

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 leekenspiritualiteit

Issue Date: 2016-12-13

V Tegenvoeters en ‘leitsterren’

Wereldbeeld en kosmologie in de Dialoog tussen Eckhart en de leek

Zoals bekend hebben de middeleeuwen nooit werkelijk gedacht dat de aarde plat zou zijn. Het betreft een negentiende-eeuwse mythe die, in een tijd waarin nieuwe wetenschappelijke inzichten de concurrentie aangingen met geloofsdogma's, handig werd aangewend om de Kerk weg te zetten als een niet erg bijdetijds instituut.¹ Op enkele uitzonderingen na zijn middeleeuwse geleerden, zowel astronomen als theologen, altijd het oude Griekse Ptolemeïsche wereldbeeld als basis blijven gebruiken. Het had een geocentrische ordening, waarbij de aarde steeds als sferisch werd omschreven en zich in het midden van het universum bevond. De andere hemellichamen cirkelden eromheen.² Hoe algemeen aanvaard dit wereldbeeld ook moet geweest zijn bij universitaire, het nam niet weg dat mensen die niet of nauwelijks in het Latijn waren onderricht steeds met concrete vragen moeten hebben gezeten wanneer zij de blik naar boven richtten. In elk geval bleven volkstalige auteurs gedurende lange tijd de uitgangspunten van deze kosmologie interessant genoeg vinden om deze met de regelmaat van de klok uiteen te zetten. Voor de Middelnederlandse literatuur startte dit proces van omzetting van gespecialiseerde kosmologische kennis uit het Latijn naar de volkstaal (in al dan niet vereenvoudigde vorm) aan het einde van de dertiende eeuw. Interesse daarvoor was er onder zowat alle lagen van de geletterde bevolking: geestelijken, adel en burgerij.³

De meeste beschouwingen over het universum vinden we terug in teksten die tegenwoordig onder de noemer van artesliteratuur worden geplaatst. Vaak zijn het (delen van) encyclopedische niet-fictionele werken in rijm- of prozavorm die puntsgewijs een hele waaier aan zowel profane als meer godsdienstige onderwerpen behandelen. De *Vers-Lucidarius* (1288-1350) en *Proza-Lucidarius* (over de

1 Jeffrey B. Russel omschrijft in zijn boek *Inventing the Flat Earth*, hoe de platte aarde-theorie als een fabel werd gebruikt om de premoderne samenleving en het christelijke creationisme in diskrediet te brengen: Russel 1991.

2 Een goed overzichtswerk over de ontwikkeling van de algemeen gangbare inzichten inzake kosmologie blijft Grant 1977 en van de hand van dezelfde auteur het meer recente standaardwerk: Grant 1994. Een eveneens recent overzicht biedt Simek 1996. Voor kosmologische beschouwingen in het Middelnederlands, zie gevalstudies als: Winkelman 1981, p. 101-120; Gerritsen 1983, p. 481-495 en Jansen-Sieben 2000, p. 251-261.

3 Over deze grote ontwikkeling in het algemeen: Van Oostrom 2013, p. 79-114.

datering van deze vertaling is niets bekend, het enige handschrift waarin ze voorkomt is zestiende-eeuws, de *Sidrac* (ca. 1318-1330), Boendales *Der leken spiegel* (1325-1330), Van Delfs *Tafel van den kersten ghelove* (ca. 1404) en *Van den proprieteyten der dinghen* (1485) zijn daar de belangrijkste voorbeelden van.⁴ Aan specifieke artes-thema's werden soms ook aparte werkjes gewijd. Voor de kosmologie zijn hier vooral de *Natuurkunde van het geheelal* (ca. 1275-1300), de *Proza-Natuurkunde van broeder Thomas* (volgens het enige overgebleven afschrift oorspronkelijk rond 1300 geschreven), het astrologische traktaat in opdracht van Aleid van Zandenburg (1337-1351) en *Eyn corte decleringhe deser spere* (ca. 1464) te noemen.⁵ Ten slotte zien we ook op minder voor de hand liggende plaatsen een interesse in kosmologie opduiken, bijvoorbeeld in mystieke traktaten als Ruusbroecs *Rijcke der ghelieven* (voor 1330) of *Vanden XII beghinen* (voor 1380), waarmee de Groenendaler zijn auteurscarrière respectievelijk aanving en afsloot.⁶ Van Leeuwens *Vanden seven teeken der sonnen* (1356) behandelt het onderwerp eveneens.⁷ Aan dit rijtje kan ook de *Dialogo* worden toegevoegd.

Beschouwingen over kosmologie, sterren en planeten lijken dus wijdverspreid te zijn geweest. Het zou ons uit het oog doen verliezen dat lang niet alle teksten die we tot de compendia en *summa*'s kunnen rekenen – en dus een zekere mate van encyclopedisch karakter hadden – erg geïnteresseerd bleken in kosmologische

4 Voor de Nederlandse Lucidarii zie (zoals reeds aangegeven) de uitgave van de proza-Lucidarius Gottschall 1992 en Klunders' uitgave van de andere Lucidarii: Klunder 2005. In Dirc van Delfs *Tafel vanden kersten ghelove* is de kosmologie vooral terug te vinden in de kapitels IV tot VIII van het *Winterstuc*. Respectievelijk onder de titels (IV) *Van den neghen choor der enghelen yerarchien*, (V) *Vanden VIII hemelen, die de heydensche meïsteren bescriuen*, (VI) *Vanden VII planeten des hemels*, (VII) *Vanden XII teykenen des hemels firmamenten inden hemel* en (VIII) *Vanden vier elementen*. Daniëls (ed.) 1937, p. 19-36. De *Tafel vanden kersten ghelove* werd voorlopig sporadisch bestudeerd. De receptie ervan werd behandeld in: Van Oostrom 1987, p. 49-71. Verder konden vooral de handschriften van de *Tafel* op ruime belangstelling rekenen in het kunsthistorisch onderzoek, zie: Marrow (red.) 1989 en de bijdragen van Van Oostrom 1992, Marrow 1992 en Proske-Van Heerdt 1992 in de bundel *Masters and Miniatures. Proceedings of the Congress on Medieval Manuscript Illumination in the Northern Netherlands* (Utrecht, 10-13 December 1989) onder redactie van Koert van der Horst en Johann-Christian Klamt. Naast Daniëls' uitgave blijft diens uitgebreide studie over Van Delf en zijn werk onmisbaar: Daniëls 1932. Over Van Delf als intellectueel en auteur aan het Hollandse hof: Van Oostrom 1996, p. 180-224. Krijn Pansters gaf de *Tafel vanden kersten ghelove* een plaats binnen de middeleeuwse deugdenleer en Robrecht Lievens benadrukte (ook vooral aan de hand van die deugden) het 'heidense element' van de tekst: Pansters 2007, p. 90-104 en Lievens 2012, p. 167-194. *Van den proprieteyten der dinghen* (de Middelnederlandse vertaling door Jan Belaert van Bartholomeus Anglicus' *De proprietatibus rerum*) heeft enkele uitgebreide kosmologische passages die vooral in boek 8-10 (onder de titels *Vander werelt ende vande materialicheden des hemels*, *Vande tijt ende delen des tijts* en *Boeck ende spreket vander materien ende vormen of ghe-daenten*) te vinden zijn. De Werkgroep Middelnederlandse Artesliteratuur (WEMAL) verzorgde een (niet in druk verschenen) editie op basis van de druk Amsterdam, UB: Ned. Inc. 29a: Werkgroep Middelnederlandse Artesliteratuur (ed.), 'Van den proprieteyten der dinghen', (onuitgegeven, raadpleegbaar op de website van de DBNL: <http://www.dbnl.org>). Zie ook de recente studie: Bogaart 2004, p. 158 en 163.

5 Over de datering van de *Natuurkunde van het geheelal* bestaat nog steeds onduidelijkheid. Zie hierover: Jansen-Sieben (ed.) 1968, p. 55-66. Voor een gemeenschappelijke behandeling van deze tekst en de *Proza-Natuurkunde* (als onderdeel van eenzelfde handschrift), zie: Jansen-Sieben 2000, p. 251-261. Aleid van Zandenburgs traktaat wordt besproken in: Veltman 2002, p. 85-94, een editie volgt daar op p. 95-103.

6 Aangaande de kosmos bij Ruusbroec, zie: Noë 1989, p. 41-53 en Wackers 1989, p. 55-73. Een korte beschouwing geeft ook De Baere 1991, p. 16-17.

7 Over Van Leeuwens astrologische duidingen, zie: Reynaert 2005, p. 97-125.

uiteenzettingen. In *Des coninx summe* of de *Wech der sielen salicheit* (die net als de *Tafel van den kersten ghelove* op Hugo Ripelins (ca. 1205-ca. 1270) *Compendium theologiae veritatis* was gebaseerd) wordt nauwelijks over firmamenten, planeten of sterren, zon of maan gerept. Het geeft aan dat dergelijke inhouden, indien men zich wilde richten op het doorgeven van een christelijke moraal, niet altijd als noodzakelijk werden ervaren. De behandeling ervan in een hoogspiritueel volkstalig geschrift als de *Dialoog*, wordt er enkel interessanter door.

In het onderzoek bleef tot nu toe de artes-thematiek uit de *Dialoog* opvallend onderbelicht. De Bruin en Warnar merkten weliswaar op dat de auteur van het tweegesprek enige kennis van astronomie had, maar tot een echte analyse van de inhoud kwam het niet.⁸ Schweitzer bijvoorbeeld had bij het uitgeven van de tekst nauwelijks oog voor de nochtans uitvoerige kosmologische beschouwingen die erin verwerkt werden. De anonieme auteur van het tweegesprek lijkt inderdaad een meer dan terloopse belangstelling te hebben gehad voor de kennis rond hemellichamen en firmamenten. De besprekingen ervan lopen soms folio's lang door. In dat opzicht zou de tekst zeker een plaats verdienen in Jansen-Siebens indrukwekkende repertorium van de Middelnederlandse artesliteratuur.⁹ Dat het daar niet opgenomen werd, terwijl naar andere spirituele literatuur die de kosmologische thematiek behandelt wel verwezen wordt (zoals bijvoorbeeld Ruusbroecs *Vanden XII beghinen*), heeft ongetwijfeld te maken met de matige interesse die de *Dialoog* lange tijd wist op te wekken.¹⁰

In deze bijdrage wil ik dit verwaarloosde aspect van de tekst eindelijk voor het voetlicht plaatsen. Terwijl ik de belangrijkste kosmologische inhouden bespreek, zal ik trachten de overeenkomsten en verschillen met andere Middelnederlandse artes-teksten in beeld te brengen. Door de eigenheid van deze thematiek voor de *Dialoog* na te gaan, hoop ik ook te kunnen laten zien welke precieze functie deze kosmologische beschouwingen hadden binnen het inhoudelijke 'programma' van de tekst. Maar vooraleer de specifieke artes-elementen langs te lopen, wil ik eerst stilstaan bij de structurele inbedding ervan binnen het geheel van het gesprek.

1 De kosmologische passages binnen de structuur van de *Dialoog*

De kosmologische inhoud komt in de *Dialoog* in twee langere passages centraal te staan. De eerste passage omvat vraag 60, die – zeker wanneer men rekening houdt

⁸ De Bruin 1956, p. 9 en Warnar 1995b, p. 8.

⁹ Jansen-Sieben 1989.

¹⁰ Voorzover ik kan zien, werd wat de *Dialoog* op het vlak van artesstof te bieden heeft nog niet opgemerkt in de aanvullingen die regelmatig door WEMAL bij Jansen-Siebens repertorium worden gemaakt. Zie de pagina 'Aanvullingen op repertorium' op de WEMAL-website: <http://www.let.uu.nl/wemal/repertorium.html> (geraadpleegd: 22/03/2016).

met de door mij voorgestelde nieuwe rolverdeling in hoofdstuk 11 – tot de langste vragen van de tekst behoort. De tweede passage omvat de vragen 138 en 140. Beide delen zijn samen goed voor 5500 woorden van de 70.000 woorden die het gesprek telt. Ze nemen dus kwantitatief een niet onaanzienlijk deel van het geheel in beslag. Maar buiten beide langere passages vinden we ook verspreid door de tekst kortere uiteenzettingen over sterren, maan, planeten of zon. Dat is meer bepaald het geval in de vragen 43, 44, 49, 50, 57, 103 en 108. Samen zijn deze vragen goed voor nog een 1500tal woorden, hoewel daarbij lang niet steeds de hele vraag over kosmologie handelt.¹¹

De inbedding van de artes-thematiek binnen de algemene structuur van het tweegesprek levert hierdoor een ietwat diffuus beeld op. Enerzijds lijken de twee grote blokken met artes-inhoud apart te staan van de meer algemeen religieuze en kerkkritische strekking van de *Dialoog*. Dit is vooral het geval voor – de wel erg lange – vraag 60, die inhoudelijk niet erg veel te maken heeft met de vragen die ervoor en erna komen. Vraag 59 en 61 behandelen namelijk respectievelijk het waarom en het hoe van onze liefde voor God. Zo bekeken vormt vraag 60 een ietwat uit de toon vallend intermezzo in een anders tamelijk coherente vragenreeks over de liefdevolle verhouding tussen de menselijke ziel en God.

Anderzijds suggereren de sporadische verwijzingen naar de zon, maan en sterren dat de auteur wel degelijk een poging gedaan heeft deze thematiek op de meer spirituele of zelfs mystieke inhouden te betrekken. Bepaalde ideeën aangaande het wereldbeeld keren op verschillende plaatsen in een erg gelijkaardige, soms zelfs letterlijke vorm terug. Het getuigt van een veelvuldige verwerking of herwerking van deze artes-kennis ter ondersteuning van spirituele en mystieke opvattingen en redeneringen over God of de ziel.

Zoals aangegeven, lijkt vraag 60 wat betreft thematiek en structuur een beetje haaks te staan op de vragen die haar omgeven. De leek komt dan ook met de deur in huis vallen wanneer deze zich afvraagt wat Eckhart te zeggen heeft over het firmament en de verschillende hemellichamen:

[De leek:] Meister, die filosofen die hebben veel ghesproken van hemelscher wijsheit. Die meesters van Astronomijen die hebben veel gesproken van hemelscher wijsheit ende van ordinanci, als vanden seraphin ende vanden loop vanden firmamenten ende vander hoocheit vanden planeten ende der grootheit vanden sterren. Meister, wat segdi daer toe?¹²

Eckhart reageert geprikkeld en gebiedt zijn gesprekspartner het onderwerp te laten varen: 'het es alte hoech! Het en betaemt gheen leken te vraghen.' Opmerkelijk genoeg is het vervolgens de leek die zelf het heft in handen neemt en verder gaat met een uiteenzetting over het onderwerp. Het is overigens een van de weinige

11 Erg korte verwijzingen naar het kosmologische thema komen ook nog in vraag 20 en 118 voor.

12 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 60, p. 53.

plaatsen waar de leek zelf uitgebreid het woord neemt en echt kan uitpakken met zijn kennis. Als opstapje daartoe claimt hij een (andere) leek te hebben gekend die binnen het korte bestek van een metten getijde inzicht had gekregen in de loop van planeten en sterren.¹³ Waarschijnlijk fungeerde vanuit het perspectief van de leek deze verwijzing naar een mysterieuze collega enkel als bliksemafleider om de eigen ambities inzake kennisvergarig en kennisoverdracht te maskeren. Dat hij zich in elk geval ook zelf met deze figuur identificeerde wordt duidelijk aan het einde van de vraag, waar hij aangeeft zelf de zonet meegedeelde kennis door de Heilige Geest te hebben ontvangen:

[De leek:] Ee [lees: Es] van al desen een woert loghen waer daer wil ic mijn hoeft voer gheven. Het en leerde my nye lettere noch mensche. Bider letter en machmens niet verstaen, alsoe alst es, het en sy gegheven van boven, vander wijsheit des heileghen gheests.¹⁴

De tweede lange passage met een kosmologische inslag beslaat vraag 138-140 en vertoont wat inpassing in het tekstgeheel betreft enkele verschillen, maar ook enkele opmerkelijke gelijkenissen, met vraag 60.

In tegenstelling tot die laatste vraag bouwt de tekst ditmaal wel op naar de behandeling van deze thematiek. Op het einde van vraag 136 en vooral in vraag 137 lezen we een uitgebreide beschouwing over de op elkaar volgende periodes van 1300 jaar waarin de wereldgeschiedenis volgens de *Dialogo* in te delen valt.¹⁵ Gedurende elk van deze periodes neemt het morele verval van de mensheid gestaag toe, wat – bij wijze van catharsis – telkens tot een straf van God leidt. Deze beknopte 'wereldgeschiedenis' vormt vervolgens de opstap naar vraag 138. Daar wordt ingegaan op de aanvang van die geschiedenis, namelijk het begin der tijden: 'Meester Eggaert, hemelrijck ende aertrijck had beghin. Ende Godt es ewilyck sonder beghin. Waer was Godt eer hij hemelrijck ende aertryck maeckte?'¹⁶

Net als bij vraag 60 was Eckhart aanvankelijk niet erg happig om verder door te gaan op een onderwerp dat over Gods natuur handelt: 'Al daer en betaemt

13 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 60, p. 54.

14 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 60, p. 56, r. 99-101.

15 Om de logica hierachter uit te leggen spreekt de auteur van een analogie met de baan die de zon per maand en per jaar aflegt: 'Alle materylijke saken, die beroerlijck sijn, die verarghen van outheden, als dat jaer loept op XIII maenden. Als elck maent mach hebben c jaer, soe es die loep om ghecomen. XIII c jaer vant hondert, dat maeckt een ghetal.' Schweitzer (ed.) 1997, vraag 137, p. 170, r. 5-6. Lievens ondernam een poging een eventuele bron voor deze ongewone variant van wereldperiodisering te achterhalen. Uiteindelijk vond hij twee andere auteurs die een periode van 1300 jaar gebruiken om het einde van een era, en het begin van een nieuwe fase in de (christelijke) geschiedenis aan op te hangen. Meer bepaald gaat het om Johannes Olivi (†1296), volgeling van Joachim van Fiore en de dominicaan Johannes Parisiensis (1255-1306), wiens werk onder andere door Nikolaas van Straatsburg (1280/1290-1331) gebruikt werd: Lievens 1999, p. 39-41. In de introductie van dit boek leg ik uit hoe deze periodisering van de wereldgeschiedenis gebruikt werd om de *Dialogo* te dateren. Via Nikolaas van Straatsburg loopt trouwens een indirecte lijn tussen de historische Eckhart en de Lage Landen. We weten dat hij als fervent verdediger van Eckhart en criticus van de Avignonse Paus in 1330 zijn beroemde preek *De guldenne berch* in het Leuvense dominicanenklooster ten gehore bracht. Zie hierover: De Paepé 1992, p. 42-47.

