

Cover Page



Universiteit Leiden



The handle <http://hdl.handle.net/1887/44991> holds various files of this Leiden University dissertation

**Author:** Van Damme, Yves

**Title:** Vragen voor Eckhart : de Dialoog tussen Eckhart en de leek als kritische zoektocht naar een veertiende-eeuwse lekenspiritualiteit

**Issue Date:** 2016-12-13

# Slotbeschouwing

In de voorgaande hoofdstukken heb ik de *Dialoog tussen Eckhart en de leek* in verband gebracht met enkele veertiende-eeuwse literaire tradities in de volkstaal. Het betrof zowel geestelijk-mystieke teksten als meer didactische, op kennisoverdracht gerichte traktaten en compendia. Met deze contextualisering heb ik dit hoogst interessante tweegesprek in een nieuw licht geplaatst.

Centraal in het hedendaagse onderzoek naar de *Dialoog* stond meestal de vraag in hoeverre de tekst een onorthodox element in zich droeg. Meer specifiek besprak men vooral haar verhouding tot Meister Eckhart zelf, alsook de met hem in verband gebrachte milieus van begijnen en begarden en de – al dan niet fictionele – sekte van de Vrije Geesten. Men probeerde met andere woorden het tweegesprek vooral te karakteriseren aan de hand van die teksten en auteurs die te boek staan als subversief en flirtend met het heterodoxe.

In dit boek heb ik niet enkel opnieuw willen nagaan hoe de *Dialoog* zich tot dergelijke gezagsondermijnende literatuur en ideeën verhiel, maar ook heb ik geprobeerd om deze dominante invalshoek zelf te verleggen. Dit door de *Dialoog* niet louter te benaderen als een bespiegelend geschrift, maar ook als een product te zien van een bredere tendens tot intellectuele ontwikkeling van de leek. De tekst heeft dus enerzijds kennisverspreiding (in het geval van de *Dialoog* op theologisch, maar ook natuurkundig vlak) bij leken en niet-geleerden op het oog, maar wilde anderzijds ook ingaan op de vraag hoe men, op praktisch niveau, een op God gericht leven kon ontplooien.

Naar de verhouding tussen dat praktische en bespiegelende werd in het eerste hoofdstuk gepeild. De eerste inhoudelijke positiebepaling die ik daar presenteer, maakt duidelijk dat de *Dialoog* inderdaad een sterk abstract-theologische (zelfs mystieke) ambitie heeft, en dat deze gecombineerd wordt met een praktisch-theologische opzet. Juist uit de wisselwerking tussen die twee doelstellingen haalt de tekst zijn eigenheid en functie. Wat betreft het mystieke element blijkt dat de relatie tussen de *Dialoog* en de teksten van auteurs als de historische Eckhart of Marguerite Porete, de voornaamste vertegenwoordigster van de vrijgeesterij, alles behalve eenduidig is. Allen hebben ze het streven naar een een-

vormigheid van de wil met God gemeen, net als een pleidooi voor een onvoorwaardelijke liefde voor God, zelfs tot in een staat van verdoeming in de hel aan toe.

Bepaalde aspecten van het theologisch taalgebruik zien we ook elders opduiken. Voor zowel Hadewijch, Ruusbroec als Van Leeuwen vormt het opzijschuiven van de eigen wil en een opgaan in Gods wil een onderdeel van de mystieke eenwording. Een specifieke invloed of duidelijke bron voor de *Dialoog* blijft dan ook lastig vast te stellen. Bovendien heeft de *Dialoog* ten opzichte van de Brabantse mystici, juist op basis van deze mystieke opvattingen over de eenvormigheid van de wil, de neiging heel wat verder te gaan in het relativiseren van een op uiterlijkheden gerichte geloofspraktijk. In dit opzicht zit de tekst inderdaad op een Eckhartiaanse lijn. Het fundamenteel verwerpen van deugden, zoals Porete doet, gebeurt niet, maar de nadruk op hun beperkte belang gaat heel wat verder dan wat we bij Jan van Ruusbroec of Jan van Leeuwen vinden. Het verschil met de Brabantse mystiek is dan niet zozeer dogmatisch van aard, maar laat zich vooral opmerken in de manier waarop de theoretische stellingname implicaties had voor het soort geloofspraktijk dat als ideaal – of beter als ‘voldoende’ of ‘evenwaardig’ – naar voren werd geschoven. Voor één concrete casus kon ik aantonen dat de *Dialoog* een standpunt verdedigde dat eigen was aan de historische Eckhart. Goede werken werden altijd opnieuw levend, ook wanneer ze in een toestand van doodzonde werden gedaan.

Lievens’ poging om elke vorm van Eckhart-invloed hier weg te redeneren, moet hier minstens worden genuanceerd. Indien de behandeling van de problematiek rond de goede werken in doodzonde niet rechtstreeks teruggaat op Eckharts denken – de mate waarin goede werken geldig blijven wordt namelijk ook elders in de volkstalige literatuur druk bediscussieerd – dan is het toch opmerkelijk dat men tot een gelijkaardig besluit kwam.

