

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

## IV ‘Al gaen sy om haer broot.’ *De aanval op en verdediging van de goedwillige leek*

De veertiende eeuw wordt algemeen beschouwd als de eeuw waarin het mystieke denken zich in West-Europa ook buiten de kloosterlijke muren verspreidde en een grote groep spiritueel aangelegde leken en semi-religieuzen wist te inspireren.<sup>1</sup> Voor die mensen bleken de traditionele catechetische en moraliserende thema's niet meer in staat hun religieuze behoeften te ledigen.

Steeds vaker zijn het ook leken die mystieke taal en concepten inschakelden bij het ontwikkelen van een meer persoonlijke relatie met God. Het was een tendens die door minstens een deel van de kerkelijke autoriteiten met argwaan bekeken werd. In het moderne onderzoek is het de gewoonte om ideeën en teksten die door de veertiende-eeuwse Kerk als subversief konden worden ervaren, samen te brengen onder de noemer van vrijgeesterij.<sup>2</sup> Ook de *Dialoog* werd door onderzoekers als een geschrift gezien die de ideeën van deze beweging zou representeren. Of we ons bij de Vrije Geesten ook een echte georganiseerde beweging moeten voorstellen, is nog maar de vraag. Al in de jaren zeventig van de vorige eeuw werd dat door Robert Lerner ernstig in twijfel getrokken. Hem stond veeleer een los netwerk van gelijkgezinden voor ogen. Volgens hem kon het zelfs zo zijn dat de vrijgeesterij niet meer betrof dan een ‘state of mind’. Met een dergelijke minimale invulling werd het idee van een georganiseerd verband tussen aanhangers van de beweging ter discussie gesteld.<sup>3</sup> Indien men in de middens van spirituele leken en semi-religieuzen ooit al verregaande – eventueel ongeoorloofde ideeën – had aangehangen, dan was dat slechts op een ongestructureerde manier gebeurd.

Nu denk ik dat de *Dialoog* ons toelaat die sterke deconstructie op haar beurt te nuanceren. De tekst bevat namelijk elementen die laten zien dat de problema-

1 Dat het mystiek denken ook tot in de lekenwereld wist door te dringen, is een gedachte die we ook in Bernard McGinn's behandeling van de veertiende-eeuwse mystiek tegenkomen: McGinn 2005, p. 4. Nog breder gezien maakt deze tendens volgens McGinn deel uit van wat hij het ‘new mysticism’ noemt. Onder deze noemer plaatst hij de nieuwe vormen van mystiek die vanaf 1200 – na de traditionele kloostermystiek – op waren gekomen en vaak met institutionele vernieuwingen te verbinden zijn. Uitleg hierover vindt men in het voorwoord bij: McGinn 2012, p. ix-xi. In kort bestek vinden we dit idee ook terug in bijvoorbeeld: Bestul 2012, p. 165.

2 McGinn 2004, p. 200.

3 Over de begijnen- en begardengroeperingen binnen de context van de Vrije Geesten, zie: Lerner 1972, p. 8 en p. 35 en McGinn 2005, p. 62-65.

tische aspecten van de lekenspiritualiteit ook een meer gestructureerde dimensie bezat. Voor de Nederlanden werd het beeld van de heterodoxe bewegingen niet enkel geconstrueerd door de kerkelijke hiërarchie, maar ook door auteurs die zelf dicht tegen deze 'problematische' middens moeten hebben aangestaan. De *Dialog* biedt een nieuwe invalshoek om hun getuigenissen met elkaar in verband te brengen. Ze laat ons zien hoe in de veertiende eeuw een gemeenschappelijke terminologie werd ontwikkeld om de – meer problematische – institutionele en theologisch-dogmatische fenomenen van de tijd te kunnen beschrijven. Maar vooraleer te schetsen tot welk alternatief kader de *Dialog* ons toegang verleent, wil ik kort ingaan op wat de voornaamste problemen met het paradigma van de vrijgeesterij zijn en op welke manier historici deze al hebben trachten te adresseren.

In Lernalers spoor werd het probleem van de middeleeuwse ketterijen met een meer deconstructivistische blik benaderd.<sup>4</sup> Onderzoekers wezen erop dat het bewijsmateriaal voor een georganiseerde beweging slechts in zeer geringe mate voorhanden was. Satoshi Kikuchi vond zelfs geen enkele echt uitgewerkte tekst terug die door een zogenaamde Vrije Geesten-auteur geschreven zou zijn.<sup>5</sup> Ook volgens I. Kampmann moet het bestaan van een niet-orthodoxe beweging van de Vrije Geesten veeleer beschouwd worden als een historische constructie op basis van een handvol kerkelijke documenten en verordeningen.<sup>6</sup> Onder die kerkelijke bronnen bevindt zich bijvoorbeeld de *Compilatio de novo spiritu* die beschouwd wordt als de eerste omvattende verhandeling over de Vrije Geesten en waarvan het auteurschap aan Albertus Magnus wordt toegeschreven. De *Compilatio* brengt 97 artikels samen die een overzicht geven van de problematische geloofsstandpunten en praktijken die de Vrije Geesten erop zouden hebben nagehouden. Het label van 'broeders en zusters van de Vrije Geest' vinden we voor het eerst terug in een brief van Clemens v (1 april 1311), aangaande een sekte in Umbrië die zich volgens de paus zelf zo noemde.<sup>7</sup> Ook de associatie van de begijnen en begardenbeweging met de Vrije Geesten gaat vooral terug op dergelijke kerkelijke getuigenissen. Zo waren er de Clementijnse decreten *Ad nostrum* en *Cum de quibusdam* die de begijnenbeweging een onorthox stempel hebben opgeleverd en – enkel in het geval van de eerste bul – expliciet de link legden met het nastreven van een 'vrije geest' (*spiritu libertatis*).<sup>8</sup>

4 Al in de jaren twintig zou H. Grundman baanbrekend werk verrichten over de middeleeuwse heterodoxe bewegingen, die volgens hem vooral door de inquisitie geconstrueerde representaties van ketterijen betroffen. Zijn inzichten wisten slechts langzaam, en dan vooral door Lernalers toedoen, door te sijpelen in het bredere onderzoeksveld. Voor een discussie over deze ontwikkelingen, zie: Sackville 2014, p. 4-5.

5 Kikuchi 2014, p. 30.

6 Zie bijvoorbeeld: Kampmann 2008, p. 119-121. Met betrekking tot de Brabantse situatie plaatste Geert Warnar eveneens vraagtekens bij de beeldvorming rond deze beweging. Jan van Ruusbroecs beruchte bestrijding ervan zou eerder een creatie geweest zijn van zijn biograaf Pomerius dan dat ze een historische grond zou hebben gehad. Warnar 1993b, p. 25 en het hoofdstuk 'Ketteren en clerici' in Warnar 2003, p. 142-154.

7 Guarnieri 1964, p. 1241-1268 en Kampmann 2008, p. 119.

8 *Ad Nostrum*, het tweede decreet van het concilie van Vienne (1311-1312), legde expliciet de connectie tussen de begijnen en begarden bewegingen en de *spiritus libertatis*. Hoewel *Ad Nostrum* en *Cum de quibusdam* op

Al dit bronnenmateriaal biedt ons uitsluitend een blik vanuit kerkelijk oogpunt op wat als afwijkend van de officiële leer werd beschouwd. Bovendien stipuleren dergelijke verordeningen nooit eenduidig welke groep heretici precies werd geïsoleerd. Ondanks deze grote beperkingen eigen aan het bronnenmateriaal hebben historici zich ijverig getoond er een rode draad uit te destilleren. Door een confrontatie van de kerkelijke bronnen met – vooral volkstalige – teksten die een ketters ‘potentieel’ vertonen, trachtte men te achterhalen wat de essentie van het gedachtengoed en de theologie van de Vrije Geesten was. Zoals ook Robert Lerner het aangaf, wordt in het onderzoek vaak het *autotheïsme* en *antinomianisme* als typerend voor hun denken geacht. Met die eerste term wordt de opvatting bedoeld dat de menselijke ziel in die mate met God kon één worden dat ze met Hem alle prerogatieven van zijn natuur zou gaan delen. De tweede term verwijst naar de gedachte dat men voor de eigen redding geen behoefte had aan de gratie Gods, noch aan het volgen van morele wetten of religieuze regels of het verrichten van goede werken.<sup>9</sup> Dit gedachtengoed moet leken dan in staat gesteld hebben om een mystiek gericht leven te ontwikkelen waarbij men zich als gelovige sterk op zichzelf kon terugtrekken en waarbij – bewust of onbewust – de rol van de Kerk als mediator tussen gelovige en God in de marge dreigde te worden gedrongen.<sup>10</sup>

Maar buiten de ontwikkeling van een afwijkend mystiek en theologisch gedachtengoed, werd de monopoliepositie van de Kerk in de veertiende eeuw ook op institutioneel vlak uitgedaagd. Het democratiseringsproces waaraan het spirituele streven onderhevig was, had zich al vanaf de twaalfde eeuw geuit in het ontstaan van nieuwe (semi-)religieuze levensvormen zoals de begijnen- en begardenbeweging. Het zijn bij dit soort bewegingen – die zich buiten een traditioneel kloosterlijk kader bevonden, maar relatief goed gedocumenteerd zijn – dat onderzoekers de sociaal-culturele context zochten voor de al bij al moeilijk in kaart te brengen Vrije Geesten.

Dat begijnen en begarden minstens een deel van het vroege publiek voor de nieuwe volkstalige mystieke literatuur vormden, lijkt plausibel. Het betrof leken die een voor die tijd eigenzinnige keuze maakten om een op God gericht leven te leiden, maar dan vaak los van een duidelijke institutionele context en bescher-

hetzelfde moment uitgevaardigd werden, lijken ze op sommige vlakken tegenstrijdigheden te vertonen. In elk geval wordt duidelijk dat ook de term begijnen als een nogal generische aanduiding werd gebruikt, zie hierover: Makowski 2005. Voor een uitgave van de bullen *Ad Nostrum* en *Cum de quibusdam mulieribus*: Friedberg (ed.) 1959, dl. 2, kol. 1183-1184 en 1169. Over de verwarring die de bullen aanrichtten, en dan vooral vanuit het oogpunt van de Tertiariissen in de Nederlanden: Van Engen 2006, p. 62.

<sup>9</sup> Lerner 1972, p. 1. Over de ketterij van de Vrije Geesten zie ook: Leff 1967 en meer specifiek over hun ideeëngeschiedenis, en met een focus op de Duitse situatie: Schweitzer (ed.) 1981.

<sup>10</sup> Sommige onderzoekers, zoals Steven E. Ozment en Don Cupitt, argumenteerden dat mystiek per definitie een subversief karakter ten aanzien van de kerkelijke autoriteiten in zich droeg. Ozment 1973, p. 1 en Cupitt 1998, hoofdstukken 9-10. In navolging van Gershom Scholem meent McGinn echter dat mystieke ideeën en actoren verwickeld zijn in een dialectisch proces met de gevestigde kerkelijke instituties, waarbij het al dan niet ontstaan van een spanning tussen beide vooral door specifieke historische omstandigheden bepaald werd. McGinn 2005, p. 50-51 en Scholem 1967, p. 1-24.

ming. De eerste gemeenschappen dateerden echter al van een flinke eeuw voordat de volkstalige mystiek zich zou ontwikkelen. Beide fenomenen hoeven dan ook niet zomaar onlosmakelijk met elkaar verbonden te worden. Ook McGinn waarschuwde dat de vrijgeesterij niet zomaar samenviel met de begijnenbeweging.<sup>11</sup> Misschien was het de moeilijkheid om het sociale profiel van de beweging exact te schetsen dat hem deed besluiten dat er van een echte ketterse sekte nooit sprake is geweest.<sup>12</sup>

De sterke kerkkritiek, de veelvuldige verwijzingen naar allerlei leken groepen als begijnen en begarden, en het feit dat een leek een belangrijke rol op zich neemt, maakten het logisch om de *Dialoog* te verbinden met een milieu van spiritueel geïnspireerde leken – met die milieus dus waar de ideeën van de vrijgeesterij verondersteld worden aanhang te hebben gehad.<sup>13</sup> Indien er al zoiets heeft bestaan als een groep leken wiens ideeën zich lieten samenvatten onder de noemer van vrijgeesterij, dan vormt voor de Middelnederlandse situatie waarschijnlijk de *Dialoog* de meest directe toegang tot dergelijk gedachtegoed. Het voorbehoud dat Lerner bij de Vrije Geesten als historische beweging had gemaakt, weerhield hem er althans niet van de *Dialoog*, naast teksten als *Schwester Katrei* en Poretés *Mirouer*, er als een van de voornaamste (mogelijke) representanten van te zien.<sup>14</sup> Bovendien maakte de referentie aan Eckhart van Hochheim het des te verleidelijk om een verbinding met het onorthodoxe te veronderstellen. Uiteindelijk lijkt de algemene tenor hierover een dubbele te zijn geweest. De meeste onderzoekers wezen er op – zoals ik reeds in de introductie uiteenzette – dat er in de *Dialoog* nauwelijks ideeën te vinden zijn die een werkelijk heretische strekking hebben, maar evenmin ontkenen ze dat er elementen zijn die zich gemakkelijk op de rand van het onorthodoxe laten plaatsen.

Al bij al bleef het debat over de strekking van de tekst moeilijk los te koppelen van het debat over de dubieuze historiciteit van de beweging der Vrije Geesten. Indien we daar wel van loskomen, kan een geschrift als de *Dialoog* ons alsnog een betere greep laten krijgen op die groep van spiritueel geïnspireerde, maar gevaarlijk geachte leken wiens sociaal-culturele contouren tot nu toe erg wazig bleven. Uit welke maatschappelijke klassen kwamen ze, waar geloofden ze in en hoe functioneerden ze? Wat de *Dialoog* daar extra bruikbaar voor maakt, en wat ik in dit stuk centraal wil stellen, is het gebruik van een erg specifieke benaming voor een soort van leken die veel gemeenschappelijk lijkt te hebben met die maatschappe-

11 McGinn 2005, p. 63.

12 McGinn 2005, p. 78-79. Van de begijnenbeweging is men er beter in geslaagd het sociologische profiel in kaart te brengen. Walter Simons benadrukt de laagdrempeligheid van de beweging waarvan – zo toont hij op basis van archiefmateriaal aan – een groot aantal vrouwen uit de lagere en middenklasse deel uitmaakten. Simons 2001, p. 91-117. Voor enkele sociologische aspecten van de Parijse en de Straatsburgse begijnen, zie respectievelijk: Miller 2014 en Phillips 1941. Nog steeds relevant is ook de oudere studie: Macdonnell 1954.

13 Voor de bespreking van de andere literatuur die de *Dialoog* expliciet in verband brengen met de Vrije Geesten verwijs ik naar de introductie, noot 46.

14 Lerner 1972, p. 231-220.

lijke groepen waarop ook het begijnen- en begardenleven een aantrekkingskracht had en onder wie ook de ideeën van de vrijgeesterij populair zouden zijn geweest. Meer dan honderd maal verwijst de tekst naar de zogenaamde 'goetwilleghe(n)', waarbij de auteur het eenentwintig maal over de 'goetwilleghe leek/leken' heeft. Bovendien wordt het wedervaren van deze goedwilligen ook druk becommentarieerd. Belangrijke thema's in de *Dialog* zijn de kritiek die zij te verduren kregen omwille van hun optreden en meer bepaald hun pogingen (mee) te spreken over de hoogste spirituele onderwerpen. Het aan de orde stellen van deze vijandigheden ten opzichte van de goedwillige mondt dan vaak uit in onversneden kerkkritiek die vooral door het personage van de leek te berde wordt gebracht.<sup>15</sup> Een echte definitie van wie zich wel en niet tot de goedwilligen kan rekenen krijgen we niet. Maar toch is de rol die deze groep krijgt toebedeeld allesbehalve abstract te noemen. Ze maakt deel uit van een erg realistisch aandoende beschrijving van het maatschappelijke kader van die tijd. De vele referenties naar andere al dan niet geestelijke groeperingen als begijnen, begarden, verschillende soorten kloosterlingen, 'het paepschap', maar ook naar handwerkers, boeren enzovoort, suggereren een sterke vervlechting van tekst en reële maatschappij, of tonen in elk geval dat de auteur een dergelijk effect wilde bereiken. In de tekst komen bezorgdheden aan bod die uit het leven gegrepen lijken. Ook omdat de leek zich duidelijk met deze goedwilligen identificeert en zijn vragen laat vertrekken vanuit een concrete, vaak persoonlijke ervaring.<sup>16</sup>

Doordat 'de goedwilligen' zo nadrukkelijk hun opwachting maken, is de vraag wie hiermee worden bedoeld primordiaal om de *Dialog* te begrijpen. Ook Schweitzer besteedde een groot deel van het inleidende onderzoek bij zijn editie aan dit probleem. Hij dacht met een identificering van deze groep de ontstaansgeschiedenis van dit tweegesprek te kunnen achterhalen. De auteur van de tekst viel volgens hem namelijk samen met de figuur van de leek die als een van de goedwillige leken kon worden beschouwd.<sup>17</sup> Schweitzer focuste op een tekstinterne analyse en trachtte na te gaan wat de specifieke typering was van de goedwilligen ten opzichte van de andere groepen die in de *Dialog* aan bod kwamen.<sup>18</sup> Om grip te krijgen op wie wel tot de groep goedwilligen kon worden gerekend, gebruikte hij een principe van uitsluiting. Volgens hem werd de vervolging die handwerkers en boeren enerzijds en goedwilligen anderzijds dienden te verduren op een dermate verschillende manier omschreven dat beide groepen moeilijk konden worden gelijkgeschakeld. Het systematisch uitsluiten van verschillende maatschappelijke actoren uit de groep van goedwilligen – althans zoals deze door de auteur

15 Zie mijn bespreking in hoofdstuk III van de kritische uitlatingen van de leek en de genuanceerde reactie van het Eckhart-personage daarop.

16 Zie bijvoorbeeld vraag 108-111.

17 Schweitzer (ed.) 1997, p. xxv. In hoofdstuk II toonde ik aan dat het Eckhart-personage in de tekst minstens even belangrijk is als het personage van de leek en dat die laatste daarmee niet meer probleemloos als de 'stem' van de auteur kan worden beschouwd.

18 Schweitzer (ed.) 1997, p. xxv-li.

van de *Dialogo* zou zijn bedoeld – leidde tot een redelijk enge interpretatie van het begrip. Schweitzer zocht de goedwillige leken in een zeer specifiek milieu. Volgens hem gaat het dan ook niet zomaar om een algemeen begrip dat naar alle niet-geestelijke mensen zou verwijzen. Hoewel ‘de leek’ en in het bijzonder alle mensen ‘van goede wil’ de auteur na aan het hart liggen, wil deze volgens Schweitzer ‘ebenso eine bestimmte religiöse Gemeinschaft, eine organisierte Form des religiösen Lebens, benennen’.<sup>19</sup> Naar Schweitzers mening moeten we de goedwillige leken dan ofwel zoeken onder de (waarschijnlijk vrouwelijke) leden van een van de derde ordes (en meer specifiek zelfs onder de leden van een van hun conventen), ofwel onder de leden van een welbepaalde begijnen- of begardengemeenschap.<sup>20</sup>

Maar is deze heel specifieke interpretatie van ‘de goedwillige’ houdbaar? Ik wil Schweitzers onderzoek naar de typering ervan in de *Dialogo* niet zomaar overdoen. Het is mijn bedoeling het over een andere boeg te gooien door de bredere literatuurgeschiedenis in rekening te brengen en zo na te gaan wat de auteur met dit voor hem zo belangrijke label bedoeld kan hebben. Vinden we de goedwillige ook terug op andere plaatsen in de Middelnederlandse literatuur? Kunnen we eventueel via dit begrip de *Dialogo* verbinden met andere teksten? En zeggen die vindplaatsen ons iets meer over het belang van ‘de goedwillige’ voor de *Dialogo*? Met deze aanpak hoop ik zowel meer inzicht te krijgen in de manier waarop de leken-spiritualiteit zich in de veertiende eeuw ontwikkelde, als meer van de tot nu toe zeer onduidelijke context van de *Dialogo* bloot te leggen.

Door het werk van andere veertiende-eeuwse auteurs in mijn analyse te betrekken, zal ik kunnen aantonen dat men met het begrip ‘goedwilligen’ verwees naar een breder type gelovige, dat niet, zoals Schweitzer concludeerde, verwees naar één specifieke gemeenschap of stichting. Niettemin is het begrip hier geen gemeenplaats zonder enig verband met een meer concreet milieu. De ‘goedwillige’ verwijst naar een type gelovige dat ook onder dezelfde benaming bekend was bij de mystici Jan van Ruusbroec en Jan van Leeuwen. Om de betekenis van deze ‘goedwillige’ juist in te schatten zullen we de *Dialogo* in samenhang met het werk van deze Groenendalers moeten lezen.

## 1 De verspreiding van de goedwilligen en goedwilligheid, enkele cijfers

De vraag is dus in welke mate de auteur van de *Dialogo* met ‘de goedwillige leken’ ook feitelijk naar een ‘bestaande’ of concrete groep gelovigen wilde verwijzen, een type mens waarvan hijzelf een duidelijk en omljnd beeld voor ogen had en die ook buiten de literaire fictie van zijn tweegesprek aan te duiden was. Ik zal het

<sup>19</sup> Schweitzer (ed.) 1997, p. 1.

<sup>20</sup> Schweitzer (ed.) 1997, p. 1-li.

hierna met betrekking tot deze goedwilligen meestal hebben over een type mens of gelovige. Ik gebruik deze tamelijk brede aanduiding vooral omdat ik niet wil suggereren dat deze goedwilligen een echt georganiseerd collectief zouden hebben gevormd, of dat ze rechtstreeks met elkaar in contact zouden hebben gestaan. Ik wil wel betogen dat het op zijn minst ging om een in sociologische opzicht duidelijk te onderscheiden groep of laag van de gelovige gemeenschap, die allemaal een soortgelijke levensvorm nastreefden, en – wat meer is – ook al in de eigen tijd als zodanig herkenbaar waren. De auteurs die de terminologie rond de goedwilligen met grote frequentie gebruikten dachten daarmee een maatschappelijk realiteit te kunnen beschrijven en becommentariëren op een manier die ook voor andere auteurs begijpelijk was. Het is in elk geval opmerkelijk dat de auteur van de *Dialog* de term 'goedwilligen' hanteert zonder een nadere uitleg te geven, wat suggereert dat zijn publiek er ook mee bekend was.

Een aanzet tot een antwoord op de vraag welke aard deze 'groep' goedwilligen had, kan gegeven worden door na te gaan hoe frequent er in de volkstalige literatuur naar een (al dan niet) soortgelijk type van 'goedwilligen' wordt verwezen. Een grote diversiteit aan vindplaatsen maakt het bijvoorbeeld minder waarschijnlijk dat men er een maatschappelijk gemakkelijk te contextualiseren en af te bakenen groep mee bedoelde.

Een zoektocht met behulp van de *Cd-rom Middelnederlands* (waarop de tekst van de *Dialog* ontbreekt) geeft een eerste indicatie van de populariteit van de goedwillige.<sup>21</sup> Eén auteur verwijst er op regelmatige basis naar: Jan van Ruusbroec. We vinden de goedwillige in vijf van zijn werken een of meer malen terug. Buiten het werk van Ruusbroec, wordt er op slechts 27 plaatsen naar gelovigen verwezen die als 'goedwillig' of 'van goede wil' getypeerd worden.<sup>22</sup> Dit relatief beperkte aantal staat in schril contrast met de hoge frequentie (meer dan honderd maal) waarmee de 'goedwilligen' als aanduiding van een type gelovigen in de *Dialog* voorkomen. De zeldzaamheid buiten de *Dialog* is des te opmerkelijker omdat het thema van de 'goede wil' of daarvan afgeleide vormen als 'goedwilligheid', wel als gemeenplaatsen kunnen worden bestempeld.<sup>23</sup> We vinden ze op de *Cd-*

21 De *Cd-rom Middelnederlands* bevat naast een digitale versie van het *Middelnederlandsch Woordenboek* door E. Verwijs en J. Verdam, het Corpus Gysseling en bijna de gehele canon van de Middelnederlandse letterkunde (tweehonderd berijmde teksten en negentig prozateksten, waaronder zowat alle klassiekers). Instituut Voor Nederlandse Lexicologie (ed.) 1998.