16 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 138, p. 170.

gheen leec na te vraghen, noch om te peysen!’¹⁷ Ditmaal liet hij het hier niet bij. De beschouwing van Gods scheppende daad leidt, zoals we in de volgende paragraaf uitgebreider zullen zien, uiteindelijk tot enkele ‘wetenschappelijke’ beschouwingen over die schepping zelf. Hier is het dus niet de leek, maar Eckhart die ons uitgebreid over de aarde, sterren, planeten en firmamenten beleert, dat doet hij overigens voor een stuk – ik maak later nog een expliciete vergelijking – in exact dezelfde bewoordingen als de uitleg die de leek in vraag 60 had gegeven. Dat geldt bijvoorbeeld voor het besluit waarmee zowel Eckhart als de leek hun kosmologische uiteenzetting eindigen. Net als de leek eerder, verzekert ook Eckhart ons ervan dat hij zijn hoofd zou willen geven indien van hetgeen hij zonet had meegegeven, één woord gelogen zou zijn. En, opnieuw net als de leek, wilde Eckhart benadrukken dat hij zijn kennis niet uit boeken had:

Het en leerde mij niet letter oft mensch. Het leerde ende wert mij gheleert onder een metten den loop van allen sterren, in alsoe corter tijt als men een woerd moecht spreken vander hemelscher ordijnancien.¹⁸

Het idee dat iemand binnen het bestek van de metten door een bovennatuurlijk inzicht de loop van alle sterren helemaal wist te bevatten kwamen we hierboven al tegen. Eckhart dicht zichzelf hier dus juist die soort inspiratie toe die de leek aan een andere onbekende leek had toegeschreven bij de aanvang van zijn uitgebreide uiteenzetting in vraag 60. Dat in beide lange kosmologische passages zoveel parallellen voorkomen, terwijl ze in de mond van de twee verschillende protagonisten worden gelegd, kan te wijten zijn aan kopieerfouten tijdens de overlevering. Evengoed echter kunnen we hier te maken hebben met een soort ‘work in progress’, waarbij de auteur voor zichzelf nog niet volledig had uitgemaakt op welke manier – en door wie – hij bepaalde leerinhouden aan bod wilde laten komen. Die laatste mogelijkheid zou onmiddellijk de vele herhalingen die we ook op andere plaatsen in de tekst tegenkomen verklaren.

2 Tussen vertrouwde basiskennis en vernieuwde inzichten

Wat een systematische bespreking van de artes-thema’s uit de *Dialogo* vooral bemoeilijkt, is de erg ongestructureerde manier waarop ze worden aangeboden. Niet alleen omdat de verschillende elementen verspreid over de tekst voorkomen en daarbij vaak, al dan niet gedeeltelijk, worden hernomen, maar ook omdat hun precieze reikwijdte en diepgang zich lastig laat bepalen. Heel wat verschillende ele-

¹⁷ De rem die Eckhart hier op de nieuwsgierigheid van de leek wil plaatsen, doet denken aan zijn terughoudendheid waarmee hij vragen over het goddelijke behandelde. Blijkbaar werd het als problematisch ervaren om abstracte kennis (zowel uit de sfeer van de theologie als astronomie) met niet gestudeerde mensen te delen (zie hierover ook hoofdstuk III). Schweitzer (ed.) 1997, vraag 138, p. 170-171, r. 3-4.

¹⁸ Schweitzer (ed.) 1997, vraag 140, p. 178-179, r. 24-27.

menten komen aan bod, vaak oppervlakkig, maar bij vlagen ook vrij technisch. Voor bijna geen enkel deelthema streeft men echte volledigheid na. Ik kies er hier voor om enkele specifieke elementen achtereenvolgens te belichten, waarbij ik telkens probeer na te gaan op welke manier de behandeling ervan concrete parallellen met andere artesliteratuur vertoont. Daarbij heb ik vooral oog voor die inhoud die ofwel erg typisch voor de *Dialoog* lijken te zijn, ofwel zich expliciet met andere artes-teksten laten verbinden. Zo kan uiteindelijk een inschatting gemaakt worden of de *Dialoog* voor bepaalde kosmologische aspecten al dan niet in een specifieke traditie staat.

a Winter, zomer, dag en nacht op een ronde aarde

In vraag 137 lezen we de volgende uiteenzetting aangaande zon en aarde:

Die die verste sijn vander zonnen die hebben dat coudtste vanden winter, ende die sijn alder plomst [onontwikkeld] van sinnen bij natueren. In allen die tijden vanden daghe ende vander nacht, soe es op aerterijck middaghe ende middernacht. Ende op een tijt waer dat die zonne op haer hoochste es ende sij beghint te dalen, daer eest middach op die selven tijt. Soe eest oeck middernacht op die ander zijde van aerterijken, al daert concordeert teghen die zonnen. Stondt die sonne recht op teghen onsen hoefden, soe waer sij ons opt naeste dat sij ons comen mocht. So hadden wij den middach, ende soe hadden sij den middernacht, die hier onder onse voeten woenen. Alst tot Colen middach es, soe eest hier over middach! Ende soe eest al arterijck om middach ende middernacht, ende al op eenen tijdt, maer allen menschen tseffins niet. Dat comt al vander roontheyt van arterijck ende vander rontheyt vanden firmamente, ende vanden loop vander zonnen.¹⁹

Afgaand op bovenstaande passage wist de middeleeuwer dus niet enkel dat de aarde rond was, maar ook dat winter of zomer niet voor iedereen op hetzelfde moment kwamen, en dat, terwijl het aan de ene kant van de aarde dag was, aan de andere kant de nachtelijke duisternis heerste. Merkwaardig voor de hedendaagse mens is de meer technische uitleg die aan dat laatste fenomeen gegeven wordt. Ze legt onmiddellijk de vinger op de beperkingen van de in de middeleeuwen geldende inzichten. De *Dialoog* stelt namelijk dat wanneer het in Keulen middag is, het 'bij ons' over de middag zou zijn. Natuurlijk hoort dit eigenlijk omgekeerd te zijn, aangezien we er vanuit kunnen gaan dat de *Dialoog* uit het Nederlandse taalgebied stamt en dus westelijk van Keulen is neergepend. Vergiste de auteur zich simpelweg in het toepassen van de oost-west logica? Of kan hij het, om aannemelijk te maken dat het op twee plaatsen niet hetzelfde moment van de dag is, voldoende hebben geacht op hun onderlinge afstandsverschil te wijzen? Wanneer we ander Middelnederlands materiaal in beschouwing nemen, blijkt die laatste optie misschien wel nog de meest plausibele. In de *Natuurkunde van het gehele* vinden we een passage die een gelijkaardige logica volgt. Ook daar wordt

¹⁹ Schweitzer (ed.) 1997, vraag 138, p. 174, r. 128-139.

gewezen op het tijdsverschil dat tussen twee plaatsen, in concreto Rome en Gent, bestaat.²⁰

Hier bi so moechdi weten dan,
 Dat Ghent ende Rome niet sien an
 Alleens die sonne op ene wile,
 Want daer is tusschen menighe mile.
 ¶ Ende het niet evens eens dach
 Te Rome ende te Ghent, want men mach
 Den dach hier in een stede versien [waarnemen]
 Ende si gaen ieghens onse knyen.
 Die grote hoecheyt dit al gheeft,
 Die Rome boven Ghent heeft.
 Want Rome so hoghe es
 Boven Ghent, sijt seker des,
 ¶ Stonden si tsamen in ene stede,
 Ende Roem hadde die hoechede
 Diet hevet boven Ghent nu,
 Niemene, dat seg ic u,
 Soude opwaert dorren sien,
 Want Rome soude dunken dien,
 Dattet in die lucht hinghe
 Ende toten hemele ghinghe.²¹

Over de precieze reden voor dit tijdsverschil, of de logica erachter, blijft de tekst erg vaag. Of het nu in Rome dan wel Gent eerder middag is, en of het verschil in tijdstip van de dag verklaard wordt door oost-west ligging dan wel noord-zuid ligging wordt niet duidelijk gemaakt. Dat Rome en Gent de zon niet tegelijk zien opkomen, komt volgens het leerdicht simpelweg omdat ze door ‘menighe mile’ van elkaar gescheiden worden. Ter ondersteuning van zijn stelling dat een dag in Gent niet gelijk loopt met een in Rome, verwijst de auteur specifiek naar de

²⁰ Andere (veertiende-eeuwse én volkstalige) bronnen die er een dergelijke logica op nahouden ken ik niet. Meestal heeft men het gewoon over de andere kant van de aarde, waar het dan middernacht is terwijl het hier middag is (of vice versa). Wat de concrete richting van de zonneloop zou zijn wordt daarbij dan niet geëxpliciteerd. In de *Divina Commedia* (ca. 1308-1321) laat Dante de tijdzones wel afhangen van hoe plaatsen zich op het vlak van hun oost-west ligging ten opzichte van elkaar verhouden. Wanneer het zonsondergang in het vagevuur is, dan is het middernacht aan de Ebro (de rivier in Spanje), zonsopgang in Jeruzalem en middag aan de Ganges. Gárboli (ed.) 1954, p. 393 (hoofdstuk *Purgatorio*, cap. xxvii, r. 1-6). Ook Boendale verwijst in *Der leken spiegel* naar de oost-west richting die de zon uitgaat, om te verklaren dat steeds op een volgende plaats op aarde de dageraad aanbreekt: ‘Waer die sonne begaen mach / Ertrike daer eist dach. / Want die dach ens anders twint, / Dan claerheit die dsonne vut sijnt. / Alse si in dwesten neder gheet / Soe verliesen wi den dach ghereet, / Ende voertene voer hare mede / Waer si lijdt telker stede. / Ende als dan int oest op gaet, / Soe scoutmen dan den dagheraet. / Aldus eist altoes erghen dach / Danc hebbe god diet al vermach. / Oft nacht dagheraet oft avenstont / Want om dat ertrike es ront, / Sone can die sonne tenen male / Al niet besinen hoer pale.’ Jan Van Boendale, *Der leken spiegel*, Brussel, KB: 15658, f. 8rb-8va, r. 67-82 (boek 1, kap. 11). (Zie het diplomatisch afschrift door Mak en Lambermont (ed.) 1998.) Vergelijk met de uitgave van M. de Vries die zich op het handschrift Den Haag, KB: 75 E 63 baseerde, maar waar de hier betreffende passage beknopter en voor ons minder zeggend is: De Vries (ed.) 1844-1848, boek 1, kap. 11, vs. 67-78.

²¹ Jansen-Sieben (ed.) 1968, p. 391-393.

'hogere' ligging van Rome ten opzichte van Gent. Met die redenering refereert hij waarschijnlijk aan de kromming van de aarde.

In het bekende reisverhaal van Jean de Mandeville, waarschijnlijk rond 1356 in het Middelfrans geschreven door een anonieme uit Engeland afkomstige auteur en mogelijks al in 1378 naar het Middelnederlands vertaald, wordt dit aspect van de geografie wat duidelijker aan de orde gesteld.²² Ongeveer middenin Jans verslag, aan het einde van een hoofdstuk dat hem op het eiland Sumatra (in het reisverslag 'Lamory') had gebracht, vinden we een uitgebreide uiteenzetting over kosmologie en de rondheid van de wereld. Na een technische beschouwing over de sterrenhemel, waarop ik later nog even terugkom, vertelt Mandeville ons het volgende aangaande de ronde vorm van de aarde (hier geciteerd naar de oorspronkelijke Oudfranse tekst):

Car en alant descoce [schotland] et dangleterre vers Iherusalem on monte tousiours. Car nostre terre est en basse parties de la terre vers occident, et la terre Prestre Iehan est en la basse partie vers orient. Et ont la le iour quant nous auons la nuit, et aussi au contraire il ont la nuit quant nous auons le jour. Car la terre et la mer sont de ronde fourme, si comme ie vouz ay deuant dit, et ce que on mont a vn coste [zijde] on auale a lautre.²³

In Mandevilles verslag vinden we dus de verklaring waarom, volgens middeleeuwse logica omtrent de bolvormige aarde, Gent niet boven Rome kon liggen. Ook voor auteurs uit West-Europa bleef Jeruzalem als referentiepunt fungeren. Zo kreeg de overall aanwezige kromming van de aarde een zwaartepunt. Indien men naar Jeruzalem ging, klom men op, ging men er voorbij, begon men weer te dalen, tot wanneer men in het mysterieuze land van Pape Jan terecht kwam.²⁴

Dit korte uitstapje toont dat zelfs auteurs van, naar volkstalige normen, gespecialiseerde teksten als de *Natuurkunde van het geheelal* en het reisverhaal van Jean de Mandeville problemen hadden abstracte theorievorming los te zien van hun particularistisch (regionaal en christelijk) standpunt, wat niet steeds de interne consistentie van het betoog ten goede kwam. Inzicht geven in een algemene dynamiek kreeg dan de voorkeur op een consistente behandeling van de kosmologische wetmatigheden. In dit geval wilden auteurs bijvoorbeeld bewijzen dat de aarde bolvormig was en verwezen daarvoor naar het tijdsverschil met andere oorden die eerder dan geografisch in de juiste richting te liggen, waarschijnlijk voor hun lezers vooral ver weg, maar toch bekend dienden te zijn.

Wat de auteur van de *Dialog* nu ook als precieze logica probeerde te hante-

22 Over de datering van de teksten en de Middelnederlandse vertaling in het bijzonder: Cramer (ed.) 1908, p. LXIV. Over Mandevilles kosmologische beschouwingen: Gerritsen 1983, p. 481-495.

23 Ik citeer naar de zogenaamde Parijse tekst, uitgegeven in: Malcolm Letts (ed.) 1953, dl 2, p. 332-333. Ik hield rekening met de emendaties die Letts voorstelt. De Middelnederlandse vertaling loopt hier erg gelijk, vgl. Cramer (ed.) 1908, kolom 157.

24 Over Jerusalem als fysieke centrum van de aarde bij Mandeville: Simek 1996, p. 36.

ren, de passage uit vraag 137 laat in elk geval zien dat de tekst meer brengt over kosmologie dan het louter aanstippen dat er naast de aarde nog sterren en planeten bestaan. Een zekere drang tot een meer technische analyse is niet vreemd aan de tekst. In verschillende passages wordt dan ook uitgebreid ingegaan op de ordening van de kosmos en de loop der maan, sterren en zon.

b Een blik op de sterren

De sferische vorm van de aarde was een basisgegeven waarop in de *Dialogo* vaak teruggevallen wordt. Dat is ook het geval in vraag 60. Het eerste thema dat daar uitgebreid aan bod komt, gaat precies over het gevolg dat een bolvormige aarde heeft voor onze kijk op de sterrenhemel. De leek legt uit – helemaal conform de algemene kennis uit die tijd – dat alle sterren zich stilstaand in een firmament bevinden. De firmamenten zelf draaien echter wel en worden ook gedragen door de planeet of sterren die er in staan. De visie van de leek op de technische samenhang tussen de loop van de hemellichamen en het verloop van dag en nacht op aarde stond echter nog niet op scherp. Zo kan het volgens hem dat de sterren die we 's nachts boven ons kunnen zien, zich 's morgens onder onze voeten bevinden. Deze logica is weinig consistent, niet alleen vanuit modern oogpunt, maar ook volgens de normen van de meer gespecialiseerde middeleeuwse kennis. Mandeville bijvoorbeeld had wel in de gaten dat men richting het zuiden diende te gaan, wilde men nieuwe delen van de sterrenhemel zien die – ondanks het rond-draaiende firmament – hier in het Noorden nooit te zien zijn.²⁵

Wel correct indien men zou afgaan op een simpele hemelobservatie is de uiteenzetting in de *Dialogo* over de 'leitsterre', zoals de Poolster er wordt genoemd. De leek wijst op een misvatting die in zijn tijd bestond. In tegenstelling tot wat men wel eens denkt, zo zegt hij, staat deze 'leitsterre' niet stil, maar draait ze, net als de andere sterren, samen met het firmament mee. Niet alle sterren doen dat echter in gelijke mate. De leek onderscheidt twee categorieën. De zeven sterren – waarmee men in de middeleeuwen de zeven dan bekende planeten bedoelde (inclusief zon en maan) – 'lopen' binnen een dag en nacht zestigduizend maal meer dan de Poolster. Daarnaast zijn er nog de andere vaste sterren, die nog verder van ons en dichterbij de 'leitsterre' staan. In het algemeen lopen zij 'ontelijken meer, dan die seven sterre doen'. Hun beweging neemt toe naarmate ze zich verder van de Poolster bevinden. De wetten waaraan deze vaste sterren onderhevig zijn – namelijk hoe verder van de Poolster hoe meer er 'gelopen' moet worden – gelden dus niet voor de zeven sterren. Want hoewel de zeven planeten dus dichterbij ons en verder van de Poolster staan, bewegen zij zich minder voort in vergelijking met de vaste sterren.²⁶

25 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 60, p. 54, r. 8-12. Mandeville deelt het firmament expliciet op in een noordelijke en zuidelijke helft: Cramer (ed.) 1908, p. 94vb.

26 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 60, p. 54, r. 12-19.

Om te begrijpen wat de leek met deze technische uiteenzetting bedoelt, moeten we het in die tijd min of meer algemeen aanvaarde beeld van het universum goed voor ogen houden. Dit bestond voor de middeleeuwer uit verschillende elkaar omvattende concentrische sferen. Volgens het klassieke model, dat zich tegen de vijftiende eeuw zou hebben uitgekristalliseerd (in de volgende paragrafen toon ik dat dit tot in de veertiende eeuw nog niet volledig het geval was), werd de buitenste schil van de onderste hemel gevormd door het firmament waarin de sterren een vaste plaats hadden. Daaronder bevonden zich dan de planeten die elk in hun eigen sfeer stonden.²⁷ Zo kon geargumenteed worden dat (1) de vaste sterren zich veel meer voortbewegen dan de Poolster, aangezien zij zich samen met deze ster op eenzelfde schil bevinden, maar wel verder van het draaipunt van die schil staan, en (2) dat ze eveneens meer 'lopen' dan de zeven planeten, die zich op een lagere, dus kleinere schil bevinden en dus minder afstand afleggen.