De analyse van het probleem van de goede werken legde ook nog enkele andere eigenschappen van de *Dialoog* bloot die tot de algemene karakteristieken van de tekst kunnen worden gerekend. Ten eerste koppelen de twee gesprekspartners expliciet theorie aan praktijk. Zo leidde een flexibele standpuntname over goede werken ook tot een flexibele positiebepaling over welk soort geloofsleven er voor leken toelaatbaar was. Ten tweede, en met het vorige punt samenhangend, valt het op hoe de *Dialoog* zich uitdrukkelijk te midden van een voor die tijd relevante discussie plaatst. Dat is een strategie die we in de tekst regelmatig aantreffen. Niet zelden rapporteert het personage van de leek over iemand anders’ specifieke mening ten aanzien van een bepaald probleem, waarna dan Eckhart om een reactie wordt gevraagd. Achter het expliciete taalgebruik waarmee zowel Eckhart als de leek zich over dergelijke prangende problemen uitlaten, schuilt een inherente onzekerheid. De tekst werkt dan stelselmatig naar een standpunt toe. Juist door het spel met twee stemmen die elkaar kunnen bijtreden of corrigeren, weet de *Dialoog* in haar geheel een genuanceerdheid uit te stralen. Om dit dialectische proces tus-

sen beide personages goed te begrijpen, was het noodzakelijk zo goed als mogelijk zicht te krijgen op de dialoogstructuur zelf.

Dat correct vaststellen van de rolverdeling van de *Dialoog* was de centrale doelstelling van hoofdstuk II. Uit een vormelijke analyse (op basis van de lengte en de opbouw van de vragen) blijkt dat de tekst in drie delen uiteen valt. Naarmate de tekst vordert wordt de lengte van vooral Eckharts antwoorden langer. Dat gaat gepaard met een verschuiving van de inhoudelijke toon. In het algemeen maakt het compendiumachtige plaats voor een meer integrerende, beschouwende en uiteenzettende aanpak, waarbij het maatschappij- en kerkkritische steeds meer op de voorgrond treedt.

Tevens blijkt uit een nauwgezette studie van de verschillende versies van de *Dialoog*, dat Schweitzers stemma op enkele punten kan worden aangepast en dat de tekst, in tegenstelling tot wat vooral Lievens suggereert, al vroeg een eenheid moet hebben gevormd. De veelvuldige herhalingen van dezelfde thema's en beelden moeten dan het gevolg geweest zijn van een drang om verschillende aspecten kracht bij te zetten en van een zoektocht naar nieuwe manieren om ze op elkaar te betrekken.

Uiteindelijk werden op basis van tekststructuur en vergelijking met de andere versies van de *Dialoog* de verschillende spreekbeurten eenduidiger blootgelegd dan Schweitzer in zijn editie had gedaan. De dialoogstructuur is daarbij drastisch aangepast. Grote stukken die in Schweitzers uitgave nog op naam van de leek stonden, blijken bij de spreekbeurten van het Eckhart-personage te moeten worden ingedeeld. Deze bevindingen hadden ook belangwekkende gevolgen op inhoudelijk gebied. De leek kon bijvoorbeeld niet langer als de dominante gesprekspartner worden aangeduid. Daardoor verliest de tekst een stuk van zijn subversieve kracht. Dat komt vooral omdat deze vermeende dominantie van de leek altijd gebruikt is geweest om het gezagsondermijnende karakter van de *Dialoog* te beklemtonen. Het is duidelijk dat de tekst niet zomaar als voorbeeld kan worden gezien van het type dialoog waarin de traditionele leerling-meester relatie werd omgedraaid.<sup>1</sup> Door aanpassing van de dialoogstructuur krijgt het personage van de leek een volgamer profiel, en wordt het zelfs een figuur die zich uiteindelijk bij Eckharts raadgevingen zal neerleggen. Doordat Eckharts stem nu meer tot zijn recht komt, wordt ook duidelijk welke retorische middelen er gebruikt werden om voor verschillende (vooral theologisch gevaarlijke en maatschappelijk relevante) thema's de uiteenlopende opvattingen tegenover elkaar te plaatsen en vervolgens te verzoenen.

1 De *Dialoog* werd, bijvoorbeeld in de lijst die Axters maakte van dergelijke dialogen, als een van de belangrijkste voorbeelden hiervan beschouwd. De vraag is dan ook of er in het algemeen wel van een dergelijk type van tekst kan worden gesproken. Axters 1953, p. 450.