22 Dit impliceert dus een zoektocht door een groot deel van de Middelnederlands literatuur tussen 1250-1550, afkomstig uit de gehele (Noordelijke en Zuidelijke) Nederlanden.

23 Niet opgenomen op de *Cd-rom Middelnederlands* is de catechetische summa: *Wech van salicheit*. De goedwilligheid wordt er een tiental keer vernoemd en krijgt met 'Van goetwilligheden' zelfs een apart hoofdstukje. De goedwillige mens komen we echter nergens tegen. Een diepzinnige uiteenzetting over de goedwilligheid krijgen we evenmin. Ze wordt behandeld als een van de zeven gaven en vooral afgezet tegevenover de gave van wijsheid. Waar die laatste de mens de nodige kennis geeft het goede te kunnen doen, zorgt de goedwilligheid ervoor dat men daar ook de wil toe heeft. Deze koppeling tussen gaven van de Heilige Geest en faculteiten van de ziel gaat terug tot Thomas van Aquino die vier gaven met het intellect verbond: 'sapientia' (wijsheid), 'intellectus' (verstand), 'scientia' (wetenschap) en 'consilium' (raad), en drie met de wil: 'fortitudo' (sterkte), 'pietas' (godsvrucht) en 'timor dei' (vreze des Heren). O'Connor (ed.) 2006, p. 3 (pars IaIIae, quaestio 68, art. 1). De

rom *Middelnederlands* bijna driehonderd maal terug. In enkele gevallen zelfs in ambtelijke documenten, wat – aangezien men zich hiermee buiten de gewoonlijke theologische context bevindt – op een sterke inburgering van het concept kan wijzen. Op deze plaatsen wordt met de ‘goede wil’ en het daarvan afgeleide ‘goedwilligheid’ meestal de attitude bedoeld – meer bepaald de (goede) intentie – waarmee iemand een handeling verricht. Elke verwijzing naar een min of meer afgebakend type gelovige is daarbij echter afwezig. Dergelijke vindplaatsen refereren dan wel aan het algemene concept van de goede wil, maar kunnen ons weinig meer vertellen over wat voor soort mensen de goedwilligen uit de *Dialoog* nu precies waren.

Ruusbroec springt er wat betreft de hoeveelheid verwijzingen naar de goedwilligen dus uit. Maar het was de zoektocht door het werk van diens leerling Jan van Leeuwen – dat ontbreekt op de *CD-rom Middelnederlands* – die de meest opmerkelijke resultaten opleverde.<sup>24</sup> Waar Ruusbroec het slechts nu en dan over de goedwillige mens heeft, komt dit type gelovige bij diens leerling echt in het middelpunt van de discussie te staan.

Een verband tussen Van Leeuwens werk en de *Dialoog* op basis van inhoudelijke gelijkenissen hoeft niet zo heel verwonderlijk te zijn voor iemand die de handschriftelijke situatie in ogenschouw neemt. Zoals eerder opgemerkt, vinden we de meest uitgebreide versie van de *Dialoog* terug in Brussel, KB: 888-890, een codex die samen met Brussel, KB: 667 Van Leeuwens verzamelde werk omvat. Dat eerste Brusselse handschrift wordt daarbij als vervolg van het tweede gezien en bevat volgens Geirnaert en Reynaert vooral werken van Van Leeuwen die vanuit de optiek van de Groenendaalse redacteuren als ‘achterafjes’ zouden zijn beschouwd: minder goed gepolijste of gestructureerde geschriften, met vaak een redundante inhoud, die een eerste verzameling van zijn werk niet haalden.<sup>25</sup> Gezien de obsessie van Van Leeuwen met de historische Eckhart, suggereerde ik reeds dat de *Dialoog* niet zomaar per toeval in een verzamelhandschrift van zijn geschriften werd

keuze voor ‘die gave van goetwillicheden’ in de *Wech van salicheit* als vertaling van het klassieke Latijnse *pietas* is tamelijk eigenzinnig. Elders in het Middelnederlands wordt de gave van pietas als goedertierenheid vertaald. We vinden het zo bij onder meer Dirc van Delf (‘Die ander gave des Gheests is donum pietatis, dat hiet die gave der guedertierenheit’), zie: Daniëls (ed.) 1937b, p. 251; Jan van Brederode (‘die geest der const ende der guedertierenheit’), zie: Tinbergen (ed.) 1907, p. 377 en Jan van Ruusbroec (‘ende si bediet ons die gave der goedertierenheit’), zie: Mertens (ed.) 2006, p. 613. Het begrip goedertierenheit gaat volgens het *MNW* via ‘goedertieren’ terug op ‘goede tiere’ en betekent een goede aard hebben of van een goed geslacht zijn. Daarmee duidt ze de meer passieve kant aan van het gericht zijn tot het goede. Met het beklemtonen van het wilsaspect, legt de goedwilligheid veeleer de nadruk op de actieve kant: het oprechte en volle genoegen waarmee men zich tot het goede richt. Voor de betreffende passage uit de *Wech van salicheit*, zie de uitgave van het complete Wiesbadens handschrift: Kienhorst en Schepers (ed.) 2009, p. 228-229. Zie ook het schematisch overzicht van de *Wech van salicheit* en de plaats van de zeven gaven daarin: Pansters 2007, p. 96-97. Pansters baseerde zich op Kees Schepers’ schema in: Schepers (te verschijnen).

<sup>24</sup> Voor mijn zoektocht in Jan van Leeuwens werk kon ik gebruik maken van nog onuitgegeven diplomatische afschriften die door een collectief van onderzoekers rond 2003-2005 werden gemaakt op basis van de handschriften Brussel, KB: 888-890 en Brussel, KB: IV 401. Met grote dank aan Youri Desplenter (Universiteit Gent) die ze me ter beschikking stelde. De citaten die hierna volgen, werden door mij telkens op het handschrift gecontroleerd.

<sup>25</sup> Geirnaert en Reynaert 1993, p. 192.

opgenomen, maar dat de tekstselectie voor deze verzamelcodex (of die nu door Jan de Swettere of door een samensteller van een eerdere legger werd gedaan) ook inhoudelijk gemotiveerd kan zijn geweest. De thematische parallellen die ik tussen de *Dialogo* en Van Leeuwens werk zal blootleggen ondersteunen deze hypothese.

Ik geef een overzicht van het totaal aantal verwijzingen dat ik in de *Dialogo*, bij Van Leeuwen, Ruusbroec en de verzameling aan Middelnederlands materiaal op de *Cd-rom Middelnederlands* heb kunnen aantreffen.<sup>26</sup>

**Tabel 3** Een overzicht van het aantal verwijzingen naar de 'goedwilligen', 'goede wil' en 'goedwilligheid' bij Van Leeuwen, Ruusbroec, de *Cd-rom Middelnederlands* en de *Dialogo*.

	Goedwilligen (als type mens)	Goede wil en goedwilligheid (als concept)
<i>Cd-rom Middelnederlands</i> (zonder Ruusbroecs werken)	27	293
Jan van Ruusbroecs werken	16	49
Jan van Leeuwens werken	107	22
De <i>Dialogo</i>	110	18

Cijfers zeggen niet alles, maar zijn voor deze casus toch tekenend. De term 'goedwilligen' ter aanduiding van een bepaald type gelovigen blijkt over het algemeen niet erg populair te zijn geweest. Enkel in het werk van Jan van Ruusbroec, Jan van Leeuwen en in de *Dialogo* treffen we ze in een grotere concentratie aan, hoewel men zich er wel van moet vergewissen dat het bij de twee Groenendalers telkens om aantallen gaat binnen een uitgebreid oeuvre. Opmerkelijk genoeg suggereren de cijfers een omgekeerd evenredig verband tussen het aantal verwijzingen naar de goedwilligen als type gelovigen en het belang dat een auteur hechtte aan de thematiek van de goede wil als filosofisch concept. Vooral bij Van Leeuwen en in de *Dialogo* wordt aan dit laatste onderwerp relatief weinig aandacht besteed. De goedwilligheid lijkt daar verzelfstandigd te zijn geweest tot een aanduiding van een type persoon of gelovige.

Natuurlijk stond de Middelnederlandse spirituele literatuur niet op zichzelf. In het hedendaagse onderzoek werd al uitgebreid op de directe banden tussen de Brabantse en Rijnlandse mystiek gewezen.<sup>27</sup> Met Eckhart – de vader van de Duit-

<sup>26</sup> Voor Van Leeuwen en Ruusbroec volgt verderop een overzicht van de cijfers uitgesplitst per werk.

<sup>27</sup> Over de receptie van Eckhart in de Nederlanden, zie de opgegeven literatuur in de introductie, noot 6. De connectie tussen Groenendaal en de godsvrienden (en Tauler in het bijzonder) krijgt in enkele recente publicaties nieuwe aandacht: Scheepsma 2014, p. 477-509 en Desplenter (te verschijnen).

se mystiek – in een hoofdrol is ook de *Dialog* zelf een getuige van deze interregionale dynamiek. In de introductie merkte ik al op hoe onderzoekers tot nog toe maar weinig directe verbanden wisten aan te wijzen tussen het tweegesprek en het oeuvre van de Duitse meester (of de Duitse mystiek in het algemeen). In mijn eerste hoofdstuk kwam ikzelf tot een tweezijdig beeld. Enerzijds toonde ik hoe de onvoorwaardelijke liefde voor God als thema niet noodzakelijk – zoals Lücker had proberen aan te tonen – een thema was dat op de Duitse Meester terugging, terwijl het opnieuw levend worden van de goede werken, gedaan in een staat van doodzonde, wel een opmerkelijke parallel met Eckharts ideeën vertoont.<sup>28</sup>

Zou er via de ‘goedwillige mens of leek’ eventueel een bijkomende – of misschien eerste echt ondubbelzinnige – link te leggen zijn en kunnen we in de veertiende-eeuwse Duitse literatuur ook sporen van een gelijknamig type mens terugvinden? In vergelijking met de Middelnederlandse literatuur is een systematische zoektocht in het Duitstalige materiaal heel wat moeilijker. Een allesomvattend project als de *Cd-rom Middelnederlands* ontbreekt bijvoorbeeld. Voor de drie groten van de Duitse mystiek, Eckhart, Suso en Tauler, is het daarentegen gemakkelijker om een overzicht te geven; hun werk is in toenemende mate ook digitaal voorhanden. De ‘goedwilligen’ als type mens lijkt bij hen niet veel sporen te hebben nagelaten. De verwijzingen naar de goedwillige mens schijnen 1) sporadisch te zijn en 2) niet naar een duidelijk deel van de gelovigen te verwijzen. Vanuit kwantitatief oogpunt krijgen we omtrent deze begrippen een soortgelijk beeld als dat van de bredere Middelnederlandse literatuur (Ruusbroecs, Van Leeuwens werk en de *Dialog* uitgezonderd). Het concept van de goede wil komt meermaals voor, maar de goedwillige mens duikt alleen bij uitzondering op als persoon. De enkele keren dat dit wel gebeurt, wordt een meer algemeen type gelovige bedoeld. In de gehele *Exemplar*, een door Suso zelf samengestelde en geredigeerde standaardverzameling van zijn Duitstalige werk, vinden we de goedwillige mens slechts eenmaal terug, terwijl de goede wil zestien maal wordt genoemd.<sup>29</sup> Bij Tauler zien we een overeenkomstig beeld. Hij haalt de goede wil als concept negen maal aan, waar de goedwillige mens zelf slechts tweemaal zijn opwachting maakt.<sup>30</sup> Eckhart schijnt die laatste zelfs niet te vernoemen. In zijn Erfurtse *Reden der Unterweisung* vinden we wel de goede wil zelf terug. Het concept wordt er een tiental keer vermeld. De uiteenzetting erover overstijgt daarmee de terloopse vermeldingen van de goede wil die we gewoonlijk in andere volkstalige teksten terugvinden.<sup>31</sup> Ondanks het ontbreken van een referentie aan de goedwillige mens lijkt Eckharts beschouwing over deze materie voor de *Dialog* niet geheel onbe-

28 Voor Lückers bespreking en de casus rond goede werken gedaan in doodzonde, zie hoofdstuk I, meer bepaald in de paragraaf ‘Het mystieke element in de *Dialog*’.

29 Dit op basis van Karl Bihlmeyers uitgave: Bihlmeyer (ed.) 1961, p. 28, r. 31.

30 Ik baseerde me hiervoor op Vetter's uitgave die, op enkele uitzonderingen na, al het aan Tauler toegeschreven materiaal bevat. Vetter (ed.) 1910, p. 36, r. 10 en p. 268, r. 24.

31 Quint (ed.) 1963, p. 215-216 (zie ook: p. 216-218 en p. 224-225). Over de *Reden der Unterweisung* in het algemeen: Ruh 1985, p. 31-46.

langrijk te zijn geweest. Schweitzer dacht recentelijk nog een rechtstreeks verband te zien.<sup>32</sup> Maar vooraleer het gebruik van de terminologie rond de goedwillige uit de *Dialoog* te vergelijken met ander Middelnederlands en Middelhoogduits materiaal, besteed ik eerst de nodige aandacht aan de manier waarop de goedwillige specifiek in de *Dialoog* aan bod komt. Daarna zal ik dan nagaan of er buiten kwantitatieve parallellen ook inhoudelijke parallellen met ander werk te trekken zijn.

## 2 De 'goetwillige leken' in de *Dialoog*, een voorlopig portret

De goedwillige neemt dus in de *Dialoog* een erg prominente plaats in. Al vanaf de eerste vraag die de leek aan Eckhart stelt, wordt het onderwerp van de goede wil aangeraakt. De leek wil van zijn gesprekspartner horen hoe een jonge mens dient te leven 'als hy van god eenen goeden wille heeft ontfaen'?'<sup>33</sup> Om te weten te komen wie nu deze met een goede wil begiftigde jonge mensen precies waren, lijkt Eckharts antwoord maar van beperkte waarde te zijn. Deze laatste geeft vooral een opsomming van enkele algemeen te volgen richtlijnen die eigenlijk van toepassing kunnen zijn op eenieder die een meer ontwikkeld spiritueel leven beoogt. Zo legt de meester ons uit dat men moet leven volgens de leer van de Heilige Schrift en men alles moet ontvluchten dat aanleiding kan geven tot zonde of ons van God vandaan dreigt te houden. Daarnaast, zo gaat Eckhart verder, is het een kwestie om in al wat men genoeglijk vindt maat te kunnen houden. Vooral interessant is de toelichting die hij nog bij deze laatste raadgeving voorziet: 'Sonder mate soe en mach gheen doecht den mensche salich maken dan alleen die godlike minne, die en can houden gheen mate.'<sup>34</sup> De frase betreft vooral een retorische truc om de allesbepalende minne te beklemtonen. Het is tekenend dat de waarschuwing om maat te houden hier van toepassing was op het beoefenen van goede deugden. De goedwillige mens was dus niet zozeer iemand die bijgestuurd diende te worden inzake zijn hang naar het wereldse plezier, als wel afgeremd in een te

32 Schweitzer haalde in 2011 dit verband aan ter inleiding van een lezing te Erfurt voor het Meister Eckhart Gesellschaft: 'Der Willensbegriff, den Meister Eckhart in den Erfurter *Reden der Unterweisung* entwirft, auch seine Unterscheidung von "zweierlei Reue", lässt sich ohne Schwierigkeiten als "guter Wille" bis zum niederländischen Dialog *Eckhart und der Laie* (Rijnsburg, um 1340) verfolgen. Tendenziös, weil auch innerhalb einer tendenziösen Gattung (*quastio disputata*), verliert dieser Begriff hier seine Universalität und stellt die Gruppe der "Gutwilligen Laien" antihierarchisch gegen *paepschap ende abijten* (Pfarr- und Ordensklerus).' Schweitzers opmerking is nog steeds terug te vinden bij de aankondiging van zijn lezing op de website van het Meister Eckhart Gesellschaft: <http://www.meister-eckhart-gesellschaft.de/erfurt11.htm> (geraadpleegd: 05/02/2016). In de publicatie die gebaseerd werd op zijn lezing bespreekt Schweitzer andere aspecten van de *Dialoog*: Schweitzer 2013, p. 377-386.

33 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 4, p. 19, r. 1. (Merk op dat volgens Schweitzers nummering de eerste drie vragen in zijn editie deel uitmaken van een inleidende monoloog, waarin de leek vertelt hoe hijzelf eerder vragen van Eckhart beantwoordde.)

34 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 4, p. 19, r. 5-7.

overijverige beleving van zijn of haar spiritualiteit. Zonder matiging kon deugd-beoefening voor iemands zaligheid namelijk maar weinig betekenen.

Een van de aspecten waar de goedwillige zich in dreigde te verliezen was diens neiging om op een erg actieve manier te getuigen over de eigen spiritualiteit. In vraag 25 komt dit onderwerp, dat verderop in de *Dialogo* een erg prominente plaats zal krijgen, voor het eerst aan bod. De leek getuigt er dat hij wel eens over God en geestelijke zaken heeft gesproken voor onbekenden, die door hun 'groefheit' zijn woorden niet steeds begrepen of op een juiste manier interpreteerden ('ghevoelden').<sup>35</sup> Er volgt een enigszins geruststellende reactie van de meester, waarbij we de goetwilleghen leken zien opduiken:

[Eckhart:] Alsoe die goetwilleghen leken van gode hebben verstaen hemelsche wijsheit, ende sy ghevoelen in hoerre sielen gheestelike blijschap, soe souden sy hen selven verwinnen van binnen inden gheeste als van buten inden sinnen. Sy souden swighen ende vlien van allen wandelbaeren gheselschap, ende si souden luttel spreken van godliken saken voer die onbekinde, dies niet en verstaen. Mer als si quamen voer goede oetmoedeghe gheestelike menschen, soe moghen sy oft machten sy vrilike collacien van hemelschen saken.<sup>36</sup>

Bijna automatisch rekent het Eckhart-personage zijn gesprekspartner hier tot de goetwillighe leken. De persoonlijke ontboezeming van de leek over de eigen loslippigheid bracht Eckhart op de parallel met de gelijkaardige noodzaak die goedwillige leken voelden om over God en 'hemelschen saken' van gedachten te willen wisselen.<sup>37</sup>

Merk op dat Eckhart het in deze passage niet zomaar over de goedwilligen heeft, maar de meer specifieke omschrijving 'goedwillige leken' gebruikt. Deze aanduiding is typerend voor de *Dialogo*. Ze wordt in een op drie gevallen gebruikt waar naar de goedwilligen wordt verwezen en vormt zo bijna de standaardbenaming voor deze groep. Hoewel in de *Dialogo* ook tweemaal een verwijzing naar de 'goetwillige gheesteliken' voorkomt, lijkt de 'standaard' goedwillige vooral in lekenmiddens te moeten worden gezocht. Bovendien wordt op verschillende plaatsen verduidelijkt dat de goedwilligen 'niet gheleert, noch ghewijt' zijn of geen habijt dragen. Dat is ook het geval waar het niet expliciet over goedwillige leken gaat, maar het begrip op zichzelf staand en niet als adjectief wordt gebruikt.<sup>38</sup>

Het onderwerp dat centraal stond in hoofdstuk III komt hier terug. Eckhart verbindt de toelating die hij in vraag 25 aan zijn gesprekspartner geeft om mee

<sup>35</sup> Schweitzer (ed.) 1997, vraag 25e, p. 28, r. 35-37.

<sup>36</sup> Schweitzer (ed.) 1997, vraag 25e, p. 28-29, r. 38-45.

<sup>37</sup> Over de toelaatbaarheid van dit spreken als een cruciaal onderwerp in de *Dialogo*, zie hoofdstuk III. Een gelijkaardige gedachte komen we ook in vraag 73b tegen: [Eckhart:] 'Die saleghen wijse mensche die doet sijjnre sielen oerbaer [voordeel, heil (in geestelijke zin)] in dat hi hoert ende siet. Want dat neemt hi op tot sijjnre leeringhe, dat es hem een oersake [aanleiding] gode te loven ende te minnen. Ic rade alle goetwilleghen leeken, dat si swighen ende vlien ende luttel spreken van gode ende van hemelschen saken, alsoe verre als si hen selven moghen bedwingen. Soe moghen sy rusten ende hebben vrede in haerre sielen.' Schweitzer (ed.) 1997, vraag 73b, p. 63, r. 25-31.

<sup>38</sup> Schweitzer (ed.) 1997, vraag 117, p. 102, r. 24 en vraag 117f, p. 106, r. 188-189.

te praten over spirituele onderwerpen aan enkele adviezen. Het meest in het oog springend is het advies dit in het bijzijn van de juiste personen te doen. In plaats van te spreken tot 'onbekende personen' die er niets van begrepen, participeerde men beter aan collaties 'voor ootmoedige geestelijke mensen'. Bij het spreken over God is niet alleen het soort publiek waarmee men zich dient te omringen van belang, maar ook de aard van communicatie. Letterlijk bekeken geeft Eckhart geen toestemming 'te spreken', maar wel om te participeren aan 'collacies'. Zowel het advies om zich te laten omringen door de juiste geestelijke (en dus min of meer opgeleide) figuren, als de vorm die het 'gesprek' geacht werd aan te nemen, lijkt erop gericht te zijn de onafhankelijkheid van het optreden van de leek in te perken.

De term 'collacien' is daarbij veelzeggend. De collatiepraktijk kende vooral bij de vijftiende-eeuwse Moderne Devoten een grote populariteit als geestelijke begeleidingspraktijk. Tijdens dergelijke collaties besprak een geestelijk leidsman – vaak op Zon- of hoogdagen – samen met een groepje vrome lekenmannen of -vrouwen een bepaald spiritueel onderwerp. Over de precieze vorm die dergelijke collaties aannamen bestaat nog steeds discussie. Waarschijnlijk was die sterk afhankelijk van de stichting waar de collaties gehouden werden en van wie ze hield.<sup>39</sup> Op sommige plaatsen (zoals het broederhuis te Gouda) stonden collaties expliciet open voor geïnteresseerden van buiten de gemeenschap. In het onderzoek worden ze op variërende wijze getypeerd: van stichtelijke gedachtewisseling, over gesprek tot toespraak.<sup>40</sup> Dat het geen volledig statische aangelegenheid was, blijkt uit het zusterboek van Diepenveen. Daarin wordt verteld hoe de rector van het convent, Johannes Brinckerinck (ca. 1359-1419), de gewoonte had aan het begin van zijn collaties de zusters een vraag te stellen, waarna hij hun antwoord gebruikte om verder te bouwen. Maar uit diezelfde bronnen blijkt ook dat de rector de leiding behield en het niet de bedoeling was dat de zusters zich verder actief in de discussie mengden.<sup>41</sup>

Ook in het bovenstaande citaat uit de *Dialog* lijkt de term 'collacien' deze mengeling van beperkte wederkerigheid en afhankelijkheid in zich te dragen. Het heet dan wel dat de collatie vrijuit kan plaatsvinden, het betreft hier toch, in vergelijking met het vrijgevochten gepreek waaraan de leek aanvankelijk zegt te hebben toegegeven, een voorzichtiger (aan voorwaarden gebonden) alternatief. Dat Eckhart de leek daarmee in een wat strak keurslijf probeerde duwen, was misschien de reden waarom de meester er niet in slaagde zijn gesprekspartner helemaal gerust te stellen. In het vorige hoofdstuk toonde ik hoe het spreken over hoge spirituele onderwerpen geen evidentie was en hoe ook de leek dit inzicht had geïnternali-

39 Een overzicht van de collatiepraktijk en de discussie over het fenomeen geven Van Beek 2009, p. 66-74 en Mertens 1996.

