

Pittige portretten

De presentatie van leken in drie teksten
uit de codex Wiesbaden HH 3004 B 10



Doctoraalscriptie
Marian van der Vlist
Bosruiter 63
3435 EL Nieuwegein
e-mail: ngm.helmus@inter.nl.net
studentnummer: 9727590
begeleider: Paul Wackers
augustus 2005

Inhoudsopgave

Voorwoord	4
Inleiding	5
Algemene inleiding	8
Codex Wiesbaden HH 3004 B 10	8
Leken en (semi-)religieuzen	12
Leken en geestelijke literatuur	14
Mystiek	16
De <i>Berijmde brief</i>	20
Samenvatting van de inhoud	20
Vorm	22
Personages	25
Afzender en geadresseerde	25
Martha en Jezus	28
De zoekende bruid	30
Maria Magdalena en Jezus	32
Inhoud	33
Conclusies	38
De <i>Questien</i>	41
Ter inleiding	41
Vorm	41
Personages	42
Inhoud	43
Mystiek	45
Leken	47
De clerus	50
Conclusies	53
De <i>Antihierarchische disputatie</i>	57
Ter inleiding	57
Vorm	57
Personages	58
Inhoud	61
Kerkkritiek	61
Het ideaal	65
Conclusies	69
Vergelijking	72
Personages	72
Inhoud	74
Conclusies	80

Nawoord	84
Bijlage	85
Geraadpleegde literatuur	88
Illustraties	
afb. 1	7
afb. 2	19
afb. 3	40
afb. 4	56

Voorwoord

Een *joncfrouwe*, de geadresseerde van een geestelijke brief, gaat in diezelfde brief een dialoog aan met de afzender. Dit is een van de aspecten die mijn belangstelling wekten bij het bestuderen van deze *Berijmde brief* uit een vijftiende-eeuws Middelnederlands verzamelhandschrift tijdens het college ‘Verzamelde vroomheid’ in 2004. Wat mij daarnaast opviel en aansprak was de zelfbewustheid die zij uitstraalt ten overstaan van de afzender, een *here* die zich in de brief opwerpt als haar geestelijk raadsman. Al heel snel besloot ik mijn doctoraalscriptie te wijden aan deze opmerkelijke tekst. Uiteindelijk zijn daar nog twee dialoogteksten uit hetzelfde handschrift bij gekomen waarin ik, naast veel verschillen, ook overeenkomsten met de *Berijmde brief* aantrof, onder andere dezelfde zelfbewustheid van een gelovige (leek) tegenover iemand die in de kerkelijke hiërarchie hoger staat.

Terecht en wijs was de vraag van mijn begeleider Paul Wackers, wat nu precies mijn uitgangspunt zou zijn in het bestuderen van die zelfbewustheid: was dat de zelfbewustheid *an sich* of het element van rebellie dat daar eventueel achter gezocht zou kunnen worden? Die vraag maakte mij er bewust van dat in het laatste geval mijn onderzoeksbil nogal gekleurd zou kunnen zijn en hielp mij om zo onbevangen mogelijk die ‘zelfbewuste leken’ onder de loep te nemen. Naar ik hoop is mijn onderzoek daar getuige van.

Inleiding

Centraal in dit onderzoek staan drie teksten uit een vroeg-vijftiende-eeuws Middelnederlands verzamelhandschrift met geestelijke teksten dat zich bevindt in het Hessisches Hauptstaatsarchiv te Wiesbaden onder signatuur 3004 B 10, hierna genoemd codex Wiesbaden. Het betreft de *Berijmde brief van een geestelijke aan een jonge vrouw*, hierna afgekort als *BB*, de *Questien van eenen goeden simpelens mensche*, hierna afgekort als *Questien* en tenslotte de *Antihierarchische disputatie*, hierna afgekort als *AD*. De eerste en laatste titel zijn niet afkomstig uit het handschrift zelf, maar zijn recent aan de teksten verleend; ik kom daar nog over te spreken.

In alle drie de teksten is sprake van een dialoogsituatie tussen een ‘leek’ en iemand die in de kerkelijke hiërarchie hoger geplaatst is. Mijn onderzoeksvraag luidt: hoe worden leken gepresenteerd in deze drie teksten en kunnen daar conclusies uit getrokken worden met betrekking tot het functioneringsmilieu van deze teksten? Daarbij heb ik me gericht op twee hoofdgebieden, de personages en de inhoud.¹ Bij de benadering van de personages heb ik gekeken naar de volgende aspecten: benaming van de personages in de teksten, de identificatie van de gesprekspartners door zichzelf en door elkaar, de hiërarchische verhouding tussen de gesprekspartners en wel op twee niveaus: in de contemporaine (kerkelijke) realiteit en in de fictie van de teksten. Ook hun houding tegenover de kerk, de kerkelijke hiërarchie komt aan de orde.² Verder heb ik de dynamiek van de dialoog onderzocht, waarin zowel inhoudelijke factoren een rol spelen als ook aspecten die de interactie tussen de personages betreffen: de hoeveelheid tekst die aan een personage wordt toebedeeld, beurtwisselingen, (inhoudelijk) belangrijke spreekbeurten, omslagpunten. Bij de analyse van de inhoud tenslotte heb ik gekeken naar de onderwerpen die gethematiseerd worden en naar de manier waarop dit gebeurt. Die inhoudelijke analyse is verre van volledig, aangezien ik me in de bespreking beperkt heb tot de thema’s die verband houden met mijn onderzoeksvraag.

¹ Onder ‘personages’ versta ik de gesprekspartners die in de betreffende teksten voorkomen, ook de (wellicht fictieve) geadresseerde en afzender van de *BB*.

² De algemene term ‘kerk’ heeft een tweevoudige betekenis: 1) alle gelovigen; 2) de kerkelijke hiërarchie, de organisatie. Als ik in het vervolg de term ‘kerk’ hanteer, doe ik dat in de tweede betekenis.

De opzet van deze scriptie is als volgt: eerst zal ik in de Algemene inleiding achtergrondinformatie verstrekken die ik nodig acht voor een goed begrip van de teksten en hun context. Vervolgens analyseer ik de drie teksten in afzonderlijke hoofdstukken, die ongeveer dezelfde opbouw hebben. Ik bespreek van elke tekst de vorm, de personages en de inhoud en formuleer conclusies voor elke afzonderlijke tekst. Daarna vergelijk ik de drie teksten op de onderzochte aspecten om tenslotte tot conclusies te komen met betrekking tot de gezamenlijke teksten.

Van de codex Wiesbaden is momenteel een editie in voorbereiding.³ Hiervan is (diplomatisch) materiaal ter beschikking gesteld tijdens een college in 2004 waarvan ik gebruik heb gemaakt voor dit onderzoek; de versnummers van de *BB* zijn hieruit overgenomen, evenals de titel.⁴ Incidentele toevoegingen door de editeurs staan tussen <...>. Voor de *Questien* en de *AD* verwijs ik naar de edities die Lievens van beide teksten heeft bezorgd en waarvan ik de paragraafindeling en -nummering heb overgenomen; van Lievens is ook de titel *Antihierarchische disputatie*.⁵ De illustraties zijn alle uit de codex Wiesbaden, waarvan digitale versies beschikbaar zijn gesteld door het instituut Nederlands.

Voor woordverklaringen heb ik gebruikt gemaakt van het *Middelnederlandsch woordenboek* in elektronische vorm op de Cd-rom *Middelnederlands. Woordenboek en teksten*.

³ Door Kienhorst, Schepers & Wackers.

⁴ Het college 'Verzamelde vroomheid' door Paul Wackers, Universiteit Utrecht, april-juni 2004.

⁵ Respectievelijk Lievens 1985 en 1982.

zinghe in hemelrike van gode mede ghy
 glorificeert sijn sulle mit ghemoeie
 vanden ghyften van bliscpen de salighe
 in de siele zanderlinghe.
 vanden ghyften van bliscpen der zalghe
 in den lichame sonderlinghe.
 Wat bi de messe suldich es te begheerne
 die bliscap van hemelrike.
 vander o-dieman in den Avend singt
 De expolnicie van s. Jans ewangelium.
 Die expolnicie van apocahps. Ende wat
 metten teyte: dat sinte Jan sach in patmos
 Besouwen des leuens. volghet
 hier naer ghescreuen in francisc
 En hier achter sijn questien van eenen
 goeden simpelcn mensche. *Van eenen
 en dan. i. Joffr. van oer-dene en guape.*
 Hier staet den lof en den prijs van
 onser lieuer vrouwe iacob milant
 Hier staet vander Conciencie.
Pro
 Alle desen boec ghelesen es
 soe gheesten weder dies hi es
 soe sal mēne v ten anderē male
 gherne leenen dat weete wale
 waer mē des oet niet en dade
 Ende mēne ander veruē bade
 hi soude wesen ongher-eet
 dat seghet de ghene die bel weete
 Desen boec es
 Anno domini. m. cccc. en. x. nae
 gen hi hout. en bladeren nota.
 Ende och. 161.
 In dunt hi riet
 die dat uerkiest
 Ende hem int leste
 wer quachter gheeft
 Ende dat bil
 Ende laer hel

Dit es een goet ghebet
 hier achter van serte
 Jan ewangeliste
 Ende noch hier achter
 in de bouc staet. Een goede
 verzaac van onser lieue
 vrouwe. serte marien.
 En maecte s. augustijn

Die sijnen moer In rade gart
 Altes wilt keeren hi wort ghelant
 Ende ghetoen met onsen here

afb. 1 (f. 2v)

Algemene inleiding

In deze algemene inleiding wil ik een aantal onderwerpen belichten die van belang zijn voor een goed begrip van de teksten en hun context. Allereerst betreft het de codex waarin de teksten zijn overgeleverd en de opmerkelijke manier waarop deze tot stand is gekomen. Daarna wil ik ingaan op een aantal thema's die aan bod komen bij de bespreking van de inhoud van de betreffende teksten. Het lijkt mij goed om hierover vooraf enige inleidende informatie te verschaffen waardoor, naar ik hoop, de achtergrond van de betreffende thematiek enerzijds en een nadere definitie van bepaalde gehanteerde terminologie anderzijds helder wordt. Als ik de betreffende zaken zou bespreken op het moment dat ze aan de orde zijn in de analyse wordt mijns inziens de lijn van het betoog teveel doorbroken.

Codex Wiesbaden HH 3004 B 10

De codex Wiesbaden dateert van rond 1410 en kent een gefaseerde en tevens opmerkelijke totstandkoming.⁶ Hij omvat momenteel, inclusief dekbladen, 153 folia (bladgrootte 28,5 x 21,5 cm.), 22 perkamenten en 131 papieren; de bladen zijn steeds beschreven in twee kolommen. Kienhorst onderscheidt in de codex acht eenheden verdeeld over vijf delen, beschreven door acht kopiïsten en merkt hand 8 aan als samensteller van het handschrift; ik zal hierna gebruik maken van Kienhorsts indeling en nummering van eenheden en handen (zie Bijlage). Daarnaast zijn er op verschillende plaatsen bladen met illustraties ingevoegd. Het betreft gekleurde pen- of zilverstifttekeningen, die óf direct op het betreffende blad getekend zijn óf erop zijn geplakt. Ook op onbeschreven bladgedeelten komen hier en daar afbeeldingen voor. Ze hebben allemaal betrekking op de religieuze thematiek van de diverse teksten.

Aangezien mijn onderzoek zich richt op drie teksten die voorkomen in de eenheden IIb en III wil ik die eenheden uitgebreider bespreken. Voor de opbouw van de rest van de codex verwijs ik naar het artikel van Kienhorst.

Eenheid IIb (f. 90-110) bestaat uit twee perkamenten katernen omsloten door twee papieren bifolia. Het eerste perkamenten katern (f. 93-104) was in aanvang een zelfstandig, professioneel vervaardigd handschrift bestaande uit zes bifolia, waarop de *BB* is

⁶ Voor een gedetailleerd verslag van deze ontstaansgeschiedenis, zie Kienhorst 2001/02. Alle informatie over de codex Wiesbaden alhier is gebaseerd op dit artikel.

afgeschreven.⁷ (De kopiist van deze tekst is trouwens ook bekend vanwege zijn aandeel in een fragmentarisch overgeleverd handschrift van de *Spiegel historiael*.) De *BB* eindigt op f. 104ra8. Een latere hand is op de overgebleven ruimte van f. 104ra begonnen met het afschrijven van de prozatekst de *Questien*; er is een katern van twee perkamenten dubbelbladen toegevoegd om die tekst te kunnen voltooien (f. 105-108). Dit geheel is vervolgens omsloten door twee papieren bifolia (f. 90-91^109-110), waarop door verschillende handen diverse teksten zijn afgeschreven. Op het laatste folio van deze eenheid IIb (f. 110v) is een bladgrote tekening van een non en een priester te zien.

Daarna begint een nieuw (papieren) katern, eenheid III, dat de folia 111-120 omvat. Op f. 111r-116v is de *AD* afgeschreven, waarna een aantal kortere prozateksten (f. 117r-120v) en twee afbeeldingen, de profeet Daniël en de apostel Thomas, volgen (f. 120v).

Uitgaande van de drie door mij onderzochte grote teksten, wil ik een en ander aannemelijk maken over de samenstelling en de samenhang van de eenheden IIb en III. Mijns inziens zijn deze drie teksten, die opvallend langer zijn dan de andere teksten in de betreffende eenheden, het uitgangspunt geweest van de samensteller en/of de kopiïsten van deze delen van de codex. De *BB* is op een zelfstandig perkamenten katern afgeschreven (f. 93-104ra). Daar is vervolgens de *Questien* (f. 104ra-108ra) aan toegevoegd, waarvoor uitbreiding met een tweede perkamenten katern nodig was.⁸ Om hier vervolgens een eenheid van te maken zijn deze twee katernen omsloten met de papieren bifolia (f. 90-91^109-110). De ruimte die overbleef na het voltooien van de *Questien* is gevuld met diverse, niet al te lange devote prozateksten en gebeden, waarvan ik wil veronderstellen dat ze ‘bladvulling’ zijn, zonder daarmee af te doen aan de inhoud van deze teksten. Hetzelfde wil ik suggereren voor de teksten voorafgaand aan de *BB* (f. 90-91), een rijmtekst *Den lof van Maria*, een kleine dialoog over armoede en een gebed van *Sinte Andries*.

In een later stadium is een enkelblad (f. 92) ingevoegd met aan beide zijden illustraties, die met name door de bijbehorende gedichtjes in verband kunnen worden gebracht met de inhoud van de *BB* (zie afb. 2 en 3). Op de rectozijde staan St. Stephanus en St. Blasius afgebeeld met een gedichtje eronder, waaruit duidelijk wordt dat zij beiden God hebben ‘geschouwd’ tijdens hun leven; de godschouwing is het hoofdthema van de *BB*. Op de

⁷ Dat het een zelfstandige productie-eenheid betreft blijkt uit het feit dat de eerste zes folia zijn genummerd van *j* tot *vj*; zie Kienhorst 2001/02, p. 61.

⁸ Kienhorst wijst erop dat het perkament van dit tweede katern duidelijk van andere kwaliteit is dan dat van het eerste katern.

versozijde bevonden zich oorspronkelijk twee afbeeldingen, van Maria Magdalena en van Martha. Die van Maria Magdalena is verdwenen, maar is te identificeren door het onderstaande tekstje. Traditioneel zijn Martha en Maria (Magdalena) representanten van respectievelijk het werkende en het schouwende leven, belangrijke thema's in de *BB*; daarnaast treden zij beiden op als personages in *BB*.⁹

Bij het samenstellen van eenheid IIb heeft hand 8 onderaan f. 91vb de *BB* en de *Questien* aangekondigd met: *Bescouwens des levens volct hier na, ghescreven in fran<n>sine* [i.e. op perkament], *ende die questie van eenen goede simpele mensche*. Dit is dus geschreven nádat de *Questien* zijn toegevoegd aan de *BB*. De toevoeging *in fransine* illustreert het feit dat de twee perkamenten katernen op dat moment al deel uitmaakten of gingen uitmaken van de papieren codex, anders zou dat niet expliciet benoemd hoeven te worden.

De derde grote tekst, de *AD*, begint op het eerste blad van een nieuw katern, eenheid III. Dat de eenheden IIb en III bij elkaar horen, of in elk geval weloverwogen na elkaar zijn geplaatst, volgt uit het feit dat zich op f. 110v, het laatste blad van eenheid IIb, een bladgrote illustratie bevindt die verwijst naar de tekst die aanvangt op het eerste blad van eenheid III (f. 111r), de *AD*. De tekening (zie afb. 4) toont een non en een priester, de gesprekspartners in de *AD*, met boven elk van hen een tekstbanderol; de tekst in die van de non refereert aan de openingsvraag van de *AD*. Net als in eenheid IIb zijn in eenheid III de resterende folia (f. 117-120) gevuld met kortere teksten, waaronder een preek met de titel *Van vier lichten* en een gebed toegeschreven aan Augustinus.