In het derde hoofdstuk werden de inhoudelijke gevolgen van deze nieuwe gespreksituatie diepgaander uitgewerkt. Met de nieuwe rolverdeling komt het verschil tussen de twee protagonisten scherper tot uitdrukking, en dan vooral met betrekking tot het inspraakrecht van leken over bespiegelende thema's. De ambitie van leken om over hoge zaken te spreken lag ook in de *Dialoog* relatief moeilijk. De spanning hierover laat zich op twee niveaus voelen. Enerzijds, tussen beide gesprekspartners zelf, in de behandeling van bepaalde onderwerpen, anderzijds als onderdeel van een discussie over een bredere maatschappelijke problematiek.

Telkens wanneer de leek wil doorvragen over onderwerpen die direct over het goddelijke of de Heilige Drievuldigheid handelen, zien we dat de meester op de rem gaat staan. Zo werd het duidelijk dat een negatieve theologie werd ingezet en aan een anti-intellectualistisch discours gekoppeld om al te vergaande beschouwingen over het goddelijke uit de weg te gaan. Ook hier wordt het theoretische vertaald naar het praktische. Het thema van de onbespreekbaarheid van het goddelijke leidde tot een discussie over de problematiek van leken die verdacht gemaakt werden omdat ze over God wilden spreken. Ook binnen deze discussie werpt het Eckhart-personage zich op als de voorzichtige of conservatieve stem. De meester erkent de achterliggende redenen voor het beklag van de leek, haalt op regelmatige basis fors uit tegenover de geestelijken die leken al te gemakkelijk aanvielen, maar laat evenmin na op de verantwoordelijkheid te wijzen van leken die met hun optreden en spirituele ambities bepaalde geestelijken tot een negatieve reactie aanzetten.

De discussie tussen de leek en Eckhart over wat wel en niet kon gezegd worden over God, moet gezien worden als een afspiegeling van de problematiek die ook in bredere lekenmiddens speelde. De *Dialoog* komt dus, zelfs als kritische tekst, maar moeilijk los van wat maatschappelijk als aanvaardbaar werd geacht. In welke mate een leek kon meepraten over een hooggestemd onderwerp, bleek ook in andere dialogen voer voor debat. Wanneer we die teksten in onze analyse betrekken wordt een discours zichtbaar waar ook de *Dialoog* niet van afwijkt. Of het voor leken toelaatbaar was mee te spreken over theologische onderwerpen hing niet enkel van het onderwerp zelf af (hoewel het duidelijk is dat zeker het thema van de Heilige Drievuldigheid weerstand opriep), ook de concrete sociale setting speelde een rol. Die diende liefst gereguleerd en enigszins geformaliseerd te zijn. Lees: in een gesprek dat formeel onder auspiciën van een meester plaatsvond was de bewegingsvrijheid groter. Ook in de *Dialoog* blijkt een onderwerp als de goddelijke natuur gemakkelijker bespreekbaar te zijn nadat de formele toestemming van de meester was geregeld. Een rondje aftasten was – zoals in hoofdstuk v zou blijken – overigens ook nodig vooraleer dieper kon worden ingegaan op kosmologische en natuurkundige verschijnselen.

Deze wisselwerking tussen leek en meester maakt duidelijk hoe cruciaal de keuze van de dialoogvorm was. Deze stelde de auteur in staat om een dergelijke sociaal gereguleerde setting ook in een tekstvorm te gieten. Zo wordt enerzijds de

scheidslijn tussen subversieve aanklacht van kerkelijke misstanden en een meer temperende houding duidelijk gemarkeerd in de rollen van de sprekers. Elk personage kan voor eigen rekening duidelijk een standpunt innemen. Bekijken we de tekst in zijn geheel, dan blijft die scheidslijn tussen aanklacht en tempering echter flinterdun. Door de wisselwerking van vraag en antwoord worden de meest scherpe kantjes afgevlakt. Dat gebeurt door de sussende rol die Eckhart speelt en doordat diens dominantie naar het einde van het gesprek toe groter wordt. De *Dialoog* presenteert zich zo als een tekst die lang niet op elk vlak de antihiërarchische kracht heeft die haar zo vaak werd toegedicht. Het tweegesprek kan dus niet enkel beschouwd worden als aanklacht op of discussie over de houding van bepaalde geestelijken ten opzichte van de spiritueel ambitieuze leken, maar vormt ook zelf een strategisch antwoord op de maatschappijkritiek die ze zelf formuleert.

Met deze fundamentele nuancering bedoel ik in geen geval dat de *Dialoog* niet als kritisch zou kunnen worden bestempeld. De kerk- of maatschappijkritiek staat in het hart van haar betoog, maar is wel meer bedachtzaam en soms constructiever dan gedacht. In het vierde hoofdstuk ga ik dieper in op de meest uitdagende en verregaande aspecten van die kerkkritiek.

Belangrijk voor de oriëntering van de *Dialoog* en haar kritiek is dat ze zich expliciet laat inschrijven in een Middelnederlandse context. In hoofdstuk iv toonde ik aan dat met name de geschriften van Jan van Leeuwen hier concrete aanknopingspunten bieden. Verrassend genoeg is de eigengereide lekenbroeder niet zozeer een medestander van zijn anonieme collega die de *Dialoog* schreef, maar eerder diens antipode. Van Leeuwen blijkt juist een vertegenwoordiger van die ideeën en opvattingen te zijn die Eckhart en de leek in hun gesprek zo sterk op de korrel nemen.