40 Van Beek 2009, p. 72. Over de collatie als gedachtewisseling: Bollmann 2004, p. 541-546.

41 Over de collatie bij de Windesheimse koorvrouwen: Scheepsma 1997, p. 70-74. Over Brinckerincks collatieactiviteit, zie: Mertens 1996b.

seerd. Hier zien we dat de twijfel die de leek had over de eigen drang om vrijuit te spreken, ook geworteld is in een bredere maatschappelijke problematiek. In vraag 25f klaagt hij er voor het eerst expliciet over dat de goedwillige leken zowel door de reguliere als seculiere clerus werden verdoemd en veroordeeld omdat ze, net als hijzelf, wel eens over goddelijke en hemelse zaken pleegden te spreken:

[De leek:] Ya meester, die abiten draghen ende hoverdighe papen die pleghen die goetwilleghen leken te veroerden ende te verdoemen, als si spreken van gode oft van hemelschen saken!<sup>42</sup>

Een echte definitie van de goedwillige leken wordt nergens in de *Dialoog* gegeven. Maar naarmate het tweegesprek vordert, is de lezer wel in staat de contouren van dit type mens scherper voor de ogen te halen. In vraag 73 wordt de hierboven besproken aanklacht op overeenkomstige wijze herhaald. Tegelijk wordt een eerste tipje van de sluier opgelicht over wie we ons bij deze goedwilligen moeten voorstellen.<sup>43</sup> De leek beschrijft ze als mensen die zichzelf versmaden en zich bewust 'onder de voeten' van anderen werpen.<sup>44</sup> Het is een eerste indicatie van een karaktertrek die met betrekking tot de goedwillige steeds opnieuw aan de oppervlakte komt. Uit alles blijkt dat de voornaamste bezorgdheid van de goedwillige mens eruit bestond de eigen spirituele ontwikkeling te veruitwendigen. Niet enkel via goede werken en een praktische geloofsbeleving, maar vooral ook door het aannemen van een eenvoudige en nederige levensstijl. Christus' opdracht aan zijn leerlingen om alle wereldse eigendommen achter te laten, was daar een directe bron van inspiratie toe, althans dat kunnen we opmaken uit hetgeen Eckhart ons in vraag 110 vertelt:

[Eckhart:] Het geschiet bi wilen dat goede willeghen jonghe menschen willen volmaectelijc leven naden woerden Jhesu Christi, die hi sprac totten jongerlync: 'Wildi volmaect wesen, soe vercoopt al dat ghi hebste, ende ghevet den armen ende volcht my!' Uuten woerden der ewangelien soe aen gaen [afgeleide van aanvangen of iets beginnen te doen] goet willeghen jonghe, ende laten al om al, ende setten al teghen al [verzetten zich tegen alles], als hem selven te verwinnen van al datter werelt toe behoert, ende volghen Jhesum Christum, den levenden gods soen, in versmaetheden vander werelt ende in willegher armoede ende in sware onbescheidenre penitencie, om dat sy volmaectelijc willen leven nader ewangelien.<sup>45</sup>

Het ideaal van de *vita apostolica*, vormgegeven door vrijwillige armoede, wordt hier dus expliciet met dit soort mens in verband gebracht, en kon bovendien op goedkeuring rekenen van zowel Eckhart als de leek.<sup>46</sup> Die laatste kon zich hele-

42 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 25f, p. 29, r. 45-47.

43 Dat dit pas in het midden van het traktaat gebeurt, kan erop wijzen dat de auteur veronderstelde dat zijn publiek aan louter een verwijzing naar de goedwillige genoeg had om te weten welk soort mens er bedoeld werd.

44 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 73, p. 62, r. 2-3.

45 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 110, p. 89, r. 35-41.

46 Ook Geert Warnar zocht het functioneringsmilieu van de *Dialoog* bij een groep leken die tot een apostolisch leven geneigd waren: Warnar 1995b, p. 16.

maal inleven in de neiging van deze jonge mensen om letterlijk in de voetsporen van de apostelen te treden. In vraag 117e horen we hem, in erg soortgelijke bewoordingen als in het bovenstaande citaat, zeggen hoe hij in zijn eigen jonge jaren vaak had horen preken over wat Christus tot de jongelingen uit diens tijd had gesproken: 'Wildi volmaect wesen, soe vercoept al dat ghi hebste, ende gheeft den armen ende volch my na!'<sup>47</sup> Het was voor de leek blijkbaar niet zo ver gezocht dat na dergelijk gepreek de jonge goedwilligen zich ook werkelijk identificeerden met de jonge mensen tot wie Christus zich had gericht en het evangelie ook als concreet voorbeeld voor het eigen leven wilden laten dienen. Het stuitte hem tegen de borst dat sommige geestelijken hier wel problemen mee hadden: 'Alst nu die goetwilleghe doen, ende sy hen selven willichlijc arm maken om gode, ende sy haer broot bidden, ende sy haer oft hen selven versmaden, soe verdoemen se die abyten.'<sup>48</sup>

Ten slotte zijn er nog twee aspecten in de vragen 110 en 117e die kenmerkend zijn voor de meer algemene retoriek die in de *Dialoog* rond de goedwillige wordt gebruikt. Ten eerste valt op dat de auteur in beide vragen expliciet naar een goedwillige mens van jonge leeftijd verwijst. Of de goedwilligen ook in het algemeen voornamelijk als personen van jonge leeftijd werden beschouwd is niet geheel duidelijk. In de *Dialoog* lijkt er geen eenduidige conceptuele scheiding te bestaan tussen de 'goedwillige jonge mens' en de niet nader gespecificeerde 'goedwillige'. In vraag 117e bijvoorbeeld, schakelt de auteur naadloos over van de goedwillige (zonder specificatie) naar de 'jongherlinghe'. Deze worden niet aan elkaar gelijkgeschakeld, maar bevinden zich blijkbaar wel in dezelfde situatie.<sup>49</sup> De verwijzing naar de jeugdige leeftijd komt wel overeen met het beeld dat de *Dialoog* van de goedwillige ophangt als iemand die zich aan het begin van een spiritueel leerproces bevindt. Herhaaldelijk wijst Eckhart erop dat de goedwillige liever niet te vroeg aanvangt met het 'leven van contemplatie', maar beter eerst dertig jaar een leven van goede werken leidt.<sup>50</sup> In dat opzicht lijkt dus eerder te worden verwezen naar een beginstadium van de spirituele ontwikkeling waarin iemand zich bevindt, dan naar iemands feitelijke leeftijd.

Ten tweede blijkt uit de aanklacht in vraag 117f dat, hoewel de goedwilligen voor vrijwillige armoede kozen en zichzelf tot de bedelstaf brachten, de breuk met de wereld niet volledig was. Men deed dan wel afstand van zijn wereldse bezittingen, maar de overlevingsstrategie om te bedelen, impliceerde een noodzakelijke en blijvende verbondenheid met de wereld. In vraag 114 maakt Eckhart duidelijk op welke actieve manier de goedwillige een dergelijke band met de wereld dacht in te kunnen vullen:

47 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 117f, p. 105, r. 162-163.

48 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 117e, p. 105, r. 163-165.

49 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 117e, p. 105, r. 163-165.

50 Naar dit dertigjarige werkende leven waarmee men als goedwillige het best begint, wordt verwezen op de volgende plaatsen: Schweitzer (ed.) 1997, vraag 118, p. 123, r. 528-532; vraag 133, p. 161, r. 68-70 en vraag 82, p. 67, r. 1.

[Eckhart:] [...] soe vasten sy veel te water ende te broede uut haerre goetwillicheit, ende sy gaen wullen ende bervoet [zij (de jonge mens die een goede wil ontvangen heeft) gaan gekleed in een boetekleed en blootsvoets], ende sy ligghen op stroe, ende sy gaen bedevaert in haerre goetwillicheit ende in allen doechdeliken werken.<sup>51</sup>

De goedwillige wilde de eigen spiritualiteit dus op een praktische en zichtbare manier beleven en uitdragen, door bijvoorbeeld goede werken te verrichten, in vrijwillige armoede te leven en op bedevaart te gaan. Indien we er een concrete levenswijze op moeten plakken, wijst die laatste specificatie erop dat de mensen van goede wil zich minstens af en toe in de wereld begaven. Blijkbaar trokken zij zich niet terug in een kluis of – wat voor leken die een religieuze invulling aan hun leven wilden geven een meer waarschijnlijke optie was geweest – leefden ze niet uitsluitend binnen de muren van een convent. Indien de goedwilligen zich daarbij – zoals Eckhart aanraadde – 'vreedsam ende onnosel' opstelden 'onder alle creaturen', konden zij 'met vreden wandelen onder allen goede menschen'.<sup>52</sup> Voorlopig wordt de goedwillige dus gepresenteerd als een leek met spirituele ambities die bij voorkeur binnen de context van een boetvaardig leven werden verwezenlijkt. Daarbij lijkt deze goedwillige niet ongevoelig te zijn geweest voor de uiterlijke vorm die een dergelijke breuk met het oude leven diende aan te nemen. De grenzen van het toelaatbare werden opgezocht door de grote drang om actief te participeren in discussies over hogere goddelijke onderwerpen en door de terughoudendheid om zich te willen binden aan een officiële (leken)orde.

Voor een meer concrete identificering van de goedwillige leken is het verleidelijk hen te zoeken in begarden- en begijnenmiddens. In vraag 117f worden deze twee soorten gelovigen inderdaad in één adem genoemd en bovendien zijn er nog meer gelijkenissen die voor een gedeeltelijke identificatie met elkaar zouden kunnen pleiten.<sup>53</sup>

Ten eerste krijgen de begijnen en begarden in de *Dialogo* meermaals expliciet de eigenschap van goedwilligheid aangemeten. Die karakteristiek fungeert daarbij zelfs als vertrekpunt voor de manier waarop deze groepen hun leven inrichtten. Zo heeft de leek het in vraag 117f over zusters en begarden die 'tot Colen ende in anderen steden gaen uut haerre goetwillicheit om haer broot!'<sup>54</sup> In vraag 113 omschrijft hij ze weer als 'onghestadeghen' begarden en zusters 'die nu loepen ach-

51 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 114, p. 98, r. 23-26.

52 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 133, p. 160, r. 40-43.

53 'Al comet een suster te valle oft een bagghaert, oft al spreken sy bi wilen onbehoedeliken van god oft van hemelschen saken boven der letter daer omme en sijn sy niet alle quaet, noch gheveyst, noch ypocriten. Ende daer om en soude se [de zogenaamde 'goede gheestelike lieden' waarnaar eerder in de tekst verwezen wordt] gheen goet man, die recht oetmoedich waer, scandaliseren in sinen sermone, ende hietense kettters ende onghelovich om dat si [de goede geestelijken] den quaden hoverdeghe daer [over de zusters en begarden] quaet af horen spreken, die [de kwade hoovaardigen] die goetwilleghen plaghen te haten om dat si van haren leven niet en sijn ende si met hen en willen consenteeren [instemmen] in haerre quaetheit.' Schweitzer (ed.) 1997, vraag 117f, p. 106, r. 179-185.

54 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 117f, p. 106, r. 175.

ter lande uut haer goetwillicheit ende om haer broot, ende doen grote penitencie onbesceidelik [bovenmatig].<sup>55</sup> We zien dus dat juist de goedwilligheid als een drijfveer werd beschouwd waardoor begijnen en begarden in hun levenswijze en geloofsbeleving bepaalde principes volgden die ook kenmerkend waren voor het leven van de goedwillige mens of leek. Beide type gelovigen kozen voor een 'mobiel' leven in armoede, waarbij men 'om zijn brood diende te gaan bidden'.<sup>56</sup>

Daar houden de gelijkenissen niet op. Nog steeds in vraag 113 kunnen we lezen hoe, net als de goedwillige, ook de begijnen en begarden de neiging hadden te willen spreken over de eigen inzichten in hemelse en goddelijke zaken:

[De leek:] [...] ende als si [de begarden en zusters] dan werden verlicht van hemelscher wijsheit ende van godliker bekinnesse, ende si dan yet te veel willen spreken voer die onbekende, dies niet en willen verstaen, ende soe werden si vervolcht ende ghescandalisiert ende ghedoemt vander paepschap ende vanden abiten, om dat sy som weder keeren totter werelt ende bi wilen comen te valle. Al daer om soe werden die goede ghescandaliseert, die god vercoren heeft ende die leven na haer overster reden van harrer sielen!<sup>57</sup>

Merk op dat, waar de leek expliciet begonnen was met een vraag over de begarden en begijnen te stellen, hij in de laatste zin van de hierboven gegeven passage het plots over de 'goeden' heeft. De manier waarop deze aanduidingen naast elkaar gebruikt worden is tekenend voor de *Dialoog* en suggereert een inwisselbaarheid van de gebruikte termen die het – zoals hierboven reeds werd opgemerkt – moeilijk maakt er een strikte conceptuele scheiding tussen aan te brengen.



Hoe begijnen en begarden zich verhielden ten opzichte van de goedwillige leken, blijft op basis van de *Dialoog* moeilijk uit te maken. Schweitzer zag een duidelijk onderscheid tussen beide groepen.<sup>58</sup> Hij vond dat de begijnen en begarden uit de *Dialoog* een meer uitgesproken status van bedelaar hadden en daardoor ook een – letterlijk – mobieler leven schenen te leiden dan de goedwillige leken. Hun armoede was groter en boetedoening zwaarder. Deze keuze voor een nog extremere beleving van hun vroomheid, leidde tot strenger optreden van hun tegenstanders. Begijnen en begarden werden volgens Schweitzer 'verfolgt und verdammt' terwijl de goedwillige leken slechts te schande werden gemaakt.<sup>59</sup> Het is niet helemaal

<sup>55</sup> Schweitzer (ed.) 1997, vraag 113, p. 96, r. 2-3. Het is niet de enige plaats in de *Dialoog* waar de begijnen- en begardenbeweging expliciet 'goedwillig' wordt genoemd. Ook in vraag 117f en 118 wordt vermeld dat 'arme susteren' en 'baggaerden' om hun brood 'uut haer goetwillicheit' gaan. Schweitzer (ed.) 1997, vraag 117f, r. 174-176 en vraag 118, r. 463-467.

<sup>56</sup> Schweitzer (ed.) 1997, vraag 113, p. 96, r. 1-4.

<sup>57</sup> Schweitzer (ed.) 1997, vraag 113, p. 96, r. 4-9. Vergelijk ook met Schweitzer (ed.) 1997, vraag 118, p. 121, r. 465-470.

<sup>58</sup> Schweitzer (ed.) 1997, p. xlix-l.

<sup>59</sup> Schweitzer (ed.) 1997, p. xliii-xliv.

duidelijk waarom Schweitzer deze beide termen voorbehoudt aan de begijnen en begarden.<sup>60</sup> Meermaals wordt in de *Dialogo* ook verwezen naar de vervolgingen en verdoeming die de 'goedwilligen' dienden te trotseren. Omgekeerd werden ook begijnen en begarden 'geschandaliseerd' (te schande gemaakt).<sup>61</sup>

Anders dan bij Schweitzer blijkt uit mijn analyse dat het leven van goedwillige leken en dat van begijnen en begarden op een erg gelijkaardige manier beschreven werd, wat een duidelijke opdeling tussen beide groepen problematisch maakt. Evenmin zijn er aanwijzingen dat beide soorten gelovigen helemaal samen zouden vallen of de ene de andere volledig zou omvatten. Voor dat laatste krijgt men als lezer te vaak de indruk dat met de verwijzingen naar de begijnen- en begardengemeenschap een meer specifieke groep werd bedoeld dan met 'de goedwilligen'. Zo werden die eersten enkele malen aan een specifieke geografische locatie (meer bepaald Keulen) gelinkt. Andersom lijken begijnen en begarden niet altijd over die kwaliteiten te beschikken om als 'goedwillig' te kunnen worden beschouwd. In vraag 140 bijvoorbeeld stelt Eckhart dat hij over hemelse zaken liever tegen een 'rabout' zou spreken dan tegen 'onverlichte beghijnen' of 'onverlichte baggaerden'.<sup>62</sup>

Het verschil tussen de twee aanduidingen laat zich misschien het best uitleggen wanneer we de lading die zij dienden te dekken niet naast elkaar op eenzelfde 'niveau' proberen plaatsen. Waar begijnen en begarden eerder de 'officiële' of zelfs juridische positie van een bepaald type gelovige aanduidt, blijft 'de goedwillige' vooral verwijzen naar een ideaaltypische levensvorm die samenhangt met een bepaalde ingesteldheid waarmee men dat spirituele leven vormgeeft. De kracht van de term ligt dan in zijn generieke eigenschap. Ze kan zo verwijzen naar een type gelovige die van eender welke (leken)orde deel uit kon maken, of gewoon niet in een van de klassieke hokjes paste. Uit de manier waarop de term aan bod komt bij Jan van Ruusbroec en vooral Jan van Leeuwen zal ook blijken dat het zinvol is om de goedwillige vanuit deze meer algemene optiek te bekijken. Door het algemeen

60 Ondanks de verschillen die Schweitzer tussen beide groepen ziet, schuift hij uiteindelijk niet enkel de mogelijkheid naar voren dat goedwillige leken tot een derde orde-convent behoorden, maar achtte hij het even waarschijnlijk dat ze van een vaste begijnen- of begardengemeenschap deel uitmaakten. Schweitzer (ed.) 1997, p. xlv-xlv.

61 Voorbeelden van goedwilligen die vervolgd werden: Schweitzer (ed.) 1997, vraag 73, p. 62, r. 1-2 ('Meester, waer om soe es die paepscap ende die abijt soe seer vervolghende ende versmadende die goet willeghen leeken?'); vraag 91, p. 70-71, r. 11-15 ('Ic rade alle goet willeghen leken, dat si hen ontrecken vanden lieden ende geerne wesen in enicheit, ende niet en soeken die ydel eer ende die begheerlike ghenoechte. [...] Willen si spreken van gode oft hemelsche saken, soe worden si verdoemt ende verordelt vander paepscap ende vanden abyten.');

vraag 112c, p. 96, r. 128-130 ('Alsulker scriben dier sijn nu op eertriken alte veel, die die goetwilleghen vervolghen ende scandaliseren, om dat si met hen niet en willen consenteren [toestemmen] in haren quaden ongherechtighen hoerdighen leven, na mijnre sielen verstandnisse.'). Elders worden begarden en begijnen enkel 'geschandaliseerd': Schweitzer (ed.) 1997, vraag 113, p. 96, r. 1-7.

62 Zie ook nog de opmerking in Schweitzer (ed.) 1997, vraag 133, p. 159, r. 143-145 ('Als een baggaert oft een baghijne aen treckt grau oft een slouyne [spellingsvariant van een 'slope(r)', een soort kledingstuk ter bedekking of dat over iets wordt aangetrokken], soe meynen sij gheestelyck te weesen, om dat sij hebben eenen goeden wil van knechtelyke wreesen [lees: vreesen].').

gebruik van de terminologie rond de goedwillige(n) in het Middelnederlands na te gaan, zullen we in staat zijn om de specifieke positie van de twee Groenendaalse auteurs ten opzichte van de *Dialoog* te vatten.

### 3 De goedwillige binnen een ruimere context

We zagen hierboven dat 'de goedwilligen' als aanduiding voor een type mens, niet zo erg vaak voorkwam binnen de Middelnederlandse literatuur. Buiten de *Dialoog*, vinden we het begrip in die betekenis enkel bij Jan van Ruusbroec en Jan van Leeuwen op regelmatige basis terug. Op de gehele *Cd-rom Middelnederlands* is dat amper 27 keer, Ruusbroecs werk niet meegerekend. Het gaat dan – en dat maakt de zeldzaamheid mogelijk nog opmerkelijker – bij meer dan de helft van de gevallen (15 om precies te zijn) om een directe verwijzing naar Lucas 2:14. Dit bekende bijbelvers bevat de lofbetuiging door een schare engelen nadat een van hen Christus' geboorte bij de Bethlehemse herders had aangekondigd: 'Gloria in altissimis Deo, et in terra pax hominibus bonae voluntatis.'<sup>63</sup> In de *Zuidnederlandse vertaling van de vier evangeliën*, waarvan we volgens Theo Coun het ontstaan nog voor 1275 moeten plaatsen, lezen we: 'Glorie Gode in den alre hoechsten ende in der erden vrede den menschen van goeden wille.'<sup>64</sup> Een redelijk letterlijke vertaling van de Vulgaaattekst dus, die we op erg gelijkaardige manier ook in de latere Middelnederlandse Bijbelvertalingen tegenkomen.<sup>65</sup>

Het is niet zeker in welke mate dit bijbelvers aan de basis lag van de ontwikkeling van Middelnederlandse aanduidingen als de 'goedwillige mens' of 'de goedwilligen', maar de bekendheid ervan suggereert dat ze minstens in het achterhoofd van de auteurs moet hebben meegespeeld. Hoe dan ook, deze bijbelse vindplaats is maar van beperkt nut om inzicht te krijgen in wie of wat er onder deze 'goedwilligen' moet verstaan worden. Niet in het minst omdat de interpretatie van Lucas 2:14 nog steeds voer is voor discussie. Onduidelijkheid – ook in het modern onderzoek – bestaat vooral over wie men tot de groep 'hominibus bonae voluntatis' moet rekenen. Men kan twee mogelijkheden onderscheiden. 1) Bij een meer 'beperkende' interpretatie is de vrede op aarde weggelegd voor een uitverkoren

63 Ik citeer hier de Clementijnse Vulgaat.

64 Theo Coun noemt het de oudste complete vertaling van de evangeliën in het Middelnederlands. Het is deze vertaling die als basis zou gediend hebben voor de Middelnederlandse evangelieharmonie. Het derde kwart van de dertiende eeuw betrof een eerste, voorzichtige en op het handschriftelijk materiaal gebaseerde datering. Coun 2007, p. 117-118. In een meer recente bijdrage beargumenteert Coun op basis van een reeks vertaalkenmerken, dat de vertaling nog veel vroeger, rond 1200, kan worden geplaatst. Coun 2015, p.72.

65 We komen de mensen van goede wil ook tegen in Johannes Scutkens *Noordnederlandse vertaling van het Nieuwe Testament* (ca. 1390): 'Claer ende hoghe eer mit love si Gode inden oversten ende inder eerden vrede den menschen die van goeden wille sijn.' De Bruin (ed.) 1979, p. 72; of in het *Luikse leven van Jezus* (ca. 1275-1300): 'Glorie si Gode in sinen hogsten trone ende in ertrike si vrede den mensche die van goeden wille sijn.' De Bruin (ed.) 1970, p. 17.

groep mensen, zij in wie God een welgevallen heeft.<sup>66</sup> 2) Bij een meer inclusieve interpretatie wordt de boodschap van de engelen eerder opgevat als een blijk van Gods genegenheid voor de gehele wereld.<sup>67</sup>

Indien de Middelnederlandse auteurs zich inspireerden op het bekende Lucasvers wanneer ze het over de ‘mensen van goede wil’ hadden, hebben ze het in elk geval op een inclusieve manier gelezen. De enkele verwijzingen naar de goedwilligen die we konden vinden, lijken op het eerste gezicht eerder naar een brede gemeenschap ‘gewone’ gelovigen te verwijzen dan naar een selecte groep uitverkooren. In de inleidende rubriek van een *Deuoote ende profitelyck boecxken* (1539) wordt gesteld dat de auteur zich met dat werk tot ‘alle kersten menschen ende goetwillige lesers’ richtte.<sup>68</sup> Erg gelijkaardig is Brugmans verwijzing naar ‘alle goetwillige kerstenmensen’ voor wie hij bidt dat Christus ze door middel van zijn gratie zou sterken en bewaren.<sup>69</sup> Dirc van Delf wist in zijn *Tafel van den kersten ghelove* (ca. 1404) ons dan weer te vertellen hoe Christus tijdens zijn publieke optreden in Jeruzalem de kwaden vrees aanjoeg, de goedwilligen beleerde en de volmaakten met één woord wist te verblijden.<sup>70</sup> De goedwilligen bekleeden er dus een tussenpositie, waarbij de indruk wordt gewekt dat voor hen beide opties nog open lagen: redding of verdoeming.