De inhoudsopgave van de codex (f. 2; zie afb. 1) verdient ook enige aandacht. De term 'inhoudsopgave' is wellicht niet helemaal op zijn plaats, aangezien de verwijzingen naar titels en teksten verre van compleet zijn; er worden slechts teksten genoemd die voorkomen in het gedeelte tot f. 120 en dan ook nog niet alle teksten. Kienhorst wijst erop dat de gefaseerde totstandkoming van (delen van) de codex zichtbaar is in de opbouw van de inhoudsopgave. De titels en tekstverwijzingen daarin zijn op verschillende momenten door verschillende handen bijgeschreven, waardoor de inhoudsopgave is 'meegegroeid' met de uitbreidingen van de codex. Dit blijkt ondermeer uit de aanduiding van de *Questien* en de *AD*; zij worden in één adem genoemd, terwijl de *AD* zich in een ander katern bevindt dan de *Questien*:

⁹ In de Middeleeuwen werd Maria, de zuster van Martha en Lazarus (zie Joh. 11:11-45, 12:1-11 en Luc. 10:38-42), gelijkgesteld met Maria Magdalena (Wackers 2002, noot 15).

*Ende hier achter sijn questien van eenen
goeden simpelen mensche [toevoeging door andere hand:] ende van eenre
ende van 1 joffer van oerdene ende pape. [de toegevoegde woorden op de vorige regel zijn
waarschijnlijk bedoeld als tussenvoeging tussen ende en pape] (f. 2va)*

Toen dit genoteerd werd, waren de *Questien* en de *AD*, en dus de eenheden IIb en III, al samengevoegd. Een ander opmerkelijk verschijnsel is het gedichtje dat is afgeschreven op f. 2va (r. 21-29):

*Nota
Alse desen boec ghelesen es,
soe gheeftē weder dies hi es,
soe salmenne u ten anderen male
Gherne leenen, dat weet ic wale.
Waermen des oec niet en dade
ende menne ander werven bade,
hi soude wesen onghereet;
dat seghet de ghene diet wel weet.*

Volgens Kienhorst is dit van de hand van kopiist 8, de beoogde samensteller van de codex, en stamt het uit de fase waarin het handschrift nog slechts 55 folia telde (de eenheden Ia en Ib). Blijkbaar kon het handschrift (in zijn toenmalige omvang) worden geleend en Kienhorst suggereert dat kopiist 8 bibliothecaris was of een vergelijkbare functie uitoefende.

Tenslotte nog iets over de lokalisering van de codex. Ik heb al even genoemd dat de kopiist van de *BB* (hand 5) ook heeft meegewerkt aan een handschrift van de *Spiegel historiael*. Deze kopiist is een vreemde eend in de Wiesbadense bijt. Zijn taalgebruik verwijst naar het noordwesten van het Middelnederlandse taalgebied, terwijl de rest van de codex door Kienhorst in het zuidwesten ervan wordt gelokaliseerd. Berteloot is specifieker en zoekt de herkomst van de codex in de driehoek Dendermonde-Oudenaarde-Brussel.¹⁰ Het feit dat de kopiist van de *BB* geografisch een buitenstaander is, ondersteunt de aanname dat het perkamenten katern met deze tekst eerst als zelfstandige codicologische eenheid heeft gefunctioneerd en pas in een later stadium in de codex Wiesbaden terecht is gekomen.

De manier waarop de eenheden IIb en III zijn samengesteld en samengevoegd duidt mijns inziens op een vooropgezet plan met als uitgangspunt drie grote teksten, de *BB*, de *Questien* en de *AD*. Mogelijk is de *BB* als zelfstandig katern het primaire uitgangspunt geweest en is de rest van deze twee eenheden daaromheen gebouwd. Het feit dat de drie

¹⁰ Deze informatie is gebaseerd op nog ongepubliceerd dialectstudie-materiaal, dat tijdens het college 'Verzamelde vroomheid' (Universiteit Utrecht, april-juni 2004) ter beschikking is gesteld.

teksten codicologisch gerelateerd zijn, zou verklaard kunnen worden uit inhoudelijke overeenkomsten. En op dat laatste richt zich onder andere mijn onderzoek.

Leken en (semi-)religieuzen

Een aantal termen keert met grote regelmaat terug in mijn bespreking en deze behoeven enige toelichting. Het gaat om begrippen als ‘leken’, ‘semi-religieuzen’, ‘religieuzen’, ‘clerus/clerici’ en ‘geestelijkheid’.

Allereerst de categorie die wordt aangeduid met ‘leken’ (van Gr. *laikos* = volks). Van Dijk & Mertens onderscheiden drie omschrijvingen van het begrip:

- a. Leek in kerkrechtelijke (canonieke) zin met betrekking tot de kerkelijke hiërarchie, is degene die geen clericus is.
- b. Leek in kerkrechtelijke (canonieke) zin met betrekking tot de kerkelijke levensstaat, is degene die geen religieus leven leidt.
- c. Leek in algemeen-culturele zin is degene die niet deskundig is, geen vakman is. Deze betekenis is afgeleid van betekenis a. Wie niet tot de clerus behoorde, was in de hoge middeleeuwen derhalve niet geletterd en ondeskundig. Wanneer ook vele niet-clerici geschoold worden, treden er allerlei verschuivingen in het begrip ‘leek’ op. Daarom zal in veel gevallen toegelicht moeten worden wat men onder *leek* verstaat, met name als men over leken in de late middeleeuwen spreekt.¹¹

Op grond van bovenstaande kan een ‘leek’ gedefinieerd worden als ‘een christen zonder kerkelijke wijding en zonder religieuze levensstaat, gehuwd of ongehuwd, met of zonder gezin, thuishorend in een kerkrechtelijk geografisch bepaald gebied (parochie).’¹² Hieruit volgt bijvoorbeeld dat een religieus die geen wijdingen had ontvangen strikt genomen ook een leek was. Vrouwen konden geen wijdingen ontvangen en waren dus altijd leken.

Clericus (Mnl. *clerc*) was in de late Middeleeuwen de benaming voor een jongen of een man die de tonsuur (i.e. kruinschering) had ontvangen, waarmee hij tot de seculiere geestelijkheid behoorde. Reguliere (i.e. volgens de regel van een orde levende) geestelijken waren kloosterlingen die de tonsuur ontvangen hadden en lagere of hogere wijdingen. Ik zal in het vervolg de term ‘clerus’ (of ‘clerici’) gebruiken zoals die door Van Dijk & Mertens wordt omschreven en dan in alle betekenissen die zij geven: jongens en mannen die de

¹¹ Van Dijk & Mertens 1993, p. 343.

¹² Van Dijk & Mertens 1993, p. 343.

tonsuur en lagere of hogere wijdingen hebben ontvangen, al dan niet een regulier religieus leven leidend.¹³ De term ‘geestelijkheid’ komt, zoals ik die hanteer, hiermee overeen.

Religieuzen of kloosterlingen waren gelovigen die publiekelijk de kloostergeloften van armoede, zuiverheid en gehoorzaamheid hadden afgelegd, het habijt van de betreffende kloosterorde droegen en in gemeenschap met andere leden van de orde leefden.¹⁴ Daarnaast waren er mendicanten, leden van een bedel- of broederorde. Deze orden onderscheidden zich van de andere kloosterorden doordat zij geen bezit hadden in de vorm van kloosters en/of landerijen en doordat zij zich voornamelijk bezighielden met pastoraat en prediking onder de stedelingen; zij voorzagen vooral door bedelen in hun levensonderhoud. De belangrijkste bedelorden in de Nederlanden waren de franciscanen (minderbroeders), dominicanen (predikbroeders), de karmelieten en de augustijnen-eremieten.

Mertens geeft aan dat met name in de late Middeleeuwen de traditionele kerkelijke benamingen van leken, clerici en religieuzen niet meer helemaal voldeden, gezien de toename van groeperingen die moeilijk te plaatsen waren met betrekking tot levensvorm of geestelijke aspiratie en die in het hedendaagse onderzoek worden samengevat onder de noemer ‘semi-religieus’. Semi-religieuzen, ook wel *homines religiosi* en *mulieres religiosas* (resp. religieuze mensen/mannen en vrouwen) genoemd, vormden een aparte categorie tussen religieuzen en leken in, hoewel ze formeel gezien leken waren (zie definitie hierboven).¹⁵ Kerkrechtelijk hadden deze groeperingen een onduidelijke positie. Het ‘semi-’ heeft betrekking op het feit dat ze niet, zoals religieuzen, een publieke gelofte aflegden en tot een bepaalde kloosterorde toetraden, maar wel kozen voor een kloosterachtig bestaan, dat vele variaties kende. Sommige van deze gelovigen legden private in plaats van publieke geloften (van armoede, zuiverheid en gehoorzaamheid) af, andere leidden een leven ‘dat in opzet of vormgeving meer of minder duidelijk op de religieuze levensstaat [was] geïnspireerd’.¹⁶ Zij konden gehuwd of ongehuwd zijn, alleen leven of in een gemeenschap van gelijkgestemden (bijvoorbeeld begijnen/begarden). Er waren er ook die deel uitmaakten van een bepaalde derde orde (tertianen/tertiarissen) of die zich specifiek richtten op dienstbaarheid (hospitaalzusters/-broeders). Wat de betreffende gelovigen allemaal nastreefden was een

¹³ Van Dijk & Mertens 1993, p. 352.

¹⁴ Van Dijk & Mertens 1993, p. 352.

¹⁵ Mertens 1993, p. 9-10; Van Dijk & Mertens 1993, p. 344-350.

¹⁶ Van Dijk & Mertens 1993, p. 346.

intensief geloofsleven naar het voorbeeld van de eerste christenen (*vita apostolica*); het groepsverband voorzag in een steun en een stimulans.¹⁷

Semi-religieuze groeperingen behoorden niet tot een officiële *ordo* en waren derhalve moeilijk controleerbaar voor de kerkelijke autoriteiten, die hen meer dan eens als ketters beschouwden. Naast dogmatische speelden ook economische aspecten een rol in de afwijzende houding van de kerk tegenover deze groepen: ze vreesde bijvoorbeeld inkomstenderving als de semi-religieuzen zich zouden onttrekken aan de plaatselijke parochie. Mede door het verbod op de begijnen en begarden, dat in 1311 op het concilie van Vienne werd ingesteld, traden sommige groepen toe tot een derde orde (tertianen/tertiarissen). De naleving van dit verbod werd trouwens lang niet overal zo streng gehandhaafd; ‘de stedelijke overheden beperkten zich meestal tot incidentele ingrepen bij juridische transacties die haar niet zinden.’¹⁸

Leken en geestelijke literatuur

Omdat mijn onderzoek de presentatie van leken in een aantal geestelijke teksten betreft, wil ik hier kort stilstaan bij de relatie tussen leken en geestelijke literatuur.

Mertens stelt dat het grootste gedeelte van de volkstalige geestelijke literatuur bedoeld was voor (semi-)religieuzen en niet voor de ‘gewone’ leken, het kerkvolk.¹⁹ (Semi-religieuzen en vrouwelijke kloosterlingen waren, over het algemeen, het Latijn, de taal van o.a. de theologie, niet meester.) Hij vindt het bewijs hiervoor enerzijds in het feit dat het merendeel van die literatuur afkomstig was uit kloosters of religieuze gemeenschappen – tenminste, als de afkomst bekend is – en anderzijds in de monastieke thematiek van veel teksten. De geestelijke literatuur die volgens hem wel op een lekenpubliek was gericht, bestond uit ‘een persoonlijke catechetische standaarduitrusting’, met elementen als dagelijkse gebeden (het onzevader en het weesgegroet), het credo, de tien geboden, de sacramenten en catechetische rijtjes van de hoofdzonden, de deugden, de zaligsprekingen en de werken van barmhartigheid, waarbij de samenstelling en omvang van de teksten c.q. handschriften kon

¹⁷ Vgl. Hand. 2:43-47.

¹⁸ Mertens 1993, p. 10.

¹⁹ Mertens 1993, p. 13-20. NB: Mertens maakt in dit artikel onderscheid tussen (gewone) leken en semi-religieuzen (zie p. 14), terwijl de laatsten volgens mijn eerder genoemde definitie ook leken zijn.

variëren.²⁰ Regelmatig kwamen in eenzelfde handschrift ook teksten met een profaan-ethische inhoud voor.

Warnar laat zien dat er in de veertiende eeuw een geestelijke volkstalige literatuur opkwam, die hij aanduidt met de term ‘catechetische literatuur’ of ook wel ‘moraaltheologie’²¹. Deze teksten, die ‘de noodzakelijke grondregels voor een christelijk leven verschaffen’, bevatten de hierboven genoemde catechetische elementen.²² Vaak werd door de auteur expliciet aangegeven dat hij een (wereldlijk) lekenpubliek voor ogen had. Warnar schetst vervolgens de ontwikkeling van dergelijke literatuur: in de dertiende eeuw vormde deze een verlengstuk van preek en catechese, de belangrijkste middelen die de clerus ter beschikking stonden in de overdracht van geestelijke kennis op de leken. De versvorm van veel vroege teksten met catechetische thematiek wijst daarbij eerder op een voordrachtsituatie dan op een lekenpubliek dat zelf las. Met de toenemende geletterdheid van leken in de loop van de veertiende eeuw, trad een verandering op: het beluisteren van rijmteksten werd meer en meer vervangen door het zelf lezen van (catechetisch) proza, een ontwikkeling die valt af te lezen uit de handschriftenoverlevering.

Deze prozaliteratuur paste nog steeds in het kader van het kerkelijke ‘catechesatie-offensief’ dat werd ingezet in dertiende eeuw. Daarbij komt dat in de loop van de veertiende eeuw bij vrome leken de behoefte groeide aan hulpmiddelen voor een meer zelfstandig geloofsleven. De variatie binnen de geestelijke literatuur nam toe: ‘Het gedifferentieerde aanbod van teksten van eenvoudig decaloogonderricht tot volwaardige leken-theologie duidt erop dat rekening gehouden werd met uiteenlopende behoeften.’²³

In een ander artikel belicht Warnar een specifieke groep geletterde vrome leken, namelijk hen die een ‘gemengd leven’ nastreefden.²⁴ Ik kom hier nog over te spreken in de volgende paragraaf, maar kort gezegd houdt deze term het volgende in: het betrof leken die in de wereld leefden en tegelijkertijd een verdieping van hun geloofsleven wilden, zonder dat ze daarvoor in een klooster traden, wat wel de meest voor de hand liggende weg was voor iemand met dergelijke aspiraties. Voor deze leken was geestelijke literatuur het middel bij

²⁰ Mertens 1993, p. 14.

²¹ Warnar 1993, p. 36; hij gebruikt beide termen: ‘Omdat het thematische bereik grofweg overeenstemt met de middeleeuwse catechese, spreekt men van catechetische literatuur, hoewel de relatie met dit institutionele geloofsonderricht niet altijd evident is en de meeste teksten vanwege de vaak expliciete gedragsoriëntatie eerder het predikaat moraaltheologie verdienen.’

²² Warnar 1993, p. 37.

²³ Warnar 1993, p. 50.

²⁴ Warnar 1991, p. 126.

uitstek om te komen tot een ‘eigen gedachteontwikkeling ten aanzien van bijbelse en theologische materie’ en tevens een hulpmiddel bij meditatie daarover. De literatuur die zij kozen lag meer op het vlak van ascese en mystiek dan op het vlak van catechese en gedragsmoraliteit, waarmee hun voorkeur uitging naar teksten die in de eerste plaats voor kloosterlingen waren geschreven.

Dit gegeven illustreert meteen het feit dat het geïntendeerde publiek van een auteur niet altijd hoeft samen te vallen met het werkelijke publiek. De doelgroep kan in de praktijk breder blijken dan dat de schrijver voor ogen had, of kan zich in de loop van de tijd uitbreiden. En daarbij, de gebruikersgroep van een bepaald handschrift hoeft niet dezelfde te zijn als het beoogde publiek van een tekst daaruit. Dit aspect kan vooral een rol spelen bij verzamelhandschriften als codex Wiesbaden: de *BB* bijvoorbeeld heeft in eerste instantie als een zelfstandig boekje gefunctioneerd alvorens in de codex terecht gekomen te zijn. Het beoogde publiek van die tekst hoeft niet samen te vallen met het functioneringsmilieu van de latere codex. Een complicerende factor in dit geheel is het fenomeen kopiïst. Veelal handelde het in de Middelnederlandse literatuur om teksten die van een legger werden afgeschreven, waarbij een kopiïst zich regelmatig de nodige (redactionele) vrijheden veroorloofde. Hierdoor kon een tekst steeds verder van zijn ‘oorsprong’ af komen te staan en daarmee kon ook het publiek in de loop van de tijd verschuiven. Dat het merendeel van de Middelnederlandse geestelijke literatuur afkomstig is uit kloosters of religieuze gemeenschappen betekent dus niet automatisch dat het functioneringsmilieu daar altijd gezocht moet worden. In eerste instantie zal dat zeker het geval geweest zijn, maar de gebruikerskring kon zich in de loop van de tijd ook uitbreiden of verleggen, zoals blijkt uit Warnars voornoemde betoog over de literatuur voor leken van het ‘gemengde leven’.

Mystiek

In twee van de drie door mij onderzochte teksten speelt het thema ‘mystiek’ een belangrijke rol. Het is een begrip dat voorkomt in allerlei religies en culturen en dat van alle tijden is. Een werkbare omschrijving van de christelijke mystiek, zoals die in de West-Europese Middeleeuwen werd beleefd, luidt: ‘mystiek is een onmiddellijke godservaring, waarbij de mysticus direct en passief ondergaat dat hij vanuit God overvloedig wordt, terwijl hij tegelijkertijd wordt opgewekt tot het actief streven naar de eenheid met God.’²⁵

²⁵ Syllabus *Hoofdproblemen* 1998, p. 38/39.