Met betrekking tot de meer maatschappijkritische uiteenzettingen staan in het begrippenapparaat dat Van Leeuwen en de *Dialoog* de ‘goedwillige leken’ centraal. Ze worden in beide teksten op dezelfde wijze getypeerd, de contouren van hun leven en geloofspraktijk vertonen grote gelijkenissen en ze worden in verband gebracht met dezelfde religieuze bewegingen, meer bepaald met de begijnen en begarden. Dit gelijkaardige woordgebruik maakt duidelijk dat de groep der ‘goedwillige leken’ een maatschappelijke ‘kracht’ betrof die omtrent het midden van de veertiende eeuw door meer dan één auteur werd herkend en benoemd. Maar Van Leeuwen en de *Dialoog* hadden wel duidelijk een andere appreciatie ten opzichte van dit soort leken en hun levenswijze. Waar in de *Dialoog* hun verdediging wordt opgenomen, worden de leken door de Groenendaalse kok expliciet negatief bejegend.

In het hart van het meningsverschil hierover staat een andere opvatting over het soort leven dat voor een leek als basis kon dienen van een meer verinnerlijkte geloofsbeleving. Leken die besloten, of overwogen, een niet (helemaal) georganiseerde vorm van spiritueel leven in te richten, konden op begrip rekenen. De leek nam, gesteund door Eckhart, de bescherming op zich van ordenlozen die expliciet (d.w.z. op een uiterlijke wijze) hun leven in het teken van God wilden stellen. Waarschijnlijk moet dan gedacht worden aan leken die kleine gemeenschappen vormden (waarvan de allereerste gemeenschappen van de Moderne Devotie als voorbeeld kunnen dienen) of voor een rondtrekkend bestaan kozen. Ten opzichte van Van Leeuwen was dit een tamelijk vrijgevochten standpunt.

Van Leeuwen, die als schrijvende lekenbroeder eigenlijk als de verpersoonlijking van de nieuwe lekenambities op spiritueel vlak naar voren kan worden geschoven, klinkt heel wat terughoudender. Voor hem diende de keuze die iemand maakte eenduidiger te zijn. Wanneer men van het wereldse lekenleven naar een spiritueel leven wilde overstappen, diende dat liefst goed geregeld en omkaderd te worden. De scheiding tussen lekenleven en spiritueel leven moest daarbij strikt zijn. Indien dat niet het geval was, zou voor velen het nieuwe leven wel eens een (te) grote uitdaging kunnen betekenen. De lekenbroeder zag vooral twee gevaren: het ene voor het individu zelf, het andere voor de christelijke gemeenschap als collectief. Na een te bruske levenswending kon de gelovige volgens Van Leeuwen gemakkelijk ten val komen. Daarmee bedoelde de Groenendaler dat de nieuw ingeslagen weg maar moeilijk zou kunnen worden volgehouden. Een individuele levenswending kon echter ook gevolgen hebben voor een bredere geloofsgemeenschap. Deze niet georganiseerde spirituele leken hadden namelijk de neiging ten opzichte van andere leken opvattingen over de eenwording met God en het 'juiste' soort spirituele leven te verkondigen. Daarmee dreigden ze anderen met hun ideeën aan te steken en hen tot eenzelfde soort breuk met het oude leven te bewegen. Zo bekeken, fungeert de leek Van Leeuwen hier dus als stem van het geestelijke establishment. In dat opzicht moet de term kerkkritiek die ik hierboven nog gebruikte ook bijgesteld worden. Beter worden de kritische passages in de *Dialoog* als maatschappijkritisch bestempeld. Eens te meer omdat er uit de tekst ook sociale kritiek spreekt en omdat de waardering die de leek en Eckhart voor anderen tonen, niet zomaar langs de scheidslijn tussen geestelijkheid en lekenwereld loopt.

De context die Van Leeuwen biedt, leert eveneens dat de *Dialoog* met haar expliciete taalgebruik over de veroordelingen en vervolgingen die goedwillige leken te verduren kregen niet per definitie gebaseerd hoeft te zijn op een Duitse omgeving zoals Straatsburg of Keulen (waar de inquisitie de begijnenbeweging werkelijk in het vizier had). Indien Van Leeuwen en de *Dialoog* dezelfde fenomenen bespreken – en daar heeft het alle schijn van –, dan stonden ze samen in het hart van een breder gevoerd debat over de rechten en mogelijkheden van een groep leken die een spirituele wending aan hun leven wilden geven. Een debat dat ook in de

Nederlanden een voedingsbodem moet hebben gevonden in concrete maatschappelijk-religieuze ontwikkelingen.