Hoe ruim die groep mensen van goede wil diende te worden opgevat, is niet zomaar een theoretische vraag die enkel een definiëringsdrang van de moderne onderzoeker weerspiegelt. Ook de veertiende-eeuwer zat ermee. De vraag haakt in op de opvattingen die men had aangaande de concrete invulling van de lekenspiritualiteit. In de *Dialogo* wordt de problematiek expliciet aan de orde gesteld:

[Eckhart:] Ende men pleghet te segghen: ‘Goeden wille en es gheen erve [erfdeel (hier in de betekenis van verdienste)].’ Wi hebben den goeden wille ghemeeyn metten heiden ende metten Joden: die willen wel ende die meinen wel, al dolen sy. Die goede wil es dat minste van allen den gracien die god den goeden menschen pleecht te gheven. Nochtans es die goede wille beter dan gout en silver. Alsoe als men metten quaden wille mach comen ter hellen, al en quam hi niet totten werken, storve men daer in sonder rouwe ende sonder bicht, alsoe maket die goede wille ende die heileghe begheerte hemelrike, dat menre mach comen sonder werc, al storve men daer in, ten yersten daghe ghelijc als oft men hadde ghedaen xl jaer penitencie.

(Ik geef een vrije vertaling van de laatste zin: Net zoals men door een [louter] kwade wil in de hel kan komen wanneer men zonder berouw of biecht in een [toestand van] kwade wil sterft – ook al was men er niet toe gekomen deze tot uitvoering te brengen –, zo zorgt een goede wil en de heilige begeerte tot het hemelrijk ervoor dat men daar [in het hemelrijk] kan geraken, zelfs al zou men in die [toestand van louter] goede wil sterven zonder

66 Zie bijvoorbeeld: Marshall 1978, p. 112.

67 Zie bijvoorbeeld: Green 1997, p. 137.

68 Scheurleer (ed.) 1889, p. 5.

69 Moll 1854, dl. 2, p. 404.

70 Daniëls (ed.) 1937, p. 386. Over Van Delfs publiek dat niet alleen aan het hof, maar ook in vrouwenkloosters en begijnengroepen moet gezocht worden: Van Oostrom 1987, p. 49-71.

dat men ertoe gekomen was goede werken te doen. Want, vanaf de eerste dag [dat men een goede wil heeft] lijkt het alsof men al veertig jaar lang penitentie heeft gedaan.)<sup>71</sup>

In bovenstaande passage verwijst Eckhart naar de laatdunkende opvattingen die in zijn tijd over de goede wil de ronde zouden doen. Daarmee wordt gesuggereerd dat er in de veertiende eeuw een debat werd gevoerd over de status en het belang van de goede wil, of dat sommige gelovigen er ten minste hun mening over kwijt wilden. De *Dialoog* – bij monde van het Eckhart-personage – neemt daarbij duidelijk stelling in door het primaat van de goede wil over de feitelijk verrichte goede werken te verdedigen. Dat de goede wil de 'minste van alle gracieën' zou zijn omdat ook Joden en heidenen erover zouden beschikken wordt door Eckhart weerlegd. Niet door te argumenteren dat heidenen of Joden niet tot de goedwilligen zouden kunnen behoren, maar door te wijzen op een analogie met de kwade wil. Indien men aanneemt dat men verdoemd kan raken enkel en alleen omdat men een kwade wil heeft zonder echt iets slechts te doen, dan kan men ook in de hemel raken louter en alleen op basis van de goede wil, zonder ook maar één goed werk te verrichten. De gedachte dat ook Joden en heidenen als goedwillige mensen kunnen worden beschouwd was overigens niet zomaar uit de lucht gegrepen; ze bestond inderdaad ook buiten de *Dialoog*.<sup>72</sup> In Rulman Merswins *Neun-felsen-buch* (1356), een geestelijk gesprek dat met de kring van de Straatsburgse Godsvrienden geassocieerd wordt, geraken een niet nader geïdentificeerde mens en een antwoordende stem verwickeld in een felle discussie over het lot van de ongelovige heidenen en Joden.<sup>73</sup> De stem neemt het voor de niet-christenen op en meent dat God menig verborgen weg vindt opdat Hij 'die gütwilligen gotmeinenenden menschen nüt fúrlorn lose werden [...]'.<sup>74</sup>

De laatst aangehaalde passage uit de *Dialoog* vertoont nog een andere mogelijke link met Rijnlandse ideeën. De redenering dat indien men aanneemt dat een kwade wil op zich voldoende is om verloren te raken, men deze logica ook moet kunnen omdraaien om het primaat van de goede wil te verdedigen, treffen we ook in Eckharts *Reden der Unterweisung* aan.<sup>75</sup> Ook de Hochheimse meester komt uit

71 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 113, p. 96, r. 15-23.

72 Ook elders in de *Dialoog* komen we deze positieve benadering van de goedwillige Joden en heidenen tegen. Zie: Schweitzer (ed.) 1997, vraag 121, p. 129.

73 De *Dialoog* is inderdaad niet de enige volkstalige tekst die de verdediging van Joden en heidenen op zich neemt, of ten minste een genuanceerde benadering van niet-christenen voorstaat. Zie over de opvattingen van onder andere Tauler en Suso over Joden (en hun oecumenische karakter) het hoofdstuk 'Judenhetze in Straßburg' in Gnädinger 1993, p. 49-63. Gnädinger wijst ook op de oecumenische aard van de Godsvrienden in het algemeen: Gnädinger 1993, p. 60-61. Zie verder Peter Dinzlbachers opmerking dat een inquisiteur in die tijd deze standpunten over Joden en heidenen heel goed als problematisch zou kunnen hebben beoordeeld: Dinzlbacher 2012, p. 232-233.

74 '[... opdat Hij ] de goedwillige godlievende mensen niet verloren zou laten gaan.' Strauch (ed.) 1929, p. 63, r. 8-12.

75 Zoals hierboven reeds aangestipt heeft Schweitzer opgemerkt dat de *Dialoog* wat betreft de thematiek rond de (goede) wil, de mosterd gehaald moet hebben bij de historische Eckhart. Het is me echter niet duidelijk of hij daarbij ook deze parallel heeft opgemerkt. In zijn editie verwijst hij voor deze tekstplaats niet naar Eckharts *Reden der Unterweisung*, terwijl hij dat wel doet voor andere plaatsen. Over de goede wil als hoeksteen voor

bij de gedurfde conclusie dat de pure wil tot het goede minstens zo goed is als het effectieve handelen naar het goede.<sup>76</sup>

Daz guote enist niht minner krefte ze dem guoten dan daz böse ze dem bösen. Daz merke! Daz ich niemer kein böse werk getæte, dennoch, hân ich den willen ze dem bösen, ich hân die sünde, als ob ich diu werk hæte getân; und ich möhte in einem ganzen willen alsô grôze sünde tuon, als ob ich alle werlt hæte getœtet und doch niemer dehein werk dar zuo getæte. War umbe ensolte daz selbe niht mügen gesîn in einem guoten willen? Jâ, vil und unglîches mêt! In der wârheit, mit dem willen vermac ich alliu dinc.<sup>77</sup>

(Het goede is niet minder krachtig tot het goede dan het kwade tot het kwade. Weet dat! Ook wanneer ik nooit een kwaad werk deed, maar ik de wil tot het kwade heb, ik de zonde bega [letterlijk 'bezit'] alsof ik de daad [het kwade werk] wel zou verricht hebben. En ik zou met [enkel] een vastberaden wil zulk een grote zonde kunnen begaan, alsof ik de hele wereld zou hebben gedood, zonder in feite ook maar iets gedaan te hebben. Waarom dan zou met een goede wil niet hetzelfde mogelijk zijn? Ja, zelfs nog onvergelijkbaar veel meer! Voorwaar, met de wil ben ik tot alles in staat.)

Of Eckharts werk daadwerkelijk de auteur van de *Dialoog* beïnvloed heeft blijft allerminst zeker, maar is niet helemaal ondenkbaar. Eckharts ideeën over de wil, zoals ze in de *Reden der Unterweisung* gepresenteerd werden, waren ook bekend in het Middelnederlands. Grote delen uit Eckharts *Reden der Unterweisung* werden opgenomen in Godfried van Wevels *Vanden twaelf dogheden*, zo ook het hoofdstuk waaruit voorgaand citaat komt: 'Wie der wille alliu dinc vermac und wie alle tugende in dem willen ligent, ob er anders gereht ist.'<sup>78</sup> Het bleek niet vanzelfsprekend dat een loutere wil in vergelijking met een deugd gelijkwaardig of zelfs hoger ingeschat moest worden dan de uitvoering van de deugd zelf, zoals Eckhart het verkondigd had en zoals we het dus ook in de *Dialoog* terugvinden. Midden in de overzetting van het hoofdstuk rond de wil uit Eckharts *Reden* vinden we in de *Twaelf dogheden* een interpolatie die een dergelijk extreem standpunt problematiseert:

Mer des en darre ic niet segghen, daer die wille ende minne al ghelijc waer in alre wijs, dat hi dan also groten loen soude hebben diet werc niet en wrachte, als diet wrachte. Want een martelaer sal hebben die croen der mertelien, die hi niet en sal hebben die die martelic niet gheleden en heeft, al hadde hi den wille der martelien alsoe groet, als die ghemartelijt was. Mer woude yeman segghen, dat die wille sonder werc, alsoe groet ware als mit-

een goed leven: Enders 1997, p. 69-92.

<sup>76</sup> Dat er met betrekking tot deze passage een verband zou zijn tussen de *Reden der Unterweisung* en de *Dialoog* werd door Schweitzer in zijn editie niet opgemerkt en dus evenmin door Lievens in overweging genomen bij diens kritiek op de door Schweitzer voorgestelde parallelplaatsen tussen de *Dialoog* en Eckharts werk. Voor verwijzingen naar de relevante bijdragen over deze discussie tussen Schweitzer en Lievens, zie eerder dit hoofdstuk en in de introductie.

<sup>77</sup> Quint (ed.) 1963, p. 215-216.

<sup>78</sup> Over de relatie tussen *Vanden twaelf dogheden* en de *Reden der Unterweisung*: Scheepsma 2012, p. 131-151; Ruh 1999b, p. 118-123 en Fraeters 2003, p. 85-104. Hoewel op sommige punten gedateerd, blijft ook Lückers behandeling essentieel: Lückers 1950, p. 57-78.

ten wille dat werc, ic en wille daer om niet striden; want die volmaecte wille vermach vele, daer hy dat sijn toe doet dat hi vermach ganselic.<sup>79</sup>

Of de wil feitelijk belangrijker was dan de deugdpraktijk, moet een gevoelig vraagstuk geweest zijn en beroerde in elk geval het gemoed van sommige auteurs. De toenmalige dynamiek rond het onderwerp wordt niet enkel duidelijk doordat zowel de *Dialog* als *Vanden twaelf dogheden* het onderwerp aansnijden, maar vooral doordat in beide teksten wordt gewezen op tegengestelde standpunten die derden over het onderwerp innamen of – in het geval van *Vanden twaelf dogheden* – zouden kunnen innemen. Waar de Eckhart uit de *Dialog* uiteindelijk duidelijk partij kiest en zich op één lijn plaatst met de historische Eckhart, daar behoudt Godfried van Wevel, hoewel deze rechtstreeks uit het werk van de Hochheimse meester vertaalde, een slag om de arm.

Het is niet gemakkelijk een rechtstreekse invloed van Eckhart op dit debat in de Middelnederlandse ruimte ondubbelzinnig te bewijzen. Minder gedurfd is het te veronderstellen dat Eckhart op dit vlak Johannes Tauler zou hebben beïnvloed. Ook bij Tauler wordt de goede wil gebruikt om de juiste intentie aan te duiden en is het deze intentie tot het goede (in Taulers geval betekent dat de observantie strikt aanhouden) die soms even belangrijk is als het al dan niet daarin slagen.<sup>80</sup>

In de preek *Erant appropinquantes ad Jhesum* (nr. 36 bij Vetter) behandelt Tauler vier soorten zondaars. De vierde soort betreft de 'selige minnekliche sūnder'. Het gaat om het soort zondaar die zijn leven had weten te beteren, hoe veel doodzonden hij ook had begaan. Tauler specificeert dat het om een type mens gaat dat met volledige oprechtheid en vanuit de grond van zijn hart alleen God en niets of niemand anders in zijn leven centraal wil plaatsen en met een goede wil bereid is al hetgeen te doen dat God van hem verlangde.<sup>81</sup> Ook hier gaat de goede wil samen met een vaste en oprechte intentie tot het goede, en lijkt de goede wil genoeg te zijn om zelfs de zwaarste zondaar een nieuwe kans te geven.

In Taulers preek *Duo homines ascenderunt ut orarent* (nr. 57 bij Vetter) wordt dit mededogen met de zondaar doorgetrokken. Net als Eckhart gaat Tauler tamelijk ver in het positief naar waarde schatten van de goede wil en van de goede intentionaliteit die daarmee samenhangt. Anders is wel dat het concept van de goede wil hier in de verpersoonlijkte vorm van de 'goedwillige mens' wordt gegoten:

Hie vor moles als ich die heiligen brūdere sach die den orden in der strengheit hielten, do het ich wunderlichen gerne och also geton, und des enwolt unser lieber herre nūt; wan ich bekenne mich also krank: ich fürchte, ich möchte lange in phariseilich wise sin gevallen mit eigener behagunge. Und dar umbe, min lieben, enfürchtent úch nūt; wan unser

79 Van Mierlo (ed.) 1932, p. 287.

80 Zie bijvoorbeeld hoe Tauler in zijn preek *Tempus meum nondum advenit* (preek 12 bij Vetter) stelt dat de mens die over een heilige goede wil beschikt en zich niet in doodzonde bevindt (maar niet noodzakelijkerwijs de religieuze leefregel navolgt die Tauler in zijn preek propageert), het geloof inderdaad zal behouden. Vetter (ed.) 1910, p. 59, r. 14-19.

81 Vetter (ed.) 1910, p. 139, r. 2-11.

lieber herre der ist also recht getruwe, und er lat dicke einem vil gût willigem menschen einen merklichen gebresten alle sine lebtage dar umbe das der mensche gedomütiget werde do mit in im selber und och vor den die mit im umbe gont, und werde gewiset uf sin nût.<sup>82</sup>

(Eenmaal gebeurde het dat ik enkele broeders van mijn orde ontmoette, die zich met een uitzonderlijke strengheid aan de regel van onze orde hielden, en ik verlangde erg om te doen zoals zij deden. Maar onze heer wilde anders, aangezien mijn gezondheid te zwak was om hetzelfde de doen. Ik vreesde dat ik – als een Farizeër – tot zelfgenoegzaamheid zou komen te vervallen. Daarom, mijn liefsten, vrees niet. Onze heer is zo getrouw, dat hij een goedwillige mens soms toelaat diens hele leven lang in occasionele, merkbare fouten (met een vergeeflijke natuur) te vervallen, zodat deze nederig wordt en zich voortdurend verplicht voelt om in zichzelf te keren en de eigen nietigheid te erkennen.)

Ook hier wint de intentie van de goedwillige het van de strenge naleving van de orderegels die Taulers medebroeders er op na wilden houden, maar – zo stelt de *Lebemeister* zelf – eigenlijk niet door de Heer verlangd werd. De vrees die hier mee gepaard ging was volgens Tauler nergens voor nodig. Voor een goedwillige kon het door God namelijk toegelaten worden het hele leven lang in kleinere fouten te vervallen, zonder echt verloren te raken.

#### 4 De goedwillige bij Ruusbroec, een terloopse verschijning

De sporadische verwijzingen naar de ‘goedwillige mens’ die we tot nu toe bespraken, lieten slechts een oppervlakkige analyse toe, die ons niet veel wijzer maakte over de context waarin we de scherp geportretteerde goedwillige uit de *Dialog* moeten plaatsen. Wel zagen we dat de goede wil als filosofisch concept niet zomaar een neutraal gegeven betrof. Wat een ietwat theoretische discussie zou kunnen zijn over de vermeende dominantie van de goede wil op de deugdbeoefening, krijgt in de volkstaal een verrassend praktische implementatie. Door, binnen de concrete context van persoonlijke redding, van de goede wil een concurrent van de feitelijk uitgevoerde deugden te maken, werd de gelovige voor het concrete dilemma geplaatst op welke wijze deugdbeoefening wenselijk en behulpzaam was. De vraag omtrent de juiste balans tussen loutere ‘intentie tot’ en effectieve deugdbeoefening, kreeg ook zijn pendant in een debat over welk soort leven men er als religieus geïnspireerd persoon op na diende te houden. Met betrekking tot deze vraag zou ook de goedwillige mens een rol krijgen toebedeeld.

Meer aanknopingspunten voor wie we ons bij die goedwillige mens dienen voor te stellen, biedt het werk van Jan van Ruusbroec. In vijf traktaten van de mysticus komen we de ‘goedwillige mensen’ één keer of vaker tegen. Ik geef een overzicht per werk:<sup>83</sup>

<sup>82</sup> Vetter (ed.) 1910, p. 268, r. 19-26.

<sup>83</sup> Ruusbroecs werken worden hier chronologisch weergegeven.

**Tabel 4** Een overzicht van het aantal verwijzingen naar de 'goedwilligen', 'goede wil' en 'goedwilligheid' bij Ruusbroec, per werk weergegeven.<sup>84</sup>

Jan van Ruusbroecs werken	Goedwilligen (als type mens)	Varianten op 'goede wil' en 'goedwilligheid' (als eigen- schap)
<i>Rijcke der ghelieven</i>	0	2
<i>Geestelike brulocht</i>	4	4
<i>Vanden blinckenden steen</i>	0	0
<i>Vanden vier becoringhen</i>	0	0
<i>Vanden kerstenen ghelove</i>	0	0
<i>Van den geesteliken tabernakel</i>	0	13
<i>Vanden seven sloten</i>	0	1
<i>Spieghele der ewewigher salicheit</i>	4 (waarvan 1 keer 'goetwilleghe dooght- same menschen')	13
<i>Van seven trappen</i>	2	7
<i>Boecksken der verclaringhe</i>	1	0
<i>Vanden XII beghinen</i>	5 (waarvan 1 keer gewoon de 'goetwil- ligen')	9

In twee van Ruusbroecs werken vormen de goedwilligen een bouwsteen voor de structuur van de tekst. In *Vanden seven trappen* fungeert de goede wil als centraal thema van de eerste trap op de ladder naar Gods liefde en het heilige leven. Hier vinden we ook de goedwillige mensen terug.<sup>85</sup> In de *Spieghele der ewewigher salicheit* vormen de 'goedwillige deugdzame mensen' dan weer de eerste van drie 'partye van menschen' waaraan de driedelige basisstructuur van de tekst werd opgehangen.<sup>86</sup> Op die manier plaatst Ruusbroec de 'goedwilligen' tweemaal onderaan zijn traditionele driedeling van het werkende, innige en schouwende leven.<sup>87</sup> Terwijl in de *Spieghele* de goedwillige mens volledig met de werkende mens lijkt samen te vallen, vormt deze in de *Seven trappen* er slechts één aspect van.<sup>88</sup> Het werkende leven omvat er naast de eerste trap van de goede wil ook de drie daarop volgende treden: de vrijwillige armoede, de zuiverheid van geest en lichaam, en de

<sup>84</sup> Zie bijlage 1 voor een opsomming van de verwijzingen naar al deze vindplaatsen.

<sup>85</sup> De Baere en Faesen (ed.) 2003.

<sup>86</sup> De Baere en Mommaers (ed.) 2001, p. 201, r. 99-100.

<sup>87</sup> Over Ruusbroecs 'driedeling der menselijke activiteit', zie: Ampe 1957, p. 8-10.

<sup>88</sup> Paul Mommaers wijst erop dat in dit eerste deel van de *Spieghele* ook al elementen zijn opgenomen die elders in Ruusbroecs werk (bv. in de *Brulocht*) bij het innige leven horen. Dat geldt bijvoorbeeld voor de nadruk die de inkeer hier al krijgt. Zie Mommaers' introductie in: De Baere en Mommaers (ed.) 2001, p. 76.

nederigheid.<sup>89</sup> Ik begin mijn analyse met de kernachtige beschrijving die Ruusbroec ons in de *Seven trappen* van de goedwilligen geeft. Deze vertrekt vanuit een beschouwing over de goede wil zelf:<sup>90</sup>

Ende also wi eendrachtigh ende eenwillegh sijn met den wille ons heeren, soe hebben wi de ierste trappe in den graed der minnen ende heileghs levens. Een goet wille es fundament van allen dooghden. [...] Een goet wille den wille gods gheenecht verwindt den duvel ende alle sonden, want hi es vol der gratien gods ende hi es de ierste offerande die wi gode schuldegh sijn ende gheven moeten, selen wi heme leven.<sup>91</sup>

In zijn behandeling van de goede wil werd Ruusbroec geïnspireerd door de lange traditie die dit onderwerp kent en die teruggaat tot op Augustinus. Net als bij de kerkvader vormt de goede wil bij hem de basis voor de concrete implementatie van een goed en op God gericht leven. De mysticus noemt het ‘het eerste offer dat we God schuldig zijn’ en ‘het fundament van alle deugden’. Binnen de kerkelijke traditie fungeert de goede wil inderdaad als een product van een voorbereidende gratie die door God aan het uitverkoren deel van de mensheid werd geschonken. Waar de mens sinds de zondeval zonder Gods assistentie enkel in staat was het slechte te willen, werd door deze gratie de wil van de uitverkorene vrij gemaakt en bekeerd om zich ook tot het goede te kunnen richten. Deze goede wil diende dan vervolgens – opnieuw met assistentie van Gods gratie – geoefend te worden opdat ze verder zou kunnen groeien. Met oefenen werd bedoeld dat de goede werken waar men een wil toe had, daadwerkelijk uitgevoerd werden.<sup>92</sup> Al vanaf het vroege christendom werd met andere woorden de goede wil gebruikt om het concrete menselijke handelen, zoals zich dat bijvoorbeeld in de goede werken manifesteert, een intrinsieke waarde toe te kennen. Het vormde vooral een handig vehikel om zowel Goddelijke voorzienigheid (en het belang van zijn gratie), als het menselijke handelen overeind te houden als fundamentele pijlers voor persoonlijke redding.

Ruusbroec bouwt op deze traditie voort. In zijn *Seven trappen* lezen we in zijn uiteenzetting over de eerste trede hoe ook hij de goede wil associeert met het zich verder oefenen in een goed leven:

89 Ook in *Dat rijke der gbelieven* noemt Ruusbroec de goedwilligheid als een eigenschap van het werkende leven. Precies als in de *Spiegel* en de *Seven trappen* betreft hij deze goedwilligheid op deugden en minne: ‘Maer die inden werkenden levende sijn die en ghevoelender niet na dier hoegher wijs; nochtan al haer goetwillicheit ende al haer mynne ende al haer doechde werden levende ende behouden leven in deser voncken. Maer dat sier niet en ghevoelen na dier hoegher wise, dat comt daer af dat si te neder sijn in den rijke der sielen ende in begheerlijcheiden, want het is een in hanghen Gods in dat overste der zielen.’ De Baere en Alaerts (ed.) 2002, p. 299, r. 1536-1541.

90 Ruusbroec spendeert aan deze eerste trap van goedwilligen amper 230 woorden, of slechts 1/60 deel van het traktaat.

91 De Baere en Faesen (ed.) 2003, p. 103, r. 7-15.

92 Via het concept van de goede wil trachtte Augustinus in zijn doctrine over de menselijke redding, waarover volgens hem Gods gratie steeds het laatste woord had, ook het menselijke handelen een plaats te geven. Weaver 1998, p. 23. Voor een gedetailleerde studie over Augustinus’ doctrine rond de werking van de gratie in zowel uitwendige als inwendige vorm, zie: Burns 1980, p. 166 en p. 185-186.