In het mystieke proces vallen drie fasen te onderscheiden. De zuiverende weg (*via purgativa*), het zich afkeren en reinigen van de zonde, de verlichtende weg (*via illuminativa*), waar men zich richt op deugdbeoefening, gebed en contemplatie. En tenslotte de verenigende weg (*via unitiva*), waarin men de vereniging met God daadwerkelijk ervaart.²⁶

De veertiende-eeuwse mysticus en schrijver Ruusbroec onderscheidt eveneens drie fasen en noemt ze achtereenvolgens het *werkende*, *innighe* en *schouwende leven*. Deze driedeling vormt de basis van zijn grote mystieke werk, de *Brulocht*, waarin hij de verschillende mystieke fasen uitgebreid en vrij intellectueel behandelt.

In de zesde eeuw had Gregorius al een terminologie geïntroduceerd, die door de Middeleeuwen heen gemeengoed was. Hij onderscheidde het werkende leven (*vita activa*), een leven van deugdzzaamheid en barmhartigheid in de wereld en het schouwende leven (*vita contemplativa*), een wereldverzakend leven van contemplatie en meditatie, dat veelal gelijkstond met een leven binnen de kloostermuren.²⁷

Warnar ziet in de loop van de Middeleeuwen een verschuiving optreden met betrekking tot het werkende en het schouwende leven. Lange tijd namelijk werd het laatste bijna automatisch hoger gewaardeerd dan het eerste. Vanaf de veertiende eeuw echter treedt een bepaalde mate van devaluatie op van de geestelijkheid, door factoren als verwereldlijking, aflatpraktijken en dergelijke zaken, en is er een beweging te zien van vrome leken die streven naar een verdiept geloofsleven, terwijl ze midden in de wereld staan. Zij belichaamden dus een combinatie van het werkende en het schouwende leven, het zogenaamde ‘gemengde leven’.²⁸ Daarmee werd het schouwende kloosterleven niet langer als verkiesbaar boven het werkende leven in de wereld beschouwd.²⁹

Bovenstaande indelingen zijn niet zonder meer identiek en inwisselbaar. Als ik in mijn bespreking van de teksten de termen ‘werkend’, ‘innig’ en ‘schouwend leven’ hanteer, heb ik daarbij het volgende voor ogen: bij het werkende leven ligt de nadruk op het zich afkeren van de zonde en op een deugdzzaam leven waarin barmhartigheid gestalte krijgt, bij het innige leven staat het verlangen en het zoeken naar de mystieke eenwording centraal. Het schouwende leven tenslotte staat voor de uiteindelijke eenheidservaring met God.

²⁶ Syllabus *Hoofdproblemen* 1998, p. 38-43.

²⁷ Warnar 1991, p. 122.

²⁸ Voor de term ‘gemengd leven’ zie Warnar 1991, p. 126 en vooral noot 9.

²⁹ Warnar 1991, p. 124-126.

De kerkelijke autoriteiten in de Middeleeuwen hadden nogal wat voorbehoud met betrekking tot de mystieke leer (als er al sprake was van één leer) en mystiek werd regelmatig in verband gebracht met de ketterij van de vrije geest. Lerner stelt in zijn studie hierover: 'Of course many clerics always feared with some reason that mysticism, even if orthodox, tended to pose a dangerous alternative to concentration on the sacraments.'³⁰ Er is ongetwijfeld sprake geweest van onorthodoxe mystieke theorieën en praktijken en de vrees voor ketterse invloeden zal zeker niet ongefundeerd zijn geweest; de Franse begijn Marguerite Porete is in 1311 zelfs op de brandstapel beland op beschuldiging van ketterij in haar mystieke werk *Le miroir des simple âmes*. Maar volgens Warnar waren 'berichten over een epidemie van vrijgeesterij [...] sterk overtrokken.'³¹ Hoe het ook zij, de ongemakkelijke houding van de kerk tegenover mystiek is in elk geval zichtbaar in de drie door mij onderzochte teksten, zoals nog zal blijken.

³⁰ Lerner 1972, p. 64.

³¹ Warnar 2003, p. 144.

Sleuouende leuen

Swakende leuen



O maria magdalene
Om uwe beuende mine leene
In gode die v heeft te leene
Behoet ons vande hellehe weene
En hout mijn herte in vreden
Nu en in allen steden Amen

Santa martha gods vuerdru
Shi dienet ihm niet allen sinen
En wt he te dienste vroech en spate
So bidt ihm dat hi mi berate
En beferme vor allen onnutede
Hier en in elker stede Amen

afb. 2 (f. 92v)

De Berijmde brief

Samenvatting van de inhoud

Gezien de omvang en de opmerkelijke structuur van de tekst lijkt het me wenselijk om vooraf een samenvatting van de inhoud te geven. Globaal gezien valt in de *BB* een driedeling te onderscheiden: een verhandeling over het werkende leven, het verlangen naar de godsontmoeting oftewel het innige leven en tenslotte een beschouwing over de godsontmoeting en de weg daarheen, samen te vatten onder de noemer schouwend leven.

Bovenstaande wordt vormgegeven in een brief van een geestelijke aan een jonge vrouw (over de identiteit van beiden kom ik nog te spreken), waarin hij haar advies geeft over hoe zij de mystieke eenwording met God kan bereiken. Hij begint met een uitgebreid stuk over deugdbetrachting, het werkende leven, waarin hij zeer gestructureerd allerlei aspecten hiervan belicht, zoals berouw, biecht, nalaten van zonden, bidden, vasten en aalmoezen geven (v. 21-529). Hij legt haar uit hoe zij kan groeien van de *knechtelijke vrese ons heren* (v. 24-28), wat inhoudt dat men de zonde nalaat enkel en alleen uit angst voor de hel, naar *Een heilige vrese die comet van minnen* (v. 484-486), het dienen van God vanuit liefde voor hem. Wat de afzender betreft zou zij genoeg kunnen nemen met een serieus praktiseren van het werkende leven, maar zij wil blijkbaar meer.

Deze verhandeling over het werkende leven krijgt vanaf v. 530 een wending, waaraan de brief mede zijn opmerkelijke structuur ontleent; met deze wending wordt tevens de thematiek van het innige leven ingezet. De auteursinstantie laat de afzender in dialoog treden met de geadresseerde *joncvrouwe* (zij noemt hem *here*); dus in de brief wordt de reactie van de geadresseerde al verwoord. Heel opvallend zijn hierin bijvoorbeeld de verzen 808-809, waarin de *joncvrouwe*, nota bene in de brief, verwijst naar het begin van dezelfde brief: *Daer ic mede gegruetet was, / Doen ic den brief al over las*. De dialoog tussen afzender en geadresseerde, de *here* en de *joncvrouwe*, blijkt vervolgens het raamwerk te vormen voor een drietal 'scènes' die zijn ingevoegd en waarin ook weer dialogen voorkomen. In v. 530-783 wordt de situatie geschetst zoals die te lezen is in Luc. 10:38-42: Martha is hard aan het werk om het Jezus en haar andere gasten naar de zin te maken, terwijl Maria aan de voeten van Jezus zit en helemaal opgaat in zijn woorden. In de *BB* wordt de korte dialoog tussen Martha en Jezus uit dit bijbelgedeelte, waarin Martha zich bij Jezus beklagt over het passieve gedrag van haar zuster, veel breder uitgewerkt. Martha, representant van het werkende leven,

geeft uiting aan haar diepe verlangen naar het leven van Maria, het schouwende leven. Jezus benadrukt keer op keer dat het werkende leven van Martha juist zeer waardevol is en dat Martha zich veel moeite zal moeten getroosten om het schouwende leven te bereiken. Martha daarentegen laat zich niet ontmoedigen en blijft vol overtuiging stellen dat ze er alles voor over heeft om haar verlangen vervuld te zien.

De tweede scène (v. 889-962 en v. 1076-1122) heeft betrekking op gedeelten uit het bijbelboek Hooglied, waarin een bruid op zoek is naar haar geliefde.³² In de middeleeuwse Hooglied-exegese vormde de liefdesrelatie tussen Christus (de geliefde) en de ziel/gelovige (bruid) een centraal thema.³³ In dit gedeelte vindt trouwens niet zozeer een dialoog plaats, wel wordt de bruid een aantal keren geciteerd (v. 933-937, v. 954-955 en v. 958-959).

Midden in deze Hooglied-analogie voert de auteursinstantie vrij abrupt een derde bijbels tafereel ten tonele (v. 963-1075): dat van Maria Magdalena op zoek naar (het lichaam van) Jezus in de graftuin.³⁴ Daar, dat wil zeggen in de encenering van dit bijbelgedeelte in de *BB*, ontspint zich een dialoog tussen Maria Magdalena en Jezus, die door haar niet als zodanig wordt herkend, maar voor de tuinman wordt aangezien. Door haar te ontmoedigen stelt Jezus (de tuinman) Maria Magdalena als het ware op de proef om te zien hoe groot haar verlangen naar hem is en hoe vastberaden ze is om hem te vinden.

Deze drie ingelaste scènes vormen een illustratie van het verlangen en de vasthoudendheid waarmee de *joncfrouwe* op zoek is naar de vereniging met God/Christus en van de moeite en inspanning die dat kost. Er doet zich in die scènes trouwens nog een heel opmerkelijk verschijnsel voor: de personages blijken samen te vallen met de afzender en de geadresseerde van de brief, wat een bijzonder effect heeft. Ik zal hier uitgebreider op ingaan bij de bespreking van de personages.

Na deze onderbrekingen gaat de *here* vanaf v. 1208, waar hij na meerdere malen zijn voorbehoud te hebben verwoord eindelijk overstag gaat, uitleggen hoe de *joncfrouwe* dan tot die mystieke vereniging kan komen; en hiermee begint het laatste deel van de

³² Vgl. Hooglied 3:1-3; 5:7.

³³ In de middeleeuwse Hooglied-exegese werd 'de bruid' verschillend uitgelegd: bij Gregorius de Grote (540-604) verbeelde zij de individuele ziel, waardoor het mystieke element zijn intrede deed, door Beda (ca. 673-735) werd zij uitgelegd als de Kerk en bij Bernardus van Clairvaux (1090-1153) vertegenwoordigde zij de Kerk én de ziel; Ruppert von Deutz (1070-1129) tenslotte betrok de bruid volledig op Maria, de moeder van Jezus. Zie Verduin 1992, p. 30-36. Gezien de mystieke thematiek van de *BB* lijkt het mij voor de hand liggend dat hier met de zoekende bruid de ziel/de gelovige wordt bedoeld die verlangt naar de vereniging met Christus, de geliefde.

³⁴ Vgl. Joh. 20:11-18.

bovengenoemde driedeling, een verhandeling over het schouwende leven. De *here* erkent dat hij niet uit ervaring spreekt, aangezien hijzelf dat stadium nooit heeft bereikt. Zijn uitleg verpakt hij in een traditionele metafoor van de *boem van minnen* die zij moet gaan beklimmen (v. 1212 ev.), een beeld van de mystieke opgang. In dit gedeelte maakt hij veelvuldig gebruik van traditionele mystieke beeldspraak; ik kom hierop terug bij de bespreking van de thematiek. De uitleg beslaat de rest van de brief. Hij wordt af en toe onderbroken door de *joncfrouwe*, die zichzelf beklagt dat ze de mystieke vereniging nog steeds niet heeft ervaren, maar de dialoog heeft in dit gedeelte iets gekunstelds. Haar interrupties lijken bedoeld om zijn traktaatachtige betoog te sturen. De afsluiting van zijn brief (v. 2180-2208) begint hij met *Hier make ic mijns boecs een ende*. Het is trouwens opvallend dat hij hier de term *boec* in plaats van *brief* gebruikt; ook dit zal nog aan de orde komen.

Vorm

De *Berijmde brief*, de hedendaagse titel zegt het al, is een brief in versvorm. De auteur maakt gebruik van gepaard rijm en soms zet hij eenzelfde rijmklank door in vier of zes versregels (bijvoorbeeld *-inne(n)* in v. 15-20 en v. 29-32; *-int* in v. 931-934). Een voorbeeld van klinkerrijm is te vinden in v. 1549-1556. Ook wordt regelmatig voorrijm toegepast door middel van herhaling van woorden: in v. 1663-1674 beginnen tien van de twaalf zinnen met *Haer* en de verzen 1749-1753 openen met *Als*. Wanneer de Middelnederlandse tekst onderbroken wordt met een Latijns citaat (uit de bijbel of van een kerkvader), blijft de regelmaat van het rijm meestal gehandhaafd, dus er bevindt zich een compleet rijmpaar vóór en een compleet rijmpaar ná het citaat. Er zijn enkele uitzonderingen: de verzen 600 en 603 vormen een rijmpaar, maar worden onderbroken door een Latijns citaat in v. 601-602; hetzelfde geldt voor de verzen 1382 en 1386 met een tussenliggend Latijns citaat in v. 1383-1385.

Middelnederlandse brieven vormen al een aantal jaren het onderwerp van onderzoek, waarbij classificaties binnen dit omvangrijke corpus een belangrijke rol spelen. Kors verstaat bijvoorbeeld onder de privé-brief 'een brief [...] die niet uit hoofde van de functie van de schrijver of geadresseerde is opgesteld.'³⁵ De *BB* heeft hij opgenomen in zijn inventaris van Middelnederlandse privé-brieven, wat de vraag oproept of deze brief wel voldoet aan zijn

³⁵ Kors 1997, p. 129.

zojuist genoemde criterium.³⁶ De geadresseerde *joncfrouwe* wordt niet benaderd uit hoofde van haar functie, maar hoe dat zit met de afzender is niet geheel duidelijk. De bezorgers van de te verschijnen editie van de codex Wiesbaden hanteren in hun betiteling van de *BB* de term ‘geestelijke’ en in de brief ontpopt hij zich ook als geestelijk raadgever van de geadresseerde vrouw, maar nergens wordt zijn functie geëxpliciteerd. De enige aanwijzing waaruit eventueel iets valt af te leiden, is te vinden in v. 2199 waar de briefschrijver aan zichzelf refereert als *armen broeder*. Maar of het hier een ordebroeder betreft of dat de term meer algemeen opgevat moet worden als ‘christenbroeder’, ‘broeder in het geloof’ is niet duidelijk. Wel geeft de afzender in de loop van de brief blijk van een ruime mate van kennis aangaande catechetisch onderwijs en lijkt het goed mogelijk dat hij een geestelijk ambt bekleedt (hierover later meer bij Personages). Als dit het geval is, zou mijns inziens de brief niet in de categorie privé-brieven vallen, aangezien hij dan uit hoofde van zijn geestelijk ambt de pen ter hand heeft genomen. In een eerder artikel doet Kors verslag van zijn onderzoek naar een vijftigtal geestelijke privé-brieven, waarin de term ‘privé’ vooral wordt gehanteerd om ambtelijke stukken buiten het onderzoeksveld te houden. Een geestelijke privé-brief betekent dan ‘dat schrijver en/of ontvanger een geestelijke (man/vrouw) is. Met ‘geestelijke’ wordt in dit geval zowel een clericus, religieus als semi-religieus bedoeld.’³⁷ Zo bezien valt de *BB* dan wel in de categorie geestelijke privé-brieven.

Een andere classificatie die Kors hanteert betreft de originaliteit van de brief. Naast originele brieven, te herkennen aan hun uiterlijke verschijningsvorm (afmeting, vouwwijze, adressering, lakzegels), zijn er tal van brieven overgeleverd als afschriften in handschriften, soms als onderdeel van een brievencollectie, soms midden tussen andersoortige teksten. Ook kan er onderscheid gemaakt worden tussen de oorspronkelijk functie van een brief en een latere functie in een andere context. Zo kan een brief die van oorsprong bedoeld was om een bepaald persoon van geestelijk advies te voorzien, later afgeschreven zijn in een handschrift en zo meer de functie van geestelijk traktaat hebben gekregen, waardoor een bredere doelgroep bereikt kon worden. De categorie geestelijke brieven is vooral overgeleverd via handschriften met briefverzamelingen, vaak van één auteur.³⁸

In de Middeleeuwen werden brieven veelal geschreven op basis van de klassieke theorievorming daarover, de *ars dictaminis* of *ars dictandi*. Volgens deze voorschriften

³⁶ Kors 1997, p. 140.

³⁷ Kors 1993, p. 55/56.