Het verband dat kon worden aangetoond tussen de *Dialogo* en Van Leeuwen, heeft ook gevolgen voor de wijze waarop we die laatste zijn werk moeten taxeren. Van Leeuwens harde kritiek op de Vrije Geesten en meer bepaald op Meister Eckhart wordt niet zelden afgedaan als een vorm van ‘razernij’. De Groenendaler speelde de man. Zijn kritiek sneed theologisch noch dogmatisch hout en misschien werd ze vooral ingegeven door een bezorgdheid omwille van de eigen positie. Een vlucht vooruit door een beruchte, maar niet goed doorgronde, ketterij te veroordelen kon de eigen rechtszekerheid vooruit helpen.<sup>2</sup> Ook Ruusbroec kan eenzelfde strategie op het oog hebben gehad wanneer deze in zijn *Vanden XII beghinen* met de zogenaamde ‘valsche profiten’ afrekenet. In de schets die Ruusbroec van die ketterij maakte herkende men reeds citaten van Meester Eckharts armoede-preken, die overigens ook in de pauselijke bul *In agro dominico* voorkwamen. Men vermoedde dat ook Ruusbroec hier vooral voortborduurde op negatieve faam en een algemene stereotiepering, in plaats van een werkelijke concrete beweging van vrijgeesterij op de hielen te zitten.<sup>3</sup>

Maar nu de *Dialogo* ook een context voor Van Leeuwens werk (en indirect ook voor Ruusbroecs werk) levert, wordt het waarschijnlijk dat de door de Groenendalers bekritiseerde fenomenen niet zo ver van hen moeten hebben afgestaan. Voor wat betreft Van Leeuwen kunnen we ons voorstellen dat hij niet lang voor zijn intrede te Groenendaal zelf voor de moeilijke keuze moet hebben gestaan binnen welke concrete levensvorm (een traditionele of een meer gewaagde) hij zijn spirituele interesse verder zou vormgeven. Ik zou zelfs willen suggereren dat de keuze die hij maakte, zijn felle standpunten tegenover degenen die een minder klassieke weg kozen mede heeft beïnvloed.

Ten slotte ging ik in hoofdstuk v dieper in op de artes-thematiek die in de *Dialogo* aan bod kwam. Dergelijke passages blijken voor een mystiek-getint geschrift tamelijk uitzonderlijk. Voor de positionering van de *Dialogo* is het voorkomen van dit soort kennis op twee vlakken van belang. Ten eerste levert ze een aanzienlijke inhoudelijke verbreding van de tekst. De passages over kosmologie laten zien dat de *Dialogo* bestemd was voor een publiek dat banden had met milieus waarin teksten met dergelijke informatie goed bekend moeten geweest zijn. Er wordt namelijk heel wat basiskennis verondersteld. Ten tweede blijken de kosmologische passages, en dan vooral de theoretische fundamenten ervan, nuttig te zijn geweest om het concrete project van spiritueel geïnteresseerde leken te legitimeren.

Ik liet zien hoe de kosmologische thematiek een inclusieve kijk op de mensheid ondersteunde en hoe dat invloed had op het opheffen van de uitzonderingspositie

<sup>2</sup> Kok 1973, p. 140.

<sup>3</sup> Onder andere Warnar wees erop dat Ruusbroecs kritiek op de ketterijen uit zijn tijd vooral een retorische constructie betrof. Warnar 2003, p. 145-147.

die een deel van de geestelijkheid zich toe-eigende. In essentie werden de natuurkundige thema's gebruikt om een brug te slaan tussen mensen onderling (als aardbewoners die allen in gelijke mate onder invloed stonden van de hemellichamen), en tussen mens en God. God, de hemellichamen en de menselijke ziel waren – letterlijk – uit hetzelfde materiaal opgebouwd. Opvallend is dat ze anders dan in andere geestelijke teksten waar de hemellichamen een rol van belang spelen, niet op metaforische, maar op echt natuurkundige wijze werden ingeschakeld.

Het technische gehalte van de passages over de loop der hemellichamen en hun verband met de seizoenen en dag en nacht is soms erg hoog. De kennis hierover kan niet anders dan uit relatief gespecialiseerde literatuur komen. Inhoudelijk neemt de *Dialoog* als geestelijke tekst soms zelfs de maat van wat we momenteel daarover nog aan Middelnederlands materiaal kennen. Een analyse van deze inhoud en van de manier waarop deze verbonden werden met feitelijkheden over de fysieke eigenschappen van de ziel en God, liet zien dat de *Dialoog* aansloot bij een traditie van op kennisverspreiding gerichte compendia als de *Lucidarius*, de *Sidrac*, Boendales *Der leken spieghel* en Van Delfs *Tafel van den kersten ghelove*. Daarmee plaatst de tekst zich – ondanks een uitdrukkelijk beschouwend opzet – ook te midden van een didactische traditie die doorgaans met een profane op kennisoverdracht gerichte cultuur van de burgerij en de adel in verband gebracht wordt. Concreet vertoont de structurering van de vragen gelijkenissen met de *Lucidarius*-traditie en voor verschillende specifieke elementen is er een inhoudelijke overeenkomst met de *Proza-Natuurkunde van broeder Thomas*.