De verwijzing naar de Poolster vormt voor de leek een aanleiding om opnieuw in te gaan op de implicaties die de ronde vorm van de aarde heeft voor onze hemelobservaties. Net zoals wij op het noordelijk halfrond een 'leitsterre' kunnen waarnemen, zien onze tegenvoeters, die volgens de leek op zeventuizend mijl onder onze voeten wonen, een tweede, voor ons niet zichtbare, 'leitsterre'.²⁸ De auteur van de *Dialoog* wist dus heel goed dat onze specifieke locatie op aarde bepaalt hoe we de sterren waarnemen. Uit zijn uitleg kunnen we opmaken dat de auteur van de *Dialoog* een vrij helder beeld moet hebben gehad van de wijze waarop de aarde rond een denkbeeldige as draait, met de noord- en zuidpool – en hun visuele verlengde in de hemel – als draaipunt. Hij belicht vooral de consequenties hiervan. Voor wie zich op de noordpool zou bevinden lijken de sterren zich in horizontale – met de horizon evenwijdig lopende – banen voort te bewegen. Ze lopen, om

27 Traditioneel worden rond de aarde drie hemelen onderscheiden: de 'onderste hemel', het 'kristalijn' en het 'empyrium'. De onderste hemel wordt eveneens opgedeeld in acht sferen, één voor elk van de zeven planeten – de maan, Mercurius, Venus, de zon, Mars, Saturnus en Jupiter – en het firmament met de vaste sterren. Eventueel wordt dit aangevuld met vier ondermaanse sferen voor de elementen aarde, water, lucht en vuur. Nergens in de *Dialoog* wordt een echt compleet overzicht gegeven. Dat de auteur wel deze traditionele indeling in zijn achterhoofd had, wordt verderop in vraag 60 duidelijk: 'Elc vanden seven planeten staen in een sonderlinghe firmamente, elke planete heeft haren sonderlinghen loop, ende elke planete heeft haren sonderlinghe ordinantie, ende elke planete heeft haer sonderlinghe regeringhe.' Zoals het vertrouwde middeleeuwse beeld van de kosmos het wilde, neemt ook hier de zon de middenpositie tussen de planeten in: 'Dat firmament al daer die sonne in staet, dat es onmetelike hoech. Nochtant soe sijne drie veel hogher ende elc van ander onmeteliken hoech.' Schweitzer (ed.) 1997, vraag 60, r. 70-74, r. 52-54. Voor een korte introductie over dit wereldbeeld, zie: Lie [e.a.] (ed.) 1983, p. 7-13.

28 De afstand die ons van onze tegenvoeters scheidt komt ruwweg overeen met de berekeningen die ook andere middeleeuwse bronnen geven, indien we deze zeventuizend mijl niet opvatten als de afstand gerekend langs het aardoppervlak, maar als de afstand door de aarde heen gemeten. In het anonieme *Eyn corte decleringhe deser spere* bijvoorbeeld wordt uitgelegd dat door de omtrek van de aarde (die toen op 20400 mijl werd geschat) te delen door het zevende deel van tweeëntwintig (zijnde het getal Pi of 3,1415) we de dikte (de diameter) van de aarde kennen, wat volgens de tekst zelf 6491 mijl bedroeg. De *Natuurkunde van het geheleal* rond naar boven af en geeft zesduizend en vijfhonderd mijl. Hoewel beide laatste bronnen het dus op vijfhonderd mijl minder houden, lijken ze ongeveer dezelfde orde van grootte in gedachten te hebben. Zie: Lie [e.a.] (ed.) 1983, p. 49 en Jansen-Sieben (ed.) 1968, p. 401, r. 1439.

het met de woorden van de leek te zeggen, ‘over dwers uutten oesten in dat suden, ende uutten suden in dat west, ende uutten west in dat noort’.²⁹ Hoe dichters tegen de noordpool hoe minder sterren inderdaad ‘onder gaan’. Ook kon de leek zich inbeelden hoe de sterren zich in een optisch verticale baan onmiddellijk van oost naar west begeven wanneer je je op de evenaar zou bevinden:

Ende wandelen wi uutten noorden in dat suut alsoe verre dat wi beide die leidsterren moghen sien, soe sijn wi hem beiden even na. Soe lopen alle die sterren recht uutten oesten in dat west, die boven ons sijn. Soe loepen alle die sterren weder uut den westen in dat oost, die ons onder sijn. Aldus soe en moghen sy niet rusten, noch nye en deden seder dat si ghemaect worden.³⁰

De auteur van de *Dialoog* was dus vrij goed op de hoogte van de toenmalige astrologische kennis. Voor de Middelnederlandse literatuur blijft dat tamelijk uitzonderlijk. Er zijn maar weinig veertiende-eeuwse Nederlandse bronnen waarin een poging wordt ondernomen om op een dergelijke compacte manier – en vanuit een kennis van de materie die bijna vanzelfsprekend aandoet – de loop der sterren in de ‘uithoeken’ van de aarde uit te leggen. De *Sidrac*, de kosmologische passage uit het reisverhaal van Jean de Mandeville (dat ik hierboven al introduceerde), het astrologische traktaat van Aleid van Zandenburg en de *Proza-Natuurkunde van broeder Thomas* komen in aanmerking als vergelijkingsmateriaal. Zowel in de *Sidrac* als in Aleid van Zandenburgs traktaat maakt de ‘leitsterre’ ook haar opwachting. In de *Sidrac* vinden we er het volgende over:

Alle keren sy metten firmamente sonder ene die heet die leitsterre. Die gheleit die liede in die zee ende op dlant ende sy es ghestaen in dat firmament alst keert, alse dat iser dat [midden] inden molensteen es ende den steen omme keert.³¹

Lijkt in het bovenstaande citaat te worden aangenomen dat de Poolster stilstaat? In de *Dialoog* werd die aanname een misvatting genoemd en verderop waarschuwt inderdaad ook de *Sidrac* ons dat de Poolster zich in heel beperkte mate voortbeweegt. De aard van die beweging, en het mechanisme erachter, is wel verschillend van die in de *Dialoog* – en vanuit het oogpunt van de concrete observatie minder correct. In plaats van in mindere mate, maar toch samen met de andere sterren te bewegen rond het (visuele) draaipunt van het firmament, lijkt de tekst te refereren naar een plotse verschuiving van de Poolster bij een zogenaamd ‘keren’ van het firmament. Op dat moment, zo waarschuwt *Sidrac*, dienen vooral zeelui op te letten dat ze hun weg niet verliezen:

[...] maer int keren vanden firmamente soe hoget sy ene werven int jaer ene palme [hier als breedtemaat bedoeld: de breedte van een vlakke hand] hoghe ende in dien tiden dat sy

²⁹ Schweitzer (ed.) 1997, vraag 60, p. 54, r. 24-26.

³⁰ Schweitzer (ed.) 1997, vraag 60, p. 54, r. 26-32.

³¹ Van Tol (ed.) 1936, p. 134. (De verduidelijking tussen haakjes werd uit Van Tols editie overgenomen.)

hare dus verwandelt, soe moeten hem die scepliede hoeden dat sy niet en verderven ende dat sy den wech dan niet en verliesen.³²

In het traktaat van Aleid van Zandenburg wordt niets gezegd over de beweging die de Poolster al dan niet zou maken. Wel wordt er, net als in de *Dialoog* (maar in tegenstelling tot de *Sidrac*), naast de noordelijke ook de zuidelijke 'leitsterre' genoemd en wordt er uitgelegd hoe beide sterren enkel waarneembaar zijn vanaf het noordelijk dan wel zuidelijk halfrond van de aarde.³³

Nog het meest overeenkomstig met de *Dialoog* wat betreft technische diepgang is misschien wel Jean de Mandevilles reisverslag, dat iets later dan de *Dialoog* gedateerd moet worden. Ook daar komen we de noordelijke Poolster tegen samen met diens zuidelijke tegenhanger. De concrete reden voor een uitweiding over de sterren was de vaststelling dat, door de ronde vorm van de aarde, het firmament zich hier in het noorden anders aan ons voordoet dan in de zuidelijke landen. Mandeville legt uit hoe het firmament in twee helften te verdelen is en hoe we hier in het noorden wel de ster 'Tresmontaine' (in het Middelnederlands 'Transmontane') of de Poolster zien, maar niet zijn zuidelijke tegenhanger 'Antartique' (in het Middelnederlands 'Antarctica').³⁴ Mandeville wordt hier redelijk technisch. Om zijn uiteenzetting te staven presenteert hij de lezer enkele resultaten van metingen die hij naar eigen zeggen tijdens zijn omzwervingen zelf met een astrolabium had verricht. Voor een rits aan plaatsen geeft hij de afstanden (in graden uitgedrukt) die hij opmat tussen de horizon en de Poolster of de 'Antartique', afhankelijk van op welk halfrond hij zijn meting deed. Hier doet het minder ter zake dat zijn waarschijnlijk fictieve metingen zelden de werkelijkheid benaderden. Voor een volkstalige tekst is Mandevilles uitleg erg technisch – hij was de eerste die de werking van een astrolabium in een volkstalige tekst behandelde. Toch is er informatie die we van hem niet krijgen, maar waarop de *Dialoog* ons wel trakteert. Over een eventuele beweging van de Poolsterren vinden we bij Mandeville geen woord. Beide worden zelfs onbeweeglijk genoemd, wat de leek uit de *Dialoog* als een verkeerde aanname had bestempeld. Evenmin heeft Mandeville er aan gedacht – al zijn zogenaamde omzwervingen, experimenten en metingen ten spijt – te vertellen dat beide Poolsterren vanaf de evenaar (mocht de zuidelijke 'Antartique' de facto bestaan) zichtbaar zouden zijn. De neerslag van Mandevilles observaties wordt doorgaans een belangrijke positie toegedicht als bruggenhoofd bij uitstek voor kennisoverdracht tussen Latijnse geleerdheid en het gecultiveerde lekenmilieu. Het is nu duidelijk dat ook de *Dialoog*, als religieuze tekst, op het vlak van technische expertise in astronomie, lang geen slechte papieren kan voorleggen.³⁵

32 Van Tol (ed.) 1936, p. 134. (De verduidelijking tussen haakjes werd uit Van Tols editie overgenomen.)

33 Veltman 2002', p. 96-97 r. 56-63.

34 Een dergelijke soort ster, die in het verlengde van de zuidpool en de aardas zou liggen, en waar men zich dus op zou kunnen oriënteren, bestaat overigens niet. Voor de behandeling van de beide poolsterren en de breedteligging van verschillende plaatsen op de wereld: Malcolm Letts (ed.) 1953, dl. 2, p. 331-332. Vgl. Cramer (ed.) 1908, kolom 154-156.

35 Over deze schakelfunctie tussen academisch milieu en lekenwereld: Gerritsen 1983, p. 494.

c De plaats van de aarde binnen het universum

Voor een derde centraal aspect van het kosmologie-thema keren we terug naar vraag 60 uit de *Dialogo*. De leek gaat daar, nadat hij had vastgesteld dat de aarde bolvormig is, in een tweede deel van zijn uiteenzetting dieper in op de plaats van de aarde binnen het universum. Opdat de lezer zich daar iets bij zou kunnen voorstellen, werd het beeld van een appel gebruikt. Net zoals de schil zich overal even ver van de kern van de appel bevindt, zo staat de aarde ook in het midden van het ‘nederste firmament’ (de hemelsfeer waar de maan in staat).³⁶ De aarde vormt echter niet het absolute middelpunt van het universum. Helemaal volgens de opvattingen van die tijd bevindt zich in het midden van de aarde (en dus ‘in dat alreuterste vanden hemel’), de hel.³⁷

Ook nu kunnen we op gelijkenissen met andere artesliteratuur wijzen. De *Sidrac* gebruikt eveneens het beeld van de appel, maar dan enkel om de vorm van de aarde aan te geven. Ter illustratie voor de positie van de aarde binnen het universum wordt het overbekende en erg oude beeld van het ei gebruikt. De metafoor werkt op dezelfde manier. De dooier van het ei staat dan voor de aarde, het eiwit voor het water dat de aarde omringt en de schaal voor het firmament.³⁸

Dat een ronde aarde zich in het midden van een uit concentrische cirkels opgebouwd universum zou bevinden, schijnt een nogal logische en weinig spannende veronderstelling te zijn. Deze was, zo lijkt het, algemeen verspreid en aanvaard. Gek genoeg is het de *Dialogo* zelf die suggereert dat de eensgezindheid hierover niet unaniem was:

[Eckhart:] Maer dat firmament daer sij aen staen, dat draetse [draait] also. Die onverlichte minsche die meynen dat die sonne nader es der aerden des avins[’s avonds] dan te middaghe, des en es niet! Die sonne es der aerden altoes even na, des somers ende des winters, te middaghe ende te midernacht, alsoe als tpunt den sirkel es.³⁹

Dat de zon altijd op dezelfde afstand van de aarde stond wordt op verschillende plaatsen benadrukt, en blijkt dus voor de auteur van de *Dialogo* een niet onbelangrijk gegeven te zijn geweest. Ook in vraag 60 klinkt het dat de zon te allen tijde even

36 De specifieke vergelijking van het firmament met de schil van de appel, vinden we niet in vraag 60, maar wel in vraag 138 waar hetzelfde beeld wordt gebruikt: ‘Also als die keerne es inden middel vanden appel der schellen over al al even na, also es al arterijck ende alle grof materie in die rechte middel vanden nedersten firmament, al daer die mane aen staet, over al al even na, onder als boven.’ Schweitzer (ed.) 1997, vraag 138, p. 172, r. 70-75. De appel als vergelijking voor het universum vinden we op nog andere plaatsen in de *Dialogo*, zie: Schweitzer (ed.) 1997, vraag 57, p. 51-52, r. 4-5 en vraag 103, p. 79, r. 14-34.

37 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 60, p. 56, r. 99.

38 Van Tol (ed.) 1936, p. 96-97. Hetzelfde beeld treffen we ook aan in de *Proza-Natuurkunde*: Visscher (ed.) 1840, p. 98 en *Vander rontheit ertrijcs*, het elfde kapittel van Boendales *Der leken spiegel*. In die laatste tekst staat het eiwit voor het firmament en de eierschaal voor de (bovenste) hemel. De Vries (ed.) 1844-1848, boek 1, kap. 11, vs. 11-17. Meer algemeen over deze populaire metaforen: Simek 1996, p. 28-30.

39 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 138, p. 173, r. 104-113.

dicht tot de aarde staat, of het nu zomer, winter, herfst of lente is.⁴⁰ In vraag 138 wordt dan weer een expliciet onderscheid gemaakt tussen de afstand van de zon tot de aarde enerzijds en haar afstand tot de individuele mens anderzijds: de zon staat altijd even ver van de aarde, maar daarmee is ze niet voor alle mensen even nabij.⁴¹

Waarom het voor de auteur van de *Dialoog* van zo'n belang was duidelijk te maken dat de zon zich in haar loop altijd op dezelfde afstand van de aarde bevindt, is moeilijk in te schatten. Het herhalen van deze opvatting krijgt vooral zin als we haar beschouwen als een positiebepaling binnen een breder 'debat' over kosmologie. Het zou kunnen dat de auteur van de *Dialoog* hier zelfs, zij het op een wat onbeholpen manier, een aantal inzichten probeert te verwerken uit de meer gespecialiseerde Latijnse wetenschappelijke literatuur – inzichten die een kleine eeuw eerder in het universitaire milieu nog niet helemaal als verworven werden beschouwd. Een indicatie daarvoor vinden we in de commentaar die Robertus Anglicus rond 1271 op de *De sphaera mundi* van Johannes de Sacrobosco (ca. 1195-ca. 1256) schreef.⁴²

Sacrobosco had aan het begin van zijn *De sphaera mundi* een puur wiskundige definitie gegeven van een sfeer, volgens hem was dat de vorm van – zoals ook de titel van zijn werk aangeeft – de aarde en de hemelen eromheen.⁴³ Robertus Anglicus wilde deze definitie iets inzichtelijker maken door uit te leggen dat 'sferisch' niet hetzelfde inhield als 'rond'. Al wat sferisch is, is wel rond, maar omgekeerd hoeft dit niet het geval te zijn, net zoals – zo verduidelijkt hij – een ei wel rond maar niet sferisch kan genoemd worden.⁴⁴

Het beeld dat men zich in de middeleeuwen van de kosmos vormde was dus onderhevig aan een vernieuwingsproces en werd in wetenschappelijke middens nog ernstig bediscussieerd. Het model van concentrische sferen was namelijk niet de enige mogelijke voorstelling van het universum geweest. Wel zou ze in toenemende mate andere voorstellingen zoals het eivormige universum verdringen.⁴⁵ Voor de echt wetenschappelijke literatuur, geproduceerd aan de universiteiten, zijn dergelijke veranderende opvattingen gedocumenteerd. Het middeleeuwse wereldbeeld volgens de volkstalige traditie wordt in moderne studies vaak echter nog als een tamelijk statisch gegeven beschouwd.

Hier in de *Dialoog* – een onverwachte plek – zien we hoe het debat dat op universitair niveau gevoerd werd rond bepaalde wetenschappelijke inzichten ook in een volkstalige tekst ingang vond. De verwijzing naar een andere opvatting sug-

40 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 60, p. 55, r. 60.

41 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 138, p. 174, r. 149-151.

42 Over Robertus Anglicus' leven en indentiteit is bijzonder weinig bekend, zelfs het bepalen van een geboorte- of sterfdatum is lastig. Thorndike 1943, p. 467-469.

43 Thorndike (ed.) 1949, p. 67-77.

44 Thorndike (ed.) 1949, p. 145.

45 Over het oprukkende Ptolomeïsche en concentrische model ten koste van andere modellen van kosmologische ordening (een proces dat bijvoorbeeld zichtbaar is in het werk van Hildegard van Bingen) zie het tweede hoofdstuk *Fables of the cosmic egg* in: Dronke 1985 en Leisegang 1978, p. 194-260.

gereert in elk geval dat de auteur van de *Dialoog* de drang voelde zich te verantwoorden voor de informatie die hij zijn lezer wilde meegeven. Hij beschouwde, zoals we in de volgende paragrafen nog zullen zien, niet al zijn uitgangspunten als algemeen aanvaarde waarheden.

d Over zonnewendes en een wassende maan, de ‘Proza-Natuurkunde’ van broeder Thomas als vergelijkingsmateriaal bij uitstek?