³⁸ Kors 1997, p. 133-136.

worden de belangrijkste onderdelen van een brief gevormd door: *salutatio*, *exordium/captatio benevolentiae*, *narratio*, *petitio* en *conclusio*.³⁹ Ook in de *BB* zijn deze elementen terug te vinden. In de *salutatio*, de groet, wordt de *jonfrouwe* aangesproken en klinkt de welwillendheid van de schrijver (*captatio benevolentiae*) door in wat hij haar toewenst:

*Jhesus, der soeter sielen leven,
Die moet u, jonfrouwe, gheven
U herte, u cracht, ende al u zinne
So keren an sine minne,
Dat ghi van der ere doghet
Vorwaert in dander wandelen moghet,
Tot dat ghi in enen soeten smaken
Van sijnre godheit moet geraken. (v. 1-8)*

In v. 9-12 legt de afzender het doel van zijn schrijven uit:

*Omdat ic dit sonderlinghe
Van u beghere boven alle dinghe
So hebbic desen brief, joncfrouwe,
u ghesent op gerechter trouwe.*

Het *dit* slaat terug op v. 7-8, het *soeten smaken van sijnre godheit*; dat wenst hij haar toe en tevens wil hij in zijn brief uitleggen hoe ze dat kan bereiken. Hier is goed te zien dat de verschillende elementen van de ‘schrijfkunst’ ook door elkaar kunnen lopen; de *ars dictandi* vormde vooral een richtsnoer. Het doel van de brief wordt vervolgens uitgewerkt in de *narratio*, die in het geval van de *BB* een aanzienlijke omvang heeft (v. 13-2180). Met de *conclusio* (v. 2181-2208) wordt de brief beëindigd: de afzender verwoordt een aantal slotwensen die zijn eigen geestelijke welbevinden aangaan en spreekt de hoop uit dat de geadresseerde overtuigd zal zijn van het feit dat hij (met zijn schrijven) haar welzijn op het oog heeft (v. 2189-2191). Hij spoort haar nog een laatste maal aan en vraagt tenslotte of zij voor hem wil bidden (v. 2196-2206), waarin een *petitio* (verzoek) valt te onderscheiden, hier als onderdeel van de *conclusio*. Zijn allerlaatste wens betreft hun beider zielenheil (v. 2207-2208).

Adressering, datering en ondertekening, elementen die verwacht kunnen worden in een originele brief, zijn in de *BB* niet (meer) te herkennen. Als het zo is dat aan dit afschrift ooit een authentieke brief ten grondslag heeft gelegen, is het goed mogelijk dat deze informatie

³⁹ Kors 1993, p. 54-55 en 1997, p. 130-131.

bij het afschrijven is weggelaten, aangezien die niet langer relevant is als een grotere lezersgroep wordt beoogd. Voor een hedendaagse lezer van de *BB* zou de omvang van de tekst de vraag kunnen oproepen of er wel sprake is geweest van een echte brief. Korst wijst er echter op dat veel geestelijke correspondentie vrij omvangrijk was: ‘brieven strekken zich over vele folia uit en hebben soms het karakter van een traktaat.’⁴⁰ Beide dingen gelden ook voor de *BB*, waar het traktaatachtige karakter vooral tot uiting komt in het eerste en laatste deel van de brief (tot v. 529 en vanaf v. 1239).

In dit verband wil ik nog even v. 2180 noemen, waar de afzender schrijft: *Hier make ic mijns boec een ende*, terwijl elders in de tekst over *brief* gesproken wordt (v. 11, 19 en 809). Qua omvang lijkt het inderdaad eerder een boek dan een brief geworden te zijn. Of is er misschien geen sprake geweest van een authentieke brief, die als voorbeeld heeft gediend en heeft de auteur van de *BB* bewust gekozen voor de vorm van een fictieve brief om zijn geestelijk onderwijs te verpakken? Nader onderzoek zou wenselijk zijn, zeker als er verwante teksten opgespoord zouden kunnen worden.

Personages

In de *BB* krijgt de lezer te maken met een aantal personages. Ik kies bewust en gemakshalve voor de term ‘personages’, omdat naast de afzender en de geadresseerde, die in het geval van een echte brief historische personen zijn geweest, er in deze brief ook andere personages sprekend optreden. En in het geval van een zuiver fictieve brief (een brief die nooit als echte brief is bedoeld) is iedereen die een rol speelt in de tekst een ‘personage’, inclusief de afzender en de geadresseerde.

Afzender en geadresseerde

Zoals eerder vermeld, is de afzender van de *BB* een niet nader omschreven man, die wordt aangesproken als *here* door de geadresseerde in de ‘briefdialoog’. Slechts op één tekstplaats verwijst hij naar zichzelf als een *armen broeder* (v. 2199), maar niet duidelijk wordt of hij lid is van een kloosterorde of dat hij ‘broeder’ bedoelt in algemene betekenis van ‘medegelovige’. Het zou erop kunnen wijzen dat hij deel uitmaakt van een bedel- of broederorde, omdat leden van dergelijke orden vaak werden aangeduid met *broeder*. De toevoeging *arme* kan in principe betrekking hebben op elke kloosterorde, aangezien iedere

⁴⁰ Kors 1997, p. 135.

kloosterling de geloften van armoede (gemeenschappelijk bezit), zuiverheid (celibaat) en gehoorzaamheid (juridisch en spiritueel) aflegde, maar is in het geval van een bedelorde sprekender. Een andere mogelijkheid is dat de afzender gezocht moet worden in kringen van semi-religieuzen.

Hoe het ook zij met onze *here*, hij beschikte in elk geval over aardig wat kennis van de geloofspraktijk, die hij vooral in het eerste gedeelte van de brief tentoonspreidt. In eerste instantie lijkt hij ook het Latijn te beheersen, maar bij nadere beschouwing is er met dat Latijn wel wat aan de hand. Het bevat namelijk nogal wat fouten, hoewel de auteur opvallend genoeg op bepaalde plaatsen wel weer blijkt geeft van actieve kennis van het Latijn. In v. 456-458 bijvoorbeeld past hij een Latijns citaat (bijbeltekst) grammaticaal aan aan de context van zijn eigen betoog door de Latijnse zin in de vraagvorm te zetten. In een werkgroep van studenten die zich hebben beziggehouden met deze tekst werd geopperd dat het Latijn, met name door de vaak foutieve uitgangen, misschien is opgeschreven vanuit de herinnering aan het horen van het betreffende citaat (in de liturgie bijvoorbeeld) en niet vanuit het beheersen van de taal. Een andere mogelijkheid is dat de kopiist heeft afgeschreven van een legger waarin het Latijn veel afkortingen bevatte, die hij door beperkte of ontbrekende kennis foutief heeft opgelost. De fouten hoeven dus niets te zeggen over de mate waarin de oorspronkelijke auteur het Latijn beheerste. Wat wel meteen een volgende vraag oproept: hoe zit het met auteur en afzender? Zijn zij één en dezelfde persoon? Of betreft het een fictieve brief, met een verzonnen afzender die niet samenvalt met de auteur? Deze vragen houden direct verband met die naar de oorsprong van de *BB*. Het lijkt in dit stadium van onderzoek niet goed mogelijk hier antwoorden op te formuleren.

De geadresseerde, de *joncfrouwe*, krijgt in de *BB* wel contouren waar het haar persoonlijkheid en haar wensen betreft, maar blijft verder nogal ongedefinieerd. De benaming *joncfrouwe* kan duiden op een adellijke afkomst, maar kan net zo goed betekenen wat Kienhorst & Schepers suggereren: dat het gaat om een ‘jonge, ongetrouwde vrouw van fatsoenlijke levenswandel’.⁴¹ Wel wil ik wijzen op een zeer opmerkelijke zinsnede in v. 718: *Ende doe als men te hove doet*. Deze verwijzing naar ‘het hof’ lijkt nogal uit de lucht te komen vallen. Toch zou die eventueel vooruit kunnen lopen op wat volgt in v. 722-729. De *joncfrouwe* wordt daar aangemoedigd in het betreden van de mystieke weg met termen als *vechten*, *vromelijc*, *dienen*, *coene* en *blode*. De betekenisvelden van deze termen kunnen vrij

⁴¹ In (ongepubliceerd) studiemateriaal voorafgaand aan de te verschijnen editie van de codex Wiesbaden; dit materiaal was beschikbaar tijdens het college ‘Verzamelde vroomheid’ (april-juni 2004).

algemeen zijn, maar kunnen ook geduid worden in de (militante) context van de ridderdienst, waardoor het aspect van inspanning en moeite waarmee de mystieke opgang gepaard gaat, benadrukt wordt. Het lijkt me te voorbarig nu meteen een verband te zien tussen een eventueel adellijke afkomst van de geadresseerde en de ridderlijke context die hier wordt opgeroepen, maar uit te sluiten is het niet.

In elk geval lijkt het erop dat ze geen (of weinig) Latijn beheerst, aangezien alle Latijnse citaten van vertaling worden voorzien. Nu gold voor het overgrote deel van de vrouwen in de Middeleeuwen dat ze het Latijn niet machtig waren, terwijl de volkstalige geletterdheid vanaf de twaalfde eeuw ruim verbreid raakte in brede lagen van de bevolking, ook bij vrouwen.⁴² Wel moet in ogenschouw genomen worden dat het hier een commercieel vervaardigd afschrift betreft en de kopiist zou ervoor gekozen kunnen hebben de Latijnse citaten te voorzien van vertaling om de toegankelijkheid van de tekst te vergroten. Daartegen pleit dat de Middelnederlandse vertalingen regelmatig direct overgaan in de lopende tekst en dus niet zondermeer weggelaten kunnen worden (zie bijvoorbeeld v. 489-491/494 en v. 1281-1287/1289). In twee gevallen (v. 600-603 en v. 1382-1386) wordt een Middelnederlands rijmpaar onderbroken door een Latijns citaat en ook daar zou de Middelnederlandse vertaling niet weggelaten kunnen worden zonder dat het rijm doorbroken wordt. Het lijkt aannemelijk dat de vertalingen ook al voorkwamen in de oorspronkelijke (brief)tekst.

De *joncfrouwe* is een 'leek' in de betekenis van iemand die het Latijn niet beheerst (*illiteratus*) en in de betekenis van niet tot de clerus behorende. Zij zou eventueel wel deel uit kunnen maken van een religieuze orde, maar dan blijft ze 'leek' aangezien religieuzen zonder wijding – en vrouwen konden niet gewijd worden – niet tot de clerus behoorden.⁴³ Van de afzender is niet met zekerheid te zeggen of hij een geestelijke ambt bekleedt, maar duidelijk is dat hij zich opwerpt als geestelijk raadgever van de *joncfrouwe*. Inzake de geloofsbeleving echter erkent hij in haar zijn meerdere. Dat komt naar voren in het besluit van de brief, waar hij schrijft:

*Ende biddet gode ende sire moeder,
Dat hi hem [i.e. de afzender] wil gracie gheven
Al en mach hi niet gelijc u leven
Noch op desen boom comen, [i.e. de mystieke opgang]
Dat hi noch te sinen vromen
U mit aernste volgen moete*

⁴² Pleij 1987, p. 20.

⁴³ Zie Algemene inleiding; Van Dijk & Mertens 1993, p. 343-344.

Int goet dat u dinct daer so soete. (v. 2200-2206)

Al eerder heeft hij zich uitgelaten over zijn eigen onervarenheid met de mystiek, die ook blijkt uit het wat weifelende *Ic wane* (v. 1994; zie ook v. 1983-1991), wat klinkt als ‘ik denk dat het als volgt is ...’ Hij laat zich in zijn betoog trouwens leiden door haar wensen. Als hij zijn voorbehoud uitspreekt met betrekking tot de mystieke opgang en haar verlangen daarnaar, gaat ze steeds weer tegen hem in en blijft stug volhouden. In v. 1208 gaat hij uiteindelijk definitief overstag en begint dan met zijn uitleg van de *boem van minnen*.

Waar er in dit laatste gedeelte van de brief sprake is van een dialoog tussen afzender en geadresseerde komt die wat gekunsteld over en lijkt die meer bedoeld om de verhandeling te verlevendigen en te sturen. De *joncfrouwe* gaat niet echt in op het betoog van de *here*; haar wat abrupte interrupties zijn meer liefdesklachten (v. 1713-1726; v. 1766-1831). De *here* gaat vervolgens wel in op de inhoud van die klachten; daarmee stuurt ze zijn betoog en fungeert ze als ‘aangever’.

Martha en Jezus

Aan het eind van zijn verhandeling over het werkende leven (v. 21-529) introduceert de afzender in v. 525 het bijbelse personage Martha, representant van het werkende leven. Zij staat afgebeeld op f. 92v en onder de afbeelding staat een kort rijmgebed:

Dwerkende leven

*Sancta Martha, gods vriendinn(),
Ghi dienet Jhesum met allen sinnen
Ende waert hem te dienste vroeck ende spade.
So bidt Jhesum dat hi mi berade
Ende bescerme vor allen onvrede
Hier ende in elker stede. Amen.*

Haar zuster Maria komt regelmatig in de tekst van de *BB* voor, maar treedt niet sprekend op. Zij is, zittend aan Jezus’ voeten en helemaal opgaand in zijn woorden, de belichaming van het schouwende leven. De tekening die van haar op f. 92v heeft gestaan is verloren gegaan; eronder is nog wel het rijmgebed te lezen:

Dbescouwende leven

*O Maria Magdalene,
Om uwe bernende minne reene*

*In gode die u heeft te leene,
Behoet ons vanden helschen weene
Ende hout mijn herte in vreden,
Nu ende in allen steden. Amen.*

Met de introductie van Martha, en later van haar zuster Maria en van Jezus, schetst de afzender als het ware de bijbelpassage uit Luc. 10:38-42: Martha heeft het druk heeft met het bedienen van haar gasten, waaronder Jezus, terwijl Maria niets doet en alleen maar bij Jezus zit. Hij verwoordt het denken en de beleving van Martha: haar frustratie over haar eigen sloven, over Maria die niets doet en haar verlangen om net als Maria aan Jezus' voeten te zitten en in hem op te gaan (v. 547-573). In v. 552-573 citeert hij letterlijk Martha's gedachten: *So dencstu dan in dinen moet*. Als lezer word je nog al eens op het verkeerde been gezet en het is regelmatig onduidelijk wie er nu precies aan het woord is, de afzender, Jezus, de *joncfrouwe* of Martha.⁴⁴ Een paar voorbeelden: in v. 574 lijkt de afzender afstand te nemen van het Martha en Maria-verhaal en zich weer tot de geadresseerde *joncfrouwe* te richten, maar even verderop kruipt hij als het ware in de huid van Jezus, die Martha toespreekt met *Mi dinket, dat sere costen moet, / Suldi aen gaen uwer suster leven* (i.e. Maria's leven). In v. 652 zegt de *joncfrouwe* of Martha *Ay, nu segt mi, wel lieve here*, waarbij *here* kan slaan of de afzender – die door de geadresseerde zo wordt genoemd – maar ook op Jezus. Pas in v. 810 lijkt de brieveschrijver de draad van zijn verhaal weer op te pakken, maar vervolgens treden weer regelmatig perspectiefwisselingen op: in eerste instantie spreekt hij de geadresseerde direct aan, zoals gebruikelijk is in een brief, maar in v. 882-883 spreekt hij ineens óver de *joncfrouwe* in de derde persoon (*Die joncfrouwe [...] si*).

Die wisselende perspectieven hebben een bepaald effect. De focalisatie komt steeds bij een ander personage te liggen, terwijl niet altijd duidelijk is bij wie, het loopt vaak vloeiend in elkaar over. Er ontstaan een soort 'verdubbelingen': de *joncfrouwe* valt samen met Martha, de afzender/*here* met Jezus. De identificatie van de geadresseerde met Martha is inhoudelijk goed te plaatsen. De *joncfrouwe* verlangt naar de mystieke vereniging met God/Christus en Martha's grote wens is een leven als dat van haar zuster Maria, een schouwend leven. Let wel, Martha's verlangen naar dat leven wordt in de *BB* verwoord en uitgewerkt, maar komt niet expliciet voor in de betreffende bijbelpassage. De auteur illustreert zijn betoog aan de hand van die bijbelpassage en geeft er een eigen invulling aan. Een invulling die gezien moet

⁴⁴ Het betreft hier de passage v. 530-715.

worden in het licht van de traditionele representatie door Martha en Maria van het werkende en schouwende leven, twee belangrijke thema's in deze brief.

De identificatie van de afzender met Jezus heeft een heel ander effect: het verleent autoriteit aan zijn woorden. De dingen die hij in de 'rol' van Jezus zegt, liggen in het verlengde van zijn eigen betoog, meer nog, ze vormen er een bekrachtiging van. Hij probeert de *joncfrouwe* er namelijk van te overtuigen dat het goed zou zijn als ze tevreden was met het godvruchtige (werkende) leven dat ze al leidt. Hij spreekt zich een aantal keer expliciet uit ten gunste van het werkende leven: Martha's leven brengt meer vrucht, in de vorm van barmhartigheid, voort dan dat van Maria, die alleen haar eigen geestelijke welbevinden op het oog heeft (v. 642-644; v. 770-772); in de verwoording van de *here* lijkt ze bijna egocentrisch. Zich uitstrekken naar meer, in dit geval de mystieke vereniging, zal de *joncfrouwe* veel moeite en inspanning gaan kosten en brengt ook risico's met zich mee; het zou veiliger zijn zich daar niet aan te wagen (o.a. v. 574-641; 648-651).

In de dialoog tussen Martha/*joncfrouwe* en Jezus/*here* zijn beide partijen aan elkaar gewaagd, terwijl een overwicht van de kant van Jezus of een nederige houding van Martha tegenover hem misschien meer in de lijn der verwachting (van de moderne lezer?) ligt. Beiden krijgen in hun spreekbeurten ongeveer evenveel tekst toebedeeld. Inhoudelijk voeren ze beiden argumenten voor hun zaak aan en er is sprake van een gelijkwaardige interactie. Jezus benadrukt de moeite, inspanning en tegenslag die de mystieke opgang met zich meebrengt aan de hand van bijbelse personages en hun ervaringen (v. 574-636).⁴⁵ Martha bestrijdt de vergelijking door te stellen dat die personen in elk geval verkregen hebben waar ze naar verlangden, ook al kostte dat veel inspanning. Zij daarentegen moet wel alle moeite en inspanning doorstaan, maar heeft haar doel nog steeds niet bereikt (v. 652-715).