Nadat al duidelijk geworden was dat de *Dialoog* een lans breekt voor leken die, terwijl ze van de wereld deel uit bleven maken, een spiritueel leven trachtten te ontplooiën, is het nu ook aannemelijk dat de tekst wilde inspelen op een ander aspect: een vooral met de lekenwereld verbonden literaire interesse. De kosmologische uitweidingen suggereren een geïntendeerd publiek dat behoefte had om zijn intellectuele honger ook op 'wetenschappelijk' vlak gestild te zien, een publiek wiens inhoudelijke verwachtingshorizon door de tekstuele vorm van een leerdialog gecreëerd werd en zich daardoor niet tot het louter bespiegelende beperkte.

Als verklaring voor die toenemende interesse vanuit een lekenelite (adelijke of burgerlijke) voor wetenschappelijke kennis, wordt vaak verwezen naar de veranderende socio-economische context en de opkomst van stad en burgerij. De kennis die men op schrift stelde, diende om een praktische, profane (doch steeds christelijke) lekenethiek te ontwikkelen. De *Dialoog* laat zien dat wetenschappelijke – in ons geval natuurkundige – kennis niet enkel van belang was als onderbouwing van een nieuwe maatschappelijke orde, die niet meer op afkomst, maar op concreet gedrag en economische zelfverwezenlijking gebaseerd was, ze werd ook gebruikt voor het onderbouwen van religieuze en spirituele, zelfs mystieke, ambities.

Met betrekking tot de spanningen tussen leken en (delen van) de geestelijkheid, laat de *Dialoog* uiteindelijk een dubbel gelaat zien. Ik bedoel daar niet mee dat de

verdediging van de leken die er een spirituele levenswandel op wilden nahouden maar halfslachtig zou gebeuren. Wel was ze ‘partieel’ te noemen. De kritiek kon heftig zijn en daarmee diep snijden, maar deed dat niet op elk vlak even uitgesproken. Voor de ambities van leken om over theologische onderwerpen mee te kunnen spreken of te discussiëren en eventueel zelfs te preken, bleef de steun beperkt. Wanneer sommige geestelijken bepaalde leken wilden onderdrukken omwille van de vormelijke en praktische kant van hun levenswending, was de kritiek aan hun adres snoeihard en afkomstig van zowel de leek als het Eckhart-personage.

Het is op dit praktische niveau dat de *Dialoog* vooral haar eigenheid toont. Ze wilde speelruimte creëren voor een groep leken die hun leven een spirituele wending wilden geven. De tekst nam de verdediging op van hen die wilden breken met het pure wereldse leven en (een deel van) hun wereldse activiteiten wilden inruilen voor een meer spirituele levenspraktijk. Vooral dan van degenen die de breuk tamelijk drastisch zagen, een armoedig bestaan wilden leiden en eventueel al bedelend om brood rond wilden trekken. Die concrete stap veronderstelde evenwel liefst een theologisch fundament. In het tweegesprek wordt dit fundament op twee niveaus gelegd. Het is overigens hier dat een theologie met Eckhartiaanse trekken meermaals behulpzaam blijkt – hoewel directe ontleningen aan de meester zelf lastig blijven vast te stellen.

Ten eerste is er een opvallend grote tolerantie ten opzichte van misstappen en de zonde in het algemeen. We zagen al in hoofdstuk 1 dat in de *Dialoog* expliciet de mogelijkheid wordt opengelaten dat goede werken, gedaan in een staat van doodzonde, toch nog voordelig zouden zijn en (in spiritueel opzicht) opnieuw tot leven zouden komen wanneer men opnieuw in Gods gratie wist te komen. Zoals gezegd, zit het gesprek hier duidelijk op de lijn van de historische Eckhart. Dat is opmerkelijk omdat Van Leeuwen juist bij deze standpunten, waarschijnlijk gekleurd door zijn afkeer van de Duitse dominicaan, een groot voorbehoud maakte. Ook elders stelt de *Dialoog* zich soms tolerant op tegenover de zondaar. Zelfs ten opzichte van hen die in een staat van doodzonden sterven:

[De leek:] Meester, dat es alte vreeselijck! Die in dootsunden sterven, ende onversins int water oft vanden swerde oft in eenighe striden blijven – want als die cuiesse [knots of kolf] coemt op thooft, soe esmen gheringhe uutter memorie – ende aldaer soe en can rou nocht bicht wesen. Wat raet hoert totter armer zielen, die alsoe sterven in dootsunden?