De genealogie van de Middelnederlandse artesliteratuur oogt chaotisch. Algemene basiskennis en meer gespecialiseerde inhouden lijken zo sterk met elkaar vervlochten dat het voor de onderzoeker uiterst lastig is te bepalen waar precies de kopieerarbeid eindigde en de herwerking en toe-eigening begon. Bijgevolg is het vaak een huzarenstuk om uit te maken welke wetenswaardigheden origineel voor een tekst of auteur zijn, aan welke bronnen ze werden ontleend en aan wie het intellectueel auteurschap kon worden toegekend. Ria Jansen-Sieben merkte daarover op dat het concept van auteurschap voor dit soort teksten maar een beperkte waarde had.⁴⁶

Precies achterhalen waar de *Dialoog* de mosterd haalde voor zijn kosmologische passages schijnt ondanks, of juist dankzij, de vele parallellen, nagenoeg onmogelijk. Er is wel een tekst die voor een aantal aspecten specifieke overeenkomsten met de *Dialoog* vertoont: de *Proza-Natuurkunde van broeder Thomas*. Het betreft een weinig bestudeerd traktaat dat technischer is dan het meer bekende gedicht de *Natuurkunde van het geheleal*, waarmee het vaak in één adem wordt genoemd. In de enige codex (Utrecht, UB: 1328) waarin de *Proza-Natuurkunde* bewaard is gebleven, wordt de tekst toegeschreven aan Thomas, een anonieme lekenbroeder.⁴⁷ Door de *Dialoog* in samenhang met de *Proza-Natuurkunde* te lezen worden enkele passages opgehelderd die de lezer anders als merkwaardig kunnen voorkomen. Ik geef de frappantste voorbeelden.

Vraag 60 besprak ik hierboven al uitgebreid, maar bevat nog enkele interessante aspecten. Naast een beschouwing over de sterrenhemel krijgen we ook uitleg over het komen en gaan van de seizoenen. Zoals we zagen bij vraag 137 vertelt de tekst ons dat alle mensen op aarde winter en zomer kennen, maar niet tegelijkertijd. Wie wanneer welk seizoen moet doormaken wordt bepaald door de loop van de zon. Degenen die zich het verst van de zon bevinden kennen winter, degenen die zich op dat moment dichterbij de zon bevinden, kunnen genieten van de zomer. Maar vraag 60 geeft nog wat extra informatie. Het dichtst dat de zon ons

⁴⁶ Ik baseer me op Van Oostroms ‘verslag’ hiervan, dat te vinden is in een korte bijdrage over Maerlants invloed op de Middelnederlandse artes-traditie: Van Oostrom 1991, p. 134-136.

⁴⁷ Ik verwijs hier naar een van de zeldzame exemplaren van de enige uitgave van het werk (terug te vinden in de Leidse Universiteitsbibliotheek): Visscher (ed.) 1840. Over deze, op sommige plaatsen onvolkomen, uitgave: De Vooy 1918, p. 271-277. Over Utrecht, UB: 1328, het enige nog bewaarde handschrift van de *Proza-Natuurkunde*, zie: Daems 1967, p. 66-76 en Jansen-Sieben (ed.) 1968, p. 109-119.

weet te naderen is op de feestdag van Sint-Odulfus (12 juni), waarna ze van ons weg 'vliet'. Dat doet ze tot op de feestdag van Sint-Lucia (12 december), dan keert de zon terug en beginnen de dagen opnieuw te lengen.⁴⁸ Beide feestdagen liggen tamelijk ver verwijderd van de astronomische zomer- en winterwende die op respectievelijk 20 of 21 juni en 21 of 22 december vallen. Vanwaar dat grote verschil? De *Proza-Natuurkunde* biedt een verklaring. We vinden er een berekening om de door de eeuwen heen opschuivende data van de zomer- en winterwende te bepalen. De redenering luidt dat de zon haar loop niet kan volmaken binnen een jaar, 'huer en gebreken in enen jaer acht momenten'.⁴⁹

Zo werd volgens de *Proza-Natuurkunde* Johannes de Doper geboren op wat in zijn tijd de langste dag van het jaar was (zijn geboortedag wordt op 24 juni geplaatst) en Christus zes maanden later, op de kortste dag van het jaar. Sindsdien was er meer dan 1300 jaar verstreken en aangezien elke 120 jaar beide zonnewendes één dag naar voren opschuiven, moeten er van die beide geboortedata volgens de auteur elf dagen (en een fractie meer) worden afgetrokken.⁵⁰ Een precieze kalenderdag voor de zomer- en winterwende krijgen we niet, maar volgen we de zonete uiteengezette logica, en brengen we de elf dagen in mindering, dan zou dat betekenen dat de zomerwende op 13 juni en de winterwende op 14 december valt. Daarmee zitten we in elk geval niet ver verwijderd van de twee feestdagen die de *Dialogo* opgaf als seizoenomslag van zomer naar winter en omgekeerd.

Een andere overeenkomst betreft het wassen en afnemen van de maan. In vraag 139 vraagt de leek hoe het komt dat de maan 'mindert ende meerdert'. Op het eerste zicht een onschuldige, zij het technische vraag. Maar daar dacht Eckhart anders over. Die nam de vraag van zijn gesprekspartner letterlijk. Zijn reprimande lijkt daardoor ietwat buiten proportie: 'Dwaes, waenste, dat die mane wasset ende mindert?' Dat er iets zou bestaan als een 'verminderende' maan was volgens hem iets waar enkel onverlichte mensen verkeerdelijk in geloofden. De kern van Eckharts argumentatie om dit te weerleggen bestond erin een duidelijk onderscheid te maken tussen onze observatie van de maan die afhankelijk van haar positie aan de hemel meer of minder licht van de zon ontvangt, en haar eigenlijke omvang, die altijd even groot blijft, maar soms aan ons oog onttrokken wordt. Juist dit misverstand over een maan die letterlijk in omvang zou expanderen en inkrimpen, vinden we ook in de *Proza-Natuurkunde*:

48 Vgl. ook met *Computus Magistri Jacobi*, waar ook de feestdag Sint-Odulfus (naast die van Sint-Vitus op 15 juni) wordt genoemd als mogelijk langste dag van het jaar. Gumbert-Hepp (ed.) 1987, p. 174.

49 Tot in detail de technische uitleg bespreken die de tekst over deze afwijking geeft, zou me binnen het kader van dit boek te ver leiden. Kort samengevat komt één 'moment' overeen met anderhalve minuut (of, zoals het in de tekst wordt uitgelegd, het tiende deel van een kwartier of 'punctus'). Zie: Visscher (ed.) 1840, p. 109, r. 344-346. Enige uitleg over deze passage: Lie 2003, p. 263-272.

50 Visscher (ed.) 1840, p. 109-115.

[...] mer die onwetende ende plump lude seggen dat die maen vergaet [...]. In elcken jaer, overmids dat die eerde beneemt der manen huer licht dat sy hebben soude van der sonnen, heeft sy een gebrec huers lichts; ende dat heyt een verganc der manen. Ende dat is sulc tijt in dit eertrike, ende sulc tijt in dit eertrike hier beneden. Ende dan dunct die luden, die wonen in dat eertriken daer die maen schijnt te vergaen, dat sy vergaet, sulc tijt alte-mael, ende sulc tijt een deel. Dat en is anders neyt dan dat deel der manen dat schijnt te vergaen ende gheen licht en ontfaet van der sonnen, want in huer selven is sy duncker. Ende dan wenen [wanen of denken (verkeerdelijk)] die onbehendighe lude ende die niet en weten die natuur der planeten, dat die maen vergaet, ende sy werden bedroghen.⁵¹

Net als Eckhart engageert broeder Thomas zich dus om een klaarblijkelijk veel voorkomend misverstand uit de weg te ruimen.⁵² Hij wijst erop dat de maan wordt verlicht door de zon en dat wanneer ze lijkt te ‘verminderen’, dat komt omdat een deel ervan simpelweg geen licht meer ontvangt. Hoe dit visueel wassen en afnemen van de maan precies werkt komen we eveneens te weten:

Die maen is altoes volmaect, mer sy verliest huer scijn overmids dat sy neect [nadert] der sonnen. Ende dat die maen ontfaen huer scijn van der ander siden der sonnen, dat schijnt daerom want si alsoe verre is van der sonnen.⁵³

Naarmate de maan de zon nadert, verliest ze haar schijn, en naarmate de andere zijde van de maan dan verder van de zon af komt te staan, zal ze aan die kant op-nieuw groeien. Eenzelfde logica vinden we in de *Dialog*:

[Eckhart:] Als die mane der sonne naest coemt, soe verliest sij al haer licht, datmense niet en mach sien. Ende dat comet vanden drayen vanden firmamente, daer sij in staet. [...] Welck tijdt soe die mane onttraeyt vander zonnen, ende soe sij veerder ommekeert vander zonne, soe die mane meer lichts ontfaet vander sonnen.⁵⁴

De *Dialog* geeft ons bovendien nog een tweede reden waarom de maan schijnbaar ‘vermindert’. Soms kunnen we de maan niet zien door de ‘dickheit vander locht’ die zich tussen ons en het laagste hemellichaam bevindt; meer bepaald doordat het water ‘op ghetoghen es vander loecht’. Dat het hier een weerkundig fenomeen betreft als wolken of nevel, is (opnieuw) duidelijker verwoord in de *Proza-Natuurkunde*:

Wanneer die sonne, die maen ende die luchte op hebben getoghen den nevel ende die vuchticheyt van der eerde ende van den water, soe breyden si die nevel in der lucht in onsen eertrike, ende dan is die natuurlicke reghen in onsen eertrike.⁵⁵

51 Visscher (ed.) 1840, p. 106-107, r. 263-264 en r. 273-286.

52 Vgl. met de Robertus Anglicus' commentaar op Sacrobosco's *De sphaera mundi*. Net als met betrekking tot de sferische vorm van de aarde, wil Anglicus met betrekking tot de maan enkele populaire, waarschijnlijk minder geleerde, misverstanden uit de weg ruimen, waaronder de foutieve veronderstelling dat de maan letterlijk groter en kleiner in omvang kon worden. Thorndike (ed.) 1949, p. 197-198.

53 Visscher (ed.) 1840, p. 101-102, r. 126-129.

54 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 139, p. 176, r. 9-17.

55 Visscher (ed.) 1840, p. 100-101, r. 99-103.

De inhoudelijke gelijkenissen die we tussen de *Proza-Natuurkunde* en de *Dialog* aantreffen, bevinden zich vooral op het technische niveau van de tekst. Het verschil in geest waarin beide werken geschreven zijn, wordt daardoor des te opmerkelijker.

In de *Proza-Natuurkunde* blijft het spirituele aspect relatief beperkt. God maakt een vijftiental keer zijn opwachting, maar bijna steeds (louder) als initiële schepper, als maker van Adam en Eva, zon en maan, enzovoort.⁵⁶ Daarmee blijft het bij een God die vooral fungeert als initiator van een natuurlijk systeem, waarin de natuurlijke krachten en verhoudingen weliswaar door Hem werden vastgelegd, maar daarna ook vrijwel zelfstandig hun gang konden gaan.⁵⁷ Of om het met de woorden van broeder Thomas te zeggen: 'God heeft der naturen bevolen, dat sy natuerliken wercken sal.'⁵⁸



Voor de informatie inzake aarde, hemellichamen en het firmament lijkt de auteur van de *Dialog* zich wat de grote lijnen betreft, gebaseerd te hebben op kennis die na 1300 in toenemende mate zijn weg naar de volkstaal vond en aansloot bij opvattingen die steeds meer algemeen aanvaard werden. De focus daarbij lag op de aarde en haar positie binnen het universum. Dat de auteur vooral zijn steentje heeft willen bijgedragen tot het toegankelijk maken van gespecialiseerde kennis, eventueel inspelend op een nieuwe nieuwsgierigheid bij zijn publiek, is een aannemelijke, maar ook een wat beperkende hypothese. Indien kennis beschikbaar maken de grootste drijfveer van de auteur was, gebeurde dat toch niet op een louter neutrale manier. Op verschillende plaatsen problematiseert de auteur de meegedeelde inhoud en laat hij zijn personages expliciet tegen verkeerde opvattingen ingaan.

Bovendien moest de lezer geen exhaustief overzicht verwachten van de indeling van het universum. Blijkbaar werd ervan uitgegaan dat het publiek van de tekst zich wel iets kon voorstellen bij begrippen als 'de zeven sterren' of 'het firmament'. Nergens in de *Dialog* worden bijvoorbeeld alle planeten, sterrenbeelden, elementen of hemelse sferen systematisch voorgesteld. Die aanpak staat in schril contrast met bijvoorbeeld de opzet van Boendales *Der leken spiegel*, waar in vier opeenvolgende hoofdstukken (*Van den firmament, Vander sonnen ende vander*

⁵⁶ Voor God als schepper van zon en maan, zie: Visscher (ed.) 1840, p. 101, r. 109 en p. 104, r. 185-187; als schepper van Adam en Eva, p. 101, r. 114.

⁵⁷ Op slechts twee plaatsen wordt een natuurkundige inhoud gebruikt om een werkelijk spirituele boodschap mee te geven. De eerste plaats betreft een vergelijking tussen de mens en de regenboog. Net zoals de regenboog geneigd is tegenover de zon te staan en zo erkent dat hij door de zon geschapen is, is ook de mens het aan God verschuldigd te erkennen dat hij door Hem geschapen werd voor het eeuwige leven. Visscher (ed.) 1840, p. 100, r. 73-79. De tweede plaats omvat enkele regels waarin wordt uitgelegd dat Christus op de kortste dag van het jaar geboren werd, zodat Hij de vijanden van God naar de hel kon verwijzen. Daarna werden de dagen langer en konden de vrienden van God eindelijk in de blijdschap Gods delen. Visscher (ed.) 1840, p. 116-117, r. 540-550.

⁵⁸ Visscher (ed.) 1840, p. 137, r. 1107-1108.

manen, Vanden andren planeten, Vander ronthheit ertrijcs) heel wat zaken van de klassieke middeleeuwse kosmos puntsgewijs worden samengevat. Tegenover dit gebrek aan volledigheid staat dan weer dat de auteur van de *Dialoog* van bepaalde specifieke aspecten juist een beter begrip lijkt te hebben gehad dan wat andere auteurs wisten te etaleren.

De vraag blijft wat dergelijke beschouwingen in een verder sterk spiritueel getint geschrift doen. Welke functie hebben ze hier? Wilde de auteur zijn publiek vooral enkele wetenswaardigheden bijbrengen? Of vond hij ze ook inhoudelijk opportuun, misschien zelfs noodzakelijk, om bepaalde aspecten van zijn betoog te onderbouwen? Op welke manier dus verbond de auteur zijn artes-inhoud met zijn theologische opvattingen?

Het antwoord dat ik hierop wil geven is tweeledig. Wat opzet betreft, vertonen de artes-delen van de *Dialoog* een directe verwantschap met teksten die tegenwoordig tot het genre van het encyclopedische literatuur worden gerekend zoals de *Sidrac* en de *Lucidarius*. Dat de *Dialoog* gebruik maakt van algemene artes-kennis zagen we al, maar typisch voor teksten als de *Sidrac* en de *Lucidarius*, en dus ook voor de *Dialoog*, is dat die kennis niet enkel impliciet vanuit een christelijk kader wordt benaderd, maar ook expliciet dient om dat religieuze kader mee vorm te geven. Door een vermenging van natuurkunde en theologie kon die eerste kennissfeer in dienst worden gesteld van de tweede. Door het leren kennen van Gods schepping en de krachten die er werkzaam waren, kon men ook God, en vooral diens grootsheid, leren kennen. Toch, en dat is een tweede zijde van het antwoord, reikt de ambitie van de *Dialoog* ook verder. De kosmologische beschouwingen werden niet louter als een vorm van kennisoverdracht aangewend, maar kregen een functie in het religieus-spiritueel programma van de tekst die meer was dan het louter illustreren van Gods grootheid als schepper van hemel en aarde. Door een eigen invulling aan de natuur van het universum te geven, wilde de *Dialoog* de aandacht vestigen op de rechtstreekse band tussen God en de mens.

3 Van goddelijke scheppingsdaad naar schepping, een klassiek patroon

Met de introductie van kosmologische beschouwingen werd de inhoudelijke bandbreedte van de *Dialoog* sterk vergroot. Het samengaan van een vraag- en antwoordpatroon met een rijkdom aan behandelde onderwerpen liet de tekst genrematig aansluiten bij het encyclopedische dialoogtraktaat. We mogen ervan uitgaan dat een dergelijk type tekst in de Nederlanden vrij bekend was. Het Latijnse *Elucidarium* en de Franse *Livre de Sidrac*, waarschijnlijk de bekendste leerdialogen, hadden tegen de tijd dat de *Dialoog* ontstond allebei hun weg tot in het Middelnederlandse taalgebied gevonden.

Deze encyclopedische traditie lijkt een invloed te hebben gehad op de ordening waarin deze artes-onderwerpen aan bod komen en dus ook de wijze waarop zij in

het argumentatieverloop van de tekst worden gebruikt. Gelijkenissen vinden we vooral in de manier waarop de christelijke heilsgeschiedenis als spiritueel kader van de tekst verbonden werd met de natuurkundige elementen. Dit laatste toon ik aan door de erg uitgebreide vraag 138 te vergelijken met de beginpassages uit de *Lucidarius*-teksten.

Ik begin met een samenvatting van de thematische opbouw van deze vraag in de *Dialog*, die de kosmologie niet onmiddellijk centraal stelt, maar pas na een lange omweg aansnijdt. Om enige structuur in Eckharts betoog aan te brengen, nummer ik de hoofdthema's die aan bod komen. Daarna volgt een vergelijking met de manier waarop men in de *Vers-Lucidarius* tot een bespreking van de kosmologische thema's komt.

1 Waar was God vooraleer hij overging tot zijn scheppingsdaad? Dat prangende probleem werpt de leek op in vraag 138. Eckhart vond dat aanvankelijk onbetaamelijk voor een leek om te vragen, maar bracht toch onmiddellijk daarop duidelijkheid: 'Godt was in hem selven, al daer hij wel was.'

2 Hoewel Eckhart het bij dit beknopte antwoord had kunnen houden, zou het slechts een begin vormen van een erg wijdloperige uiteenzetting waarin wordt ingegaan op de drijfveren achter Gods scheppingsdaad. Twee aspecten worden benadrukt:

2a God was volmaakt en zijn natuur had daardoor een 'niet veranderlijk karakter':

[Eckhart:] Al, dat af neemt oft dat toeneemt, dat en es niet volmaect. Ende Godt die es volmaect. Al daer omme soe en moecht sijn glorie noch sijn blijschap niet afnemen noch toenemen in hem selven.⁵⁹

2b Gods scheppingsdaad vertrok niet vanuit een behoefte, maar vanuit de (vrije) wil dat te doen:

[Eckhart:] Maer Godt die en mocht niet langher houden sijn onbegrijpelijke goetheit. Daer om soe maeckte hij hemelrijck ende aerterijck, om dat hijder in wilde storten ende ghieten sijn overvloedijghe goetheit die hij in hem selven niet langher houden en mocht. Ende die heeft hij mildelijken ghegoten ende ghestort in al dat ontfanghen mach in hemelrijck ende in arterijck van rechter minnen. Niet om dat hijs selfs behoefde, maer hij woudet ende het wert.⁶⁰

3 Vervolgens gaat Eckhart in op de mate waarin Gods schepping al dan niet toereikend was. Geïnspireerd door het Bijbelvers Genesis 6:6, bestond bij sommigen, dat lijkt Eckhart althans te insinueren, de opvatting dat God spijt had van zijn

⁵⁹ Schweitzer (ed.) 1997, vraag 138, p. 171, r. 5-7.