De zoekende bruid

Na de dialoog tussen Martha en Jezus begint de afzender vanaf v. 810 met het uitleggen van de mystieke weg. Hij schrijft dat de *joncfrouwe* zich moet afsluiten voor alles wat haar in de buitenwereld afleidt en zich naar binnen moet keren. Vervolgens moet ze haar geliefde (God) gaan zoeken. Met het motief 'zoeken' wordt een tweede scène geïntroduceerd: de 'bruid' uit het bijbelboek Hooglied op zoek naar haar geliefde (v. 889-962 en v. 1076-1122). In deze

⁴⁵ Nogmaals, het is niet altijd even duidelijk wanneer de afzender aan het woord is en wanneer hij de rol van Jezus aanneemt, maar dat verandert niets aan zijn opvattingen. Hetzelfde geldt voor Martha en de *joncfrouwe*.

scène vindt geen dialoog plaats, wel wordt de zoekende bruid tweemaal geciteerd (v. 933-936 en v. 958-959).

Een belangrijk motief wordt gevormd door de verblinding van de vrouw, veroorzaakt door de *minne*. Een verblinding die ervoor zorgt dat zij alleen met zichzelf en haar verlangen bezig is en ervan uitgaat dat ieder ander daar ook op gericht is (v. 938-962). Die verblinding vormt tevens de overgang naar een nogmaals ingebedde scène (een scène in een scène in een brief): Maria Magdalena die in de graftuin (het lichaam van) Jezus zoekt en waarover de volgende paragraaf handelt. De auteur markeert de overgangen duidelijk in v. 963 ev. en in v. 1076: *Nu comen wi weder daer wijt lieten / Ende segghen voort van der joncfrouwen, / Die soude haer lief so gherne scouwen*, waarmee hij terugkeert naar het tweede gedeelte van de Hooglied- scène.

Daarin volgt een uitleg van de beeldspraak die de auteur heeft opgeroepen in de betreffende scène. Hij schetst de bruid zoekend naar haar geliefde in de straten en stegen van de stad, waarbij ze de wachters van de stad tegenkomt en hun vraagt of zij haar geliefde hebben gezien. De wachters antwoorden niet, maar nemen haar haar mantel af en geven haar een pak slaag (v. 918-924; v. 1087-1097). In v. 1123-1128 vraagt de *here* aan de *joncfrouwe* om de beeldspraak, die hij nota bene zelf heeft opgevoerd, uit te leggen. Zij verklaart dan het beeld van de wachters, de stad, de straten en stegen, de mantel, de slagen en de wonden (v. 1129-1182).

In eerste instantie lijkt hier geen sprake van verdubbeling, zoals die optreedt in de dialoog tussen Martha en Jezus. Toch blijkt de afzender de geadresseerde wel te identificeren met de zoekende bruid uit Hooglied. In v. 1124-1128, waar hij haar vraagt de beeldspraak uit te leggen, spreekt hij haar aan alsof zij het was die in de stad liep te zoeken en slecht behandeld werd door de wachters:

*Welc sijn die wachteren, welc is die stat,
Welc die slagen, welc die wonden
Welc die mantel, daer ghi ghewonden
Mede waert, die sie u namen?
Die wachtre doe si aen u quamen,*

Zij gaat daar vervolgens in mee: *Die mi sloeghen ende wonden, / Doe si mi talre eerst vonden* (v. 1129-1130). Door de identificatie van de *joncfrouwe* met de vrouw uit Hooglied, beleeft de lezer de zoektocht als het ware mee. Maar met het uitleggen van de beeldspraak wordt

weer afstand gecreëerd van de scène en wordt het geheel een illustrerende allegorie, die past in de uitleg van de afzender.

Het personage van de zoekende bruid komt niet zo uit de verf, centraal staan de zoektocht en de dingen die haar daarbij overkomen. Wat vooral duidelijk wordt is de vasthoudendheid waarmee ze op zoek is naar haar geliefde.

Maria Magdalena en Jezus

Ook op zoek naar *haer lief* is Maria Magdalena in de ingelaste graftuin-scène (v. 963-1075; vgl. Joh. 20:10-18). Ze loopt al huilend in de graftuin de tuinman tegen het lijf en vraagt hem waar hij het lichaam van Jezus heeft gelaten. Ook zij is, net als de bruid uit Hooglied, *verblind*, want ze heeft niet door dat de vermeende tuinman Jezus is, opgestaan uit de dood. Er ontspint zich een dialoog tussen Maria Magdalena en Jezus, waarbij de eerste niet beseft wie ze tegenover zich heeft.

Qua tekstomvang krijgt Maria tweemaal zoveel verzen toebedeeld als Jezus, waardoor zij als personage meer uit de verf komt dan hij. De observaties van Jezus bevestigt ze en licht ze toe: ‘ja, ik ben inderdaad dronken, dat is door de minnewijn (v. 1009 en v. 1031-1035); ja, ik ben buiten zinnen, dat komt door Jezus (v. 999-1002).’ Zijn adviezen weerlegt ze. Als Jezus haar aanraadt genoeg te nemen met de twee levende engelen naast het graf in plaats van de ene dode man die ze zoekt, stelt ze daartegenover dat ze geen belang heeft bij de engelen en dat ze niemand anders wil dan de heer van de engelen (v. 1027-1030 en v. 1042-1049). Jezus daagt haar uit door op te merken dat ze zich wel erg druk maakt om een man die haar nota bene in de steek heeft gelaten en blijkbaar niet zoveel om haar gaf; ze kan beter troost zoeken bij de levenden (v. 1018-1026). Haar besluit klinkt zelfverzekerd:

*Daer om sijt seker, mi en staet
Niet te volghen uwen raet,
Want inder waerheit dinket mi
Dat u wijsheit doerheit si:
Die raet dat ict begheve
Sonder wien ic niet en leve.
Ic gheve u enen betren raet:
Sidi so wijs dat ghijt verstaet,
So willet volgen mijnre lere,
So soeket mit mi minen here. (v. 1059-1069)*

Opvallend in de hele scène is de zelfbewustheid en de vrijmoedigheid die Maria Magdalena aan de dag legt tegenover Jezus. Nu was ze wel in de veronderstelling dat ze de tuinman aansprak en dat zou haar houding kunnen verklaren, maar de lezers, bekend met de betreffende bijbelpassage, wisten al lang dat het de opgestane Jezus was. Wellicht was die vrijmoedigheid tegenover Jezus voor hun helemaal niet vreemd.⁴⁶ De rol van Jezus in dit fragment bestaat er vooral uit dat hij Maria op de proef stelt en test hoe groot haar verlangen en vasthoudendheid is om *haer lief* te vinden.

Waar er in de dialoog tussen Martha en Jezus een verdubbeling optreedt, waardoor Martha samenvalt met de geadresseerde *joncfrouwe* en Jezus met de afzender, is die hier niet echt aan te geven. Inhoudelijk is het wel evident dat Jezus het verlengstuk van de afzender is en Maria Magdalena van de *joncfrouwe*. Er is in dit gedeelte namelijk nogal wat terminologie die verband houdt met de mystieke ervaring: *minne heeft u verdoort* (v. 982), *spreken buten sinne* (v. 1002), *dronken [door] der minnen wijn* (v. 1033-1034), *van minnen [...] dol* (v. 1041) en *Bliscap, ruste, wijsheit ende sin, / Ghenade, vrede, sulc gewin, / Des mogedi in hem genieten* (v. 1073-1075). En die ervaring is het waar de *joncfrouwe* naar op zoek is. Kennelijk wil haar geestelijk adviseur haar testen om te zien hoe gemotiveerd ze is om de mystieke vereniging te bereiken, alle onvermijdelijke moeite, inspanning en barrières ten spijt.

Inhoud

Het thema van de *BB* wordt gevormd door het ‘schouwende leven’ zoals de titel, zowel in de inhoudsopgave op f. 2va als voorafgaand aan de tekst op f. 91 vb, aangeeft: *Bescouwen des levens volghet hier naer ghescreven in francine*.⁴⁷ De briefschrijver verwoordt in v. 9-12 het doel van zijn schrijven, namelijk de *joncfrouwe* te tonen hoe ze vanuit een deugdzaam (werkend) leven kan groeien naar de mystieke eenwording met God: *Tot dat ghi in enen soete smaken / Van sijnre godheit moet geraken* (v. 7-8).

Het eerste gedeelte van de brief wordt in beslag genomen door instructies die vallen onder de noemer ‘werkend leven’ (v. 19-529) en staan in het kader van berouw, biecht en een godvruchtig leven van bidden, vasten en barmhartigheid. Daarna komt het accent te liggen op het verlangen en het zoeken naar de mystieke eenwording, vooral geïllustreerd door de ingelaste scènes: Martha die keer op keer haar verlangen naar een leven als dat van Maria

⁴⁶ Knuttel (1906/1974, p. 181, 382) wijst op de vrijmoedige houding van Maria Magdalena/de ziel tegenover Jezus in een aantal geestelijke liederen.

⁴⁷ F. 92 is het blad met illustraties, de eigenlijke tekst van de *BB* begint op f. 93.

uitspreekt, en de bruid uit Hooglied en Maria Magdalena, beiden zo naarstig op zoek naar hun *lief*. Ook een deel van het beklimmen van de *boem der minnen* zou geschaard kunnen worden onder het innige leven. In de Algemene inleiding heb ik al gewezen op de driedeling die Ruusbroec maakt van werkend, innig en schouwend leven; Ruusbroecs uitwerking daarvan (in de *Brulocht*) is veel intellectueler dan wat te lezen valt in de *BB*. Tegelijkertijd dient te worden opgemerkt dat deze termen nergens geëxpliciteerd worden in de tekst van de *BB* zelf. ‘Schouwend leven’ komt wel voor in de titels, opgenomen in de inhoudsopgave van de codex en voorafgaand aan de tekst, maar die zijn van een andere, latere hand dan die de *BB* heeft afgeschreven. Datzelfde geldt voor de titels van de rijmgebeden onder de illustraties op f. 92v: *Dbescouwende leven* en *Dwerkende leven*.⁴⁸ Toch zijn de drie ‘levens’ inhoudelijk dusdanig goed te herkennen in de tekst dat het gebruik ervan mij gerechtvaardigd lijkt. Het feit dat in elk geval werkend en schouwend leven benoemd worden in de titels van de gedichtjes geeft aan dat de terminologie bekend geacht werd bij de lezers van de codex.

De afzender spreekt zich een aantal malen expliciet uit ten gunste van het werkende leven (v. 642-651, v. 770-781 en v. 1198-1201), terwijl toch het doel van zijn brief is de *joncfrouwe* het schouwende leven uit te leggen. In v. 770-772 schrijft hij: *Nochtan dinket mi dat u leven / vele meer vrucht sal gheven / Dan uwer suster, dat ghi begheert*, waarna hij de vrucht toelicht: *Maria plach haers selves allene, / Maer Martha was altoos ghemene / In werken van ontfermicheit, / Daer menige grote vrucht in leit* (v. 778-781). Hij geeft hiermee aan dat in zijn ogen een werkend leven meer op het welzijn van anderen is gericht en hij lijkt dit te prefereren boven een schouwend leven, dat een risico van isolement in zich bergt: de gelovige is zozeer met zichzelf en de eigen ervaring bezig, dat betrokkenheid bij anderen erbij inschiet of als onbelangrijk wordt geacht. Dat de beide soorten van leven niet boven elkaar of tegen over elkaar geplaatst hoeven te worden verwoordt hij in v. 734-739: *En hadt ver Maerte heren Jhesuse / Niet ontfaen in haar huse, / Maria, en hat niet moeten / Daer gheseten te sinen voeten?* Met andere woorden, geen schouwend zonder werkend leven, waarbij het eerste niet zozeer een voorwaarde voor het tweede is, maar waarbij beide aspecten van het christenleven belangrijk worden geacht. Dat het bereiken van het schouwende leven toch als ‘een stap verder’ wordt beschouwd, blijkt wel uit de brief in zijn geheel en ook uit een passage als v. 2194-2195: *Ende en laet u niet genoeghen / Eer ghi int hoechste comen sijt*.

⁴⁸ De beide folia waarop een titel voorkomt, f. 2v en f. 91b, zijn latere toevoegingen; zie Kienhorst 2001/02, p. 61-62.

Die schijnbare voorkeur voor het werkende leven – misschien is het beter te spreken van een voorbehoud met betrekking tot het schouwende leven – kan mijns inziens gezien worden in het licht van de voorzichtigheid die de *here* vooral in het eerste deel van de brief aan de dag legt met betrekking tot de mystieke opgang. Hij lijkt te willen zeggen: ‘Als je de mystieke vereniging dan echt wilt bereiken, zorg dan dat je goed beseft waar je aan begint en dat je zo min mogelijk risico loopt.’ Op de risico’s wijst hij herhaaldelijk. Het nu volgende fragment illustreert beide bovengenoemde elementen, het voorbehoud van de afzender en het risico van de mystieke weg:

*Daer om docht mi goet woudijt
Dat ghi blivet als ghi sijt
Ende behout den selven name. [i.e. Martha]
U werke sijn voer gode bequame.
Al si dire dicke mede geladen,
Ten mach u niet der zielen scaden.
U is beter een rechte strate
Te gane ende te houden mate
Dan ghi woudet so sere hogen
Dat ghi moest den val gedoghen. (v. 642-651)*

Het ‘vallen’ staat in contrast met het *hogen* (v. 650), maar past ook goed in het beeld van de boom dat de *here* later gebruikt om de mystieke opgang te illustreren: *Ghi moet enen boem van minnen / Opclimmen, die ic u wisen sal* (v. 1212-1213).

Een ander risico wordt gevormd door pseudo-mystiek. Er zijn kennelijk mensen die de mond vol hebben van een mystieke ervaring, die ze in werkelijkheid nooit hebben gehad. Ze ‘mystificeren’ hun dromen tot visioenen en hun woorden tot profetieën (v. 1639-1668). En dat niet alleen, aan de buitenkant doen ze zich voor als vrome gelovigen, die zichzelf kastijden, vasten en bidden en dat graag aan iedereen laten zien, terwijl aan de binnenkant *haer wesen al vol quader treken* is (v. 1669-1712). Sommigen van hen trekken rond, ze dragen grove pijen ter kastijding en ze blijven niet te lang op één plaats, opdat hun ware aard niet zichtbaar wordt als mensen hen beter leren kennen (v. 1677-1686). Hier zou eventueel een verwijzing naar bedelmonniken in gelezen kunnen worden: rondtrekkende, pijdragende gelovigen *sonder bande*, wat ‘zonder verband of gemeenschap’ kan betekenen. In v. 2040-2051 waarschuwt de *here* opnieuw tegen schijnmystici en raadt de *joncfrouwe* aan uit hun buurt te blijven.

Een aspect dat de *here* regelmatig aanvoert om zijn voorbehoud te onderbouwen is de moeite en inspanning die het de *joncfrouwe* zal kosten om tot de mystieke ervaring te komen. Het beeld van het beklímmen van de *boem der minnen* impliceert die inspanning ook. Hij illustreert dit aspect al eerder met bijbelse voorbeelden: zowel Jacob als Mozes en Jozua moesten menige moeite (*pine*) doorstaan voordat zij verkregen waar ze naar verlangden (v. 578-636). Jozua zou het beloofde land innemen, maar voor het zover was moest hij

[...] *dogen menich wee*
Ende vervechten mitter hant
Eer hi quam int soete lant,
Dat hem nochtan was beheten.
Ay, hoe dicke moest hire om zweten.
Soude hi nochtan int soete geraken,
Hi moeste dat suere alre eerste smaken. (v. 617-623)

Ook na het bereiken van de mystieke eenheidservaring wacht de *joncfrouwe* de nodige moeite. Die ervaring is namelijk niet blijvend van aard en wanneer ze weer met beide benen op de grond is beland, zal ze zich nog verdrietiger voelen dan voorheen. Ze weet dan wat ze mist en dat maakt haar verlangen en haar gemis nog groter. Ook zal ze op die momenten extra blootstaan aan verleidingen door de duivel (v. 2078-2146). De hier volgende passage beschrijft de gemoedstoestand van de *joncfrouwe*:

Ruste, troost, raed ende vrede,
Wijsheit, sin ende salichede,
Ghenoechte, weelde, claer kinnen,
Sachte gevoelen, herde minnen.
Dit hebic in hem al verloren,
Die ic te minnen hadde vercoren.
Wantroost, pine ende onvrede,
Verdonkert sin ende zwaerheit mede,
Onghenoechte, droeve leven,
Dit is in mi selven bleven. (v. 2112-2121)

Bovenstaande verzen vormen tevens een illustratie van een van de manieren waarop de mystieke ervaring wordt weergegeven in de literatuur, namelijk door het gebruik van tegenstellingen. De literaire neerslag van de mystiek en dan met name van de mystieke beleving kent een eigen register. Het voert te ver om dat hier uitgebreid te bespreken en ik volsta met enkele voorbeelden uit de *BB*, die vrij algemeen herkenbaar zijn in mystieke literatuur.