[Eckhart:] Al daer en weet ick niet toe segghen. Maer godt is ontfermertich ende godt moeder over ontfermen nae sijn groote ontfermherticheyt. Want niemant en sal den anderen verdoemen totter eewilijker tormenten, soe en vallen sij niet in mishopen. Dat doemsel behoert alleen gode toe ende sijn groote ontfermherticheyt is onghemet. Maer daer en sal hem niemant op verlaten, want alle sonden worden ghewroken. Ick rade alle menschen dat sij hem van sunden hueden. Die doot comt dickwils onversins – hueden ghesont, morghen doot!<sup>4</sup>

4 Schweitzer (ed.) 1997, vraag 122, p. 130, r. 1-13.

Hoewel het uiteindelijke besluit luidt dat men zonden het best kan vermijden, is het opmerkelijk dat Eckhart voorzichtig is met een duidelijke veroordeling. Daarmee geeft hij de zondaar nog enige speelruimte en houdt – zo zegt het Eckhart-personage ook zelf – de hoop op redding levend.

Die tendens wordt ook duidelijk in de laatste zin van het citaat waarmee ik hoofdstuk v beëindigde: ‘Al vallen die menschen uiter graciën Gods in grooten sonden sij en werden daer om niet vermaect in haerder substencien’. De auteur van de *Dialog* wilde beklemtonen dat de mens over de nodige veerkracht beschikt om een val in zonden te boven te komen. Dat positieve mensbeeld werd hier onderbouwd door de overtuiging dat God en de mens dezelfde essentie deelden. Dat betrof op zijn beurt een bijna ‘natuurwetenschappelijke’ aanname die, zoals ik uitgebreid in hoofdstuk v betoog, kracht werd bij gezet door enkele beschouwingen over de natuur van de kosmos en de hemellichamen.

Naast een zekere mildheid ten opzichte van hen die een misstap of zelfs een doodzonde hadden begaan, was er ook een rekbaarheid aangaande de verplichtingen die men als gelovige diende na te komen inzake geloofspraxis. In hoofdstuk 1 bleek dat het belang van kerkgang, aanbidding van heiligen en Maria (en dan vooral de verering van hun beeltenissen), visioenen, pelgrimstochten, biecht en sacramenten, meermaals werd gerelativeerd. Eerder dan een aanval op hun dogmatische geldigheid, betrof het kritiek op de uitwassen van deze geloofspraktijken. Meer bepaald het gebrek aan goede intentie achter uiterlijkheden was problematisch. Die nadruk op de juiste instelling bij het praktische geloofsleven werd evenwel nooit gebruikt om het de gewone gelovige moeilijker te maken een spiritueel vruchtbare weg te gaan. Eerder wilde men juist de laagdrempeligheid van het voorgestelde spirituele leven beklemtonen. Een minimale kerkgang (eenmaal per week) voor de gewone leek was voldoende, zo zei Eckhart letterlijk. Daarenboven, zo verzekerde hij, was een goede levenswandel combineerbaar met een leven waarin men nog steeds aan arbeid deed.

Naast het gedogen van misstappen werden, ten tweede, deze opvattingen aangaande de praktische kant van het religieuze leven op hun beurt gestut door een theologisch kader op theoretisch niveau. Het beperkte belang van de geloofspraktijk ging samen met een centrale plaats voor de vrije wil van de mens en het gelijkvormig maken van die menselijke wil met de wil van God. De eenvormigheid van wil en de onvoorwaardelijke liefde voor God en hun wederzijds verband (beide waren product van/leidden tot elkaar) waren concepten die veelvuldig voorkwamen in de (Middelnederlandse) mystieke literatuur. Maar typisch voor hun behandeling binnen de *Dialog* was het beklemtonen van hun vrijwilligheid. Dat vrijwillige karakter was noodzakelijk om een stap verder te gaan in het expliciet relativeren van de zonde en de deugden. Het stelde de *Dialog* in staat een logica te ontwikkelen die, zo zagen we in hoofdstuk iv, ook uit Eckharts *Reden der Unterweisung* bekend is: meer bepaald de redenering dat indien men aanneemt dat een kwade wil op zich voldoende is om verloren te raken, men deze logica ook

moet kunnen omdraaien om het primaat van de goede wil te verdedigen. Louter over de wil tot een deugd beschikken, werd zo gelijkwaardig of zelfs hoger ingeschat dan de uitvoering van de deugd zelf. Het is duidelijk dat daarmee het belang van de deugd of het goede werk, of het begaan van de eigenlijke zonde zelf, sterk afneemt. Dat impliceerde het uitdagen van een consensus die zich op theologisch-politiek vlak tegen de veertiende eeuw in kerkelijke middens had weten te vormen. Het relativiseren van uiterlijke geloofsaspecten en het doorprikken van een dergelijke consensus leidde zo tot het argument dat de formele levenswijze van de spiritueel geëngageerde leek van secundair belang was.