⁶⁰ Schweitzer (ed.) 1997, vraag 138, p. 171, r. 8-13.

schepping (van de mens).⁶¹ Eckhart poogt dergelijke opvattingen met wortel en tak uit te roeien. Zijn argumentatie steunt daarbij op twee pijlers.

- 3a Ten eerste bood deze discussie Eckhart de ideale gelegenheid de relativiteit van Bijbelse kennis of boekenwijsheid in het algemeen aan te tonen.

[Eckhart:] Die letter die bidt die noten, ende die verwaende ydeoten, die hebben die herteheijt vander scorssen. Die verlicht sijn vander hemelscher wijsheijt ende vander godlijker bekinnisse, die eeten die keerne, ende hebben die soeticheyt.⁶²

- 3b Ten tweede bleek de mogelijkheid van een eventueel goddelijk berouw niet verenigbaar met de goddelijke voorzienigheid en onfeilbaarheid. Aangezien God al zijn hele schepping op voorhand kende en voorzien had, kon Hij daar simpelweg geen berouw over hebben. De logica wilde namelijk dat alles wat God gemaakt had, goed was. Niets was van nature kwaad, behalve dan de zonde, en die, zo wist men wel zeker, had God niet gemaakt.⁶³

- 4 Het stellig ontkennen dat God ook maar iets kwaad kon hebben gemaakt, ging samen met het naar voren schuiven van de vrije wil (goede dan wel kwade) van de mens als dominante factor bij het al dan niet begaan van zonden:

Maer die quaden verkeerden wil die heeft ghemaect die sonde, ende daer af comen alle sonden. Ende Godt die heeft allen menschen ghegheven haren vrijen wille te doene, willen sij goet, of willen sij quaet.⁶⁴

- 5 Dergelijk onderscheid tussen het goede en kwade vormde de opstap naar een rigide opdeling tussen het geestelijke en stoffelijke. Die fysische opdeling viel samen met een ruimtelijke. Alles boven de hemel werd als onstoffelijk beschouwd, al het aardse als stoffelijk. Via de ruimtelijke component die ze in zich droeg, leidde deze opdeling ook tot een beschouwing van alles wat God gemaakt had:

Al dat godt ghemaect heeft, dat heeft hij ghedeylt in twee. Want al dat boven hemel es, dat es gheest ende gheestelyck, ende al dat hier beneden es, dat es grof matterlyke. Alsoe als Godt dat water heeft ghedeylt vander aerden, alsoe heeft Godt al aertrijck ende alle grove materie ghedeijlt ende ghewijst vanden hemel in dat alder verste dattet weesen mach onder. Alst boven tpunt vanden tcirkel, also cleijn is al atrijck teghen dat firmament al daer die mane in staet.⁶⁵

61 'Ende al daer mede soe heeft hij allen dinck wel ghemaect dat mens niet verbeteren en mach. Die letter die spreckt: "Mij rouwet, dat ick ye den mensche ghemaect hebbe!" Schweitzer (ed.) 1997, vraag 138, p. 171, r. 13-14. Vgl. Genesis, 6:6: 'Daarom kreeg Hij spijt dat Hij de mens op de aarde gemaakt had, en Hij was er zeer verdrietig om.'

62 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 138, p. 171, r. 16-18.

63 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 138, p. 171, r. 19-26.

64 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 138, p. 171, r. 27-29.

65 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 138, p. 171, r. 64-96.

Eckharts interesse in hemelrijk, aardrijk en hemellichamen maakt in vraag 138 dus deel uit van een langgerekte beschouwing over de eigenheid van God als schepper. Door dat thema te laten uitmonden in een meer kosmologische beschouwing sluit de *Dialog* aan bij een bekende traditie. Ook in andere leerdialogen is deze, bijna natuurlijke themaverschuiving van schepper naar schepping de gewoonte. De gelijkenissen zijn soms opvallend. Zo vertoont het grondplan van vraag 138 overeenkomsten met de beginpassages van het *Elucidarium* en dus ook van diens Middelnederlandse vertalingen: de *Vers-* en *Proza-Lucidarius*.

Ik gebruik de *Vers-Lucidarius* als concreet vergelijkingsmateriaal. Deze opent met enkele directe vragen over de goddelijke natuur die eveneens aanleiding zullen geven om de goddelijke scheppingsdaad en uiteindelijk de schepping zelf te bespreken. Tot de tiende vraag stelde de 'clerc', die in de *Lucidarius* de rol van nieuwsgierige vragensteller op zich neemt, zijn gesprekspartner enkele vragen over de goddelijke Drievuldigheid en over wie of wat God is. Vanaf de elfde vraag verlegt deze het onderwerp naar de verblijfplaats van God.⁶⁶ In vraag 16 van de *Vers-Lucidarius* vinden we nagenoeg identiek dezelfde vraagstelling als die waarmee de leek in de *Dialog* vraag 138 opent (zie punt 1 hierboven). Wat voor ons misschien als 'Spielerei' overkomt, lijkt in de middeleeuwen een belangwekkend, en tot op zeker niveau problematisch, onderwerp geweest te zijn. Want ook in de *Vers-Lucidarius* is de meester enigszins terughoudend om te antwoorden en besluit hij zijn korte reactie met de opmerking dat hij niet te ver wil gaan in zijn – noodzakelijkerwijs – speculatieve behandeling van Gods natuur van voor het begin der tijden:⁶⁷

[Clerc:] Meester, waer was die volmaecte
 God eer hi die werelt maecte?
 [De meester:] Clerc, bi sijnre groter mogenthede
 So is hi nu ter selver stede
 Daer hi doe was, geloves mi.
 Want der werelt scepper was hi
 Ende voer hem en was gene dinc.
 Daer omme hiet hi coninc,
 Almachtich scepper, waerachtich god
 Die over al hevet sijn ghebod.
 Van hem en dorren wi niet bedieden
 Te verre voer die leke lieden.
 Daer om willic dit achter laten
 Ende volgen der ystorien straten.⁶⁸

Merk op dat precies deze vraag (vraag 16 uit het *Liber primus* van de *Vers-Lucidarius*) niet voorkwam in de Latijnse grondtekst van de *Proza-Lucidarius*,

66 Er lijkt daarbij een zekere mate van voortschrijdend inzicht te bestaan. Waar in vraag 15 de 'clerc' nog vroeg of het mogelijk was dat God een zekere vorm van bestaan had voor zijn scheppende daad, wilde hij vervolgens weten waar God dan wel is geweest.

67 Klunder 2005, p. 389, r. 327.

68 Klunder 2005, p. 389, r. 327-340.

noch in die van het *Elucidarium*.⁶⁹ Hoewel het onderwerp in die laatste teksten – ik kom daar nog op terug – wel op een andere, minder directe wijze aan de orde wordt gebracht, lijkt deze meer expliciete variant wel typisch voor de *Dialoog* en de *Vers-Lucidarius* te zijn. De uitwerking van de vraag op beide plaatsen is echter te verschillend om een eventueel gemeenschappelijke bron te identificeren. Bij de poging om meer geleerd materiaal te vinden dat ter inspiratie voor dit thema zou kunnen hebben gediend, moeten we naar Petrus Lombardus' *Sententia* verwijzen, waar dezelfde concrete vraag wordt behandeld.⁷⁰

Net als in de *Dialoog* leidt de vraag waar God voor zijn schepping (zie punt 1) verbleef in vraag 17 tot een beschouwing over de drijfveren achter Gods schepping (zie punt 2). Er zijn zowel gelijkenissen als verschillen tussen de *Vers-Lucidarius* en de *Dialoog*. In de beide teksten wordt geargumenteed dat het vanuit zijn goedheid was dat God tot scheppen was gekomen. Bovendien komt ook het aspect van de vrijwilligheid waarmee God dat deed, in beide teksten terug. Maar aangaande dat laatste is er ook een verschil. Terwijl de *Dialoog* uitgebreid de ruimte neemt om Gods vrije keuze te benadrukken, spendeert de *Vers-Lucidarius* daar maar een enkel vers aan. Daarnaast wijst de *Vers-Lucidarius* vooral op het concrete nut dat God aan zijn scheppingsdaad ontleende. Juist door het scheppen kon God zijn rijk 'vrij bezitten'.⁷¹ De goddelijke vrijheid wordt hier met an-

69 Klunder wist in haar studie over de verschillende *Lucidarius*-versies voor vraag 16 althans geen bron aan te wijzen. Klunder 2005, p. 296. We vinden een erg gelijkaardige vraag wel terug in het *Somerstuc* van Dirc van Delfs *Tafel vanden kersten ghelove*. Het twintigste hoofdstuk daarvan werd grotendeels, maar dus niet voor deze vraag, gebaseerd op materiaal uit het *Elucidarium*. Dit is des te interessanter, omdat het antwoord sterke gelijkenissen vertoont met de eerste regels van Eckharts antwoord uit de *Dialoog*: 'Die jongher vraecht: waer woende God, eer hi enich dinghe sciep? Die meister seit: hi woent nu dair hi doe woende: in hem selven, dair hem wel mach an ghenoeghen, want wat in hem is, dat is een leven.' Daniëls (ed.) 1937b, p. 334.

70 De kern van het antwoord dat Lombardus daar geeft laat zich nog het best samenvatten als 'God was in zichzelf' en is in essentie dus van dezelfde strekking als die uit de *Dialoog*, de *Vers-Lucidarius* en *Vanden kerstene ghelove*: 'Ubi erat vei habitabat Detis ante quam esset creatura. Sia utem quaeris ubi habitabat Deus antequam sancti essent, dicimus quia in se habitabat. Unde Augustinus, *Contra Maximinum*; In templo, inquit, suo habitat Deus, scilicet in sanctis, qui sunt tempium Dei modo secundum fidem ambulantes, et templum Dei erunt aliquando etiam secundum speciem, qualiter etiam nunc tempium Dei sunt Angeli. Sed dicit aliquis: Antequam faceret Deus caelum et terram, antequam faceret sanctos, ubi habitabat? In se habitabat Deus: apud te habitat et apud se est. Non ergo sic sunt sancti domus Dei, ut ipsa subtracta cadat Deus; immo sic habitat Deus in sanctis, ut si ipse discesserit cadant.' ('Waar was God, of waar verbleef Hij, vooraleer er schepselen waren. Wanneer je vraagt waar God verbleef vooraleer er heiligen waren, dan zeggen we dat hij in zichzelf verbleef. Vandaar zegt Augustinus [in zijn] *Tegen Maximinum*: "God verblijft in zijn tempel, namelijk in de heiligen; die zijn nu in Gods tempel door volgens het geloof te leven [letterlijk: lopen], en zij zijn soms zelf de tempel van God, net zoals nu de engelen de tempel van God vormen. Maar iemand zegt: waar verbleef God vooraleer Hij hemel en aarde maakte, vooraleer Hij de heiligen maakte? Hij verbleef in zichzelf, Hij verblijft in jou en is in zichzelf. Daarom zijn de heiligen niet op zo'n manier Gods huis dat, wanneer Gods huis wordt weggenomen, God ten val zou komen. In plaats daarvan verblijft God op zo'n manier in de heiligen dat, wanneer zij zouden vertrekken, zij ten val zouden komen.") Brady (ed.) 1971, dl. 1.2, p. 266 (liber I, d. 37, cap. 3).

71 In het *Elucidarium* vinden we net als in de *Vers-Lucidarius* de meer specifieke vraag 'Quae fuit causa ut crearetur mundus?' ('Wat was de reden waarom Hij [God] de wereld schiep?') Het antwoord, dat beknopter is dan dat uit de *Vers-Lucidarius*, stelt simpelweg dat God dit deed door zijn goedheid: 'Bonitas Dei, ut essent quibus gratiam suam impertiret' ('Uit Gods goedheid, opdat er (wezens) zouden zijn aan wie Hij zijn genade kon schenken.'). Lefevre (ed.) 1954, p. 363. Voor een discussie over deze passage, zie: Gottschall 1992, p. 129. Met betrekking tot de *Proza-Lucidarius* merkte Gottschall op dat deze het korte traditionele antwoord uit het

dere woorden niet als de aanleiding tot, maar als het resultaat van de schepping beschouwd:

[De cleric:]
 Meester, wet ghi die waerheit yet
 Twi god die werelt worden liet?

[De meester:]
 Clerc, dit hebbic wel vreescht [te weten gekomen]
 Om sine goedertierenheit meest,
 Ende dat hi niet wilde wesen allene
 In sijn hoge zale rene.
 Sonder geselschap soe en woude hi
 Niet besitten sijn rike vri [...].⁷²

Uiteindelijk vertelt de achttiende vraag uit de *Vers-Lucidarius* beknopt hoe God in zeven dagen zowel hemel als firmament, de aarde en de zeven planeten, licht en duisternis maakte (zie punt 5 hierboven). Vatten we samen, dan krijgen we voor de *Dialoog* het volgend schema: (1) de vraag waarom God schiep, bracht ons bij (2) de drijfveren achter zijn schepping, vervolgens bij (3) de vraag of zijn schepping toereikend was en of God de schepper van de zonden was en bij (4) een onderscheid tussen goede en slechte wil, wat via een doortrekken van de algemene opdeling tussen goed en kwaad naar een opdeling tussen het materiële aardse en geestelijke hemelse leidde en uiteindelijk tot (5) een beschouwing over de schepping.

In de *Vers-Lucidarius* vonden we daarvan schematisch de volgende stappen terug: (1) De vraag waarom God schiep, bracht ons bij (2) de drijfveren achter zijn schepping, en uiteindelijk bij (5) de schepping zelf. De aspecten die ik voor de

Elucidarium inruilde voor een meer uitgewerkte demonstratie van de drie, met de triniteit verbonden, goddelijke naturen: macht, wijsheid en goedheid. De idee van de vrije wil waarmee God tot scheppen overging is hier afwezig. Honorius volgt hier de Platoonse voorstelling die ook verdedigd werd door Augustinus in zijn *Enchiridion*, waar we beknopt het volgende vinden: 'Satis est christiano rerum creaturarum causam, sive caelestium sive terrestrium, sive visibilium sive invisibilium, non nisi bonitatem credere creatoris qui est Deus unus et verus, nullamque esse naturam quae non aut ipse sit aut ab ipso [...].' ('Voor de christen volstaat het te geloven dat de oorzaak van alle geschapen dingen, of ze hemels of werelds, zichtbaar of onzichtbaar zijn, niets anders is dan de goedheid van de schepper, die de ene ware God is [...].'). Van den Hout [e.a.] (ed.) 1969, p. 53 (liber I, cap. 3.9). Honorius' jongere tijdgenoot Lombardus gaat in zijn *Sententia* expliciet terug op Augustinus (hij citeert hem zelfs), maar introduceert daar wel het idee van de goddelijke vrijheid tot schepping: '[...] Illud idem igitur bonum quod ipse erat, et quo beatus erat, sola bonitate, non necessitate, aliis communicari voluit, quia summe boni erat prodesse velle, et omnipotentissimi nocere non posse.' ('[...] En dus wilde Hij het goede, dat hijzelf was en waarmee Hij gezegend was, delen met anderen, niet vanuit noodzaak, maar enkel en alleen vanuit zijn goedheid; want aan het hoogste goede komt het toe goed te willen doen en aan de meest onnipotente komt het toe hierdoor niet gekwetst te worden.) Brady (ed.) 1971, dl. 1.2, p. 332 (liber 11, d. 1, cap. 3). De gedachte dat God niet hoefde te scheppen, wordt ook ontwikkeld in Boendales *Der leken spiegel*: 'Gode die sonder beghin es / Ende sonder ende, gheluste des, / In sijn godlijc melde ruren, / Dat hi maecte craturen. / Ende dat en dedi daerom niet, / Dat hi hoers bedorste [nodig had] yet, / Maer om dat hi hen woude / Sine ghiften en sine vroude / Gheven ende toenen melde-like, / Beide hier ende in hemelrike.' De Vries (ed.) 1844-1848, boek 1, kap. 1, vs. 1-10.

72 Klunder 2005, p. 389, r. 341-348.

Dialogo onder 3 en 4 catalogeerde, lijken op het eerste zicht in de *Vers-Lucidarius* dus te ontbreken.

Voor punt 4 klopt dat. Nergens in de *Lucidarius* wordt de menselijke wil als bron van goed en kwaad gebruikt om een onderscheid te maken tussen de materiële en geestelijke aspecten van het universum. Die verbinding is eigen aan de *Dialogo* en misschien wel typerend voor de wijze waarop in deze tekst de kosmologie wordt betrokken op God en mens. Een groot deel van wat ik bij de *Dialogo* onder punt 3 (over de toereikendheid van de schepping) indeelde, komen we verspreid in de *Vers-Lucidarius* wel tegen. De Goddelijke voorzienigheid komt bijvoorbeeld aan bod in vraag 14. Daar wordt aangestipt dat God alle engelen en mensen al kende vooraleer hij ze schiep (vergelijk met punt 3b hierboven). Van de mens kende Hij op dat moment ook de negatieve kanten al:

's Menschen geluc ende sijn sneven
Voer wiste hi eer hi hem gaf sijn leven,
Ende wat men penst quaet of goet.⁷³

Op die Goddelijke alwetendheid wordt dan in vraag 15 verder ingegaan. God had, nog voor hij overging tot scheppen, alles al voorzien. Men gelooft dan ook, zo ging de meester verder, dat Hij een leven in eenvormigheid ('een enich leven') leidde vooraleer hij de wereld maakte ('gerede').⁷⁴ Gods 'leven' van voor de schepping komt hier dus al aan bod. Het thema zou, zoals we al zagen, de leerling in vraag 16 aanzetten tot de meer expliciete vraag: waar was God voor Hij schiep?⁷⁵ In vraag 15 werd deze pre-scheppingstoestand vooral als een fase van goddelijke voorzienigheid beschouwd. God 'voorzag' al hetgeen hij ging scheppen:

[Meester:]
Dat hi alle dinc voer hem liet wesen;
Ja, in visioen hijt al sach,
Eer hi yet te maken plach,
Ende oec die clærheit van den ingelen,
Die hi mit hem woude minghen.
Der werelt maessel dede hi al
Voer hem comen groet ende smal,
Ende den hemel sonder waen,
Ende die sterren diere an staen.
Sonne ende mane quamen alle gader
Voer den almachtigen Vader;
Dit was al eer hi maecte yet
Van dat hem die Geest riet.