Die goetwilleghen mensche meint ende begheerdt gode te minnenne ende te dienenne, nu ende eewelec. Ende dat es sijn leven ende sine ufeninghe van binnen ende daerin heeft hi vrede met gode, met hem selven ende met allen dinghen. Ende alsoe songhen de inghele in der locht doe Cristus gheboren was: 'Glorie gode hier boven ende in der eerden vrede den menschen die goeds willen sijn.'<sup>93</sup> Goed wille en mach niet leedegh sijn van goeden werken. Want 'de goede boem bringht goede vrocht', spreect onse heere.<sup>94</sup>

In bovenstaand citaat – we bevinden ons nog steeds op de eerste trap van Ruusbroecs ladder – wordt de goedwilligheid verpersoonlijkt tot de goedwillige mens. Met die verpersoonlijking kwam ook een grotere retorische nadruk op de ontoereikendheid van deze staat en zijn beperkte volmaaktheid. Goedwillig is men wanneer men 'eendrachtigh' en 'eenwillegh' is met Gods wil. Bij dergelijke gelijkvormigheid van wil, wordt men begenadigd met Gods gratie. Men kan dan de zonden en zelfs de duivel overwinnen. Wanneer het over de goedwillige gaat, legt Ruusbroec de nadruk op diens intentionaliteit en daarmee ook op diens feilbaarheid. De goedwillige mint God niet sowieso, maar begeert of 'meint' (beoogt) Hem te minnen. De nuance is subtiel maar – zoals we nog zullen zien – voor de typering van de goedwillige niet onbelangrijk. De begeerte om God lief te hebben beschouwt Ruusbroec als een inwendige oefening, die tot vrede met zichzelf en alle dingen leidt. Maar de goedwillige mag evenmin ledig blijven van de uitwendige oefeningen of goede werken.

Hoewel de Groenendaalse prior in het algemeen in positieve bewoordingen schrijft over de goedwilligen – fundamenteel zijn het goede deugdzame mensen – maakt hij ons ook duidelijk dat zij zich nog maar aan het begin van hun spirituele weg bevinden.<sup>95</sup> Het fundamentele probleem van deze spirituele fase in dit 'ierste en nederste leven' zit hem in een mogelijk gebrek aan standvastigheid waarmee de goedwillige zou moeten blijven kiezen voor het goede. Dit ligt in dezelfde lijn als

93 Merk op dat Ruusbroec, ter ondersteuning van zijn typering van de goedwillige mens, hier verwijst naar Lucas 2:14. Ik toonde hierboven al dat een belangrijk deel van de vindplaatsen waarin men het over 'goedwilligen' heeft, een toespeling op dit bijbelvers betreft. Ook op dat vlak blijkt Ruusbroec dus aansluiting te hebben gezocht bij de traditie.

94 De Baere en Faesen (ed.) 2003, p. 103-105, r. 15-21. Het beeld van de goede boom die goed is omdat hij goede vruchten draagt, wordt door Ruusbroec gebruikt om, ondanks de nadruk op de goede wil, het belang van de goede werken te handhaven. De metafoer gaat terug op de bijbel, waar we hem tegenkomen bij Mattheüs 7:15-20: 'Pas op voor de valse profeten, die naar jullie toe komen in schaapskleren, maar van binnen roofzuchtige wolven zijn. Aan hun vruchten zal je ze kennen. Men plukt immers geen druiven van doornstruiken en geen vijgen van distels? Zo brengt iedere goede boom goede vruchten voort, maar de zieke boom brengt slechte vruchten voort. Een goede boom kan geen slechte vruchten voortbrengen en een zieke boom geen goede. Iedere boom die geen goede vrucht voortbrengt, wordt omgehakt en in het vuur gegooid. Aan hun vruchten zal je ze dus kennen.' In de *Dialog* wordt hetzelfde beeld op een gelijkaardige manier gebruikt: [De leek:] 'Meester, hoe machmen weten welc haer een goet mensche es? Want men vint soe veel wandelbaers dat goet schijnt ende dat alsoe niet en es, ende in lams cleder wolves herten!' [Eckhart:] 'Men pleghet te segghen: "Die goede boom draghet die guede vrucht, ende die quade boem die draghet die quade vrucht." Men en mach een mensche niet nader kennen dan bi sinen werken ende bi dat hi minnet.' Schweitzer (ed.) 1997, vraag 35, p. 36, r. 1-6.

95 In de *Spiegel* omschrijft Ruusbroec de goedwillige deugdzame mensen als degenen die 'stervende den sonden ende toenemende in dooghden' zijn, of dus hun zonden kunnen verminderen en hun deugden kunnen laten toenemen. De Baere en Mommaers (ed.) 2001, p. 203, r. 111-112.

wat we in de *Spiegel* kunnen lezen: daar noemt Ruusbroec een leven van goedwilligheid ‘een ridderscap dat men met stride behouden moet’.<sup>96</sup> Standvastig volhouden blijkt dus niet evident, maar wel mogelijk: ‘wildi .i. goet leven beghinnen ende daer in bliven sonder inde, soe moetti Gode ongheveinsdelec boven alle ding meinen ende minnen.’<sup>97</sup> Dit liefhebben van God maakt ons boven alle andere zaken deelachtig in de gratie Gods. De voldoening hieruit is zo groot dat het ons een zekere rust en standvastigheid biedt.

Want minne boven uwe begrijp, dat es de gheest ons heeren. Daer in seldi verhaven sijn, rasten ende woonen in eenecheiden met gode boven uwe redeleke verstaen.<sup>98</sup>

Ruusbroec beschrijft hier een zichzelf versterkend proces, waarbij onze liefde voor God ervoor zorgt dat we in zijn achting stijgen en – omgekeerd – Gods gratie en gaven op hun beurt de hernieuwing van onze liefde voor Hem verder aanwakkeren:

Maer die minne die in u es, dat es de gratie gods ende uwe goetwillecheit. Daer in hebdi rijcheit ende volheit al uwer dooghde, ende daer mede leeft ende woont god in midden [van] u met sijnre gratien ende met sinen gaven, ende daer mooghdi altoes wassen ende toenemen in sijn behagen. [...] Die minne met der ufeninghen tusschen u ende gode, die sal altoes vernuwen overmids berueren des Heilechs gheests ende goetwillecheit ende liefde uwer herten.<sup>99</sup>

De bovenstaande bespreking van de goedwilligen lijkt echter eenzijdig in zijn optimisme. Want waarom was een dergelijk goedwillig of deugdzaam leven zo moeilijk vol te houden en kon het zelfs als een ‘ridderlijke strijd’ worden omschreven, indien de gratie die erop volgt als het ware automatisch tot een vernieuwing ervan zou leiden? De moeilijkheden waarop hier wordt gezinspeeld, worden nergens in dit deel van de *Spiegel* verduidelijkt. Op verschillende andere plaatsen in zijn oeuvre gaat Ruusbroec wel dieper in op het problematische karakter van de goedwilligheid. In zijn *Seven Trappen* beschrijft de mysticus hoe een ‘reinecheit der zielen’ samen met een ‘suverheit van lichame’ zijn derde trap, of derde liefdesgraad vormt.<sup>100</sup> Tijdens de uitleg over hoe we deze zuiverheid van ons lichaam moeten opvatten, waarschuwt Ruusbroec zijn lezers om zich te hoeden voor drie specifieke zonden: traagheid, gulzigheid en onkuisheid.<sup>101</sup> Het zijn deze drie zonden waardoor menig ‘goetwillegh mensche’ al tot in ‘groven sunden’ vervallen is. Een gelijkaardig geluid is in *Vanden XII beghinnen* te horen. Daar

96 De Baere en Mommaers (ed.) 2001, p. 205, r. 119-120.

97 De Baere en Mommaers (ed.) 2001, p. 205, r. 120-121.

98 De Baere en Mommaers (ed.) 2001, p. 207, r. 139-142.

99 De Baere en Mommaers (ed.) 2001, p. 142-150.

100 De Baere en Mommaers (ed.) (ed.) 2003, p. 107, r. 74.

101 ‘Maer wi moeten ons selven nauwe merken, wachten ende hueden van iij sunden die in den live regneren, dat es traegheit, gulsegheit ende onkuisheit. Overmids dese drie es menegh goetwillegh mensche ghevallen in groven sunden. Jeghen gulsegheit selen wi minnen ende verkiesen mate ende soberheit, ende altoes ons selven avetrecken ende men nemen dan ons ghelust, ende in nauwer nooetdorst bliven ghekust.’ De Baere en Faesen (ed.) 2003, p. 115, r. 134-140.

maken de goedwilligen hun opwachting bij de beschrijving van een tiende manier van zondigen tegen de volmaakte liefde. Aanvankelijk begint Ruusbroecs definiëring van de goedwillige mensen op een positieve manier:

Die dienste wise, dat sijn goedwilleghe menschen die leven inder gracen gods, die Christum na volghen ende allen dinghen versmaedt hebben ende gelaten, ende minnen gode ende sine ghebode, ende oefenen alle goede weerke diemen pleecht inder heiligher kerken.<sup>102</sup>

Ook in de *Dialogo* werden de goedwilligen omschreven als gelovigen die geneigd waren Christus na te volgen, in elk geval wat betreft diens evangelische opdracht om alle wereldse bezittingen achter te laten. We komen eveneens te weten dat de neiging van de goedwilligen om daar een letterlijke interpretatie aan te geven hen op kritiek kwam te staan. Wie met die critici precies werden bedoeld, is voorlopig onduidelijk gebleven. Ruusbroecs kritische vervolg op zijn aanvankelijk positieve portrettering van de goedwillige, lijkt al een eerste tipje van de sluier op te lichten. Het zou wel eens kunnen dat het precies dit soort kritiek was waarvoor de auteur van de *Dialogo* wilde waarschuwen. Ruusbroec had al eerder in de *Spiegel* aangestipt dat het voor de goedwillige moeilijk was een leven van complete deugdzaamheid vol te houden. In zijn *Beghinen* bespreekt hij die problematiek meer uitvoerig:

Nochtan moghen sy vallen in groven sonden, want si en sijn haers selfs niet ghestorven in gode, noch si en hebben haren eyghenen wille niet ghegheven noch versmaet onder den vryen wille gods, noch vryheit der natueren die hem god ghegheven heeft onder die vryheit die god selve es. Ende hier omme hebben si dicke lief ende leet, anxt ende sorghe, twifel ende vaer [angst, toestand van vrees], vreesse vander hellen ende verduemt te sine, te vallene in dootsonden, ende vanden vagheviere. [...] Si sijn becommert ende verladen [bezwaard] met vele dinghen. Troest ende solaes ende groot ghevoelen souden si gherne van gode nemen. Als hijs hen niet en gheeft, soe moghen si vercuelen. Ende overmids grote becoringhe des duvels ende der werelt ende des lichaems moghen sy in dootsonden vallen.<sup>103</sup>

Ruusbroec benadrukt dat goedwillige mensen, ook al leven zij in de gratie Gods en volgen ze Christus' voorbeeld, alsnog in grote zonden konden vervallen. Deze constante dreiging om te vallen, leidt tot een fundamenteel onstabiele gemoedstoestand. We zagen al dat Ruusbroec in de *Seven trappen* goedwilligheid had omschreven als een gelijkvormigheid tussen de eigen wil en Gods wil. Nu lijkt de goedwillige mens niet ten volle te beschikken over de eigenschap waarnaar hij werd vernoemd. De aanleiding voor zijn onstabiele gemoed werd namelijk precies gezocht in het onvoldoende versmiden van de eigen wil ten voordele van den 'vryen wille Gods'.

102 De Baere (ed.) 2000, p. 521, r. 1271-1274.

103 De Baere (ed.) 2000, p. 521-523, r. 1274-1285.

Dit leidt er volgens Ruusbroec toe dat de goedwillige snel angst ervaart en zorgen heeft, dat hij twijfelt en zich benauwd voelt en wordt overvallen door de vrees om verdoemd te zijn of naar het vagevuur te moeten gaan. Door deze existentiële twijfel heeft hij behoefte aan goddelijke troost en verlichting. Het is wanneer hij denkt die niet te krijgen dat het volgens de mysticus pas echt gevaarlijk wordt. Hij wordt zo extra gevoelig voor de bekeringen van de duivel, de wereld en het lichaam. De doodzonde loert dan om de hoek.

Al bij al blijft de goedwillige een redelijk abstract gegeven in Ruusbroecs werk. Een kleine omweg langs de zogenaamde ‘mensen van goeder complexien’ kan ons meer inzicht bieden in wie we tot de goedwilligen zouden moeten rekenen. Bij een bespreking van de verschillende soorten personen die – terecht of onterecht – het sacrament van de eucharistie willen ontvangen, beschrijft Ruusbroec deze ‘mensen van goeder complexien’ als blij van gemoed, vrijgevig en barmhartig. Maar hij noemt ze ook ‘heet van bloede’ en lichtgeraakt (‘licht gherenen’). Ze worden, vooral onder invloed van het gezelschap waarin zij zich ophouden, snel bewogen tot zowel het goede als het kwade.<sup>104</sup> Die ‘lichtgeraaktheid’ was volgens Ruusbroec een aan twee zijden snijdend zwaard. Zo snel deze mensen in grove zonden konden vervallen, zo snel overviel hun soms angst en vrees omwille van die mogelijke zondigheid. Het zette hen aan tot een bekering door middel van berouw en penitentie. Sommigen vonden de concrete aansporing daartoe vooral in het goede dat ze anderen zagen doen of zeggen. Anderen werden geïnspireerd door de periode van het jaar, zoals de vasten, door sermoenen of door andere vormen van penitentie. Op dergelijke manier zou de mens van ‘goeder complexien’ innerlijk tot berouw worden aanzet, erkennen wat hij had misdaan en Gods gratie volgen.

De Groenendaalse prior hield dus de voorwaarden om tot bekering te komen erg toegankelijk. De stappen die de mens van ‘goeder complexien’ daartoe diende te nemen lagen binnen de mogelijkheden van elk gelovige. De precieze weg of drijfveer tot dergelijke bekering was minder belangrijk. Uiteindelijk was het voor Ruusbroec voldoende dat men de intentie had ‘Gode ende der Heilegher Kerken ende allen menschen gnoegh te doene na hare vermoghen’, om de eigen wil en Gods wil eenvormig te maken.<sup>105</sup>

Die laagdrempeligheid blijkt ook uit het vervolg van Ruusbroecs bespreking van deze mensen van ‘goeder complexien’. De mysticus had een erg brede groep voor ogen die bovendien (gedeeltelijk) lijkt te overlappen met de goedwilligen. Dat wordt gesuggereerd wanneer Ruusbroec deze mensen een aantal maal expliciet ‘goedwillig’ noemt en stelt dat ook zij hun wil eenvormig moeten maken met die van God.

104 De Baere en Mommaers (ed.) 2001, p. 355-357, r. 1636-1642.

105 De Baere en Mommaers (ed.) 2001, p. 357, r. 1646-1651.

Nu verstaet dat alle menschen die in der werelt leven in selken state die bestaen mach met gode ende met der heilegher kerken, ende die alsoe goeds willen sijn dat si staende bliven met der hulpen gods ende hen onthouden van groven sonden, eest in huweleke ochte daer buten, in ambachte ochte in dienste, in cooepene ende in vercooepene ende in alre wisen en neeringhen, in arbeide ochte met gherechter cooemenscap, [...] siet, al sijn dese menschen onleedegh ende menechvuldegh in uutwendeghen dinghen omme hare nooetdorst te ghewinnenne ende der gheenre die hen toebehoeren ochte omme den armen te deilne, si moghen nochtan vrilec dat heileghe sacrament ontfaen op de ghenade gods altooes te hooeghtiden alse sijs begheren. Want al vallen si dicwile in dagheleke ghebreke, si sijn na haren vermoghene goedwillegh ende gherecht in allen dinghen.<sup>106</sup>

Bovenstaande uiteenzetting heeft het in de eerste plaats duidelijk over niet-kloosterlingen, over mensen die in gelijk welke wereldse staat leefden die de goedkeuring van God of de Kerk kon wegdragen. Zowel gehuwden als niet-gehuwden konden ertoe behoren. Het ging niet enkel over die lagen van de bevolking die aan hun leven een duidelijke spirituele wending hadden gegeven of wilden geven, maar ook over bijvoorbeeld ambachtslui en rechtgeaarde handelaren.

Enkele overeenkomsten met de goedwilligen zijn duidelijk. Buiten het feit dat ze ook goedwillig (kunnen) zijn, leiden de mensen van 'goeder complexien' net als die eersten een onstabiel bestaan en vallen ze vaak in dagelijkse gebreken. Het kloosterleven vormt voor Ruusbroec de enige echte stabiliteit zo lijkt het, maar de afwezigheid van een dergelijk kader hoeft volgens de mysticus geen onoverkomelijk probleem te zijn. Het is al heel wat wanneer men zich als leek naar eigen vermogen inspant en men – zoals het hier heet – goedwillig en rechtgeaard is in alle dingen. Opmerkelijk genoeg vinden we de toelating die hier aan deze brede groep mensen 'van goeder complexien' wordt gegeven om 'te hooeghtiden' om het heilige sacrament te gaan, ook in zeer gelijkaardige bewoordingen in de *Dialogo* terug:

[Eckhart:] Die heylighe kercke die heeft in geseedt [bepaald] ende gheoerdyneert den leeken eenwerf tsaers tot den heylighen sacramente te gaen. Maer die goetwillighe leeken, die reynelijck ende nuchterlyck leven, die moghen tot allen hoechtijden wel gaen tot den heylighen sacramente – ende daer mede soe eest al ghenoech. Wee al den gene die den licham ons heeren onweerdelyken ontfaen!<sup>107</sup>

Of deze raadgeving nu ook aan hetzelfde soort gelovige gericht was is nog maar de vraag. Zoals we zagen moet de goedwillige mens in de *Dialogo* worden verbonden met het type leek dat eraan dacht om te breken met zijn normale leven door voor een meer spirituele levenswandel te kiezen. Bij Ruusbroec blijft de 'mens van goede complexien' vooral verwijzen naar de gewone leek die er een alledaags maar goed leven op na hield. Op meer fundamenteel niveau echter gaat het wel om dezelfde boodschap. De expliciete toelating die gegeven wordt om op hoogtijdagen ter eucharistie te gaan, vindt op beide plaatsen zijn oorsprong in de overtuiging

106 De Baere en Mommaers (ed.) 2001, p. 359-361, r. 1663-1682.

107 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 133, p. 161, r. 86-90.

dat sommige gelovigen geneigd waren in hun kerkgang te overdrijven. Dergelijke ijver, zo lezen we in de *Dialoog*, neigde algauw naar een ‘gheestelijker verwaen-nisse’.<sup>108</sup> Zowel in de *Dialoog* als bij Ruusbroec is het dan juist iemands goedwilligheid die het verschil maakt. Ze geeft namelijk aan dat een handeling met de juiste intentie wordt verricht, en zo vormt ze de factor die zin geeft aan de daad.<sup>109</sup>

Wanneer Ruusbroec het over ‘goedwilligen’ heeft, bouwt hij voort op enkele klassieke opvattingen over de goede wil. We zagen dat de goede wil van oudsher werd beschouwd als een voorbereidende gratie van God. Eenmaal gekregen, diende deze ook verder geoeffend te worden, onder andere met goede werken. Niet alleen had de goede wil goede werken nodig om vervolmaakt te worden, de relatie was wederkerig. Voor het doen van goede werken was de goede wil onmisbaar om de werken zin te geven. De wil tot het goede hoorde dus een basisattitude van de gelovige te zijn, ook wanneer die laatste er een niet erg ontwikkeld spiritueel leven op nahield. Voor Ruusbroec bestonden de goedwilligen dan ook uit een brede groep mensen die zich op de onderste trap van zijn mystieke ladder, in het werkende leven, bevonden. Hoewel dit soort mens op zich deelachtig was in de gratie Gods, was zijn deugdzaamheid moeilijk vol te houden, ook omdat diens religiositeit vooral gericht was op ‘uitwendige werken’.

Al bij al blijft de status van de goedwillige mens bij Ruusbroec enigszins abstract. De vraag blijft bijvoorbeeld of de goedwillige eerder te zoeken was onder degenen die de eigen wil volledig in de wil van God hadden weten te plaatsen en, ondanks de onstabiele natuur van hun leven, toch stabiliteit gevonden hadden, of onder degenen die daar nog niet volledig in waren geslaagd. Waarschijnlijk was het dit twijfelachtige bestaan dat voor Ruusbroec juist een wezenlijk kenmerk van deze soort mens vormde.

108 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 133, p. 161, r. 78-79. Over de eucharistische vroomheid: Caspers 1992. Caspers schetst hoe de eucharistische vroomheid vanaf het begin van de dertiende eeuw vanuit kerkelijke en zelfs theologische hoek actief werd aangewakkerd. Belangrijk waren hierbij het invoeren van de elevatie tijdens de eucharistie (het opheffen van de hostie en de beker met wijn), de blijvende aandacht voor het viaticum (het bezorgen van de communie aan een zieke of stervende) en het invoeren van de Sacramentsdag in 1264. Naast die toenemende vroomheid omtrent de eucharistie, vindt hij ook enkele kritische stemmen terug. Specifiek over (te) veelvuldig ter communie gaan: p. 219-224. Van toepassing op dit thema, maar voor onze context tamelijk laat, is een vijftiende-eeuwse geschrift bekend als: *Devote samenspraak over de veelvuldige communie*, uitgegeven als: Stracke (ed.) 1912.

109 Ook Dirc van Delf hecht in zijn *Tafel vanden kersten ghelove* belang aan de instelling waarmee men ter communie gaat. Voor hem is ‘ongeveinsdheid’ daarbij een voorwaarde: ‘[...] du en selte ghen ghevensde ghelaet of wercken togen die du niet en meynes, want die doen sondeliken drie manier van luden. Die eerste sijn die gedaente togen ende ghevensder heilicheit, als doen die ypocriten, lollaerden, die haer aensicht daer na connen setten ende [mitten handen] also baren, recht of si onder den cruce gestaen hadden. Dese die beden langhe sonder innicheit ende sitten inder kercken slumerende ende gaen ten heiligen sacrament sonder reverencie ende vernederen die heilige kercke ende verafteren die heilighe scrift sonder vrese.’ Daniëls (ed.) 1937, cap. xxxii, p. 232.

## 5 Van Leeuwen en de goedwillige, een problematische relatie

Het is vooral bij Ruusbroecs leerling Jan van Leeuwen dat de goedwillige echt het centrale onderwerp van discussie wordt. Niet enkel de frequentie waarmee dat gebeurt neemt *Dialog*-achtige proporties aan, ook de inhoudelijke aspecten vertonen dermate grote gelijkenissen dat het erg waarschijnlijk wordt dat Van Leeuwens werk en de *Dialog* deel uitmaken van eenzelfde concrete context en milieu. Ook omdat de beschrijving van deze maatschappelijke fenomenen, op beide plaatsen werd ingebed in een sterk mystieke, of op zijn minst mystiek-geïnspireerde, taal.

Van Leeuwen trad omstreeks 1345 als lekenbroeder in te Groenendaal, kort nadat Ruusbroec er zich samen met enkele gelijkgezinden had teruggetrokken. In de nieuw gestichte priorij werd hij verantwoordelijk voor de keuken.<sup>110</sup> Naast het roeren in Groenendaalse potten en pannen, nam de kok ook de tijd om een vruchtbare auteurscarrière op te bouwen. Ruusbroec moet als biechtvader op Van Leeuwen grote invloed hebben gehad. Hoewel een systematisch onderzoek naar de receptie van Ruusbroecs ideeën bij Van Leeuwen nog niet werd gevoerd, is het wel duidelijk dat hij heel wat van Ruusbroecs terminologie leende.<sup>111</sup> Zou het bijvoorbeeld toeval zijn dat we binnen de Middelnederlandse literatuur net bij deze twee in dicht verband met elkaar werkende Groenendalers de goedwillige mens vaker zien opduiken dan elders? In welke richting een eventuele beïnvloeding zich voltrokken zou hebben, is nog maar de vraag. Van Leeuwen had het al vóór 1355 volop over de goedwillige. Een echte uitschieter is zijn *Van vijftherhande bruederscap* waar hij dit type gelovige maar liefst 32 maal opvoert. Op regelmatige basis gebruikt Ruusbroec de term vooral vanaf zijn *Spiegel* (gedateerd rond 1359) – met de *Brulocht* (gedateerd voor 1344) als uitzondering. Bovendien gaf de kok het begrip een heel wat prominentere plaats in zijn werk dan zijn meester had gedaan. Maar natuurlijk kan het ook dat beiden de terminologie rond goedwilligheid onafhankelijk van elkaar gebruikten omdat ze simpelweg met dezelfde groeperingen en publiek te maken kregen en dus dezelfde realiteit wilden beschrijven.