De essentie van wat de auteur met het tweegesprek wilde bereiken wordt soms vooral duidelijk in de terughoudendheid die met betrekking tot (delen van) de kritiek aan de dag werd gelegd. Diegene die de *Dialogo* schreef was kritisch, maar tegelijk voorzichtig al te veroordelend uit de hoek te komen, tegenover wie dan ook. De hardste kritiek was gericht tegen degenen (in concreto delen van de geestelijkheid) die anderen veroordeelden en vervolgden. Daartegenover stond dat de auteur voorzichtig was om die 'hovaardige papen', omwille van hun misstapen, niet al te gratuit aan te klagen. Ondanks zijn kritiek op de geestelijkheid, kon de *Dialogo* degenen die een leidende spirituele functie op zich namen soms ook ontzien. Een mooi voorbeeld daarvan vinden we in vraag 120. De leek vraagt zich er af of diegenen die anderen 'uiter heilegher scrift' onderwijzen, daar wel beter van zouden worden indien ze daar zelf niet naar leefden. Een harde uithaal was zeker mogelijk geweest. In plaats daarvan toont Eckhart zich genuanceerd:

[Eckhart:] Ya si, doen sijt van rechter caritaten ende van broederliker minnen, dat sy gerne saghan haer even kersten te hemelrijc quamen, soe worden sire af verbeteret, al en leven sire niet na. Mer en soeken sire anders niet in dan haers selfs vordeel, om dat sire in verheven willen wesen in weerdicheden, soe werden sire cleyn af verbeteret, en soe arbeyden sy te vergheefs tot haer zielen orbaer.<sup>5</sup>

De toon is hier mild. Over het lot van iemand beslissen is volgens Eckhart uiteindelijk enkel de zaak van God. Dat geldt zelfs voor niet-christenen. Toen de leek vroeg of de goedwillige heidenen en de Joden tot in de hemel konden komen, liet de meester de deur op een kier. Het lag, zo heet het, besloten in Gods mogelijkheden: 'Daer sal hij toe doen, al dat hij wilt ende hem betaemt.'<sup>6</sup>



De vraag naar de mate waarin de tekst baanbrekend, subversief, zelfs heterodox was, kon vooral op relatieve wijze bepaald worden – ten opzichte van de andere volkstalige literatuur uit de lage landen. De *Dialogo* betrof meer dan een aan-

<sup>5</sup> Schweitzer (ed.) 1997, vraag 120, p. 127, r. 4-8.

<sup>6</sup> Schweitzer (ed.) 1997, vraag 121, p. 129, r. 1-7.

klacht. De kritiek op degenen die al te terughoudend waren om leken te steunen in hun nieuwe experimentele vormen van verinnerlijkte religiositeit kon scherp zijn, tegelijk wilde de tekst voor deze ambities een uitweg bieden die ingebed lag in een tamelijk breed gebruikte retoriek rond de gelijkvormigheid van de eigen wil met die van God. De dialectische vorm van de tekst had een neutraliserend effect op diens eventueel revolutionaire kanten.

Bekijken we de tekst gedetailleerd dan zien we de twee gesprekspartners op dogmatisch-theologisch vlak regelmatig stellingen innemen die afwijken van wat andere volkstalige schrijvers aan het perkament toevertrouwden. Er zijn – in tegenstelling tot wat sommige onderzoekers beweren – parallellen met de echte Eckhart en zelfs Marguerite Porete te trekken. De *Dialog* getuigt dus van een relatief vrijgevochten attitude. De moeilijkheid om hier echt een oordeel over te vellen is waarschijnlijk verbonden met het feit dat de tekst zelden tot echt geïntegreerde theologische of filosofische beschouwingen komt, orthodox dan wel heterodox. Het eventueel problematische van wat geponeerd wordt doet zich eerder voor waar het theologische vertaald wordt naar het praktische. Niet zozeer de opvattingen over de natuur van de zonde lijken gedurfd – hoewel het onderwerp wel kort wordt aangeraakt – maar wel wat de tekst zegt over de concrete verhouding van de gelovige ten opzichte van die zonde. Verder zijn het niet zozeer de dogmatische opvattingen over Maria en de heiligen die problematisch zijn, maar de expliciete oproepen om zo min mogelijk aandacht aan hen te besteden die als vergaand kunnen hebben geklonken.

In vergelijking met de Groenendalers Jan van Ruusbroec en Jan van Leeuwen, en met hen de Brabantse mystiek, wilde de *Dialog* meer uitgesproken vraagtekens plaatsen bij de formele en praktische consequenties die gewoonlijk verbonden waren aan een spiritueel leven. Zo werd een brede waaier aan mogelijkheden aangeboden aan gelovigen van allerlei slag om zich op hun eigen spirituele queeste te begeven. Het netto resultaat was een uitgesproken steun aan niet erkende vormen van religieus leven zoals we die in de rest van de volkstalige geestelijke literatuur nauwelijks terugvinden. Dat moet op zijn minst – zo kunnen we ons goed voorstellen – menig clericus zenuwachtig hebben gemaakt.