⁷³ Klunder 2005, p. 388, r. 287-289.

⁷⁴ Klunder 2005, p. 388, r. 296-298.

⁷⁵ In het *Elucidarium* klinkt vraag 15 als volgt: '[Leerling:] Cum Deus sine initio fuerit, nunquid credendum est quod ante creatum mundum quasi solitariam vitam duxerit?' ('Aangezien God zonder begin zal zijn geweest, mag dan niet geloofd worden dat Hij voordat Hij de wereld schiep, als het ware een eenzaam leven zal hebben geleid?') Lefevre (ed.) 1954, p. 363.

Ghelijc enen timmerman die wil maken
 Een werc, dat wel sal geraken;
 Die timmeringe moet 't eerste staen
 In sijn gedochte sonder waen,
 Ende van den werke 't fundament
 Sal 't goet ende vast sijn bekennt.⁷⁶

Die goddelijke voorzienigheid kwamen we ook in de *Dialoog* tegen en werd daar vooral aangewend als een argument waarom God zeker niet als maker van de zonden kon worden beschouwd. Deze laatste gedachte duikt ten slotte ook in de *Lucidarius*-traditie op, hetzij wat verder in de tekst, aan het begin van het tweede boek.⁷⁷ Interessant is dat we bij dit concrete onderwerp de ontwikkeling van een Middelnederlandse traditie zien, waar ook de *Dialoog* bij aansluit. In het Latijnse *Elucidarium* gaat men aangaande dit delicate onderwerp relatief uitgebreid in op de oorsprong van het kwaad. Het vertrekpunt daarbij was het weerleggen van het schijnbare dilemma dat God alles geschapen had en dat daardoor het kwade ofwel als niet bestaand kon worden beschouwd ofwel dus toch door God geschapen diende te zijn. De oplossing van dit probleem bestond erin te argumenteren dat het kwade geen substantie had. Het kwade betekende zoveel als het afwezig zijn van het goede en het door God geschapene. Wat volgt is een ontologische, en tegelijk bijna natuurfilosofische uiteenzetting over de soorten 'dingen' die ontstaan:

[Meester:] Tria sunt: creatura, natura et factura. Creatura, ut elementa; natura, ut ex eis nascentia; factura, quae homo, vel angelus facit vel patitur. Qui malum faciunt, patiuntur poenas peccati. Haec Deus non facit, sed fieri permittit, [...].⁷⁸

([Meester:] Er zijn drie dingen: geschapen, natuurlijke, gemaakte [dingen]. Geschapen, zoals de elementen; natuurlijke, zoals wat uit hen [de elementen] geboren is; gemaakte, wat engel of mens maakt of lijdt. Zij [engel en mens] doen zonden, zij ondergaan de straffen voor de zonde. Die heeft God niet gemaakt, maar Hij staat toe dat ze gebeuren [...]).⁷⁹

De zonde valt onder de derde categorie: door de mens gemaakte en niet door God geschapen dingen. De *Vers-Lucidarius* is heel wat beknopter. De grote lijnen van het antwoord lopen gelijk, maar in plaats van een onderscheid te maken

76 Klunder 2005, p. 388, r. 304-322.

77 Voor de *Vers-Lucidarius*: [Leerling:] 'Meester maect god die sonden yet / Daer af doet ons mi een bediet.' Klunder 2005, p. 413, r. 2398-2399 (vraag II.1). Dit betreft een samenvatting van twee vragen uit het *Elucidarium*. 1) [Leerling:] 'Dicitur malum nihil esse et si nihil est, valde mirum videtur cur Deus angelos vel homines damnet, cum nihil faciant. Si autem aliquid est, videtur a Deo esse, cum Omnia sint ex ipso, et sequitur quod Deus sit auctor mali et injuse eos qui hoc faciunt damnet.' ('Er wordt gezegd dat het kwade niets is; als dat zo is komt het me heel wonderlijk voor dat God de engelen of mensen verdoemd heeft, [ook] als zij niets [kwaads] doen. Maar als het iets is, lijkt het van God te komen, omdat alles uit Hem is; en dan volgt daaruit dat God de maker is van het kwade en dat Hij diegenen die het [kwade] doen onrechtvaardig verdoemt.') 2) [Leerling:] 'Quis est auctor peccati?' ('Wie is de bewerk van de zonde?') Lefèvere (ed.) 1954, p. 405-406 (vraag II.2 en II.3).

78 Lefèvere (ed.) 1954, p. 405-406.

79 De vertaling is overgenomen uit Bange 1999, p. 75.

tussen drie ontstaansprocessen volgens welke de schepping zich laat indelen, wordt een onderscheid gemaakt tussen twee soorten entiteiten die God geschapen heeft: de natuur enerzijds en de schepping van de ‘creatures’ anderzijds. Terwijl de ‘creatures’ de hemel sieren en de woonplaats van onze Heer verlichten, herinnert de natuur ons eraan dat we ook Gods onderdaan moeten zijn.⁸⁰ Een opdeling dus die gelijkenissen vertoont met de in de *Dialoog* aangehouden (ruimtelijke) tweedeling tussen het ‘geestelijke’ en het grove materiële. In zo’n vergelijking zou dan het ‘geestelijke’ overeen komen met de ‘creatures’ en het materiële met het natuurlijke.

Hoewel het weinig waarschijnlijk lijkt dat de *Vers-Lucidarius* of het *Elucidarium* als directe bron voor de *Dialoog* gediend hebben (de kosmologische passages in de *Lucidarius*-teksten zijn in vergelijking met die uit de *Dialoog* qua omvang en diepgang heel wat beperkter), maakte deze korte vergelijking wel duidelijk dat de *Dialoog* niet alleen omwille van de specifieke technische kennis te midden van een bredere traditie gesitueerd moet worden. Ook voor de grote argumentatielijnen van de artes-inhoud kwam de tekst overeen met het, al bij al nog niet erg omvangrijke, didactische tekstmateriaal van toen. Toch werden ook enkele verschillen duidelijk. In plaats van een puntsgewijze behandeling aan de hand van een reeks korte vragen, koos de auteur van de *Dialoog* er op verscheidene plaatsen voor de ‘traditionele’ kennis tot een langer betoog om te smeden. De dialoogstructuur werd daarbij niet helemaal overboord gegooid, maar zou, gezien de uitgebreide wordende antwoorden, wel een ander aanzien krijgen.

4 Het universum als niet-stoffelijk gegeven

Tot nog toe heb ik vooral een poging gedaan om na te gaan op welke manier de *Dialoog* voor zijn behandeling van de kosmologische thema’s aansluit bij de traditie van Middel nederlandse artesliteratuur. Maar de *Dialoog* schakelde deze kosmologische inhoud ook op eigen wijze in ter ondersteuning van het spirituele programma van de tekst. Het is hier dat de wegen tussen de *Dialoog* en de andere leerdialogen beginnen te scheiden.

We zagen Eckhart reeds (in vraag 137) een tweedeling maken tussen het stoffelijke dat zich hier beneden bevindt en het geestelijke waarvan werd geacht dat het zich boven de hemel zou bevinden. Ik herhaal de kern van de stelling:

[Eckhart:] Al dat godt ghemaect heeft, dat heeft hij ghedeylt in twee. Want al dat boven hemel es, dat es gheest ende gheestelyck, ende al dat hier beneden es, dat es grof matterlyke.⁸¹

80 Klunder 2005, p. 413, r. 2410-2427.

81 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 137, p. 172, r. 63-64.

Vraag 60 biedt duidelijkheid waar precies deze scheiding tussen het stoffelijke en onstoffelijke of 'geestelijke' ligt. Daar komen we te weten dat de zon zelf heet noch koud is. Net als alle andere planeten, de sterren en alle firmamenten heeft ze geen materie en is ze 'geestelijk' in haar substantie: 'Al dat hier boven es, dat en heeft gheen grove materie, als op eertrike es. Het es algader gheestelijc.'⁸² Het stoffelijke beperkt zich echt tot de aardse sfeer, waarmee de grens met het immateriële scherp getrokken wordt.

In overzichtsbijdragen over het soort wereldbeeld dat in Middelnederlandse bronnen gehanteerd wordt, gaat men al gauw uit van een algemeen aanvaarde tegenstelling tussen het ondermaanse en bovenmaanse, waarbij de vier wereldse elementen (aarde, water, lucht en vuur) tot die eerste sfeer beperkt zijn. De regio boven de maan was dan voorbehouden voor het vijfde element, de zogenaamde 'quinta essentia' of ether. Maar was het voor de middeleeuwer zo vanzelfsprekend de hemelse regionen als immaterieel te zien?⁸³

In de hooggespecialiseerde Latijnse literatuur lag de situatie in elk geval ingewikkelder. De vier elementen hebben inderdaad altijd hun natuurlijke fysieke plaats binnen het geheel der dingen gehad. Al in Isidorus van Sevilla's (560-636 n. Chr.) *Etymologiae*, een twintigdelig werk dat als eerste echte encyclopedie van de westerse wereld kan worden beschouwd, leest men dat de plaats ervan bepaald wordt door hun gewicht. Het zwaarste element: aarde, vormt de onderste sfeer.

82 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 60, p. 55.

83 In een korte inleidende paragraaf over het Ptolemeïsch universum beschouwen E. Huizenga, O. Lie en L. Veltman dergelijke tegenstelling als algemeen geldend. Huizenga [e.a.] 2002, p. 20. Ter onderbouwing verwijzen ze naar studies van C.S. Lewis, W. Gerritsen en R. Jansen-Sieben. Voor zover ik kan zien tonen geen van deze bijdragen aan dat de opdeling tussen het onder- en bovenmaanse de algemeen verspreide zou zijn geweest. Gerritsen noch Jansen-Sieben verwijzen op enig ogenblik naar de aparte sferen voor de vier elementen. Wel nemen ze allebei in hun bijdrage een middeleeuwse schematische voorstelling van het universum op. Beide schema's zijn afkomstig uit verschillende handschriften (Utrecht, UB: 1328 bij Gerritsen en Uppsala, UB: Ms. De la Gardie 56 bij Jansen-Sieben), maar staan daar wel telkens bij een afschrift van dezelfde tekst: de *Natuurkunde van het geheleal*. In beide van deze schema's krijgen de vier elementen inderdaad hun eigen sfeer. Zie: Gerritsen 1978, p. 7-8 en Jansen-Sieben 2000, p. 252-253. De twee schema's vormen echter geen exacte weerspiegeling van de tekst. Aanvankelijk is er voor de vier elementen in de *Natuurkunde van het geheleal* geen aparte sfeer voorzien. De rijmtekst begint bij de sfeer van de maan en werkt vervolgens netjes het lijstje af van de zes andere planetaire sferen, om bij het firmament uit te komen. Zie de betreffende passage in de editie: Jansen-Sieben (ed.) 1968, p. 289-297. Pas in tweede instantie worden de elementen besproken, maar dan vooral aan de hand van de natuurkundige fenomenen waaraan ze ten grondslag lagen. Uiteindelijk lijkt de bijdrage van Huizenga, Lie en Veltman, net als die van Gerritsen, zich vooral op Lewis' bevindingen te baseren. Die laatste legt in zijn *The Discarded Image* inderdaad kort uit dat in de middeleeuwen de opvatting bestond dat het zwaardere element aarde zich rond het centrum van het universum had verzameld. Op de aarde kwam dan vervolgens het lichtere water te rusten, en daarop respectievelijk de lucht en het vuur. Zo ontstond een opdeling tussen het onder- en bovenmaanse. Volgens Lewis werd een belangrijke bijdrage aan dit beeld geleverd door Marcus Annaeus Lucanus (39-65 n. Chr.). Deze werkte de Aristoteliaanse opdeling tussen lucht en ether verder uit. Lucan schrijft bijvoorbeeld over een regio waar de kwalijke lucht de sterrendragende wielen raakte. Hoewel Lewis laat zien dat bijvoorbeeld Dante aspecten van Lucan kende, toont dit (late) voorbeeld nog niet ondubbelzinnig aan dat het Aristoteliaanse model van strikte opdeling tussen gecorrumpereerde ondermaanse elementen en de bovenmaanse schepping, aan het begin van de veertiende eeuw alle andere indelingen had weten te verdringen. Lewis 1964, p. 13, 32 en 86.

Hierna volgen de sferen van het water, de lucht en het vuur.⁸⁴ Maar bij Isidorus lijken de vier elementen niet helemaal beperkt tot het ondermaanse en van de ether vindt men in zijn werk nauwelijks sporen terug.⁸⁵

Tot in de twaalfde eeuw werd, naar Platoonse opvattingen, de eenheid van de hele kosmos benadrukt. Alles, ondermaans en bovenmaans, of het nu planeten of engelen betrof, was opgebouwd uit dezelfde eigenschappen als die van de vier elementen. Vanuit wetenschappelijk oogpunt was dit een niet oninteressant paradigma, omdat via de bestudering van de elementen, op die manier al het werkelijke omschrijfbaar was.⁸⁶ Vanaf de dertiende eeuw kreeg dit model concurrentie van de Aristoteliaanse opvatting dat al het bovenmaanse uit het vijfde element bestond.⁸⁷ Aristoteles zag een fundamentele tegenstelling, waarbij aardse elementen en quintessens van elkaar uitgesloten waren en zich tot de eigen sferen, respectievelijk het onder- en bovenmaanse, beperkten. In één beweging werd zo een stevig fundament gelegd voor de these dat het firmament niet gecorrumpeerd kon zijn.

Sommige geleerden wisten beide systemen te verenigen. Robert Grosseteste (ca. 1168-1253) bijvoorbeeld behield Aristoteles' vijfde element, maar zag, via het licht als 'eerste vorm' of 'eerste lichamelijkheid', een continuïteit in de ruimtelijke verspreiding van de elementen. Volgens hem kon de quintessens hier op aarde voorkomen, net zoals de vier aardse elementen ook tot het bovenmaanse konden horen, waar ze dan de observeerbare veranderingen teweeg brengen.⁸⁸

Voor wat betreft de volkstalige traditie, lijkt het idee dat de hemellichamen geen stoffelijk aspect meer zouden hebben in de veertiende eeuw (nog) niet helemaal tot de 'comunis opinio' van die tijd te hebben behoord.⁸⁹ Vaak liep de scheidlijn tussen het stoffelijke en het geestelijke tussen de laagste hemel, het firmament, en de middelste hemel, de zogenaamde kristallen hemel: de 'caelum crystallinum', die op zijn beurt als een soort overgangsgebied de laagste hemel scheidde van de hoogste, het 'empyreum' (de verblijfplaats van God). Bij Boendale vinden we het beknopt:

Drie hemele sijn teenre somme [in totaal]
 Ende deen gaet al omme ende omme
 Aertrike, al ist wonder,
 Boven, besiden ende onder.
 Deerste hemel, wildijt verstaen,
 Die is also lazuer [azuur of hemelsblauw] ghedaen,

84 Brehaut 1912, p. 55-57. Zie met betrekking tot de plaats van de elementen in het heelal ook Lie [e.a.] (ed.) 1983, p. 39.

85 Brehaut 1912, p. 56.

86 Vanderjagt 1994, p. 166-167.

87 Zie het tiende hoofdstuk *The Incorruptibility of the Celestial Region* uit: Grant 1994 (vooral p. 189-190).

88 Vanderjagt 1994, p. 166-167. Over Grosseteste: McEvoy 1982.

89 Hoe de verschillende hemellichamen in met hun verschillende eigenschappen worden verbonden, zie: Lie (ed.) 2006, p. 26. Zie ook Meekes 2014, p. 40-41 en Kuiper 2014, p. 47-53. Over hoe de opvattingen over de eigenschappen van hemellichamen door de scholastiek werden gerijmd met de nieuwe Aristoteliaanse inzichten, zie: Grant 1994, p. 197-198.

Ende van lichamleker naturen,
 Ende loopt al omme tallen uren.
 Ende tfirmament ooc mede
 Alsoot van rechte es sijn zede.⁹⁰

Ook in de *Sidrac* wordt gezegd dat de laagste van de drie hemelen, zijnde diegene die we kunnen waarnemen, lichamenlijk is:

Drie hemele sijn: deene es dien wy sien, die keert ende loept omme ons ende die es gheverwet alse lasuer [azuur of hemelsblauw] ende es dierste firmament ende es lichamenlijk. Dander es de hemel daer die goede sijn selen ende daer dingle sijn ende die gheeste, ende hy es ghelijc den cristale. Die derde es de hemel daer God es, die es gedaen alse gout. Elc van desen hemelen es alsoe verre deen vanden anderen alse derde es vanden firmamente.⁹¹

Dat ook hemellichamen of hemelse sferen lichamenlijk konden zijn wordt nog duidelijker in de *Artes-Lucidarius*. Deze *Lucidarius*-variant gaat in tegenstelling tot de *Vers-* en *Proza-Lucidarius*, niet rechtstreeks terug op het Latijnse *Elucidarium*, maar op de Duitse *Lucidarius*, het oudste Duitstalige compendium waarin een selectie aan wereldlijke en theologische onderwerpen aan de orde wordt gesteld.⁹² Een meester legt daar op verzoek van een jongeling uit dat er drie hemelen bestaan: een die zich vanaf de maan tot de zon uitstrekt, een die vanaf de zon tot de sterren gaat en een derde daarboven waar God zich bevindt. Het zijn de twee onderste daarvan die uit de vier elementen gemaakt zijn. Datgene wat wij firmament noemen, zo voegt hij eraan toe, is zoals bevroren water.⁹³ Ook in andere teksten, die in toenemende mate de acht- of negendelige Ptolemeïsche indeling gebruikten is het niet steeds duidelijk of sferen en planeten als 'geestelijk' dan wel als 'lichamelijk' worden beschouwd. Het zogenaamde *Astrologische traktaat voor Aleid van Zandenburg*, geeft de vier elementen elk hun 'klassieke' ondermaanse sfeer.⁹⁴ Een strikte scheiding tussen die ondermaanse en de bovenmaanse sferen wordt echter niet gemaakt. De auteur opent zijn overzicht als volgt: 'In dat eerste lat ic iu wetten, dat ix circle synt die behoren der naturen toe.' Alle hemelse sferen inclusief 'dat eerste beroren' worden dus als onderdeel van dezelfde 'natuur' beschouwd. Dirc van Delf, die wat later moet geplaatst worden dan de tot nu toe behandelde werken, onderscheidt acht hemelse sferen. Opmerkelijk genoeg spelen in zijn indeling de planeten slechts een marginale rol. Samen met het firmament

90 De Vries (ed.) 1844-1848, boek 1, kap 3, vs. 1-10.

91 Van Tol (ed.) 1936, p. 107 (vraag 39 volgens de nummering in Van Tols editie). In het *Elucidarium*, via het oorspronkelijk Franse *Livre de Sidrac*, een van de bronnen van de *Sidrac*, vinden we deze vraag niet terug. Vgl. met een gelijkaardige uitleg uit de eerste vraag: Van Tol (ed.) 1936, p. 39.