Toen Van Leeuwen als lekenbroeder intrad, had hij al jarenlang met beide voeten in de wereld gestaan. Die achtergrond bleef doorwerken in zijn geschriften, waarvan sommige overduidelijk voor een stedelijk lekenpubliek bedoeld waren.<sup>112</sup> Van Leeuwen moet dus veelvuldig, waarschijnlijk meer dan Ruusbroec, in contact gekomen zijn met die bevolkingslagen waar ook eenvoudige en geïnspireerde leken en dus ook de goedwilligen zich onder bevonden. Hij had zelfs, naar

110 Over de begindagen van Groenendaal, zie: Warnar 2003, p. 180-210. Over Van Leeuwen leven, zie: Axters 1953, p. 294-318; Axters (ed.) 1943, p. xix-xxxiii; Avonds 1982, p. 228-238 en Van Geest 1991, p. 269-285. De meer recente literatuur over Van Leeuwen behandelde ik in de introductie van dit boek, zie onder andere noot 85.

111 Over Ruusbroecs leer als inspiratiebron voor Van Leeuwen, en dan vooral aangaande diens driedeling van werkend, innig en schouwend leven, zie: Reynaert 2005, p. 102.

112 Geirnaert en Reynaert 1993, p. 197-199.

eigen zeggen, ooit zelf nog anderen (al dan niet publiekelijk) over religieuze zaken trachten te onderrichten.<sup>113</sup> Het hoeft dus niet te verbazen dat, in vergelijking met zijn meester, de lekenbroeder zoveel meer aandacht voor die soort mens had. Hoewel Ruusbroec de goedwillige mens als een type gelovige op enkele plaatsen gebruikt om de structuur van zijn werk aan op te hangen, blijft de expliciete uitwerking van deze groep tamelijk oppervlakkig. Bij zijn leerling echter kwam de goedwillige en de goedwilligheid regelmatig echt in het midden van de discussie te staan. We geven een overzicht per werk:

**Tabel 5** Een overzicht van het aantal verwijzingen naar de ‘goedwilligen’, ‘goede wil’ en ‘goedwilligheid’ bij Van Leeuwen, per werk weergegeven.<sup>114</sup>

Jan van Leeuwens werken	Handschrift Brussel, [...]*	Datering	Goed- willigen (als type mens)	Goede wil (als eigen- schap)
<i>Vanden ix choren der inghelen</i>	KB: 888-890	1352-1353 (voor <i>Een ghetuge</i> )	1	2
<i>Een boexken van meester Eckaerts leere daer hi in doelde</i>	KB: 888-890	voor 1355	0	0
<i>Een ghetuge</i>	KB: IV 401	ten laatste 1355	15	0
<i>Redene ende ondersceyt tusschen die ghene die god gheroepen ende ewelec uutvercoren heeft</i>	KB: IV 401	ten laatste 1355 (Geirnaert en Reynaert dateren tussen 1353-1355)	5	0
<i>Vanden drien coninghen</i>	KB: IV 401	ten laatste 1355 (Desplenter dateert voor 1352)	6	0
<i>Van tienderhande materien</i>	KB: IV 401	ten laatste 1355	8	1
<i>Van vijfterhande bruederscap</i>	KB: IV 401	1355	32	0
<i>Dboec vanden tien gheboden</i>	KB: 888-890	1355	6	0
<i>Een rolle van richters</i>	KB: 888-890	na 1355	2	2
<i>Die rolle vander woedegher minnen</i>	KB: IV 401	na 1355	0	0
<i>Vanden seven teeken en der sonnen</i>	KB: 888-890	1356	6	2

<sup>113</sup> Geirnaert en Reynaert houden nog een slag om de arm met betrekking tot Van Leeuwens bewering dat hij ‘in sommighe steden’ had ‘gesproken’. Dat hoefde voor hen niet letterlijk als een mondeling optreden van de kok buiten Groenendaal te worden geïnterpreteerd, maar toont wel dat Van Leeuwen weet had van een ‘externe receptie’ van zijn ideeën. Geirnaert en Reynaert 1993, p. 197.

<sup>114</sup> Zie bijlage 2 voor een opsomming van de verwijzingen naar al deze vindplaatsen.

<i>Vanden tien gheboden gods</i>	KB: IV 401	1358	5	7
<i>Dboec van den bedinghen</i>	KB: IV 401	Axters dateert 1371-1374**	4	0
<i>Hoe dat men cristus leere verstaen ende oec volcomelijc navolghen sal</i>	KB: 888-890	Niet gedateerd	1	0
<i>Vanden viij salicheiden</i>	KB: 888-890	Niet gedateerd	10	1
<i>Van menegherande goeder lee- ringhen die seer orberlijc sijn</i>	KB: 888-890	Niet gedateerd	2	0
<i>Hoe dat men alle ongherechticheit laten sal ende christus roepe ghe- trouwelyc na volghen sal</i>	KB: 888-890	Niet gedateerd	0	4
<i>Van enen inwendeghen verbor- ghenen gheesteliken sacramente- liken etene daer ons ihesus christus toe noet</i>	KB: 888-890	Niet gedateerd	1	0
<i>Dboec vanden inval</i>	KB: IV 401	Niet gedateerd	2	0
<i>Van sevenderhande manieren van menschen die gode minnen</i>	KB: 888-890	Niet gedateerd	1	1
<i>Wat dat een armen mensche van gheeste toebehoert</i>	KB: 888-890	Niet gedateerd	0	0
<i>Hoe dat alle goet orsprinct over- mids die dryheit gods uut eenre macht</i>	KB: 888-890	Niet gedateerd	0	0

\* Zoals hierboven uiteengezet, hoort bij handschrift Brussel, KB: 888-890 bij handschrift Brussel, KB: 667. Samen vormen ze een late redactie van Van Leeuwens verzamelde werk. Voor het eerste deel van het werk van de Groenendaler wordt in het onderzoek echter de voorkeur gegeven aan Brussel, KB: IV 401, dat nagenoeg identiek is aan Brussel, KB: 667, maar al rond 1460 kan worden gedateerd en dus bijna een eeuw ouder is.

\*\* Axters (ed.) 1943, p. LVI.

In van Leeuwens oeuvre, verspreid over 17 van de 22 werken, vinden we in totaal maar liefst 107 maal een variant op de woorden 'goedwilligheid' en 'goedwillige(n)' terug.<sup>115</sup> Daarbij gaat het in meer dan 91 gevallen om een van de varianten van de tweede term. Eerder dan de goedwilligheid dus als concept te beschrijven wilde Van Leeuwen – net als in de *Dialog* – deze eigenschap vooral gebruiken om er een specifiek soort gelovige mee aan te duiden. Kwantitatief gezien

<sup>115</sup> Voor een overzicht van Van Leeuwens werken, zie: Geirnaert en Reynaert 1993, p. 191-193 en Wuttke 2012, p. 28.

springen twee werken er uit wat hun behandeling van de goedwillige betreft: *Van vijfterhande bruederscap* en een *Een ghetuge*. Daar komen we hem respectievelijk 32 en 15 keer tegen. Ook in *Vanden viij salicheiden* (10 keer) en *Van tienderhande materien* (8 keer) vinden we de goedwillige meer dan gemiddeld terug.

Maar ook andere werken voorzien ons van informatie over wie de goedwillige was. In *Een rolle van richters* maakt Van Leeuwen een drieledig onderscheid tussen de goede, de geestelijke en de verheven godschouwende mensen dat geïnspireerd lijkt op Ruusbroecs indeling van het werkende, innige en schouwende leven. Het onderscheid moet, afgaand op de erg associatieve structuur van de tekst, organisch tot stand zijn gekomen. De concrete aanleiding hiervoor was een referentie naar de simpele goedwillige lieden, en meer specifiek die goedwilligen die gehuwd zijn.

Want simpele goet willeghen liede alse die te samen in huwelijcke sitten die salmen rechte voert wisen op die ghebode gods te levenne na ghemeyne wise der heilegher kerken, want wettelike huwelijc en mach nyemant scoeren noch breken. Mer god moet voer alle dinc ghemint sijn: boven dwijf ende boven kint ende boven al dats in eertrike es. Ende dits eens goets menschen staet in enen sedeliken levenne dat hi altoes ghehoersam si totter doot toe der heilegher kerken.<sup>116</sup>

Van Leeuwen heeft geen echt negatieve kijk op deze leken. Wel vindt hij dat ze, aangezien ze zich in een ‘zedelijk leven’ willen bevinden, moeten leven naar de geboden Gods en de algemene wijze van de Heilige Kerk. Hoewel niemand het wettelijk huwelijk mag verbreken, moet men God liefhebben boven alle wereldse zaken, inclusief vrouw en kinderen. Ondanks de relatief positieve taal maakt Van Leeuwen vervolgens duidelijk dat hij twee andere soorten mensen ‘hoger’ inschat. De eerste zijn de ‘innechs gheestelijcs menschen’, in wiens aard het ligt dat zij alles vrijwillig ter ere van God doen en alles laten in Christus’ naam. Dit soort mens beoefent een innerlijk leven en weet hoe hij zich door middel van een schouwen in beelden ‘vrilijc voer doghen gods’ kan ophouden en verbeteren.<sup>117</sup> Het derde en laatste soort leven acht Van Leeuwen naar eigen zeggen honderdduizend maal hoger dan het vorige. Het is in dit leven dat de mens met een ‘bloete gheestelike eenvoldeghe overlidinghe’ in God kan rusten boven elk menselijk begripen of weten.<sup>118</sup>

De gelijkenis met Ruusbroecs indeling van levens is duidelijk. Ook hier is het, om van het innige leven tot het schouwende leven te komen, een kwestie om alle beelden bij het schouwen van God weg te laten vallen, en elke innerlijke kracht van de ziel te overstijgen. Dat maakt dat wanneer we de analogie met Ruusbroecs

<sup>116</sup> Jan van Leeuwen, *Een rolle van richters*, Brussel, KB: 888-890, f. 187v.

<sup>117</sup> Jan van Leeuwen, *Een rolle van richters*, f. 187v.

<sup>118</sup> Jan van Leeuwen, *Een rolle van richters*, f. 187v. Zie ook de gelijkaardige driedelige indeling die Van Leeuwen in het tweede kapittel van *Een ghetuge* bespreekt: Brussel, KB: 888-890, f. 137r-138v.

opdeling zouden doortrekken, de simpele goedwillige lieden bij Van Leeuwen zich in het daaraan voorafgaande werkende leven bevinden.

Dat de goedwilligen inderdaad onderaan de spirituele ladder stonden, wordt ook duidelijk in Van Leeuwens *Van vijfterhande bruederscap*. Wanneer daar in het zestiende kapittel drie soorten mensen worden besproken die allemaal Gods stem op een verschillende manier horen, vinden we de goedwillige mensen opnieuw bij de 'laagste' groep.<sup>119</sup> Deze simpele mensen ervaren Gods stem vooral in zintuiglijke beelden. De tweede groep mensen noemt Van Leeuwen de innige geestelijke mensen (wat dezelfde aanduiding is als die uit *Een rolle van richters*). Zij kunnen – in tegenstelling tot de eerste groep – loskomen van het lichamelijke. Gods stem ontvangen zij via inwendige geestelijke beelden, die men 'buten niet en hoert noch en siet, meer van binnen wel versteet'. Voor de derde soort mensen is de stem van de Heer dan weer een eeuwig 'ingheesten gods', een 'inblivende stemme', die zij ontvangen op een volmaakte manier, zonder dat daar een middel – inwendig of uitwendig – voor nodig is. Men overstijgt alle zintuigen en redelijke vermogens van de ziel. Het gaat om een eeuwig 'ingheesten gods', een 'inblivende stemme' die niemand met zijn redelijke vermogens kan verstaan.

Hoewel het duidelijk is dat de tweede en derde groep zich op een hoger niveau bevinden, is de status van de eerste groep voor Van Leeuwen niet volkomen waardevol. Op zich wordt de stem van God ook door hen goed ontvangen en zijn leden van deze groep in staat hun leven in het teken te stellen van Gods eer.<sup>120</sup> Met de goedwillige mens als label verwijst Van Leeuwen dus, net als Ruusbroec, naar een persoon wiens spiritualiteit sterk gericht is op een praktische deugdbeoefening en het volgen van de geboden Gods.

Het is binnen deze context van zintuiglijke en uitwendige werken dat ook de goedwilligheid als karakteristiek bij Van Leeuwen een belangrijke plaats krijgt. Zij vervult hier haar traditionele functie – zoals ze dat in de hele Middelnederlandse literatuur en ook bij Ruusbroec deed – als menselijke karaktertrek die iets zegt over de intentie (de al dan niet goede bedoeling) waarmee een (goed) werk werd verricht en over de waarde die we aan het desbetreffende werk dienen toe te kennen. De goedwilligheid als indicator van intentionaliteit vinden we ook terug in Van Leeuwens *Vanden tien gheboden gods*.<sup>121</sup> Bij de bespreking van het zesde gebod, aangaande stelen, wordt uitgelegd wat iemand die iets op een onrechtvaardige manier verworven heeft kan ondernemen om deze misstap goed te maken.<sup>122</sup> Wanneer men nalaat het 'ontvreemde' terug te geven, terwijl men daar wel de mogelijkheid toe heeft, hoeft men niet meer op het eeuwige leven te rekenen. Beschik

119 Jan van Leeuwen, *Van vijfterhande bruederscap*, Brussel, KB: IV 401, f. 225r-225v.

120 Jan van Leeuwen, *Een getughe*, Brussel, KB: IV 401, f. 139v.

121 Over Jan van Leeuwens behandeling van de tien geboden, zie: Desplenter 2010, p. 1-29. Jan van Leeuwen, *Vanden tien gheboden gods*, f. 41r.

122 De bespreking van dit zesde gebod begint op: Jan van Leeuwen, *Vanden tien gheboden gods*, f. 37v.

je echter niet over de mogelijkheid je misstap ongedaan te maken, maar heb je er wel groot berouw over, dan staan er je volgens Van Leeuwen twee zaken te doen. Eerst en vooral hoor je te biechten, waarbij je – door het oprechte berouw dat je toont – zal kunnen rekenen op Gods genade. Ten tweede moet je te allen tijde de wil blijven hebben om de schuld alsnog te betalen zodra je daartoe in staat zou zijn. Dat wil zeggen vanaf het moment dat men zich niet meer in een uiterste armoede bevindt en men over middelen beschikt die boven het levensnoodzakelijke uitstijgen.<sup>123</sup>

Door te hameren op het belang van de intentie maakt Van Leeuwen van de juiste handeling een juiste attitude, die de facto voor meer mensen bereikbaar is. Tegelijk zien we hier hoe Van Leeuwen de goedwilligheid als eigenschap ook verpersoonlijkt tot de ‘goedwillige mens’. Voor Van Leeuwen ligt de kracht van deze mens erin dat deze niet rust of blijft hangen in de smaak of de lichamelijke geneugten. Zij zijn nog duidelijk verbonden met hun lichamelijke noden en verlangens, maar tegelijk vermengen en temperen ze dergelijke gevoelens met vrees en bitterheid. Met hun goedwillige begeerte slagen ze er in hun verlangens voor het vergankelijke te ‘vertrappen’:

Maer goetwilleghen menschen ende die ghene die gode behaghen willen, ende oec selen, die en bliven opden smaec noch op die ghenouchte des lichaems niet rustende noch delecterende [zich verheugend (van het Latijnse ‘delectare’)]. Want sy minghen haren slaep, haer spise ende haren dranc ende oec al haer lichameleke nodorft. Die verminghense ende temperense met vreesen ende met bitterheden. [...] Ende alsoe gaen se ende terden [(ver)trappen] met harer goetwillegher begheerten over al dat eertsche ende onghoordent ende verganckekele es.<sup>124</sup>

Toch blijft bij deze mensen de onzekerheid en vrees steeds aanwezig alsnog een misstap te begaan. Van Leeuwen gaat verder:

Ya, al en dinckes dese menschen niet of al en dooren [durven] sijs hen selven niet ghetrouwen ende hebben oec meneghen inwendeghen slach [neiging] ende meneghe vreesen ende anxt te mesdoene, of datse hen selven of haren lichame te vele sijn in spisen ende in drancke.<sup>125</sup>

Ook op andere plaatsen beschrijft Van Leeuwen hoe goedwilligen de bekoring het hoofd dienen te bieden: ‘Ende oec alle goet willighe menschen, die gods ende sijnre heyleghen gratien ghesmaken selen, die moeten dicwile gheswaerlec ghequelt ende becoert werden.’<sup>126</sup> De vrees en angst die de goedwillige zichzelf oplegt, beschouwt van Leeuwen hier als een nuttig tegengewicht voor de te grote aandacht die men heeft voor lichamelijke en wereldse geneugten. Elders is het echter juist deze vrees die hij problematiseert.

123 Jan van Leeuwen, *Vanden tien gheboden gods*, f. 40v.

124 Jan van Leeuwen, *Vanden tien gheboden gods*, f. 42v.

125 Jan van Leeuwen, *Vanden tien gheboden gods*, f. 42v.

126 Jan van Leeuwen, *Van vijfterhande bruederscap*, f. 214r.

In *Van menegherande goeder leeringhen die seer orberlijc sijn* bespreekt Van Leeuwen het nut van de vrees op een meer diepgaande manier. Als vertrekpunt hiervoor stelt hij zich de vraag of God het niet erg vindt dat de goddelijke vrees slechts voor een op de duizend mensen wijsheid en hoop met zich meebrengt, die de mens in staat stelt zonder twijfel en wantrouwen tot God te gaan. De Groenendaalse lekenbroeder antwoordt zelf: de vrees die uit God geboren wordt – hij noemt deze wat verderop de 'soenlike vrees' – maakt 'den mensche in alle sijnre oeffeninghen ende oec in alle sinen doene beide van buten ende van binnen in lanc soe vroedere ende wisere in gheesteliken stucken [handelingen]'.<sup>127</sup> Maar Van Leeuwen ziet ook nog twee andere groepen mensen die op een minder positieve wijze met hun vrees omgaan:

[...] deen partye van menschen alte vreesachtich ende tonvri te lutter goede betrouwen. Dandere hebben te veel betrouwens ende te lutter vreesen ende sijn alte wilt ende alte vri haers selfs. Ende hen beiden, seldi weten, ghebrect gherechticheit oft gherechte ordinance ende godlike minne.<sup>128</sup>

De kernachtige omschrijving van deze twee soorten gelovigen geeft het spanningsveld weer dat in zowat heel Van Leeuwens oeuvre merkbaar is. Een groot deel van zijn praktische moraal bestaat uit raadgevingen die erop gericht zijn om gelovigen van beide uitersten van vreesbeleving vandaan te houden. Vervolgens gaat Van Leeuwen ook meer uitgebreid in op beide groepen. Het probleem bij de tweede groep, degenen dus die te weinig vrees en te veel vertrouwen hebben, wordt vooral bij hun drang naar vrijheid gesitueerd:

Want die vriheit in hen besitten willen sonder werc oft sonder oeffeninghen oft sonder godlike minne, siet, daer af comt valsche ongheordeneerde ledicheit. [...] Siet, dan dunct hen dat si vri sijn in sduvels eere wanneer dat hen quaet ende goet even ghelijc steet, sonder berespinghe van consciencien ende sonder verkiesen ende si alle dinc dies der natueren luest ende dies bloet ende vleesch begheert met inwendegher vriheit connen ghedoen. Want dat dunct hen volcomenheit datse quade beelden uut connen ghewerken [verdrijven] ende laten die natuere ghewerden in haren werken.<sup>129</sup>

De vrijheid die men zoekt, leidt volgens de Groenendaler tot een valse ledigheid die samengaat met een gebrek aan vrees en geweten en die haar uiting vindt in een aanvaarding van de loop der natuur en de natuurlijke lusten. Dat men door een volledige onthechting los kon komen van al het wereldse en dat geen lichamelijke handeling nog een zonde met zich mee kon brengen, was een van de als heretisch

127 Jan van Leeuwen, *Van menegherande goeder leeringhen die seer orberlijc sijn*, Brussel, KB: 888-890, f. 165r. In de *Dialog* wordt een gelijkaardig onderscheid gemaakt tussen knechtelijke en heilige vrees: 'Die gherechte godlijke minne verdrijft van ons alle knechtelijke vrees. Maer nochtans soe rade ick allen gheestelijke menschen, dat sij houden die heijlighe vrees van misdoen om die sekerhey, maer niet van knechtelijke vrees vander hellen noch vanden vechevier.' Schweitzer (ed.) 1997, vraag 128, p. 148, r. 45-46

128 Jan van Leeuwen, *Van menegherande goeder leeringhen die seer orberlijc sijn*, f. 165v.

129 Jan van Leeuwen, *Van menegherande goeder leeringhen die seer orberlijc sijn*, f. 165r.

beschouwde ideeën die gewoonlijk met de beweging van de Vrije Geesten in verband werden gebracht.<sup>130</sup> Van Leeuwen was duidelijk op de hoogte en refereert aan deze groep inderdaad als ‘vrien geesten’.

Ten opzichte van deze Vrije Geesten, die hij beschouwde als ‘die alre quaetste menschen die nu in eertrike sijn’, lijkt hij de groep die er te veel vrees op na hield minder ‘boosaardig’ te vinden. Op de keper beschouwd waren ze dan ook – zo stelt van Leeuwen zelf – volledig tegengesteld aan de ‘vrien gheesten’, en bovendien talrijker. Het is hier dat we weer een referentie aan de goedwilligen vinden:

Mer nu vindix noch een groete veel meerdere ander partye van goetwilleghen gheesteliken scinenden menschen die desen voerghesprokenen valschen vrien gheesten bi na temale contrarinen ende onghelijc van binnen sijn. Dat sijn als men selken menschen vint die al haer leefdaghe uut alsoe groeten anxt ende eyghenne vrees haer selfs hebben datse nemmermeer ghereckelike vriheit en connen ghehebben noch vercrighen aen gode. Ya, hoe groeten arbeit oft hoe vele goeder werken oft wat penitencien datse doen, oft oec hoe langhe oft hoe vele oft hoe dicke datse bichten [...].<sup>131</sup>

De tweede groep wordt door Van Leeuwen de ‘goetwilleghen gheesteliken scinenden menschen’ genoemd.<sup>132</sup> Tekenend voor de praktische aard van Van Leeuwens werk is de koppeling die hij bij de bespreking van beide soorten mensen maakt tussen het verschil in hun geestelijke instelling en het onderscheid in hun (uitwendige) geloofsbeleving. Waar de ‘vrije gheesten’ door hun gebrek aan vrees nalieten uitwendige werken of oefeningen te verrichten, daar zouden de ‘goetwillige gheesteliken scinenden’ over zoveel vrees beschikken dat ze geen echte vrijheid meer kenden, hoe groot hun arbeid ook was geweest, of hoe veel goede werken of penitentie zij ook gedaan mochten hebben.



Tot nu toe behandelden we het concept van de goedwilligheid (net als dat van de goedwillige zelf), op een tamelijk theoretische manier. Laat dat nu net het tegenovergestelde zijn van hetgeen waar het Van Leeuwen om te doen was. Zowat elke folio van zijn oeuvre getuigt van een sterke betrokkenheid bij de ‘echte’ wereld. Zijn bezorgdheid over concrete onderwerpen als het huwelijk en de seksuele omgang tussen man en vrouw laat zijn grote affiniteit zien met de concrete geloofskwesties waar de gewone leek elke dag mee geconfronteerd werd. Van Leeuwen had bovendien een grote kennis van, en een sterke mening over, de verschillende

<sup>130</sup> In de *Compilatio de novo spiritu* vinden we een rits aan artikelen die (voor diegene die verenigt is met God) de vrijheid beklemtonen om te doen wat men belieft. Liegen, stelen, overspel plegen zouden volgens de ketterij van de Vrije Geesten allemaal toegelaten zijn. Zie Kikuchi’s bespreking hiervan: Kikuchi 2014, p. 31-33.

<sup>131</sup> Jan van Leeuwen, *Van menegherande goeder leeringhen die seer orberlijc sijn*, f. 165v.