De auteur van de *BB* gebruikt een aantal malen de zintuiglijke term ‘het *soete smaken*’ als hij refereert aan de mystieke ervaring: *Tot dat ghi in enen soete smaken / Van sijnre godheit moet geraken.* (v. 7-8), *Of ic sal in een sueten smaken / Mitter suster mijn geraken* (v. 806-807), *Ghi vont daer of so soete smaken* (v. 1620). Ook de tegenstelling *soete-sure* gebruikt hij in de context van de mystieke ervaring. De *joncfrouwe* moet eerst ‘door de zure appel heen bijten’, alvorens ze de zoete ervaring van de zielsvereniging met God kan genieten (*Die niet en besuert niet en besoet* (v. 634; zie ook v. 622-623). Maar eigenlijk schieten de zintuigen tekort als het gaat om het beleven van de godsontmoeting:

*In dit gebruiken [i.e. de mystieke ervaring] moet men buten
Altemale die zinne besluten,
Want si zijn hier toe te cleyne* (v. 2010-2012)

*Nochtan ist boven allen zinnen
Ende mit sinnen niet en can gekinnen.
Wat mach ic daer of spreken dan
Dat ic gekinnen niet en can?
Smaken, ruken, horen, sien
Ende tasten moeten hem ontien.* (v. 2020-2025)

Ook het onder woorden brengen van die ervaring is vrijwel onmogelijk:

*Ic wane, jonfrou, al ghi sijt
Verwandelt in dus groot delijt,
Dat hi u dan daer ghevet een smaken
Ende in een gevoelen doet geraken.
Dat spreken en mach geens menschen mo(nt)
Noch gevoelen des herten gront.* (v. 1994-1999)

*Alsi boven hem selven comen,
Dat si en connen gheen sins niet
Seggen hoe hem is gesciet.* (v. 2003-2005)

De verzen 1727-1765 vormen een illustratie van de schatplichtigheid aan de profane hoofse minnellyriek, waarin ‘de aanbidders’ heen en weer geslingerd wordt tussen tegenstrijdige gevoelens.⁴⁹

⁴⁹ Een veel uitgebreidere schatplichtigheid aan de hoofse minnellyriek dan in de *BB* is te vinden in het werk van de dertiende-eeuwse mystica Hadewijch (zie Reynaert 1981, p. 355 ev. en De Paepe’s Inleiding bij Hadewijchs *Strofische gedichten*, 1983, p. 45-50). Vergeleken bij het werk van Hadewijch is de *BB* vrij gematigd wat betreft het verwoorden van de mystieke ervaring; Hadewijch is daarin veel intenser. Het voert te ver om hier een uitgebreide vergelijking te maken met Hadewijch of enige andere auteur van mystieke teksten.

*Som wile bedroeven u die zinne,
Som wile maect si u oec blide
[...]
Als nu so verberndi al van minnen,
Nu maect u danxt te hant cout van binnen.
Nu werdi bloede ende al verteert,
Nu werdi coenene ende onverveert.
Als nu versmelt ende vervaert, (r. 1740-49)*

Een woordveld dat voorkomt in combinatie met *minne* wordt gevormd door termen als *bernen, verteren, warm, vier*. De *joncfrouwe* verlangt intens naar God en dat verlangen *stoket in mijn herte binnen Een vier van so groter minnen Dat mi verteert en cant gehelen; Ic smelt daer om ende doet mi quelen* (v. 1723-26). Hierboven is v. 1745 al geciteerd: *Als nu so verberndi al van minnen* en in v. 1801 verzucht de *joncfrouwe*: *Die* [i.e. de geliefde] *maect mi al in minnen warm*.

Tenslotte, in mijn onderzoek is een van de vragen die naar de houding van de dialoogpartners tegenover de kerk. Is er sprake van een kritische houding of treedt er juist identificatie met de kerk op? In de *BB* komt de kerk nauwelijks ter sprake, en waar dat gebeurt is het op een neutrale en/of positieve manier. In v. 1129-1166 wordt uitgelegd dat de wachters uit het Hooglied-verhaal de clerici verbeelden: zij zijn het die *meest der waerheit kinnen* en die door hun onderwijzing van de gelovigen ervoor zorgen dat dezen niet langer in onwetendheid over hun zonden leven. Daardoor kunnen ze hun leven beteren en deugdzaamheid najagen. In v. 198-201 wordt gesteld dat de priester in zijn ambt (bij het afnemen van de biecht) God vertegenwoordigt. En in v. 280-287 wordt geadviseerd de juiste biechtvader te zoeken, in het geval van de *joncfrouwe* met haar mystieke aspiratie mogelijk iemand die geestelijk met haar op één lijn zit.

Conclusies

De 'leek' die uit de *BB* naar voren treedt, in de personages van de *joncfrouwe*, Martha, de zoekende bruid en Maria Magdalena, is er een met een grote zelfbewustheid. Ze is vastbesloten om de mystieke eenwording te bereiken en laat zich daar niet van afbrengen. Haar worden bijbelcitaten in de mond gelegd (v. 1848-1890) en zij verklaart tweemaal de beeldspraak uit Hooglied (v. 1129-1197 en v. 1766-1831), waarmee niet alleen bijbelkennis en belezenheid wordt gesuggereerd – zie ook v. 1787: *Ende icken kinne in diere scrifturen* – maar ook enig theologisch inzicht. Waar zij in de kerkelijke hiërarchie de mindere van de

here zou zijn, als deze een gewijde geestelijke is, stelt ze zich zeker niet zo op tegenover hem. Zijn rol van geestelijk raadsman én zijn identificatie met de rol van Jezus in de ingelaste dialogen geven daarentegen aan dat hij zich wel profileert als haar meerdere. Maar vervolgens blijkt uit de manier waarop hij in die rollen optreedt, dat hij haar beschouwt als een gelijkwaardige gesprekspartner en haar zelfs erkent als zijn meerdere waar het de mystieke opgang betreft (v. 2196-2206).

De voorzichtigheid van de *here* met betrekking tot de mystieke ervaring kan een persoonlijke zaak zijn, maar kan ook ingegeven zijn door de terughoudendheid van kerkelijke zijde inzake mystiek (zie Algemene inleiding). Aangezien er in de *BB* geen kritische houding tegenover de kerk is te ontdekken, neem ik aan dat de *here* zichzelf beschouwt als onderdeel of representant ervan. Toch valt er nergens waar hij zijn terughoudendheid verwoordt te lezen dat hij daarvoor kiest, omdat de kerk dat misschien wenselijk acht. Zijn houding lijkt vooral ingegeven door persoonlijke motieven, die natuurlijk wel kunnen overeenkomen met de officiële standpunten van kerkelijke zijde. Zijn zorg betreft in de eerste plaats het geestelijk welzijn van de *joncfrouwe*. Hij wil haar begeleiden in haar geestelijke ontwikkeling en dat zo goed mogelijk doen. Waar hij haar lijkt af te remmen is dat meer een testen van haar motivatie en een bewustmaken van de moeite en de risico's. Uiteindelijk wil hij toch gewoon dat zij haar doel bereikt (v. 7-12 en v. 2189-2195).



afb. 3 (f. 92r)

De *Questien*

Ter inleiding

De *Questien* (f. 104r-108r) wordt in de inhoudsopgave op f. 2va als volgt benoemd: *Ende hier achter* (i.e. na de *BB*) *sijn questien van eenen goeden simpelens mensche*. Vervolgens wordt de tekst nogmaals aangekondigd op f. 91vb, voorafgaand aan de *BB*, die begint op f. 93r: *Bescouwens des levens volct hier na, ghescreven in fra<n>sine* (i.e. de *BB*), *ende die questie van eenen goede simpele mensche*. Het tussenliggende folio 92 is een (later) ingevoegd blad met afbeeldingen van St. Stephanus, St. Blasius, Maria Magdalena en Martha (zie Algemene inleiding en afb. 2 en 3). Tenslotte begint de eigenlijke tekst op f. 104ra, direct aansluitend op de *BB*, met: *Dit sijn de questien van eenen goeden simpelens mensche, daer die opperste coninc ziere zielen op antwoert*. De titel in de inhoudsopgave (f. 2v) en die op f. 91vb zijn, zoals reeds besproken, op een later tijdstip aangebracht bij het samenstellen van (een deel van) de codex, en het lijkt logisch te veronderstellen dat ze zijn afgeleid van de openingszin van de tekst.

Als ik hierna verwijs naar de *Questien* maak ik gebruik van de paragraafindeling die Lievens heeft aangebracht in zijn editie van de tekst.⁵⁰

Vorm

De vraagstukken of *questien* die in deze tekst aan de orde komen zijn in de vorm van een dialoog gegoten, een vorm die zijn wortels heeft in de klassieke oudheid. In het geval van de *Questien* betreft het evenwel bijzondere gesprekspartners, namelijk *eenen goeden simpelens mensche* en *die opperste coninc ziere zielen*; een gesprek dus tussen een mens en Christus. Men zou kunnen spreken van een interne dialoog, een *Selbstgespräch*, waaraan de kerkvader Augustinus de naam *soliloquium* verleende. Augustinus bleef wat vaag over de identificatie van die gesprekspartner: ‘Misschien ikzelf, misschien een tweede, in of buiten mij, ik weet het niet ...’⁵¹ Wolff definieert een *soliloquium* in de middeleeuwse literatuur als volgt: ‘Das Wort *Soliloquium* wird an Stelle von *Dialogus* dann gebraucht, wenn ein Dialog des

⁵⁰ Lievens 1985, p. 197-208. De paragrafen 7 en 10 in de nummering van Lievens zouden eventueel beide in twee paragrafen uiteen kunnen vallen, omdat er twee vragen en antwoorden in voorkomen. Mogelijk heeft Lievens ervoor gekozen die onder één nummer te laten vallen, omdat het stelselmatige *ic vraghe* ontbreekt bij de tweede vraag, waardoor het een soort subvraag lijkt.

⁵¹ Zie Lievens 1985, p. 187.

Menschen mit seiner Seele oder mit Gott gemeint ist. Die Bezeichnung wird zuerst von Augustinus verwendet.⁵²

In de middeleeuwse literatuur zijn niet alleen Latijnse voorbeelden van *soliloquia* te vinden, maar ook Middelnederlandse vertalingen en versies. Een aantal voorbeelden: *Soliloquium de arrha animae* van Hugo van Sint-Victor, dat in het Middelnederlands is vertaald en waarin *ic* en de ziel de gesprekspartners zijn. Ook in Bonaventura's *Soliloquium*, waarvan diverse Middelnederlandse vertalingen zijn overgeleverd, onderhouden de mens en zijn ziel zich met elkaar, evenals in de *Gulden Musschate*.⁵³

De *Questien* bestaat uit 38 vragen en antwoorden. Beide gesprekspartners worden aangeduid met *ic* en elke vraag is opgebouwd volgens eenzelfde stramien: *ic vraghe [...]* en *ic segghe [...]*. De enige uitzondering daarop wordt gevormd door § 8, die begint met *Nu soe moechdi vraghen of [...]*. De vragensteller formuleert over het algemeen korte vragen, een enkele keer zijn ze wat uitgebreider door een toelichting of door subvragen (zie § 12 en 13).

Personages

Net als bij de *BB* is het belangrijk om voor ogen te houden dat het in de *Questien* handelt om een fictieve dialoog, waarbij de vragensteller (*ic*) niet hoeft samen te vallen met de persoon van de auteur. Hij wordt aangeduid met *eenen goeden simpelen mensche*. Wat moeten we daaronder verstaan? *Goeden mensche* doet denken aan het Latijnse *boni homines*, een enigszins ambivalente benaming. In eerste instantie werd deze naam gebruikt voor de leden van bepaalde Middeleeuwse religieuze orden, waaronder de in Frankrijk gestichte Orde van Grandmont (waarschijnlijk augustijnen of benedictijnen), de van oorsprong Spaanse *Fratres Saccati* (Broeders van de Penitentie) en de Portugese *Boni Homines* (of kannunniken van St. Johannes). Later echter werd de naam geadopteerd door ketterse groeperingen als de Katharen en daarmee kreeg de term een kettters bijmaakje. De Bruin zegt er het volgende over: (...) *boni homines*, één van de namen door het volk gegeven zowel aan de ketterse Catharen, Albigenzen en Humilitaten als aan de begarden van diverse pluimage.⁵⁴

Het Middelnederlandse *simpel* kan de betekenis 'eenvoudig' hebben, maar ook 'ongeleerd'. In § 28 wordt gesproken over *eenvoudighe* (i.e. oprechte) *simple luden* en over *goeden simplen luden* en ze worden daar tegenover *die geleerde* geplaatst. In dezelfde

⁵² Mertens 1986, p. 302.

⁵³ Lievens 1985, p. 187-188.

⁵⁴ De Bruin 1956, p. 23; <http://catholic-forum/saints/ncd01369.htm>

paragraaf blijkt wel dat ze *studeren*. Het lijkt me daarom dat het gaat over mensen die niet tot de clerus behoren en dus wat het Latijn betreft ‘ongeleerd’ zijn, maar wel degelijk geletterd zijn en daarbij, gezien de inhoud van antwoord 28, ernst maken met hun geloofsleven. Dat laatste geldt ook voor de vragensteller, die blijkens de openingszin van de *Questien* tot dezelfde categorie mensen behoort en die in deze tekst een gesprek voert met Christus; dat zegt toch wel iets over zijn geestelijk gehalte. Of deze *goede simpele mensch* nog duidelijker te identificeren is zal aan de orde komen bij de bespreking van de inhoud van de tekst.

De gesprekspartner van de *goeden simpelens mensche* en degene die zijn vragen beantwoordt is Christus, *die opperste coninc ziere zielen*. Hiermee heeft de auteur een pretentieuze keuze gemaakt. Want wie zou er met meer kennis en autoriteit vragen omtrent het geloof en het geloofsleven kunnen beantwoorden? En wie zou Christus durven tegenspreken? De auteur legt zijn eigen ideeën inzake bepaalde onderwerpen in de mond van Christus, waardoor die meer gezag krijgen en waardoor hijzelf min of meer buiten schot blijft als het heikele thema’s betreft.

In het traditionele leergesprek was het gebruikelijk dat een ‘leerling’ vragen stelde aan een ‘leraar/meester’, zijn meerdere in kennis en wijsheid. De Bruin wijst erop dat in de dertiende en veertiende eeuw dit principe regelmatig bewust werd omgekeerd, wat resulteerde in vraaggesprekken waarin een ‘leek’ juist de lerende instantie belichaamde en zich de meerdere toonde van zijn geleerde gesprekspartner. De Bruin verklaart dit door de opkomst van zelfbewuste gelovigen (leken), die vonden dat geleerdheid juist een belemmering kon zijn in het kennen en ervaren van God.⁵⁵ Van deze omkering is geen sprake in de *Questien*. Er is trouwens ook niet echt sprake van een dialoog met de daarbij behorende dynamiek van argumentatie en contra-argumentatie; er worden korte vragen gesteld en de inhoud van de tekst wordt vooral gevormd door de antwoorden. De vragenstellende leek is desondanks voor de inhoud wel belangrijk, omdat hij fungeert als ‘aangever’ en daarmee de thematiek aandraagt en het gesprek stuurt. Hij krijgt niet zozeer vorm door zijn rol in de dialoog, maar door de onderwerpen die hij aan de orde stelt.

Inhoud

Het is niet goed mogelijk om van de *Questien* een inhoudelijke samenvatting te geven. Lievens merkt op dat de vragensteller in de *Questien* nogal van de hak op de tak lijkt te

⁵⁵ De Bruin 1956, p. 9-10.

springen. Bij nadere beschouwing heeft Lievens toch een grove indeling qua thematiek aangebracht, die er als volgt uitziet:

- § 1-2 God
- § 3-9 God en het zielenheil
- § 10-14 Liefde
- § 15-26 De ziel en haar Schepper
- § 27-29 Standen (geleerden en eenvoudigen; adel en dorpers)
- § 30-38 Zonde⁵⁶

Duidelijk is dat deze onderwerpen direct te maken hebben met de geloofsleer en het persoonlijke zielenheil, wat goed past bij een interne dialoog. Een opmerkelijke uitzondering hierop vormen § 27-29, waar maatschappelijke en dus bovenpersoonlijke kwesties aan de orde worden gesteld.

Dat er meer sprake is van een leergesprek dan van een dialoog blijkt uit het catechismusachtige karakter van het onderricht dat de leek krijgt. Hierin vertoont de *Questien* overeenkomst met andere werken waarin de geloofsleer uiteengezet wordt. Lievens maakt onder andere een vergelijking met een twaalfde-eeuws leergesprek, het *Elucidarium* van Honorius Augustodunensis, en merkt op dat de *Questien* zeker geen volledige *summa* vormt.⁵⁷ Hij wijst trouwens ook op de opmerkelijke overeenkomsten tussen de *Questien* en de *Dialoog van Meester Eggaert en de onbekende leek* uit de eerste helft van de veertiende eeuw.⁵⁸ Zijn suggestie dat *Meester Eggaert* een uitbreiding vormt van de *Questien*, zou mijns inziens net zo goed andersom kunnen gelden, namelijk dat de *Questien* een excerpt is uit de *Eggaert*-dialoog. En dat hoeft dan nog niet eens een directe overname van de *Eggaert*-stof te zijn, er kunnen nog teksten tussen hebben gezeten. Opvallend is wel dat waar de stof overeenkomt, de formuleringen in beide teksten vaak heel dicht bij elkaar liggen of zelfs letterlijk overeenkomen.⁵⁹ Een diepgaander vergelijkend onderzoek zou waarschijnlijk meer licht op de zaak kunnen werpen, zeker als er soortgelijke teksten bestaan, maar dat voert hier te ver. Ik zal wel regelmatig verwijzen naar parallelle of relevante passages in *Meister Eckhart*.