92 Klunder 2005, p. 186-213.

93 Klunder 2005, p. 468, r. 314-320.

94 Veltman 2002, p. 94, r. 53-55. De tekst betreft voor het grootste gedeelte een vertaling van de *Prima differentia* uit de *Libellus Ysagogicus*, de Latijnse vertaling van het *Alcabicium*. Het overzicht van de verschillende sferen waaruit het universum is opgebouwd, komt niet direct uit de Latijnse tekst, maar werd ter inleiding toegevoegd. Veltman 2002, p. 89.

en de sterren vormen ze de vijfde hemel of het ‘Sydereum’.⁹⁵ Over de mate waarin deze stoffelijk of onstoffelijk zijn, spreekt hij zich niet uit.⁹⁶

Hoewel Van Delf zijn *Tafel* in grote mate baseerde op Hugo Ripelin van Straatsburgs (ca. 1205-ca. 1270) *Compendium theologiae veritatis*, is dat voor het beeld dat hij van het universum schetst maar beperkt het geval.⁹⁷ Ripelin had de vier traditionele elementen een duidelijke plaats gegeven binnen zijn kosmologische ordening. Hij plaatste elk ervan in een aparte (hoofd)sfeer, die op hun beurt telkens in enkele deelsferen konden worden opgedeeld. De eveneens geleerde Van Delf kende natuurlijk de grote lijnen van deze indeling. In zijn achtste kapittel bespreekt hij dan ook de vier elementen met hun eigenschappen en hun relatieve positie ten opzichte van elkaar.⁹⁸ In het algemene plan van zijn kosmologie echter, dat hij al in zijn vijfde kapittel uiteenzet, krijgen de elementen een minder eenduidige plaats. Hij gebruikt de benamingen van enkele van Ripelins (deel)sferen en maakt er in zijn model de vier eerste (hoofd)sferen van. We krijgen zo achtereenvolgens het ‘Aereum’ en ‘Ethereum’ (bij Ripelin deelsferen van de lucht), en het ‘Olympum’ en ‘Igneum’ (bij Ripelin deelsferen van het vuur). Daarboven vinden we dan het al genoemde ‘Sydereum’ dat alle planeten en het firmament met de sterren omvat (maar dat we bij Ripelin niet tegenkomen), het bekende ‘Cristallinum’, het ‘Empyreum’ en ten slotte de ‘Celum Trinitatis’.⁹⁹ Binnen Van Delfs algemene schema missen we dus de elementen aarde en water. Bovendien worden de eerste vier sferen niet eenduidig aan een element gekoppeld, maar aan (weer) fenomenen. In het ‘aereum’ waait het en zijn er wolken. In het ‘ethereum’ is er hagel, maar ook donder en bliksem. Het ‘olympum’ is helder en stil en in het ‘ignum’ bevindt zich naast het vuur-element ook het vagevuur.

Het was niet mijn bedoeling hier een volledig overzicht van de opvattingen over de natuur van de hemelse regionen te geven. Dat zou me te ver leiden. Evenmin wil ik claimen dat een auteur als Boendale of de vertalers van de *Sidrac* of *Artes-Lucidarius* de lichamelijke van de onderste hemelregionen op hetzelfde niveau wilden plaatsen als dat van de aardse sfeer. Wel heb ik proberen duidelijk maken dat er grote verschillen bestonden in hoe men in de Middelnederlandse (en Latijnse) literatuur de indeling van de hemelse regionen presenteerde en dat de niet-

95 ‘Die vijfde hemel hiet sydereum, dat is die ghesterrrende hemel, dair die planeten in staen also grote berghe in lande ghewrocht, die die archangelen regieren ende voirstaen, dat die werelt gheschie na horen verdienst ende naden wille Gods.’ Daniëls (ed.) 1937, p. 23.

96 Dirc van Delf is minder expliciet. Hij onderscheidt acht hemelen, maar voor geen ervan wordt duidelijk of ze al dan niet lichamen zijn. Daniëls (ed.) 1937, p. 22-27.

97 Daniëls die uitvoerig onderzoek deed naar de bronnen van Van Delf ziet ook hier de invloed van Ripelin, maar geeft niet helemaal uitsluitend over de exacte bron voor deze passages. Daniëls 1932, p. 159-161. Het *Compendium theologiae veritatis* was ook een inspiratiebron voor Ruusbroec. Schepers 1999, p. 131-149. Over de invloed van het *Compendium theologiae veritatis* op de volkstalige (en dan vooral Duitstalige) literatuur in het algemeen: Steer 1981.

98 Daniëls (ed.) 1937, p. 32-36. Over Van Delfs universitaire studies en carrière: Daniëls 1932, p. 5-33.

99 Daniëls (ed.) 1937, p. 22-25. Vgl. Peltier (ed.) 1866, p. 89-90. (De *Compendium theologiae veritatis* werd lange tijd aan Bonaventura toegeschreven, vandaar dat de editie ervan in diens opera omnia terug te vinden is.)

materiële natuur van de firmamenten en planeten op zijn minst niet overal even sterk werd beklemtoond. De stelligheid waarmee de *Dialoog* dat wel doet, moet, zo zal ik betogen, vooral bekeken worden in samenhang met haar functie binnen het spirituele (en mystieke) programma van de tekst.

5 Onveranderlijkheid en goddelijke ondersteuning

Op verschillende plaatsen poogt de auteur van de *Dialoog* duidelijk te maken hoe een opdeling tussen het stoffelijke en geestelijke ontstond. In vraag 103 krijgen we een natuurkundige uitleg. De firmamenten zijn dermate edel 'van hen selven', dat zij alle grove materie van zich af weten te duwen, naar het middelpunt van het universum.¹⁰⁰ Welk mechanisme deze ruimtelijke scheiding tot stand bracht, wordt inzichtelijk gemaakt aan de hand van een pluimmetafoer. Zelfs een pluim – volgens de auteur van de *Dialoog* het lichtste wat er bestaat – wordt door lucht niet opgehouden (in de dialoog letterlijk: 'onthouden'). Ook zij moet haar weg naar beneden vinden, omdat de hemel al het aardse zo ver mogelijk van zich afstoot.¹⁰¹ In vraag 60 vinden we eveneens de pluimmetafoer, maar daar licht de leek deze verder toe met het bekende beeld van de vallende steen:

[De leek:] Waer dat moghelijc dat een steen alsoe groot als dit ouinster [lees: avontster]¹⁰² waer boven onse hoofde aen die nederste fiermamente, al daer die maen aen staet, ende een ander steen des ghelijcs alsoe groot waer onder onse voeten aenden selven fiermamente, ende hem eertrike niet en meer en lettete dan die locht, soe soude bi rechter natueren den eenen steen den anderen moten, ende souden beide vallen even seer, tot dat sy quamen inden afgront vander hellen, dat es in dat alre vertste vanden hemel dat wesen mach: al daer souden die sterren [lees: stenen] rusten.¹⁰³

Ook andere auteurs ontwikkelden het idee dat de aarde niets anders dan de lucht heeft om op te rusten. In het elfde kapittel van het eerste boek (*Vander rontheit ertrijcs*) van *Der leken spiegel* gebruikt Boendale gelijkaardige beelden om de plaats van de aarde binnen het universum te schetsen. Aarde en water vormen samen een rond geheel (als een 'cloet'). Ze hebben geen andere grond of fundament om op te rusten dan op het firmament:

Ende en hebben ende noch gront,
Noch ooc gheen fundament
Anders dan dat firmament,

100 Schweitzer (ed.) 1997, Vraag 103, p. 79, r. 35-40.

101 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 103, p. 79-80, r. 40-46.

102 Het handschrift is hier moeilijk leesbaar. Schweitzer geeft hier 'ouinster', wat waarschijnlijk een ongelukkige interpretatie betreft. Vgl. met de verschillende schrijfwijzes van avontster bij bijvoorbeeld Ruusbroec: De Baere (ed.) 2000, p. 209.

103 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 60, p. 56, r. 90-96.

Dat houdet algader staende stille,
 Alsoot es die gods wille.¹⁰⁴

Een andere gelijkenis vinden we wat verderop terug. Ook hier wordt het al gekende beeld van de vallende steen aangewend om uit te leggen waarom de aarde een centrale positie binnen het universum inneemt. Net zoals een steen altijd de neiging heeft door de lucht te vallen, maar dat niet verder dan het middelpunt van het universum doet, blijft ook de aarde rond dat middelpunt hangen:

Dat moghedi hier bi merken te bat:
 Stonde in dese aerde een gat,
 Dat door aertrike ghinghe mit allen,
 Ende lietmer daer enen steen in vallen,
 Hine viel niet vorder sire strate
 Dan ter middelt vanden gate; [...].¹⁰⁵

De dynamiek is grofweg dus dezelfde als in de *Dialogo*. De kracht erachter is echter anders. In de *Spiegel* betreft het een quasi volledig ‘natuurkundig’ gegeven. Want dat de aarde op (of beter te midden van) het firmament kan rusten, ondanks het ontbreken van een grond of fundament, komt volgens Boendale door het firmament ‘sijnre natuerliker machte’.¹⁰⁶

In de *Dialogo* echter wordt op verschillende plaatsen gesuggereerd dat God rechtstreeks verantwoordelijk is voor het fenomeen. In vraag 138 bijvoorbeeld is het God zelf die al het stoffelijke zo ver mogelijk van zichzelf en daarmee ook van het geestelijke weg duwt.¹⁰⁷ Het expliciet benoemen van Gods aandeel binnen dergelijke natuurkundige processen is een opvallende karakteristiek van de *Dialogo*. Daar past ook de herhaaldelijk gebruikte metafoor van de pluim in. Dat zelfs een pluim door de lucht niet opgehouden kan worden, maar dat de aarde wel in staat is op niets anders dan de lucht te rusten, kan niet anders verklaard worden dan door de goddelijke almacht en diens directe betrokkenheid bij Zijn schepping: ‘Ende die locht onthout al eertriken ende al, dat op eertriken es, ende dat doet god met sijnre cracht.’¹⁰⁸

Het mysterie van de aarde die zich in het midden van het universum weet op te houden wordt in vraag 140 expliciet geproblematiseerd. Ook nu wijst Eckhart op het belang van Gods ondersteunende kracht:

[Eckhart:] Als die pluijme boven es, soe en machse die loecht niet onthouden, sij en moet dalen ende soeken rust. Ende die locht die houdt al heel aerteryck. Alsoe moghelijk waert dat daerterijck opwaerts soncke als nederweerts, also onthouwt Godt met sinder

104 De Vries (ed.) 1844-1848, boek 1, kap. 11, vs. 6-10.

105 De Vries (ed.) 1844-1848, boek 1, kap. 11, vs. 31-36.

106 De Vries (ed.) 1844-1848, boek 1, kap. 11, r. 25.

107 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 138, p. 172, r. 74.

108 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 60, p. 56.

moghenheit al arterijck in die rechte middewaert van al die locht den hemel over al even na, onder als boven, also dat punt den sirkel. Godt es ongrondelijck ende sijn werck onbegrijpelijk!¹⁰⁹

De aarde die door God 'onthouden' wordt blijft dus waar ze is. Dit beeld wordt elders doorgetrokken om het onveranderlijke karakter van Gods gehele schepping aan te tonen:

[Eckhart:] Also als godt die sonne en die maen yrst ghemaect heeft, alsoe sijn sij noch. Sij en namen seder niet af oft toe in haren gheestelijke substancien. Also als Godt die firmamenten ende allen die sterren ende die planeten ghemaect hadde, alsoe sijn sij noch, sij en nemen af noch toe. Alsoe als Godt al aerterijck alder yrst ghemaect had, alsoe eest noch, het en neemt af noch toe. Alsoe veele alst dwater neemt ter eender steden toe, alsoe veele laghet ter ander steden.¹¹⁰

God werd verantwoordelijk gehouden voor de dynamiek van de firmamenten. In de middeleeuwen werd natuurwetenschappelijke kennis nagenoeg zonder uitzondering binnen een christelijk kader gepresenteerd. God schiep hemel en aarde, waardoor de gehele schepping dus van Hem en van Zijn heilsplan voor de mensheid getuigt.¹¹¹ De juiste kennis over wereld en universum leidde tot ware kennis: kennis van God. Het is een verbinding die in de *Dialogo* op enkele plaatsen ook letterlijk wordt gelegd.

Maar ook binnen dit algemeen gehanteerde christelijke kader, lijken er gradatieverschillen te hebben bestaan.¹¹² Door op de pure 'geestelijkheid' van de hemellichamen en firmamenten te hameren, hoewel deze voor de mens waarneembaar waren, werd – los van de eventueel wetenschappelijke gronden voor een dergelijke opvatting – de toegang die zij tot het goddelijke boden nog directer dan anders. Dit bovenmaanse deel van de schepping fungeerde niet slechts als een afspiegeling van het goddelijke. Het firmament en zijn 'bewoners' werden wat betreft hun essentie en natuur werkelijk op hetzelfde niveau als het goddelijke geplaatst. Logischerwijs deelden ze ook een aantal eigenschappen met God. Net als Hij hadden ze een fundamenteel stabiel karakter en een alom voelbaar en niet afnemende werkzaamheid.

6 Kosmos en ziel, de 'geestelijke substantie' als verbindende eigenschap

Nu vormt deze stabiliteit en onveranderlijkheid niet alleen een eigenschap van de hemellichamen, maar ook van de geschapen 'creaturen'. Dit wordt duidelijk in vraag 43. Daar stelt Eckhart dat God er geen nieuwe schepsels meer bij maakte

109 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 140, p. 178, r. 16-23.

110 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 139, p. 177, r. 30-35.

111 Lie [e.a.] (ed.) 1983, p. 17.

112 Over de schepping als getuigenis van Gods plan: Van Gijsen 2002, p. 63-84.

sinds zijn eerste scheppingsdaad.¹¹³ Schepsels – hier heeft Eckhart het niet enkel over hun aantal, maar ook over hun aard – nemen af noch toe, verminderen of vermeerderen niet, maar staan evenmin 'stil'.¹¹⁴ Niet enkel is de formulering overeenkomstig die welke gebruikt wordt om de constantheid van het universum te omschrijven, maar de parallel met de kosmologie wordt ook letterlijk gelegd:

[Eckhart:] God en maecte nye creatueren, seder dat hi hemelrijc ende eertrijc maecte, ende alle die creatueren groot ende cleyn, ende elc na sijn ghelijc. Achter dien soe hiet [lees: liet] hi den creatueren bewerden [zijn] metter natueren, alsoe als hise hadde ghemaect ende gheordineert, elc na sijn ghelijc, beesten ende menschen. Alsoe als god eerste gemaect hadde die firmamenten ende alle die sterren ende die planeten, alsoe sijn si noch. Si en nemen noch af noch toe, noch si en minnen, noch si en meederen [lees: meerderen], ende si en stonden nye seder stille. Alsoe als god die natuer van allen creatueren yerst ghemaect hadde ende gheordineert, alsoe werken si noch, elke creatuere aen [lees: nae] haer ghelijke. Ende die een vaert ewech ende dander comt weder als die matelieven.¹¹⁵

De meester lijkt hier dus op een soort eeuwige in beweging zijnde cirkel te wijzen van schepsels die komen en gaan, maar waarvan zowel het totale aantal als hun aard niet meer verandert. De eeuwige dynamiek van de hemelse sferen stond daar model voor.

Niet enkel het zielenrijk in zijn totaliteit gelijkt op het universum. Het beeld van het firmament en de planeten wordt ook toegepast op de 'edel minnende ziel' zelf. In vraag 49 wil de leek weten of men het minnen kan laten wanneer men dat wil. Volgens Eckhart is dit niet mogelijk, de ziel moet altijd minnen, dag en nacht: '[...] al slapen die oghen, die minnende siele die waect, ende si en can gheen mate houden.'¹¹⁶ Ook hier is het dit gedurige en niet aflatende dat verklaard wordt aan de hand van een verwijzing naar de kosmos. De ziel en de makrokosmos worden letterlijk met elkaar vergeleken:

[Eckhart:] Die salighe siele die en mach sonder minnen niet wesen. Die edel minnende siele die ghelijct den firmamenten ende den planeten. Die en moghen niet stille staen, noch niet en moghen sij leedich wesen seder dat sy ghemaect worden.¹¹⁷

De gemeenschappelijke onveranderlijkheid en stabiliteit die kosmos en ziel delen wordt ook in vraag 139 aan de orde gesteld. De insteek wordt daar gevormd door de problematiek rond de letterlijk toenemende of afnemende maan. Meer bepaald

113 Het idee dat God sinds zijn scheppende daad alle (mogelijke) creaturen heeft gemaakt die ooit op de aarde geweest zijn en zullen komen, vinden we ook in het tweede boek van het *Elucidarium* (daar vraag 34): 'Sunt animae ab initio creatae aut creantur quotidie?' ('Zijn de zielen vanaf het begin geschapen of worden zij dagelijks geschapen?'). Zie ook de *Sidrac*: 'Die zielen, sijn zij ghemaect van den beginne der werelt?' Van Tol (ed.) 1936, p. 55 (vraag 258) en de *Vers-Lucidarius*: 'Bericht mi meester wel geraect / Waren alle die zielen te gader gemaect / Of sijne gemaect bequame / Sdagelix ins smenschen lichame' Klunder 2005, p. 419, r. 2898 (boek II, vraag 15).

114 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 43, p. 43.

115 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 43, p. 43, r. 3-12.

116 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 49, p. 47-48, r. 4-5.

117 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 49, p. 47-48, r. 6-13.

gebeurt dat door het kosmologisch fabeltje waar enkel onverlichte mensen verkeerdelijk in geloofden en dat, zoals we hierboven al zagen, Eckhart de wereld uit wilde helpen. De kern van Eckharts argumentatie om dit te weerleggen bestond erin een duidelijk onderscheid te maken tussen onze observatie van de maan, die afhankelijk van haar positie aan de hemel meer of minder licht van de zon ontvangt, en haar geestelijke natuur (substantie) waarin zij altijd even groot blijft.