<sup>132</sup> Van Leeuwen voegt regelmatig de eigenschap ‘scinenden’ toe wanneer hij het over de goedwillige mensen heeft. Op de mogelijke redenen hierachter kom ik nog terug op p. 201.

vormen waarin spiritueel geïnspireerde leken hun religiositeit probeerden de ont-plooiën.<sup>133</sup> In dat opzicht leest een werk van Van Leeuwen soms eerder als een politiek pamflet dan als een religieus traktaat. Het onderscheid dat de kok maakt tussen twee soorten gelovigen op basis van de mate van vrees die ze al dan niet voelden, vormt eveneens een aanleiding tot een bijna politieke beschouwing van het religieuze 'speelveld' van zijn tijd. De concrete opstap daartoe wordt gevormd door de problematiek van de ledigheid – hetgeen Van Leeuwen hier expliciet een kenmerk noemt van de 'vrien gheesten'.

De ledigheid is voor Van Leeuwen 'een beghinsel oft een ocsuyne [oorzaak] daer alle quaetheit uut wortelt'. De uitwendige ledigheid brengt gemakkelijk ook inwendige ledigheid met zich mee. Hoewel Van Leeuwen de inwendige ledigheid nog veel erger vindt dan de uitwendige, zal het toch – geheel volgens zijn praktische aard – de uitwendige zijn waarop hij focust. God heeft ons niet voor niets 'uitwendige lichamelijke ledematen' gegeven, opdat we er arbeid mee zouden verrichten, er penitentie mee zouden doen en er ons brood mee zouden verdienen. Met deze expliciete raadgeving richtte Van Leeuwen zich tot een specifiek publiek:

Dat behoert sunderlinghe gheesteliken sterken jonghen mannen ende oec jonghe wiven toe dat al haer crachte beide van buten ende van binnen soude verteeren [opbranden] ende verarbeiden inden dienste gods. Ende en souden oec loepen van lande te lande om broet na lollaertsche wise [...].<sup>134</sup>

Vooraf is er dus een probleem onder jonge mannen en vrouwen. Zij blijken geneigd zowel hun lichamelijke als geestelijke krachten ten dienste van God te willen stellen, of deze liever 'op te branden', door bedelend om brood rond te zwerven – zoals lollarden dat deden.<sup>135</sup> Een dergelijk leven aannemen vond Van

<sup>133</sup> Door Geirnaert en Reynaert werd al opgemerkt dat Van Leeuwen zich richtte tot een lekenpubliek: Geirnaert en Reynaert 1993, p. 196-197. Over Van Leeuwen en politiek, zie: Avonds 1982, p. 228-238. Desplenter ziet een uitgesproken stedelijk publiek voor sommige van Van Leeuwens traktaten: Desplenter (te verschijnen).

<sup>134</sup> Jan van Leeuwen, *Van menegherande goeder leeringhen die seer orberlijc sijn*, f. 165v.

<sup>135</sup> Met Lollarden wordt in de Angelsaksische literatuur meestal specifiek de volgelingen van John Wycliff bedoeld. Zij zouden op de Britse eilanden tot een echte ketterse beweging uitgroeien. Zie een van de standaardwerken: Hudson 1988. De term zelf werd naar alle waarschijnlijkheid vanuit het Middelnederlands geleend en verwees oorspronkelijk naar een meer heterogene groep van religieus aangelegde leken, die zich op het randje van de heresie bevonden (vgl. het lemma 'Lollard' in Stevenson (red.) 2010). Volgens het *MNW* is een lollaert een 'broeder der barmhartigheid' en een 'lid eener ongeordende geestelijke vereeniging'. Ze hebben waarschijnlijk hun naam te danken aan hun zacht murmelen, zingen en bidden. Ook Van Leeuwens gebruik moeten we op minder specifieke manier begrijpen. De vrome kok vernoemt de lollarden in zes van zijn werken en in totaal 26 keer. Bij Ruusbroec vinden we ze niet en in de *Dialog* evenmin. Elders in de Middelnederlandse literatuur komen we ze evenmin frequent tegen (vgl. met de schaarse vindplaatsen in het *MNW*). Een belangrijke uitzondering betreft *Truwanten*, een toneeltekst uit het handschrift-Van Hulthem (ca. 1405-1408). De lollarden maken er geen goede beurt. Ze worden samen met 'swesters en baghinen' lui en traag van aard genoemd en lieten zich maar weinig gelegen liggen aan spanning en arbeid. Het lijkt erop dat broeder Everaert, zelf een op het verkeerde pad geraakte 'truwant' (landloper), de lollarden als een meer georganiseerde groep beschouwt en onderscheidt van zijn 'vele gesellen' die in kluizen en cellen leven. Voor een inhoudelijke bespreking en een diplomatische editie: *Truwanten. Een toneeltekst uit het handschrift-Van Hulthem* 1987, p. 34-35. Wie precies tot de lollarden gerekend moeten worden, komen we ook bij Van Leeuwen niet heel eenduidig te weten. Enkele algemene karakteristieken tekenen zich wel af. De vrijwillige armoede en het bedelend rondtrekken, zijn aspecten

Leeuwen voor de meesten een te bruuske levenswending inhouden. Wanneer iemand ‘soe sterc es dat hi sijn broet ghewinnen can, ic rade hen dat hijt winne ter eeren gods’, aldus de kok die naar eigen zeggen ook steeds grove arbeid verricht had.<sup>136</sup>

De gelijkenis met de *Dialogo* is duidelijk. Ook daarin wordt verwezen naar jonge mensen die vanuit hun religieuze interesse bereid waren te breken met hun oude leven en een aanvang wilden maken met het bedelen in armoede. Meer specifiek ging het om jonge goedwillige mensen, die zoals ik al toonde, aan de hand van de gelijkaardige omschrijving verbonden konden worden met de begijnen- en begardenbeweging, maar er waarschijnlijk niet helemaal mee samenvielen.

Het gevaar aankaarten van de ledigheid waar zoveel jongelui in dreigden te vervallen, was voor Van Leeuwen beslist geen bijkomstigheid, geen terloopse overpeinzing of eenmalig luchten van het hart toen hij de wereld rondom zich in ogen-schouw nam. Deze bezorgdheid vormde het centrum van zijn betoog. Het was misschien wel een van zijn voornaamste drijfveren bij het schrijven. Om juist te kunnen inschatten welk belang het onderwerp voor hem had, is het soms zaak Van Leeuwen te volgen in zijn herhalingen. Door herneming lijkt de Groenendaler bepaalde argumenten kracht te hebben willen bijzetten. De waarschuwing die we bespraken loopt in *Van menegherande goeder leeringhen* nog een tijdje door. En naarmate Van Leeuwen uitweidt krijgen we een beter beeld van wie hij bedoelt met de ‘geestelijk sterke jonge mannen en vrouwen’ van hierboven. Van Leeuwen herhaalt dus de kern van zijn betoog, maar voegt daar ook andere elementen aan toe:

Mer wi en vinden niegherincs bescreven dat ons eneghe scrijft [geschrift] raet oft leert om broet te gane oft te loepene van lande te lande. Want broet bidden dat en brinct negheen heilicheit noch gheestelijke vruchtbaerheit inder zielen, want het en es in hem selven noch doecht noch onduecht.<sup>137</sup>

die steeds terugkomen. Dat laatste zou dan kunnen verklaren waarom Van Leeuwen de lollarden onderscheid van ‘susteren’ en ‘clusenaren’. Vooral die laatsten moeten er inderdaad – in plaats van rond te trekken – een ‘sedentair’ leven op na hebben gehouden. In *Van vijfterhande bruederscap* lijkt hij ze als een onderdeel van de ‘broodbegharden’ te zien: ‘Maer wildi weten ende merken waer in dat die broetbagaerde demen daer heet lollaerde alre meest dolen, dats omme datse van hem selven ende van haren broetganghe ende oec van haerre sonderlingher voernemender wisen, diese voeren boven andere menschen, soe vele houden ende soe sunderlinghen groet achtense [...]. Ya boven alle manieren van state die in eertrike sijn. Nochtan en hebben se te male en ghenen staet van ordenen.’ Jan van Leeuwen, *Van vijfterhande bruederscap*, f. 219v. Van Leeuwen ergert zich niet alleen aan het officieuze karakter van dit soort leven, maar vooral aan de minachting die deze beweging toont voor andere (wel door de Kerk erkende) soorten religieus leven. Vgl. ook met Jan van Leeuwen, *Vanden tien gheboden gods*, f. 19v: ‘Ende dits haer [zijnde ‘clusenaren, swesteren, broetbagaerde, lollarde ende al selkerande volc’] meeste scade ende letsamheit die onder hen ghemeenlic es dats datse van haeren uutwendeghe armoede soe vele houden ende haer sonderlinghe wise soe groot achten boven alre menschen staet [...].’

<sup>136</sup> Jan van Leeuwen, *Van menegherande goeder leeringhen die seer orberlic sijn*, f. 165v. Deze minachtende houding lag in lijn met Van Leeuwens bredere opvattingen over landloperij en bedelarij. Zie hierover: Desplenter 2010, p. 18.

<sup>137</sup> Jan van Leeuwen, *Van menegherande goeder leeringhen die seer orberlic sijn*, f. 166r.

Al rondtrekkend, van land tot land, bedelen vindt Van Leeuwen dus geen goed idee. Het wordt niet gepropageerd in enig geschrift, en is op zichzelf gezien deugd noch ondeugd. Van Leeuwens kritiek blijft hier niet bij. Blijkbaar voelde hij de behoefte om op een meer diepgaande manier de eigenheid van deze tot bedelen geneigde mensen te schetsen en kondigt het plan aan om in detail na te gaan welke kenmerken voor deze groep zo typerend zijn. Aan de hand van twaalf punten wil hij enkele van hun 'oefeningen' belichten waaraan zij – volgens de Groenendaalse kok verkeerdelijk – zo veel belang hechten dat ze er zelfs anderen mee zouden proberen te stichten:

Mer nu willic u noch voert segghen welc dinc dat die swesteren ende broet bagaerde voer haer alre beste ende voer haer meeste heilicheit houden ende welc haer sunderlinste oefeninghe es ghemeynlic onder hen daerse op stichten. Siet, des vindic wel .xij. wisen diese voer sunderlinghe goet in haer herte prisen. Dierste es datse deen dander te haren wisen connen ghetrecken, ende doen simplen goetwilleghen menschen, eer si weten waer sijt hebben, haer ambacht laten, ende dan verteerense [opgebruiken] dat sijs hebben [...].<sup>138</sup>

Het spirituele landschap waar bovenstaande passage ons een inkijk in geeft lijkt ongeveer hetzelfde te zijn als dat in de *Dialoog*. In elk geval wordt ze bevolkt door dezelfde groeperingen. Waar Van Leeuwen enkele folio's eerder een uiteenzetting gaf over de ledige 'vriër gheesten', specificeert hij nu dat het om 'broet bagaerde' en 'swesteren' gaat (de eveneens in de *Dialoog* gebruikte alternatieve terminologie voor begarden en begijnen). Bij het eerste van zijn twaalf te bespreken punten maken ook de goedwilligen hun opwachting.<sup>139</sup> Bovendien worden – net als in de *Dialoog* – beide soorten gelovigen met elkaar in verband gebracht. Het zijn volgens Van Leeuwen namelijk de goedwilligen die door de begarden en zusters zo gemakkelijk te beïnvloeden zijn, dat ze geneigd waren hun ambacht achter te laten en in te ruilen voor een ledig bestaan.<sup>140</sup>

138 Jan van Leeuwen, *Van menegherande goeder leeringhen die seer orberlicj sijn*, f. 166r.

139 Na dit eerste punt, zullen er nog elf andere volgen. De rode draad daarbij is de manier waarop de 'swesteren' en 'bagaerde' – vanaf punt 9 worden daar ook de zogenaamde 'cluseneren' aan toegevoegd – eer lijken te vinden in de extreem armoedige manier waarop zij door het leven gaan. Ze kleden zich in gelapte kleren en afgedankte habijten, vinden het van een grote heiligheid getuigen dat zij moeten bedelen en willen zelfs geen enkele lichamelijke spijs of drank nuttigen. Dergelijk extreme vorm van armoede getuigt voor Van Leeuwen echter eerder van hoogmoed dan van heiligheid. Juist zoals in de wereldlijke geneugtes zelf geen zonde lag, zou ook armoede op zich geen deugd bevatten, wel kon die er volgens de Groenendaler toe leiden dat men verkeerdelijk veronderstelde vrij te zijn.

140 De ontvankelijkheid van de goedwillige voor de sirenenzang van zusters, 'broodbegarden' en kluzenaars is een onderwerp dat Van Leeuwen in zijn werken regelmatig aankaart. Ook in *Van tienderhande materien* zijn het de zusters en begarden die, omdat ze zo te koop lopen met hun uitwendige armoede en het bidden voor hun brood, in al hun eigenzinnigheid (in het Middelnederlands: 'cryghelheit') mensen van hun ambacht proberen af te brengen. Met succes blijkbaar: 'Siet dit es de sake ende de waeromme dat menech simpel goetwillich mensche sijn ambacht laet varen eer hyt selve weet waer hyt heeft, dat hen cort namaels beraut, al scaemt hy hen weder te keeren. Ende om dat hy eens of tweeweers heeft horen predeken of prisen aermoede des gheests hoe edel es.' Jan van Leeuwen, *Van tienderhande materien*, Brussel, KB: IV 401, f. 121r. Een gelijkaardig geluid is te horen in *Een rolle van richters*: 'ya met uutwendegher smeekinghen halense [degenen die geen uitwendige arbeid of werk willen doen] goetwilleghen simpele liedekenne aen hem ende raden hem dat sijt al vercoepen soudense datse

Voor wat betreft de verspreiding van nieuwe en eventueel problematische spirituele ideeën, plaatst de Groenendaalse lekenbroeder, de goedwilligen aan de receptieve zijde van het spectrum. Terwijl de begijnen en begarden worden genoemd als diegenen die een op armoede gestoelde levenspraktijk verkondigen, zijn het de goedwilligen die zich lieten beïnvloeden. Op die manier wordt de breuklijn tussen beide groepen iets scherper getrokken dan dat in de *Dialog* het geval is. Het onderscheid moet minder op het niveau van een verschillende idealisatie op geloofsbeleving gezocht worden, dan in de mate waarin men reeds concrete stappen had gezet op de weg naar een vooral door armoede gekenmerkt leven in het teken van God. Terwijl begijnen en begarden al over een zekere maturiteit beschikten, en door volharding hun keuze dus bleken te bevestigen, stonden de goedwilligen – Van Leeuwen typeert ze vaak als personen van jonge leeftijd – veeleer aan het begin ervan.

Maar niet enkel begarden en begijnen wisten een invloed op goedwillige mensen uit te oefenen. Uitermate interessant – zeker in het licht van de vergelijking die ik hier met de *Dialog* maak – is dat de Groenendaler ook de volgelingen van Eckharts ideeën ('sy die sine [dat is: Eggaerts] leeringhe voor goet prisen') noemt als een maatschappelijke kracht die de goedwillige eenvoudige mensen 'met harer valscher leeren an hem halen ende te harer ongheloevecheit waert [...] trecken'.<sup>141</sup>

De gelijkenissen tussen de goedwillige bij Van Leeuwen en die in de *Dialog* zijn dus treffend. Ook in de *Dialog* zijn het vaak juist de jonge mensen met een goede wil die worden geacht ontvankelijk te zijn voor de raadgeving van anderen om op extreme wijze het armoede-ideaal te volgen:

[Eckhart:] Als die jonghe menschen hebben ontfanen eenen goeden wille, ende sy dan horen spreken dat God goet es, ende hi om die mensche veel heeft ghedoocht, soe beghinnen sine dan lief te crighen. Ende als sy horen segghen dat hemelrijc goet es ende datter groote blijschap es, soe waren sire geerne. Ende als si horen segghen dat die helle ende dat vaghevier quaet es ende datter groote pine es, al daer om soe comen sire noode. So aen vaen [aanvangen] si een goet leven van penitentien uut haerre goetwillicheit ende uut knechteliker vrese. Soe vasten sy veel te water ende te broede uut haerre goetwillicheit, ende sy gaen wullen ende bervoet, ende sy ligghen op stroe, ende sy gaen bedevaert in haerre goetwillicheit ende in allen doechdeliken werken.<sup>142</sup>

Ook over de concrete levenswijze van de goedwilligen (en in tweede instantie de begijnen en begarden) hebben Jan van Leeuwen en de *Dialog* overeenkomstige ideeën. Ik signaleer enkele gelijkenissen. In eerste instantie werden ze gekenmerkt door de combinatie van bedelarij en een rondtrekkend bestaan. Van Leeuwen

hebben beide erve ende lant ende ghevent al om gods wille al te hant. Dit radense enen mensche uut haren sotten eenwilleghen hoefde dat sijt slachs al vercopen ende ghevent den armen.' Jan van Leeuwen, *Een rolle van richters*, f. 187r.

<sup>141</sup> Jan van Leeuwen, *Vanden tien gheboden gods*, f. 26v. Van Leeuwens kritiek op Eckhart besprak ik reeds in de introductie van dit boek.

<sup>142</sup> Schweitzer (ed.) 1997, vraag 114, p. 98, r. 17-26.

had het met betrekking tot deze groepen regelmatig over het 'van lande te lande' lopen. In de *Dialogo* vinden we de letterlijke onstandvastigheid al in het bovenstaande citaat terug, namelijk in de neiging om op bedevaart te gaan. Nog duidelijker is de parallel in vraag 113 waar, in bijna letterlijk dezelfde bewoordingen als bij Van Leeuwen, over de begarden en zusters wordt gezegd dat ze 'loepen achter lande uut haer goetwillicheit ende om haer broot'.<sup>143</sup> De eigenschap van goedwilligheid schijnt hier zelfs de eigenlijke aanleiding of voorwaarde tot het bedelen te zijn. Het zijn overigens niet enkel de (goedwillige) begijnen en begarden die bedelen. In vraag 117e bijvoorbeeld worden expliciet de goedwilligen zelf genoemd als diegenen die zich 'willichlijc arm maken' en 'om hun brood bidden'.<sup>144</sup> Merk op dat het ook hier moeilijk is om, afgaand op hun concrete levensvorm, begarden, begijnen en goedwilligen uit elkaar te houden.

Ten slotte is er nog de neiging tot (extreem) vasten. In de *Dialogo* zagen we het als eigenschap van de goedwillige vermeld worden (zie eveneens de hierboven geciteerde passage uit vraag 114). Ook Van Leeuwen koppelt deze uiting van extreme vroomheid aan de goedwillige mens (hier de 'goedwillig schijnende mens') en heeft er in zijn *Dboec vanden tien gheboden* een duidelijke mening over:

Nu merct dan hier de nederste maniere hoe goetwilleghen schinende menschen hen selven behaghen inder nederster gheesteliker eeren. Dat sijn selke menschen die daer vasten ende vieren ende oec te messen ende tsermonen loepen ende doen ende laten dat die heilghe kerke verbiedt ende ghebedt. Siet dit dunct hen een groet dinc.<sup>145</sup>

Van Leeuwen en de *Dialogo* schetsen de aard van het leven waar de goedwillige toe geneigd was op een gelijkaardige manier, maar hun waardeoordeel erover verschilt sterk. Ruusbroecs goedwillige mens was, hoewel die nog niet zo ver in de spirituele opgang stond en steeds vatbaar was om in de zonde te vervallen, fundamenteel gezien een eenvoudig maar goed persoon. Ook bij Van Leeuwen staat de goedwillige onderaan de spirituele ladder. Meermaals waarschuwt de kok dat voor elke honderdduizend goedwilligen, er slechts een in staat zal zijn om tot God te komen.<sup>146</sup> Soms, maar niet altijd, legt Van Leeuwen ook uit op welke manier zij dat ondanks de geringe slaagkansen toch zouden kunnen doen.<sup>147</sup> Tegenover zulk occasioneel sprankeltje hoop staat echter vaker een ronduit negatieve boodschap. In twee van zijn werken spendeert Van Leeuwen een heel hoofdstuk aan de kwestie. In zijn *Van vijfterhande bruederscap* staat hij stil bij alle tekortkomingen van de goedwillige mens onder de veelzeggende titel: 'Van vijftien teken

<sup>143</sup> Schweitzer (ed.) 1997, vraag 113, p. 96, r. 1-2.

<sup>144</sup> Schweitzer (ed.) 1997, vraag 117e, p. 105, r. 163-165.

<sup>145</sup> Jan van Leeuwen, *Dboec vanden tien gheboden*, Brussel, KB: 888-890, f. 27v.

<sup>146</sup> Zie bijvoorbeeld: 'Maerghi selt weten dat tot diere eenvoldegher overcomre hoecheyt gods de hondertduisenste goetwillighe mensche niet en coemt noch en gheraect.' Jan van Leeuwen, *Van vijfterhande bruederscap*, f. 215v. Zie ook de gelijkaardige redenering in dezelfde tekst op f. 229r en f. 239v en in Jan van Leeuwen, *Een getughe*, f. 169ra.

<sup>147</sup> Zie bijvoorbeeld Jan van Leeuwen, *Van vijfterhande bruederscap*, f. 239v.

ende letsele midsden welken goetwilleghen menschen belet werden datse niet ghecomen en connen ten hoechsten gheesteleken leven.<sup>148</sup> In *Van tienderhande materien* heeft het twintigste kapittel (met de titel: ‘Waeromme dat alle goetwilleghen menschen niet en comen tenen claren overnatuerleken bekinnesse gods ende haers selfs’) een gelijkaardig opzet.<sup>149</sup>

De regelmatige verwijzingen naar de ‘goetwilleghen scinende menschen’ bevestigen dat Van Leeuwen fundamenteel wantrouwen had ten aanzien van de goedwilligen en vooral het leven dat dezen nastreefden. Bij de tweedeling die Van Leeuwen in zijn *Van menegherande goeder leeringhen* maakte tussen diegenen die geen vrees kenden en diegenen die te veel vrees hadden, vormden dit type schijnbaar goedwilligen de tweede soort gelovigen. Op verschillende andere plaatsen in zijn werk krijgen we te horen waartoe deze te grote vrees zoal kon leiden. In *Een ghetuge* lezen we:

Ya, ende nu vintmen doch meneghen eweleken goetwilleghen mensche, daer die jaer ende dach tsermoene ende te predickinghen lopen ende van ghewoenten rennen, ende en horen dese menschen overmids de gracie gods die van boven comt van binnen inwert niet. [...] Want ic dar dit wel cuellec segghen dat de honderste mensche van goetwilleghen scinenden lieden eyghelec gode niet en vint noch en suect noch en jaecht.<sup>150</sup>

Van Leeuwen is geen vurig minnaar van de overijverige manier waarop vele goedwillige mensen van de ene naar de andere preek trekken. Onmiddellijk wordt duidelijk waarom hij bij deze groep het kenmerk ‘schijnbaar’ toevoegt. Zij hebben er moeite mee Gods gratie van binnen te voelen en maar weinigen van hen zouden God echt weten te vinden. Zoals de lekenbroeder verderop in de tekst uitlegt, wordt de vrome arbeid die voor hen kenmerkend is vooral verricht om geestelijk voordeel te verkrijgen. De focus van de goedwillige ligt daarbij op het behoud van de eigen ziel, of van die van hun naasten:

Mar nu vintmen oec wel eenrehande menschen die tijtleker dinghen alse niets niet en achten, noch oec om wereltleke ere. Daer om en es hen oec alse niets niet belanc maer in gheesteleker eren. Ende in inwendeghen dinghen soe suekense oec alse wel inwert haer eyghen gherief of oec noch meer als de werelt doet uwert [buitenwaarts]. Want om gheestelec goet of om gheesteleke ere te vercrighene, ya of oec om hemelrike te hebbe ne met gode. Trouwen siet, hier omme soe doen selke goetwilleghen scinende menschen grooten arbeyt. Ya allene om haers selves ziele te behoudene of haer moeder ziele, of oec haers vaders, of oec haerre vriende ziele. Ende sonderlinghe voer die ghene die hen daghelijcs goet doen ende almoessene gheven.<sup>151</sup>

148 Jan van Leeuwen, *Van vijfterhande bruederscap*, f. 226r.

149 Jan van Leeuwen, *Van tienderhande materien*, f. 133v.

150 Jan van Leeuwen, *Een getughe*, f. 161v-162r.

151 Jan van Leeuwen, *Een getughe*, f. 168v.

Hoe verhouden deze goedwillig schijnende mensen zich nu tot de goedwillige mensen? Vallen beide types aan goedwillige mensen samen, of staan ze volledig los van elkaar? De goedwillige mens, in zijn niet gespecificeerde vorm, blijft ook bij Van Leeuwen refereren aan een type gelovige dat ten minste gedeeltelijk – en misschien wel vooral – te vinden is onder een brede laag leken. In zijn meest fundamentele betekenis is de groep zo breed omdat de eigenschap van goedwilligheid binnen de mogelijkheden van zowat elke gelovige ligt. Ze voorziet de praktische implementatie van de religiositeit (het volgen van de basisdeugden en geboden) van een morele betekenis. Ondanks de verbinding met die positieve basiseigenschap, kunnen we er niet omheen dat Van Leeuwen ernstige kanttekenen plaatst bij de mate waarin het voor deze goedwilligen werkelijk mogelijk is een leven te leiden dat in het teken van God zou staan. Juist op dergelijke plaatsen van twijfel lijkt de lekenbroeder naar een meer specifiek en tastbaar type aan gelovige te willen verwijzen. De goedwilligen, of een deel ervan, waren dan een soort mensen die, zoals de begijnen en begarden, omwille van verkeerde redenen hadden gekozen (of dreigden te kiezen) voor een levenswandel die een te grote breuk betekende met het dagelijkse leven dat een leek geacht werd te leiden. Deze twee soorten goedwilligen zijn op basis van Van Leeuwens observaties moeilijk van elkaar los te koppelen. Ook omdat de specifieke drang om een 'verkeerde' wending aan het leven te geven, net vervlochten is met het (geestelijk) onstabiele karakter dat de brede groep goedwilligen in het algemeen typeerde.