⁵⁶ Lievens 1985, p. 190.

⁵⁷ Lievens 1985, p. 190.

⁵⁸ Lievens 1985, p. 192-196 en zie vooral de concordans op p. 193. Ik heb gebruik gemaakt van de editie van F.J. Schweitzer, *Meister Eckhart und der Laie*. (1997), verder aangeduid als *Meister Eckhart*; paragraafnummers staan tussen (...).

⁵⁹ Zie bijvoorbeeld de voor de *Questien* ongebruikelijk lange vraagstelling in § 13, die nauw overeenkomt met (51) in *Meister Eckhart* (p. 49); vgl. § 18 met (58), § 19 met (59), § 34-36 met (80)-(82).

Gezien de invalshoek van mijn onderzoek, de positionering van de leek, ben ik niet zozeer uitgegaan van de voornoemde thematische indeling van Lievens, maar heb ik ervoor gekozen thema's te bespreken die aansluiten bij mijn vraagstelling.

Mystiek

De *Questien* heeft duidelijk een mystieke inslag. Een sprekend voorbeeld is § 11, waar wordt uitgelegd dat de ziel, die in eerste instantie geneigd is haar rust en verzadiging te zoeken in de schepping, via het *minnen* van het geschapene uiteindelijk bij de Schepper terecht komt:

Dus climmet si op tot haren scepper biden creaturen, te zoeken tghoet dat hem bliven mach ende hem diese versaden mach. Als sine dan weet ende kennet, in den kennen wort sine minnende ende inder minnen wordt sine smakende hoe zoet haer scepper is, dien si zoechte. Dan vint sij scoenheit die nemmermeer en vergaet, wijsheit die eeweliken staet. Die zinnen des lichaems ontbliven ende <si> levet voert na den gheeste. Want die michelike zoeticheit, die <die> gheest ontfaet vander gheesteliker melodyen die god zelve in ghevet der getrouwer zielen, en mach die sterfelijc mensche niet begripen noch ooc met aerdschen tonghen spreken. Dan werpt zij die eerdsche dingen achter rugghe ende leit al hoer gedochte an gode.

Net als in de *BB* wordt ook hier 'het zoete smaken' gebruikt om de godservaring te beschrijven en blijkt tegelijkertijd de 'onzegbaarheid' ervan.

In een aantal paragrafen wordt gesproken over de *brand der minnen* (§ 8, 10, 11, 17 en 21) – bekende terminologie in mystieke literatuur – die het hart doet ontvlammen en waarmee de liefde tot God wordt bedoeld. Over de vereniging van de ziel met God, de mystieke eenwording, handelen § 8 en 17:

Al dat menschen tonghen van gode moghen spreken, dats een hongher der zielen, die hoer ghesondert hevet van al dat god niet en es, ende vereenicht es met gode met eenen brande der warachtigher minnen tiegens datse van gode verstaet. Ende eene zalighe ziele, die rechte kennesse hevet te gode, die en ordeelt niemant. Ende alsoe hemelijc es die ziele gode, die van minnen smect in der lieve gods alsoe twas; ende den zegel ende dat alre hoechste visioen vander zielen es een hemelsche visitacie van gode inder zaligher zielen.
(§ 8)

De laatste zin is wat onduidelijk geformuleerd; de parallelle passage in *Meister Eckhart* (2) kan daar licht op werpen:

Ende alsoe heymelijc es die saleghe siele gode, die in gherechter minnen versmolten es in gode, als dat was dien seghel, dat ontfaet een ghebeelde; ende alsoe doet die saleghe <siele> in gode.

Het beeld van de afdruk van een zegel in was geeft de intense verbondenheid, de versmelting weer tussen God en de ziel.⁶⁰ De *minne* tot God is de ultieme verzadiging voor de ziel en is onverwoestbaar; zelfs als de minnende ziel door God in de hel wordt geworpen, ze blijft *minnen*:

Ende al liepsi [i.e. de ziel] hemelrijc ende eertrijc dore ende den abis der hellen, sine vonde ghene ruste dan in haren scepper die alleene hare begheerte vervollen mach; ende alsine vint ende bekent, ewelijc zine mint; ende al werp hise inden afgront der hellen, si souden minnen. Want sine minne es een onlichlic brant, ende zine begheert niet meer ende sine mach niet meer; want si es versaet ende rust verweendelijc. (§ 17)

Datzelfde motief wordt op een iets andere manier verwoord in § 13:

Al hoert si [i.e. de ziel] tot hoer spreken die stemme gods: Du bist verdoemt. Si sal antwoorden: Heere, al hebdi mi gelaten, ic en hebbe u niet gelaten. Ic sal minnen al waerdit u leet, van al mire herten, van al mire cracht ende van al mijnder zielen eewelijc ende nemmermeer te begheven.

De mystieke ervaring, of in elk geval het reiken ernaar, maakt deel uit van het schouwende leven. In § 27 bespreekt de auteur zowel het schouwende als het werkende leven:

Maer het es tweerande leven. Marien leven es tleven van contemplacien, dats alleene met gode te wesene ende te levne ende sijns te ghebruken; ende dat en mach niement hebben, hine worder toe getoghen overmits zonderlingher graciën van boven. Ende met vele doghens [i.e. lijden] van arbeide en penitencien moet hi sijn gheproeft, sal hi eenen voersmaec gecrigen des heilichs levens hier boven. Ver Maerten leven dat sijn alle duchtige werke ende werke van ontfermicheden. Ende dit es ghemeene allen goeden lieden, gheleerde ende onghleerde. Maer men vindt ooc die een deel van Marien leven ende een deel van Maerten leven hebben, ende dat houdic ouer den sekersten staet mede te volstane. Dat sijn die ghene die hem eerst tot gode voeghen ende dan tharen even kersten met goeden exempen te gheven in heiligher leere ende in heilighen leven.

Opmerkelijk is de voorkeur die de auteur hier uitspreekt voor een mengvorm van beide levens: het ‘gemengde leven’, hoewel hij deze term niet hanteert.⁶¹ Hij benoemt het verderop in § 27 nogmaals: *Salich es hi die Marien leven can ghecrighen. Salich es hi die Maerten leven leyt. Salich is hi die van beyden een deel hevet.*

⁶⁰ Schweitzer wijst op het gebruik van dit beeld door Marguerite Porete in haar *Miroir des simples âmes*; zie zijn ‘Kommentar’ bij *Meister Eckhart*, p. 187.

⁶¹ Voor de term ‘gemengd leven’ zie Warnar 1991, p. 126 en vooral noot 9.

In de Algemene inleiding heb ik besproken wat het gemengde leven inhoudt en hoe Warnar de ontwikkeling schetst, die in de loop van de Middeleeuwen optreedt met betrekking tot de waardering van het werkende en het schouwende leven en daarmee samenhangend de opkomende belangstelling van vrome leken voor het gemengde leven, een verdiept geloofsleven, dat niet binnen de kloostermuren, maar juist midden in de wereld gestalte kan krijgen.⁶²

Deze (vershoven) opvatting vindt zijn neerslag in de *Questien*, zoals de hierboven genoemde citaten laten zien. Ook in § 36 besteedt de auteur aandacht aan deze aspecten, als hij spreekt over *jonghen mensche* die in een te vroeg stadium van hun geestelijk leven zich richten op de godschouwing:

Si willen te vroeck wesen Maria, te hant contemplieren ende dat en mach niet sijn. Men moet vele arbeyden ende leyden eerst ver Maerten leven in heyligher oeffeninge, wanneer men ontfaet van gode eenen goede wille; ende wilmen dien behouden, soe moetmen in allen oetmoedighen dienst oeffenen een heilich leven.

Blijkbaar vormt het werkende leven een fundament voor het schouwende en zijn beide aspecten belangrijk voor een intensief geloofsleven.

Leken

De categorie *eenvoudighe simple luden* (of dergelijke bewoordingen), ongetwijfeld bestaande uit leken, komt meerdere malen aan bod in de *Questien*. De vragensteller, in de titel aangeduid als *eenen goeden simpelzen mensche*, is één van hen en tweemaal, in § 28 en 38, dient de auteur hen direct van advies met: *Ic rade allen goeden simplen luden/allen goeden eenvoudighen luden [...]*. Zij lijken te behoren tot de doelgroep van deze tekst, hoewel ook de clerus een keer heel direct wordt geadresseerd (§ 27), waarover later meer.

In § 28 blijkt dat *die geleerde* neerkijken op die *eenvoudighe simple luden*: *Ic vraghe waer om die geleerde versmeden die eenvoudighe simple luden, die hem zelve oetmoedigen ende verscaemden?* Vervolgens worden deze ‘geleerden’ *papen* genoemd, het gaat blijkbaar om de clerus. Volgens het antwoord op bovenstaande vraag zal de clerus deugdzaame en oprechte gelovigen niet verachten, maar de *quade* zullen wel door de kerk *versmaet* worden als hun slechtheid zichtbaar is, en zelfs als die verborgen blijft achter een vrome buitenkant zullen ze in elk geval Gods oordeel niet ontlopen. De leken krijgen dan het volgende advies:

⁶² Warnar 1991, p. 124-126.

Ic rade allen goeden simplen luden te zwighen ende niet vele te spreken van hemelschen zaken, want hem niet toe behoert daer af te sprekene. Ende al ist dat si gracie hebben van gode, die en salmen niet ontdecken voer die ombekende, die heimelicheit die es tusschen gode ende der zaligher zielen, want sijs niet en verstaen diere niet na en leven. Die paepscap es bevolen te predickenne der heiligher scriftueren leere ende anders niet, ende des moetmen volcomelike gheloven zalmen behouden bliven.

Het spreken over geestelijke zaken is voorbehouden aan de clerus, zij behoren de bijbelse leer uit te leggen. Als er leken zijn die willen spreken over *die heimelicheit die es tusschen gode ende der zaligher zielen* (i.e. de mystieke ervaring) doen ze daar niet wijs aan, aangezien ze op onbegrip zullen stuiten bij mensen die de mystieke ervaring niet delen. In de voorrede bij de dialoog van *Meister Eckhart* zegt de leek:

Mijn overste reden van mijnre sielen die hevet my verboden te spreken van god ende van hemelschen saken, om dat ic wel bekinne tbegrijp der paepscap, die tot horen vrede dat niet en moghen ghedoghen, dat leyken yet van gode spreken oft van hemelschen saken.

(Hij voegt eraan toe dat hij zich echter tegenover ‘de meester’ vrij voelt om wel over deze dingen te spreken, omdat deze hem kent *inden gheest*.) In (73) van *Meister Eckhart* wordt ongeveer dezelfde vraag gesteld als in § 28 van de *Questien*, alleen worden volgens *Meister Eckhart* leken niet alleen versmaad, maar ook vervolgd door *die paepscap en die abijt*. In het antwoord van ‘de meester’ komt de volgende passage voor:

Jc rade alle goetwillighe leeken, dat si swighen ende vlien ende luttel spreken <van> gode ende van hemelschen saken, alsoe verre als si hen selven moghen bedwinghen. Soe moeghen sy rusten ende hebben vrede in haerre sielen. Dat es der hoverdegheer paepscap recht, als si yet horen spreken, dat boven haren verstant es, dat sy dat begripen, oft si hebben haren spot daer mede.⁶³ (r. 28-32)

Hoewel het in de § 28 van de *Questien* niet met zoveel woorden wordt gezegd, meen ik, mede op basis van de parallelle passage uit *Meister Eckhart*, dat er hier twee zaken spelen. Enerzijds is het spreken over geestelijke zaken – en dat wordt wel genoemd in § 28 – voorbehouden aan de clerus, die immers de taal van de kerk, het Latijn, meester is en die geacht wordt te *predicken der heiligher scriftueren leere*. De auteur lijkt te willen zeggen dat leken niet in de positie zijn om zich hiermee bezig te houden; ze moeten hun plaats kennen. Anderzijds waarschuwt hij om niet te praten over de mystieke ervaring met mensen die dat

⁶³ *Hoverdegheer paepscap* kan betekenen dat de gehele clerus hovaardig is óf dat er naast hovaardige ook goede geestelijken zijn. Op basis van De Bruin (1956, p. 20-21) kies ik voor het laatste.

niet begrijpen, omdat dat onbegrip tot problemen kan leiden; het is beter om ‘uit de wind’ te blijven. *Meister Eckhart* is trouwens explicieter op dit punt, zoals blijkt uit bovenstaande passage.⁶⁴

In § 26 lijkt de auteur een richtlijn voor het ideale lekenleven te geven. De vraag luidt: ‘In wat voor soort leven krijgt de gemeenschap tussen God en de *zaligher zielen* het allermeest gestalte?’ Zo’n leven ziet er als volgt uit: een *onbevleeket cuusch leven* [...] *in allen doechden*, waarin plaats is voor *lesen van nutliken dinghen*, *ghebede* en *arbeiden in alderhande zaken daer men gode in dienen mach ende daermen de tijt nuttelike mede overbrighen mach ende zonder sonde*. Men moet zich niet al te zeer inlaten met wereldse zaken, want die leiden af of leiden tot zonde. Het lichaam moet in bedwang gehouden worden *met besceidenre penitencien*, zodat *het den gheest onderdanich sij*. Een dergelijk *recht maechdelijc leven met scamelheden ghetempert* hoeft niet per se te wijzen op een lekenbestaan, wat ik hierboven wel suggereer, en zou ook betrekking kunnen hebben op het kloosterleven. Toch lees ik in deze paragraaf niet een volledige afzondering van de wereld, zoals die in het klooster vorm krijgt. Men moet zich niet *alte vele bewinden wille van weerliken zaken*, wat niet betekent dat men er helemaal niet mee bezig mag zijn. En men moet *scuwen wandelbaer gheselschap dat sijn leven mach bevlecken*; met zulke lieden komt men binnen de kloostermuren niet snel in aanraking, vermoed ik. De term *maechdelijc* kan wijzen op een celibatair leven, maar betekent eveneens ‘zuiver, onbevlekt’ in ethisch-religieuze zin.⁶⁵ Bij de eerste betekenis moet dan gedacht worden richting een semi-religieuze gemeenschap, bijvoorbeeld van begijnen of begarden, die geen kloostergeloften aflegden, maar wel kozen voor het celibaat. In het tweede geval kan het ook een vroom bestaan in de wereld inhouden, waarbij een huwelijksleven niet in tegenspraak zou zijn met een *maechdelijc leven*.

Tenslotte krijgen de leken in § 38 nog een laatste advies: *Ic rade allen goeden eenvoudighen luden die in gode willen rusten, dat si hem ontrecken der waerelt ende bliven buten den luden als si meest moghen ende bliven in haer eenicheit, want daer zullen si vinden meest rusten*. Dan volgen de gevaren van de wereld: vrouwen, eten en drinken en eer van mensen kunnen leiden tot respectievelijk *oncuuscheyt*, *gulsicheit* en *hoverdicheden*, drie van de zeven hoofdzonden. Dan volgt een aansporing om zich vooral op God te richten en te

⁶⁴ Zie Warnar 1995, p. 15 over dit aspect in *Meister Eckhart*.

⁶⁵ In *Meister Eckhart* (70) wordt *maechdomlijc leven* in deze zin gebruikt en gekoppeld aan een deugdzaam leven, niet zozeer aan het celibaat.

gheven hem zelve onder allen menschen in gherechter oetmoedicheit ende in alre doechtsamheit. Terwijl op de wereldmijding veel nadruk wordt gelegd in deze paragraaf, wordt men in dit citaat opgeroepen een deugzaam leven te leiden *onder allen menschen*, midden in de maatschappij dus; het wijst niet op een van de wereld afgesloten kloosterbestaan.

De *goede simplen luden/menschen* uit de *Questien* lijken bij oppervlakkige vergelijking samen te vallen met de *goetwilleghen leeken* uit *Meister Eckhart*, maar deze observatie is niet zondermeer gerechtvaardigd. Schweitzer zoekt de *goetwilleghen leken/laien* in een vrij specifieke religieuze, lokale en historische context, doordat er in *Meister Eckhart* meer concrete informatie aanwezig is, zoals de plaatsnamen Aken, Aardenburg en Katwijk en doordat het profiel van deze leken explicieter wordt gemaakt. Schweitzer concludeert dat de *goetwilleghen leeken*, die volgens hem min of meer samenvallen met de doelgroep van de tekst, leken betreft uit de directe omgeving van het benedictinessenklooster te Rijnsburg: lekenzusters, religieuzen van een derde orde, begijnen, begarden of leden van een geestelijk broederschap.⁶⁶ Dat *goede* en *goetwilleghen* ook niet zomaar inwisselbaar zijn bewijst Schweitzers bespreking van de term *goetwilleghen*.⁶⁷ Het komt mij voor dat de term *goede simplen luden/menschen* in de *Questien* een wat bredere, minder definieerbare groep mensen behelst, zeker gezien de summier informatie in de tekst zelf. Het ligt trouwens voor de hand aan te nemen dat de term voor contemporaine lezers duidelijker herkenbaar is geweest dan voor hedendaagse.