[Eckhart:] Die mane die es altoes eeven groot in haren gheestelijke substancie, maer aldus verliest die mane tot elcken mane haer licht ende ontfanghet weder vander zonnen. Ende dat coemt vanden draeyen vanden firmamente daer sij in staedt, en het coemt vander groetheit ende snelheijt vander sonnen dat sij soe seer loept boven der manen.¹¹⁸

Vervolgens werd deze fundamentele onveranderlijkheid ook toegepast op zowat alle andere hemellichamen, en uiteindelijk ook op de geest van de engelen en de mens:

[Eckhart:] Also als Godt die gheesten yrst ghemaect heeft, die inghelen hieten, alsoe sijn sij noch. Al worden die quade gheesten gheworpen vanden hemel, om haer vermalendijde ende verwaende hoverdicheijt, sij bleven gheesten, als sij te voren waren. Sij en worden niet vermaect in haren gheestelijke substancie. Al vallen die menschen uuter gracion Gods in grooten sonden sij en werden daer om niet vermaect in haerder substancien.¹¹⁹

De geestelijke substantie waaruit zowel hemellichamen, engelen als zielen bestonden, vormde dus een soort unificerend element. Het was de reden waarom al deze geschapen entiteiten werden geacht te delen in een eeuwig bestaan. Uiteindelijk waren aan deze opvatting ook, zoals uit het einde van bovenstaand citaat blijkt, ethische en morele consequenties verbonden, die de houding ten aanzien van zonde en zondaars vorm gaven. Want al verviel iemand in grote zonden, de essentie van de mens blijft volgens Eckhart dezelfde.

Die natuurkundige band tussen de ziel en de hemellichamen lijkt trouwens tamelijk letterlijk te moeten worden genomen. Deze worden niet enkel op metaforische wijze met elkaar vergeleken. In vraag 50 wil de leek weten hoe het kan dat een ziel zich 'fysiek' zowel in de hemel (en dus buiten het lichaam) kan bevinden, terwijl diens 'gastheer' nog levend is. Om plausibel te maken dat de ziel gelijktijdig op beide plaatsen aanwezig kan zijn, verwijst Eckhart naar de natuur van de zon. Deze heeft namelijk ook de capaciteit zich boven in de hemel te bevinden, maar tegelijk hier beneden alles van licht en van energie te voorzien:

[De leek:] Meester, hoe mach dat wesendat onse siele boven hemeles, want si es dat leven van onsen lichaem, ende si berecht al onse sinne, ende waer si buten ons, soe waren wi doot!

[Eckhart:] Die sonne es boven hemel. Si verlicht ende si verwert al dat hier beneden es. Sy doet groeyen ende wassen ende sy maect levende al dat hier op eertriken es. Nochtans

118 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 139, p. 177, r. 26-30.

119 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 139, p. 177, r. 30-43.

soe es sy boven ende en minret in haer selven niet, ende si en neemt af noch toe. Siet nu es dese saleghe siel veel subtijlre dan die sonne, ende si es snelre dan die sonne. Al minnet sy boven hemel, si en es in ons te minre niet.¹²⁰

Opnieuw leidt de vergelijking tussen ziel en hemellichaam tot de conclusie dat beide een gelijkaardige onveranderlijkheid delen. De parallel die tussen de natuur van de ziel en die van de hemellichamen getrokken wordt, is uiteindelijk van invloed op enkele van de praktisch-theologische posities die ingenomen worden. Vooral in vraag 44 en 45 wordt duidelijk hoe de natuurkundige thematiek als basis dient voor de ontwikkeling van een positief mensbeeld en daardoor ook een invloed heeft op het morele kader dat gehanteerd wordt en op het innemen van bepaalde standpunten aangaande de religieuze praktijk. Aansluitend op vraag 43, waar Eckhart de firmamenten en hemellichamen al had aangehaald om de ‘stabiliteit’ van de menselijke schepsels te illustreren, wordt in vraag 44 specifiek op de zon ingegaan. De bewoordingen waarmee dat gebeurt zijn opmerkelijk positief. We balanceren hier zelfs op het randje van verheerlijking en wanen ons even in een natuurreligieus geschrift. De zon wordt een ‘grote meester’ genoemd, of ook wel een ‘onder meester’. Het is de schepper die verantwoordelijk was voor al het leven dat zich na de zondvloed had ontwikkeld. Hij liet alle bomen, kruiden, vruchten en dieren groeien. Aan het eind van Eckharts uiteenzetting merken we waarom het van zo’n belang was om de grootsheid en levenskracht van de zon in de verf te zetten. Hoe groot, snel of ingenieus (in het Middelnederlands ‘subteil’) onze zon ook is, toch is de ‘saleghe minnende siel’ nog edeler en ingenieuzer – zo legt Eckhart uit. Het beklemtonen van de grote kwaliteiten van die menselijke ziel blijkt op haar beurt van belang voor de positieve houding die de *Dialogo* zich ten aanzien van de mens wil aanmeten.

Een dergelijke positieve visie op de mens en de schepping is misschien niet die welke we zouden verwachten in een tekst uit de veertiende eeuw, de eeuw van enkele van de grootste crisissen die de middeleeuwse samenleving gekend heeft. Met zoveel lof over de menselijke natuur lijkt ook de leek niet vertrouwd te zijn geweest. Als vervolgvraag (vraag 45) vraagt deze dan ook hoe het komt dat, indien onze ziel zo ‘subtjil’ is en verlicht wordt door de hemelse wijsheid, menig mens ‘verdonckert en verblijnt’ blijft? Ligt dat misschien – zo suggereert hij – aan hun natuur? Eckhart reageert:

[Eckhart:] Neen si! Alle die menschen die sijn ghebreckelijc van natueren ende nyemant en es volmaect dan god. God heeft alle die menschen ghemaect van eenre natueren ende van eenre materien. Mer alle die menschen en sijn van eenre complexien niet. Ende die complexie en mach soe quaet niet wesen dat si die gheestelike gracie gods beletten mach [...].¹²¹

120 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 50, p. 48, r. 1-7.

121 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 139, p. 44, r. 6-10.

Het is Eckhart er – voor alle duidelijkheid – niet zomaar om te doen de gebrekkigheid van de menselijke natuur te beklemtonen. Door te stellen dat we allemáál gebrekkig zijn, verliest die gebrekkigheid haar onoverkomelijkheid. Ons karakter (hier 'complexie' genoemd) kan in tegenstelling tot onze natuur dan weer wel sterk verschillend (goed of slecht) zijn, maar is nooit 'slecht' genoeg dat het de goddelijke gratie bij voorbaat onmogelijk zou maken. In essentie stelt Eckhart hier voor ieder de mogelijkheid veilig om de geestelijke gratie van God te ontvangen.

In hoofdstuk 1 argumenteerde ik al dat door de relativering van bepaalde formele vroomheidspraktijken in de *Dialog* vooral ruimte wordt gecreëerd voor 'gewone' gelovigen zodat deze een eigen spirituele zoektocht zouden kunnen ondernemen, ook los van een strikt door de Kerk vastgelegd kader. In hoofdstuk IV zagen we hoe een laagdrempelige geloofsbeleving verder werd onderbouwd. We zagen dat de auteur van de *Dialog*, door het belang van de intentie en de wil tot goede werken centraal te stellen, expliciet zijn vertrouwen wilde schenken aan die gelovigen, ook leken, die een spirituele wending aan hun leven wilden geven. Beide gesprekspartners waren ervan overtuigd dat ook buiten de officiële kaders van de Kerk, leken in staat waren te volharden in een zelf ontworpen spiritueel leven.

Het beklemtonen van dit vertrouwen is ook hier het inhoudelijke punt waartoe de auteur uiteindelijk wil komen. De redenering is ingenieus. Eerst maakt Eckhart duidelijk dat elk mens dezelfde natuur als basis heeft. Met een vrije wil kan hij dan voor het goede of kwade kiezen. Toch wilde Eckhart ook een verklaring geven voor het verschil tussen mensen die hardnekkig kwaad zijn en dus ogenschijnlijk over een kwade natuur beschikken. Het argument luidt dan dat wanneer men vanuit een vrije wil voor het kwade kiest, men geneigd is daaraan vast te blijven hangen. De kwade zeden blijven kleven aan de mens waardoor men als het ware voor zichzelf een nieuwe (kwade) natuur creëert:

[Eckhart:] Des jonghes menschen siel die gheliket den perkament, al daer men in mach scriven al datmen wilt, ende al datmen begheert, wil men goet oft wil men quaet, wil men loghen oft wil men waerheit. Als die menschen comen tot harer verstandeliken jaren, soe moghen si kyesen met haren vryen wille onbedwonghen, willen si guoet, willen si quaet. Die die quaetheit verkyesen [...] dat wort in haerre siele ghescreven alsoe vast oft sijt hadden van rechter natueren. Siet, die quade veraerde seden die maken inden mensche een nyewe natuere, alsoe vast clevende als oft hise hadde van rechter natueren.¹²²

Maar Eckhart stopte zijn redenering niet bij deze negatieve kijk op de mens. De gehanteerde logica kon namelijk ook worden omgedraaid. In een klap bood ze zo een argument die een doorgedreven lekenspiritualiteit kon legitimeren. Wanneer een keuze voor het kwade neigde te worden geïnternaliseerd tot een nieuw soort natuur, dan was dat voor de keuze tot het goede ook het geval. Daarmee bewerk-

stelligden de gelovigen (hier de goedwillige leken) de standvastigheid die door auteurs als Jan van Leeuwen en Jan van Ruusbroec nog in twijfel werd getrokken.

[Eckhart:] Ende als die goet willeghe jonghe mensche die doecht vercoren heeft, [...] ende hi alle doecht mint, soe wert dan goede leven in sijnre siele ghescreven alsoe vast clevende, als oft hijt hadde van rechter natueren. [...] Ende als dan dat goede leven in dien mensche wort alsoe ghevesticht ende ghewortelt alsoe oft hem aen waer gheboren van rechter natueren, dat hijs niet laten en mach al woude hij, alsoe vast eest ghescreven ende ghevestent in sinre sielen [...].¹²³

Uit de stelling dat het goede leven zich precies zoals het kwade in iemand kan 'vestigen en wortelen', trok Eckhart uiteindelijk de verregaande conclusie dat men een dergelijk leven niet zomaar achter zich zou kunnen laten, zelfs al zou men dat willen. Opnieuw is het de leek die enigszins verbaasd reageert op dit positieve mensbeeld. Hij ziet een contradictie met de gewoonlijke opvattingen die hem hierover ter ore waren gekomen:

[De leek:] Meester, men pleecht te segghen 'Wee hem die alleen es: valt hi, hine en heeft nyemant, dien op helpt!'¹²⁴

Eckharts reactie is er ook hier een van vertrouwen:

[Eckhart:] Die goede mensch die heilichlijc leeft ende warechteliken mint, die en mach niet lichtelijc vallen op dat hi hem selven niet en verwaent.¹²⁵

Koppelen we terug naar het thema van de kosmologie, dan leidde dus de vergelijking met de hemellichamen – in dit geval de zon – uiteindelijk tot een duidelijk positief standpunt van Eckhart over leken, die in staat waren voor een op God gericht leven te kiezen en dat vol te houden.

Ten slotte werd het kosmologische thema ook ingezet om een verbinding te leggen tussen de menselijke ziel en haar schepper. Concreet werd het als metafoor voor de gelijkenis tussen beide gebruikt. Het absolute onderscheid tussen het geestelijke en het materiële, waar eerder in de *Dialogo* op werd gehamerd, helpt in vraag 141 uit te leggen op welke manier het kon dat God de mens, ondanks diens beperkingen en sterfelijkheid, toch naar zijn gelijkenis had gemaakt. De leek uitte aanvankelijk zijn twijfel over de mogelijkheid daartoe. De meester beaamde dat het ingewikkeld en niet evident was: 'God heeft de mens naar zijn gelijkenis gemaakt, maar niet gelijk aan zijn godheid'. Dat was inderdaad onmogelijk. Eerst en vooral was het (slechts) de 'edelheid' van de ziel die naar God werd gevormd. Ten tweede was het pas bij de wederopstanding van de doden bij het einde der tijden, dat het omgevormde lichaam samen met de ziel aan God gelijk kan wezen. Dat

123 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 45, p. 44-45, r. 23-32.

124 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 46, p. 45, r. 1-2.

125 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 45, p. 44, r. 11-20.

laatste was onder voorbehoud: 'gelijk in de geestelijke substantie, maar niet gelijk aan de onbegrijpelijke Godheid.'¹²⁶

Het is om deze tweeslachtigheid van zijn antwoord te staven dat Eckhart een parallel trekt met de kosmologie:

[Eckhart:] Siet, allen die sterren sijn der zonnen ghelijck inden gheestelijker substantie, maer seer onghelijck in grootheden der zonnen, ende in claerheden, ende in subtiylheden. Alsoe als alle die sterren ende planeten ontfanghen haer licht ende haer subtiylheijt vander zonnen, alsoe ontfanghen allen die ingelen ende allen die zielen die boven hemel sijn, haer claerheit ende haer subtiylheijt ende haer onsprekelijke ewilijke glorie vander Godt-heyte. Ende alsoe sullen die salighe zielen metten lichaem sijn nader opverrisenisse als sij gheglorificeert sijn inder ewicheijt ende inder gheestelijker substantie.¹²⁷

We kunnen de vergelijking die de *Dialoog* hier maakt verder doortrekken. De sterren lijken in hun essentie (in hun 'gheestelijker substantie') op de zon, maar moeten er wat betreft hun uiterlijke eigenschappen voor onderdoen en zijn er voor hun licht afhankelijk van. De verhouding tussen God en de ziel wordt volgens een analoge redenering geschetst. De ziel gelijkt in haar essentie op God, maar moet voor haar 'subtiylheijt en claerheit' altijd van Hem afhankelijk blijven.

7 Besluit

De kosmologische inhoud zoals die zich in de *Dialoog* presenteert levert op verschillende manieren een tweezijdig beeld op. Indien we ons vizier richten op de technische kennis die wordt meegedeeld, dan komen deze inhouden maar weinig systematisch en erg onvolledig over. Een duidelijk overzicht van alle firmamenten of hemellichamen wordt niet gegeven. Over sterrenbeelden, individuele eigenschappen van planeten of de menselijke 'complexien' blijft het nagenoeg helemaal stil. In bepaalde domeinen echter, zoals de manier waarop de sterrenhemel aan ons voorbij trekt, krijgen we wel gespecialiseerde informatie. De *Dialoog* neemt soms zelfs, wat specialisatiegraad betreft, de maat van andere Middelnederlandse artesliteratuur.

Ook de structuur van deze kosmologische passages levert een dubbel beeld op. Enerzijds blijft heel wat van de informatie ingebed in een typische vraag- en antwoordstructuur. Anderzijds wordt niet voor elk nieuw aspect dat aan bod komt een nieuwe vraag gesteld. Meer dan in de *Lucidarius*-teksten of de *Sidrac* worden verschillende elementen op logische wijze met elkaar verbonden tot wat dan een min of meer samenhangende monoloog wordt. Een vergelijking met de *Lucidarius*-traditie liet wel zien dat bepaalde onderwerpen op gelijkaardige wijze werden ge-

126 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 141, p. 180, r. 5-19.

127 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 141, p. 180, r. 19-27.

combineerd. Op die manier heeft de traditie van de leerdialoog dus voor sommige stukken van de *Dialoog* inspiratie weten te bieden.

De zoektocht die de auteur ondernam naar dergelijke nieuwe vormen om kennis te presenteren, was ook van invloed op wat hij met deze kosmologische inhoud ‘deed’ en hoe de natuurkundige inhoud zich binnen de tekst verhoudt tot de meer spirituele elementen. Het puur didactische, waarbij op encyclopedische wijze de inhoud werd doorgegeven, maakte plaats voor een meer integrerende en beschouwende aanpak. De verschillende domeinen van kennis werden systematisch op elkaar betrokken. Door de hemellichamen en firmamenten als ‘geestelijke’ entiteiten te beschouwen konden ze enerzijds met de menselijke ziel (die uit dezelfde ‘geestelijke’ substantie bestond) en anderzijds met het goddelijke vergeleken worden, dit op een wijze die het louter metaforische oversteeg. De eigenschappen van de hemellichamen – vooral hun eeuwige, stabiele en alomvattende karakter werd belicht – zouden door hun natuurlijke verbondenheid met de menselijke ziel, die laatste ook karakteriseren. De kosmologie vervulde hier dus een brugfunctie tussen mens en maker. Hun relatie werd daarbij niet zozeer getypeerd als dienaar versus heer of wereldse zondaar versus goddelijke gerechtigheid, maar eerder in termen van een essentiële verbondenheid en niet aflatende goddelijke ondersteuning. Die onvoorwaardelijkheid werd – zo’n uitgesproken mening had de auteur van de *Dialoog* wel – overigens als een fundamenteel goddelijke karakteristiek beschouwd:

Al vallen die menschen uuter gracen Gods in grooten sonden sij en werden daer om niet vermaeckt [veranderd of gewijzigd] in haerder substencien. Also Godt die natuere van allen creatueren yrst ghemaect hadde, also werckt sij noch, elcke in sijnre natueren. Aldus soe en vermaecte Godt noyt sake, seder dat hij hemel ende artrijck maeckt. Het en betaemde Godt niet, want hij hadde allen saken alse wel ghemaecte, dat mense niet verbeteren oft beter maken en mochte. Daer om en woude Godt niet vermaken, seder dat hij hemelrijck ende aerterijck maeckte.¹²⁸

Ten slotte liet de vergelijking die ik maakte tussen de *Dialoog* en enkele meer typische natuurkundige teksten zien dat er ook binnen de Middelnederlandse artes-traditie een niet geringe inhoudelijke variatie schuilt. De voorbije jaren is er heel wat onderzoek verricht naar hoe de wetenschappelijke kennis ook binnen de volkstaal zijn plaats kreeg. Die inspanningen leverden een mooi beeld op van hoe de middeleeuwer – ook de niet-universitair geschoolde – zich de natuur, de wereld en het universum voorstelde. De nadruk in het onderzoek werd vaak gelegd op de manier waarop kennis uit verschillende domeinen als medicijnen, biologie, astronomie, astrologie en theologie, op elkaar werd betrokken. In het grootse natuurwetenschappelijke bouwwerk dat zo ontstond had alles invloed op elkaar. Die drang om het grote middeleeuwse systeem duidelijk uit de doeken te doen, lijkt ook een keerzijde te hebben gehad. Aan de evoluties binnen deze volkstalige

128 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 139, p. 177, r. 41-48

traditie ging men tot nu toe tamelijk vlot voorbij. Wat bijvoorbeeld de indeling van het universum betreft, is er ook in volkstalige verhandelingen sprake geweest van een niet aflatende dynamiek. Auteurs maakten gebruik van andere indelingen, of legden op zijn minst andere klemtonen. Hoe sterk men daarmee de tendensen binnen de Latijnse geleerdheid volgde, dan wel eigenzinnig keuzes maakte, valt enigszins buiten het bereik van deze studie. Zorgvuldig vergelijkend onderzoek hierover zou in de toekomst wel op interessante bevindingen kunnen stuiten.