Al bij al heeft Van Leeuwen een niet al te hoge pet op van wat hij de (al dan niet schijnbare) goedwillige mens noemt. Hij belicht hun negatieve aspecten meer dan hun positieve. Op die manier wordt een begrip, dat in eerste instantie meer een aanduiding voor de gewone gelovige lijkt te zijn, bij Van Leeuwen eerder gebruikt om naar een specifiek type mens te verwijzen wiens pogingen er een spiritueel leven op na te houden niet op zijn goedkeuring kon rekenen.

## 6 Opnieuw 'De goedwilligen' in de *Dialogo*, de verdediging

Hierboven wees ik al op enkele treffende overeenkomsten tussen Van Leeuwens behandeling van de goedwillige en de manier waarop dit in de *Dialogo* gebeurt. Vooral de karakterschets van de goedwillige en de maatschappelijke achtergrond waartegen deze wordt opgevoerd vertonen grote overeenkomsten. Meer concreet betekent dit dat de goedwilligen zowel bij Van Leeuwen als in de *Dialogo* met dezelfde spirituele terminologie, maatschappelijke groeperingen en morele vraagstukken in verband worden gebracht. Dit alles gebeurt bovendien telkens binnen een mystieke context. In al deze teksten wordt dus, naast de vraagstukken over hoe men als gelovige zijn leven praktisch diende in te richten, steeds de ambitie om God te ontmoeten binnen het gezichtsveld gehouden.

Hier houden de parallellen echter niet op. Anders dan Van Leeuwen heeft de

auteur van de *Dialoog* een positief oordeel over het goedwillige leven. Toch moet ook hij goed op de hoogte geweest zijn van de kritiek die er bestond. Het was hem zaak om, bij monde van zijn beide personages, op deze kritiek de aandacht te vestigen en hun verdediging op zich te nemen. Nu zijn de motieven die ter verklaring van deze kritiek worden aangehaald, juist dezelfde die ook Van Leeuwens en Ruusbroecs negatieve houding ten aanzien van de begijnen en begarden enerzijds en de (schijnbaar) goedwilligen anderzijds lijken te verklaren. Een basisprobleem voor Van Leeuwen en Ruusbroec is de onstandvastigheid (*ongestadigheid*) van deze groepen zusters en begarden. Dergelijke onstabieleit wordt ook in de *Dialoog* erkend. Ook daar waren de twee gesprekspartners er zich van bewust dat dit kon leiden tot het vervallen in zonden of tenminste een gevaarlijke terugkeer naar de wereld. Het verschil met de Groenendalers is echter dat deze misstappen niet worden gedramatiseerd:

[De leek:] Al comet een suster te valle oft een bagghaert, oft al spreken sy bi wilen onbehoedeliken van gode oft van hemelschen saken boven der letter, daer omme en sijn sy niet alle quaet, noch gheveyst, noch ypocriten.<sup>152</sup>

Van de goedwillige – zo zagen we – werd verwacht dat hij de fundamentele goedwilligheid waarover hij beschikte via een goed leven verder zou oefenen. Van Leeuwen maakt groot voorbehoud bij een al te vergaande invulling daarvan, zeker wanneer men als leek op een te letterlijke manier Christus' leven dacht na te kunnen volgen. De *Dialoog* is evenmin blind voor de moeilijkheid om een dergelijk leven vol te houden. Er wordt erkend dat sommigen van de goedwilligen die Christus in wereldverzaking en in vrijwillige armoede wilden volgen, na een tijd toch in grote zonden dreigen te vervallen:

[Eckhart:] Uuten woerden der ewangelien soe aengaen [aanvangen met (een leven in armoede naar de woorden van Christus)] goet willeghe jonghe menschen<sup>153</sup> ende laten al om al, ende setten al teghen al, als hem selven te verwinnen van al datter werelt toe behoert [...]. Ende als si al dit hebben gheoefent langhe tijt, soe worden si onder wilen verwonnen in temptacie, ende keeren som weder totter werelt ende comen te valle in groven sonden ende worden versmaet ende veronwert [geminacht]. Ende sy schinen quader voerden menschen oghen dan sy te voren waren, eer si den goeden wille ontvinghen ende penitencie deden, alsoe schinet voer der onbekinder menschen oghen.<sup>154</sup>

152 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 117f, p. 106, r. 176-180.

153 In het handschrift en in Schweitzers editie vinden we enkel 'goet willeghe jonghe'. Ik voeg 'menschen' toe, naar voorbeeld van het regelmatig voorkomen van '(goet willeghe) jonghe menschen' elders in de tekst.

154 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 110, p. 89-90, r. 39-60.

Anders dan Van Leeuwen vindt het Eckhart-personage uit de *Dialoog* het geen onoverkomelijke ramp dat de goedwillige ten val kan komen: 'Al sijn sy ghecomen te valle, god die neemt nimmermeer weder sijn gheestelike gracie, die hi den goeden menschen gegheven heeft.'<sup>155</sup> Want als een goed mens eenmaal de zoetheit van God in zijn ziel heeft gesmaakt, dan zal men simpelweg niet meer in staat zijn te berusten in een zonde, noch in het onrustige gemoed waardoor men kan worden overvallen. Met die laatste redenering wordt de potentiële onstabiele van de goedwillige, een karaktertrek die voor Van Leeuwen een halszaak betrof, in een klap geneutraliseerd. De *Dialoog* is niet blind voor de meer problematische aspecten van het goedwillige leven, maar het zijn uiteindelijk de steun voor en het vertrouwen in de gelovigen die dit leven nastreven, die de algemene teneur van de tekst bepalen.

Deze tolerantie ligt in het verlengde van een meer fundamenteel positieve visie op de goede mens en hoe die in staat is opnieuw uit de zondeval op te staan. In vraag 111 wil de leek van Eckhart weten of de goede mensen, wanneer zij na een doodzonde in staat waren 'haesteliken op [te] staen met rechten rou', God dan net zo gemeenzaam ('heymelijc') zouden kunnen genieten ('ghebruken') als ze gedaan hadden voor hun val. Het antwoord van Eckhart is eenduidig en positief:

[Eckhart:] Ja sy, willen sy haestelijken op staen met rechten rou, ende sy hen meer van dootliken sonden willen hoeden, ende si heilichlijc willen leven nader overster reden van haerre sielen. Alsoe moeghen sy gode ghebruken in haerre sielen alsoe heymelijc als sy te voren deden, ende bi willen [lees: wilen] heymeliker.<sup>156</sup>

Bovendien lijken beide personages uit de *Dialoog* te vertrekken vanuit een fundamenteel positieve visie op de goedwilligheid. Bij vraag 102 noemt Eckhart de goedwillige onnozele mensen de 'alre rustelicste mede te wandelen ende alder ghenuechlicste, beide gheestelike ende werlike menschen'.<sup>157</sup> Het is een waardeoordeel dat niet werkelijk tegengesteld is aan, maar wel redelijk ver af staat van Van Leeuwens typering van deze 'goetwilleghen simpelen menschen'. De onschuld waarover deze simpele lieden bezitten, maken hen volgens de Groenendaalse kok alles behalve standvastig, maar juist extreem gevoelig voor hetgeen hen door Vrije Geesten, begijnen en begarden, of valse mensen 'tout court' verteld werd over het ledige leven.

De *Dialoog* lijkt evenwel niet overal zo vlot om de valkuilen van het goedwillige leven heen te wandelen. Op die plaatsen waar wordt ingegaan op de kern van de gevaren die met een dergelijk leven verbonden waren, worden de parallellen met Van Leeuwens kritiek frappanter. Als voorbeeld behandel ik vraag 114. We zagen al dat ook de leek zich vragen stelde bij de manier waarop een goedwillige diende te leven. Maar af en toe kreeg de twijfel meer existentiële trekken:

155 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 110, p. 90, r. 49.

156 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 111, p. 91, r. 5-8.

157 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 102, p. 77, r. 1-2.

[De leek:] Meester, waer af comet dat die goede wille alsoe haestlijken verlautet [verflauwt] ende vercout in meneghen mensche? Ende datter goetwillegher alsoe luttel wert verlicht van hemelscher wijsheit ende van godliker bekinnesse, ende sy luttel smaken ende ghevoelen gheestelike bliscap in haer sielen ende si van gode niet en werden ver troost? Ende dat die goet willegher alsoe langhe bliven inder knechterliker vrese, als vander helle ende vanden veghevier, ende die gherechte godlike minne verdrijft alle knechteliken anxt?<sup>158</sup>

De leek zag voor de goedwillige net hetzelfde probleem opduiken als datgene waar Van Leeuwen uitgebreid voor waarschuwde. Door de onstabiele natuur van de goede wil, blijft de goedwillige vaak te lang hangen in een 'knechtelijke vrees' (Van Leeuwen gebruikt overigens exact dezelfde term).<sup>159</sup> In zijn antwoord erkent Eckhart de problematiek en refereert hij ook aan de meer praktische implicaties ervan: 'Alsoe eest metter goetwillicheit. Welc tijt soe die goede wille verlaut ende vercout inden mensche, soe wort hi onbequam tot allen goeden werken.'<sup>160</sup> Maar de meester stelt onmiddellijk gerust: 'Mer alsoe langhe als die goetwillicheit es bernende inder heilegher begeerten, soe wert hi bequam tot alre doecht.'<sup>161</sup> Het goedwillig leven op zichzelf lijkt niet problematisch en de mogelijke uitdagingen ermee verbonden, zijn tijdelijk en beheersbaar.

De fundamentele bekommernis werd daarmee niet volledig weggenomen. Wat verder in dezelfde vraag wordt opnieuw een voorbehoud gemaakt bij het soort leven waarbij de goedwillige zijn zielenheil denkt te kunnen veiligstellen via de weg van niet aflatende boetedoening en volledige armoede. Een leven dat onder andere bestond uit – zo zagen we reeds – vasten, blootvoets gaan en op bedevaart trekken. Over al deze praktijken van boetedoening zegt Eckhart:

[Eckhart:] Mer noch eest al natuer! In al desen goeden werken soe hebben si hen selven ghemint om dat sy geerne waren ter blijscap van hemelrijc. Mer noch en minden sy gode nye edelijc om hem selven, [...] noch en worden si van god nye ghetroot, noch en quamen sy nye ter godliker bekinnesse.<sup>162</sup>

Op het eerste gezicht gaat Eckhart dus helemaal mee in het soort kritiek dat we intussen vooral bij Van Leeuwen zijn tegengekomen. Vervolgens echter doet het Eckhart-personage iets onverwachts en gebruikt de door van Leeuwen (en Ruusbroec) zo geproblematiseerde onstabieleit van de goedwillige juist als een troef. Om zeker te zijn dat de goedwilligen hun boetvaardig leven leidden omwille van de juiste redenen zou God ze testen:

158 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 114, p. 97, r. 1-6.

159 Zie bijvoorbeeld: Jan Van Leeuwen, *Van menegherande goeder leeringhen die seer orberlijc sijn*, f. 163v.

160 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 114, p. 97, r. 11-13.

161 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 114, p. 97, r. 13-14.

162 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 114, p. 98, r. 26-31.

[Eckhart:] Aldus wil god die goetwilleghen proeven oft sy om sinen wille moghen lijden ende laetse vallen in swaeren lijden ende in swaeren temptacie, beide gheestelijc ende vleeschelijc. [...] Bi wilen soe werden sy verwonnen in der temptacien ende keeren hen weder totter werelt ende comen te val in groven sonden. Mer die god alsoe ghetrou sijn dat sy liever hebben te sterven den bitteren doot dan weder te keeren totter werelt oft enighe sonde te doen diese van gode trecken mocht, dien mensche comt god te hulpe, alsoe dat sy verwinnen al dat hen aen vechtende es.<sup>163</sup>

Wat de uitkomst van de test zou zijn was niet zeker. Men kon steeds falen en ten val komen. Maar de lezer krijgt de indruk dat Gods beproeving voor de goedwillige toch vooral een kans betekende om diens spirituele kracht en geestelijke veerkracht te bewijzen. Terwijl het zware lijden waaraan zij zich blootstelden door Van Leeuwen als een ernstig gevaar wordt beschouwd, benadert de *Dialogo* het als een uitdaging waar men gesterkt kon uitkomen. Helemaal op het einde van vraag 114 wordt het zelfs een emancipatorische kracht die de goedwillige in staat stelde het hoofd te bieden aan de kritiek en vervolgingen die zij te verduren kregen:

[Eckhart:] Soe men die goetwilleghen mensche meer versmaet ende vervolcht om gode, soe sy vaster hanghen ende cleven met hoegher betrou in gode ende soe sine seerre minnen.<sup>164</sup>

De dreiging om ten val te komen na een periode van spirituele deugdbeoefening was een thema dat in de Middelnederlandse literatuur wel meer expliciete stellingnames wist uit te lokken. De samensteller van de *Limburgse Sermoenen* (ca. 1300) bijvoorbeeld moet bekend geweest zijn met het probleem. Doorgaans kopieerde deze redelijk nauwgezet zijn bronmateriaal, maar te midden van een passage die over 'grote en vlijtige' arbeid handelt en over de noodzaak om tot de 'eeuwige suetheit' te komen, doet de samensteller een toevoeging waarin hij waarschuwt om vol te houden. Blijkbaar was dat niet iedereen gegeven:

Nu sin sulke [sommige] lide ongetruwe in hare arbeit, want alse gearbeit hebben een jaer ogte luttel meer, ende hen Got alse gereet [toeschietelijk] nit en es alse begeren, so verdrit hen hare arbeit ende werpense te rugge ende werden bewilen boser dan te voren. Entrouwen, die lide in onberaden [onbezonnenheid], wantse Gode sbetstes nit en getruwen [willen God niet het beste toevertrouwen] ende daden dat hen behort. Got es altoes gereet te dunne [doen] dat heme behort.<sup>165</sup>

In de *Limburgse Sermoenen* (meer bepaald Ls. 26) wordt die onstabieleit, net zoals Van Leeuwen had gedaan, gekoppeld aan de goede wil en de daarmee verbonden poging zich vooral (of uitsluitend) te richten op het minnen van God:

163 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 114, p. 98, r. 44-53.

164 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 114, p. 98, r. 53-55.

165 Kern (ed.) 1895, Ls. 12, p. 305-306. Deze passage werd ook al door Wybren Scheepsma opgemerkt: Scheepsma 2005, p. 101.

Nu eest metten mensche die minnen wilt also metten vogele die vliĝen wilt. Der vogel die vliĝen wilt, sin heme sin vlogele verbonden, son can hi gevliĝen nit. Also est met vel liden, die bewilen hebben enen guden wille Gode te minne, mar hen es therte ende hare begeringen also verbonden met ertschen kommere dassе des guden willen onlange mester sin.<sup>166</sup>

Voor de gelovige die enkel op het kompas van de goede wil zou willen varen, bestaat de uitdaging er vooral in om vol te houden.<sup>167</sup> In het citaat hierboven wordt tweemaal de onstandvastigheid van de goede wil benadrukt. Zo klinkt het dat er veel lieden zijn die deze eigenschap (slechts) ‘bijwijlen’ hebben, en vaak is men ze ‘onlange mester’. Daarmee lijkt de dreiging om niet vol te houden in het gekozen leven een tamelijk wijdverspreide reden tot bezorgdheid te zijn geweest. Vooral bij Jan van Leeuwen en in mindere mate bij de samensteller van de *Limburgse Sermoenen* inspireerde dat tot een voorzichtige houding ten aanzien van nieuwe vormen van lekenspiritualiteit. In vergelijking hiermee lijkt de *Dialog* heel wat meer vertrouwen aan spirituele experimenten te hebben gegeven.

## 7 Besluit

Het werk van de Groenendaalse mystici Ruusbroec en Van Leeuwen blijkt een erg geschikte context te bieden voor een analyse van de veelvuldige verwijzingen naar de groep goedwilligen in de *Dialog*. Ruusbroecs behandeling van de goedwilligen is de meest algemene. Slechts op enkele plekken in zijn werk geeft de mysticus de goedwillige mens een structurele plaats binnen zijn systeem van spirituele opgang. Ruusbroec beschouwt de goedwillige, net zoals dat in andere Middelnederlandse teksten wel gebeurde, vooral als een soort ‘gewone gelovige’ die aan het begin staat van de weg naar een eventuele ontmoeting met God en wiens spiritualiteit vooral vormgegeven werd door het praktiseren van goede werken. Het verbinden van een dergelijk eenvoudig type mens met de eigenschap van goedwilligheid was niet onlogisch. Volgens de traditionele opvattingen was het de goede wil die, als voorbereidende gratie, een basis vormde voor de verdere oefening van een deugzaam leven en, doordat het verwees naar een juiste op God gerichte intentionaliteit, zin gaf aan het menselijk handelen.

Ruusbroec wees al op het onstabiele karakter van dit type persoon, die vooral op goede werken gefocust bleek. Het was echter Van Leeuwen die een scherpe kritiek op de goedwillige mens formuleerde. Bij hem werd de goedwillige bijna een synoniem voor dat type gelovige dat een excessief belang zou hechten aan het uiterlijk vertoon van armoede en boetvaardigheid. Van Leeuwen gaf een meer specifieke invulling van de goedwillige en koppelde de aanduiding aan een groep

<sup>166</sup> Kern (ed.) 1895, Ls. 26, p. 420, r. 16-20.

<sup>167</sup> Vergelijk ook met Kern (ed.) 1895, Ls. 14, p. 272, r. 14-23. De vogelmetafoor (iemand die wil vliegen zonder veren) wordt daar ingezet om de noodzaak tot (klooster)deugden te onderstrepen.

spiritueel geïnteresseerde mensen die zich in de milieus van begijnen, begarden en Vrije Geesten ophielden. De kritiek die hij op de goedwillige mens uitte was vooral gericht op hun onafhankelijke, actieve en mobiele karakter. Hij lijkt er een type persoon mee op het oog te hebben die omwille van spirituele overwegingen met het vertrouwde leven in de wereld gebroken had, of in elk geval op het punt stond dat te doen. Dit zonder dat hij zich geroepen voelde om tot een officiële orde toe te treden. Zijn onstandvastigheid maakt van de goedwillige voor Van Leeuwen een gemakkelijk beïnvloedbaar persoon die ontvankelijk was voor de dwalingen van de vrijgeesterij of van de beweging van begijnen en begarden.

Het is dit specifieke gebruik van de goedwillige mens dat we ook in de *Dialoog* terugvinden. Rond de verwijzingen naar de goedwillige leken (en mensen) ontwikkelde zich een complex aan ideeën en begrippen die zowel in de *Dialoog* als bij Van Leeuwen aan bod komen. Ook de maatschappelijke setting waarin de goedwillige in de *Dialoog* wordt opgevoerd, doet verbazend sterk denken aan dat wat Van Leeuwen beschrijft. Concreet worden zij op beide plaatsen aan de begijnen en begarden, en bij Van Leeuwen ook aan de Vrije Geesten gekoppeld. Maar het meest opmerkelijk is wel dat er over dit alles compleet verschillende posities worden ingenomen. Terwijl Van Leeuwen extreem wantrouwig tegenover dit soort bewegingen staat, zal de *Dialoog* er expliciet de verdediging van op zich nemen.

Kan de *Dialoog* dan verbonden worden met de zogenaamde beweging van de Vrije Geesten, zoals Lerner heeft voorgesteld? Nergens in de tekst wordt de goedwillige rechtstreeks aan die ketterij gekoppeld. De auteur was zich echter wel bewust van de kritiek waaraan begarden, begijnen en – meer in het algemeen – de mensen die er een vrijwillige armoede op wilden nahouden, onderhevig waren. Of de *Dialoog* voor of na Van Leeuwen gedateerd moet worden, valt niet uit te maken, maar op zijn minst kan de vrome kok hier probleemloos dienst doen als een representant van een behoudsgezinde strekking binnen de lekenspiritualiteit en volkstalige literatuur. Het is niet zo vergaand te veronderstellen dat de auteur goed wist dat juist deze goedwillige mensen door auteurs als Van Leeuwen (maar daarom nog niet Van Leeuwen zelf) met de Vrije Geesten in verband werden gebracht, ook al betrof deze aanduiding toen al eerder een constructie dan een werkelijk bestaande beweging. Door deze verschillende types van mensen als 'goedwilligen' te framen, kwam de nadruk te liggen op de goede intentie waarmee zij aan praktische deugdbeoefening wilden doen. Het beeld van de zoekende en experimenterende leek werd zo van zijn scherpste kantjes ontdaan. Hoewel de moderne onderzoeker, die de tekst langs de meetlat der orthodoxie zou leggen, geneigd is geen al te grote problemen te zien, is het nog maar de vraag of de kok uit Groenendaal er even vlot overheen zou zijn gestapt.

Uiteindelijk presenteert de *Dialoog* zich, zeker in vergelijking met Van Leeuwens werk, als een tweevoudige rehabilitatie. Enerzijds van een groep eenvoudige gelovigen, die door de drang om hun leven om te gooien volgens sommigen het juiste spoor waren bijster geraakt. Anderzijds van de historische Meester Eck-

hart, die een bedenkelijke reputatie had opgebouwd, maar wiens naamgenoot in de tekst als een gematigd meester wordt gepresenteerd. Deze erkende wel de goede bedoelingen van de goedwilligen, maar liet niet na ook op de grenzen van hun geloofsbeleving te wijzen.

Of we de *Dialoog* daarmee ook als een rechtstreekse reactie op Van Leeuwens werk moeten beschouwen (of vice versa), kan niet eenduidig gezegd worden. Ondenkbaar is het in elk geval niet, vooral omdat men zich in de *Dialoog* erg bewust was van de moeilijkheden die de goedwilligen in hun tijd dienden te trotseren. De kritiek die volgens de twee gesprekspartners uit de *Dialoog* tegenover de goedwilligen werd geuit, leest bijna als een samenvatting van de soort argumentatie die Van Leeuwen gebruikte tegen dit type mens. Daarnaast bestaat er ook een chronologische nabijheid en een handschriftelijke connectie. Een rechtstreeks contact, waarbij Van Leeuwen ooit (delen van) de *Dialoog* zag, of de auteur van de *Dialoog* met het werk of zelfs de persoon van Van Leeuwen bekend was, valt evenwel niet te bewijzen.

Doordat zowel de auteur van de *Dialoog* als Van Leeuwen met de goedwillige mens of leek in grote mate hetzelfde soort gelovige voor ogen hadden, wordt het weinig waarschijnlijk dat deze enkel moet worden gezocht in een heel specifieke gemeenschap van leken of semi-religieuzen uit een specifiek convent of klooster. Tegelijk echter moeten beide auteurs een voldoende scherp beeld van de goedwillige mens hebben gehad opdat het de moeite loonde om een uitgesproken aanval, dan wel verdediging, neer te pennen.