Als de *Questien* gebaseerd is op de dialoog van *Meister Eckhart*, wat dan eerst aangetoond zou moeten worden, kan het zijn dat de doelgroep door afstand in tijd en ruimte wat verder weg is komen te staan van de ‘oorspronkelijke’ en daardoor wat breder en algemener is geworden, bijvoorbeeld leken in de ruime zin: de categorieën die Schweitzer noemt, maar ook vrome leken die in het volle leven stonden en een verdiepte geloofsbeleving nastreefden. Hierbij dient wel opgemerkt te worden dat de doelgroep van de tekst niet per se samenvalt met de categorie *goeden simplen luden*. Ik wil hier nog op terugkomen.

De clerus

De groep die in § 28 als het ware tegenover de leken wordt geplaatst is de geestelijkheid. Dat gebeurt in de vraagstelling – waarom de clerus neerkijkt op de leken – en ook in het

⁶⁶ *Meister Eckhart* (ed. Schweitzer), p. L-LI en LXI/LXII.

⁶⁷ *Meister Eckhart* (ed. Schweitzer), p. XXV-XXIX.

antwoord. Daarin worden leken geadviseerd *te zwichen ende niet vele te spreken van hemelschen zaken*, terwijl over de clerus wordt gezegd: *Die paepscap es bevolen te predickenne der heiligher scriftueren leere ende anders niet*, Aan de geestelijkheid is het voorbehouden om de bijbelse leer te prediken *ende anders niet*. Die toevoeging zou kunnen betekenen dat de clerus zich uitsluitend met prediking bezig dient te houden, maar kan ook betrekking hebben op de inhoud van de prediking: er behoort niets anders dan de bijbelse leer verkondigd te worden, waarmee de auteur dan min of meer zou suggereren dat dat niet altijd gebeurt. Deze laatste uitleg zou goed passen in de voorkeur voor een *vita apostolica*, een leven naar het voorbeeld van de eerste christenen (zie Hand. 2:41-47); een ‘terug naar de bijbel’ in leer en leven. Een dergelijke levensstijl werd vooral gepraktiseerd in kringen van semi-religieuzen.

In § 27 wordt de vraag gesteld:

Waer of comtet datmen vint onder tghleerde volc – papen, clerken ende van ordine – sommighe waerlike (i.e. oprechte) lude die gheestelijc willen wesen ende soe luttel smaken ende voelen god in haere ziele?

In eerste instantie is het antwoord positief en bemoedigend: aan de buitenkant is niet altijd te zien hoeveel een gelovige van God ervaart en de één ervaart nu eenmaal meer dan de ander, mede afhankelijk van Gods genade. Maar na een verhandeling over het werkende en schouwende leven slaat de toon plotseling om:

Scamet u alle die gods knechten sijt gheheiten, dat ghi om ydel eere ende om vremde ghenoechte achter blijft⁶⁸, ende niet en volghet uwen eysschen, ende werct jegens uwe consiencie, ende niet en levet na gheestelijc betame; die den gheesteliken name hebben willen ende niet gheestelijc en willen leven, ende nochtien eere ende voordeel willen heen van haren abite ende waerlic leven leyden. Wee alden gheen en die gheestelijc goet qualijc overbringen, zo swaerlijc worter noch ghewroken. Wee alden ghenen die sijn apostelen inden tonghen ende rabaude in hare oeffeninghe. Die alder scoenste leere dat es heilicheit van levne ende goede exemplen te ghevene. Alsoe lange als wij sijn onvry van consiencien, zoe waerdt onmoghelic dat wi gode ghebruken zouden in onser zielen ende van hem sijn ghetroot. Want die troost des heilichs gheest es alsoe verweent ende soe edel, dat hi niet en menghet met vremder ghenoechten der waerelt.

Blijkbaar zijn er geestelijken die het gemis van de godservaring aan zichzelf te wijten hebben. Hun handel en wandel is niet in overeenstemming met hun ambt en hun woorden; ze zijn uit op eer en voordeel vanwege het dragen van een habijt en tegelijkertijd leven ze in

⁶⁸ *bliven*: in later tijd vindt men de derde persoon *blijft* voor *blijft*.

zonde. Ook worden ze aangesproken op het feit dat ze zich niet goed van hun taak kwijten, namelijk het geven van geestelijk onderwijs aan de gelovigen.

Dit is trouwens de enige plaats in de *Questien* waar een groep zo direct en haast emotioneel wordt aangesproken (*Scamet u [...] Wee alden gheenen [...]*). Naast de gebiedende wijs (*Scamet u, werct*) maakt de auteur een aantal maal gebruik van de tweede persoon meervoud (*ghi, uwe*) om vervolgens weer over te schakelen op de derde persoon meervoud, waarmee hij wat afstand neemt. Dit gedeelte overstijgt ook de persoonlijke, op het zielenheil gerichte teneur van de rest van de tekst, door het disfunctioneren van (een deel van) de clerus aan de kaak te stellen.

Een andere kritische kanttekening aan het adres van de geestelijkheid is te lezen aan het eind van § 36 en dan vooral in het laatste zinsdeel: *Allen die leven naden gheeste, die heeten gheestelic, ende die leven naden vleische, die sijn vleischelic ende waeric, oec wat abyte dat si dragen*. Het dragen van een habijt zegt blijkbaar niets over het gehalte van het geestelijke leven; voor geestelijken én voor leken is het mogelijk een vroom leven te leiden. Waar er in de *Questien* kritische opmerkingen gemaakt worden over de clerus, gebeurt dat genuanceerd. Er wordt duidelijk onderscheid gemaakt tussen goede en slechte geestelijken, wat trouwens ook geldt voor leken; in §28 gaat het over *goede* en *quade* leken. De Bruin concludeert iets dergelijks over *Meister Eckhart*, waarin de kritiek op de clerus af en toe behoorlijk venijnig is: ‘Van een duidelijk uitgesproken antihiërarchische tendens is hier intussen nauwelijks sprake; de grenslijn tussen goeden en kwaden loopt niet vertikaal, scheiding makend tussen lekenwereld en geestelijkheid, maar horizontaal, dwars door de rijen van geestelijkheid, adel en derde stand, want er zijn ook kwade leken en goede klerken.’⁶⁹

Nu toch de term ‘stand’ is gevallen, wil ik even ingaan op § 29, waarin de vraag wordt gesteld *waer omme dat men den eenen dorper heet ende den ander edel, ende wi alle van eenen vader comen sijn ende van eender moeder, dat waren Adam ende Eva? De* tegenstelling uit de paragraaf ervoor, die tussen clerus en leken, lijkt hier een soort parallel te krijgen in de tegenstelling tussen *edel* en *dorper*, adel en plebs. Opmerkelijk is dat de vraagstelling betrekking heeft op sociale status, maar dat de termen in het antwoord geestelijk gedefinieerd worden en betrekking hebben op een al dan niet heilige levenswandel: *een dorper es, die in dorpeliken sonden levet ende in quaden zeden ook al sijn si coninghe ofte graven*. Daarentegen heten zij *edel, die heilichliken leven ende redeliken*. Vervolgens gaat de

⁶⁹ De Bruin 1956, p. 20-21.

auteur wel in op het maatschappelijke aspect, maar hij koppelt dit meteen aan levenswandel. *Die hovaerdighe heeten den huusman dorper, die den arbeit voer hem doet; ende si selve volghen al haer ghenoechte ende na des vleisch begheerte; ende sij willen dan edel zijn. Aey, onwetende, hovaerdighe menschen [...].* Kennis en wijsheid zijn niet gebonden aan afkomst. Uiteindelijk is iedereen gelijk voor God en ontkomt geen mens, arm noch rijk, aan de dood. Een rijke heeft dan niets aan zijn bezit; het enige dat telt is hoe men geleefd heeft. Hoewel in de vraag een sociale kwestie aan de orde wordt gesteld, hoor ik in het antwoord niet de neiging tot verzet tegen de standenmaatschappij als zodanig. De boodschap houdt vooral verband met hoe men leeft, ongeacht afkomst of bezit; het is *de doecht die edel maect*.

Conclusies

In de *Questien* krijgt een leek onderricht van Christus zelf. Dat zegt veel over het geestelijk kaliber van de leek, maar ook over de gezaghebbendheid van de antwoorden. De auteur van deze tekst heeft hierin bewuste keuzes gemaakt, terwijl hij duidelijk in een literaire traditie, namelijk die van het leergesprek, staat. In de openingszin stelt de vragensteller zich voor als *eene goede simpele mensche*. In een aantal paragrafen hanteert de auteur een dergelijke terminologie (§ 28: *eenvoudighe/goede simple luden*; § 38: *goeden eenvoudighe luden*) en wel op die plaatsen waar hij zich tot deze mensen richt met advies (*ic rade*), bij monde van Christus. De vragensteller en (een deel van) de doelgroep van de tekst lijken samen te vallen, hoewel de identificatie vrij afstandelijk is. Heel wat directer is de manier waarop de geestelijkheid in § 27 wordt aangesproken: *Scamet u alle die gods knechten sijt gheheiten*. Dit is de enige plaats waar persoonlijk voornaamwoorden van de tweede persoon gebruikt worden, wat de directheid van de vermaning duidelijk bevordert.

Hoewel de clerus eenmaal direct en vermanend wordt aangesproken, geeft de *Questien* als geheel toch de indruk geschreven te zijn voor een lekenpubliek, de *eenvoudighe simple luden*. Het catechismusachtige onderricht en de adviezen aan het adres van de *eenvoudighe simple luden*, waarmee de tekst ook afsluit in § 38, wijzen in die richting; daarbij is het duidelijk geen intellectuele tekst. Maar zoals al besproken is in de Algemene inleiding, ‘leken’ is een breed begrip.

Het beeld van leken dat uit deze tekst naar voren komt, krijgt vooral vorm door de behandelde onderwerpen. Uit het geheel kristalliseert zich een soort ideaal lekenleven (zie vooral § 26). Er wordt onderricht gegeven inzake geloofsleer en –praktijk. De mystiek, die ook onder vrome leken op belangstelling kon rekenen, komt aan bod en degenen die zich

hiermee bezighouden worden geadviseerd er verstandig mee om te gaan, in zoverre dat ze er beter niet mee te koop kunnen lopen vanwege te verwachten onbegrip. De *Questien* klinkt hierin nuchter en praktisch. Er wordt wel gewezen op wereldmijding, maar niet zozeer in de zin van een teruggetrokken kloosterleven, gezien de tekstplaatsen waar wel degelijk gezinspeeld wordt op een maatschappelijk betrokken leven. Het heeft meer betrekking op een zich afzijdig houden van wereldse beslommeringen of een wereldse – lees: zondige – manier van leven. Met betrekking tot het werkende en schouwende leven wordt een soort tussenpositie gekozen, die bij uitstek van toepassing is op vrome leken die in de wereld leven, maar geen genoegen nemen met een oppervlakkig standaardgeloofsleven. Het zogenaamde gemengde leven biedt hun de mogelijkheid om een deugdzaam levensstijl te combineren met een verdiept geloofsleven door middel van contemplatie en meditatie, waarvoor klooster of habijt geen voorwaarde vormen.

Lievens stelt dat de auteur van de *Questien* zich primair tot mannen richt, vanwege het gebruik van *hi* op een aantal plaatsen en formuleringen als *solaes van vrouwen* en een *recht maechdelijc leven*.⁷⁰ De term *recht maechdelijc leven* hoeft, zoals ik eerder heb besproken, niet per se op een celibatair leven te wijzen. Het *hi* waar Lievens op doelt, zou mijns inziens ook begrepen kunnen worden als ‘men’. Op Lievens’ argument dat soms zelfs aan *die ziele* wordt gerefereerd met *hi* (in § 3 en 11), valt ook wel het een en ander af te dingen. In § 3 (*wat die ziele mint dat begheert hi te ghebrukene*) gebeurt dat namelijk maar één keer en wordt vervolgens in dezelfde zin tweemaal *si* en eenmaal *haer* gebruikt om te verwijzen naar *die ziele*. Het lijkt me eerder om een verschrijving te gaan. Datzelfde geldt voor het andere geval (§ 11: *hier by proevet die merkende ziele dat hi verweent es*): in deze vrij lange paragraaf over *die ziele* gebruikt de auteur consequent *si* en *haer*, met één enkele uitzondering, namelijk het genoemde citaat. Ook hier lijkt mij dat niet voldoende reden om een specifiek mannelijk publiek te suggereren. Natuurlijk is het mogelijk, dat de auteur primair voor mannen heeft geschreven, maar dat is mijns inziens moeilijk vast te stellen op basis van bovenstaande argumenten. Het enige argument van Lievens dat enig houvast biedt zou dan zijn verwijzing naar *solaes van vrouwen* (§ 38) zijn. Ook suggereert hij dat het zou gaan om bogarden, aangezien er tweemaal van een habijt sprake is (§ 27 en § 36). In het eerste geval, de enige keer dat de auteur zich direct (in de 2^e persoon) richt tot een groep, namelijk slechte geestelijken die eer en voordeel willen halen uit het dragen van een habijt,

⁷⁰ Lievens 1985, p. 191-192.

kan ik meegaan in Lievens' suggestie. Toch kan deze passage ook gelezen worden als een algemene aanklacht tegen slecht functionerende geestelijken, mede gezien het *Wee alden gheenen*, en hoeft het niet per se de doelgroep van de tekst te betreffen. Ook in het tweede geval kan de strekking van de betreffende zin een algemene zijn: *Allen die leven naden gheeste, die heeten gheestelic, ende die leven naden vleische, die sijn vleischelic ende waerlic* (i.e. werelds), *oec wat abyte dat si dragen*. Ik wil bogarden als primaire doelgroep zeker niet uitsluiten, maar ik houd een breder lekenpubliek ook voor mogelijk. Daarbij komt de complicerende factor dat het publiek dat de auteur van de (oorspronkelijke) tekst voor ogen had, niet hoeft samen te vallen met de (latere) gebruikers van de codex. Beoogd publiek en uiteindelijke gebruikers kunnen verschillende mensen zijn.

De *Questien* heeft geen antikerkse of antihiërarchische teneur. Waar er kritiek klinkt is die genuanceerd: er zijn goede geestelijken en goede leken, net als er slechte geestelijken en slechte leken zijn. Belangrijk is een deugdzame, ootmoedige levenswandel, ongeacht afkomst, maatschappelijke of religieuze status. Leken moeten zich wel bewust zijn van hun hiërarchische positie (§ 28), maar worden zeker voor 'vol' aangezien.



afb. 4 (f. 110v)

De Antihierarchische disputatie

Ter inleiding

Nu hoert een disputacie tusschen hem tween ende dat daer na volghen sal. Want die waerheit wort dicke weder sproken ende weder proeft, omdat men ghewin mint boven die waerheit.

Met deze woorden begint de tekst die door Lievens, in zijn editie van de tekst, *Antihierarchische disputatie* wordt betiteld (hierna afgekort tot *AD*).⁷¹ Het *hem tween* verwijst naar de bladgrote afbeelding op f. 110v, het laatste blad van het vorige katern, waar een non en een geestelijke/priester te zien zijn (zie afb. 4). De verwijzing geeft aan dat deze illustratie al voorhanden was toen de tekst werd afgeschreven. Boven de geestelijke is een banderol afgebeeld met de tekst: *Met oetmoede, joncvrouwe, goet ende fijn / Muechdi winnen dewighe goods anscijn*. De non krijgt, eveneens in een banderol, het volgende gedichtje in de mond gelegd: *Berecht mi broeder, goede vrient, / Waermen gode naest mede dient. Met minnen*.

In de inhoudsopgave van de codex wordt de tekst in één adem genoemd met de *Questien* (f. 104r-108r); ik ben hier al uitgebreid op ingegaan in de Algemene inleiding:

Ende hier achter sijn questien van eenen goeden simpelens mensche [toevoeging door andere hand:] ende van eenre ende van 1 joffer van oerdene ende pape. [de toegevoegde woorden op de vorige regel zijn waarschijnlijk bedoeld als tussenvoeging tussen ende en pape] (f. 2va)

Bij het verwijzen naar de tekst maak ik gebruik van de paragraafindeling die Lievens heeft aangebracht, waarbij het nummer van de paragraaf tussen [...] staat; elke paragraaf vertegenwoordigt een spreekbeurt.

Vorm

De openingszin van de *AD* (zie hierboven) geeft aan dat het een *disputacie* betreft, terwijl de inhoudsopgave (van latere datum) de term *questien* hanteert. Het MNW vertaalt *disputacie* met ‘samenspraak’, ‘gesprek’, ‘woordenwisseling’, ‘redetwist’ en *questie* met ‘vraag’, ‘vraagstuk’, ‘probleem’. Bij de *questie* staat dus een probleemstelling of een vraagstuk centraal, terwijl bij de *disputacie* het accent ligt op het dialoogaspect. De samensteller van de

⁷¹ Lievens 1982, p. 167-201.

inhoudsopgave heeft blijkbaar (gemakshalve?) het verschil genegeerd. Of misschien werd er in de Middelnederlandse literatuur wel geen duidelijke onderscheid gemaakt. Axters laat zien dat de termen *questie*, *twist*, *dialoghe* of *wedersprake* inderdaad wel door elkaar werden gebruikt. De basis van dergelijke dialogen werd volgens hem gevormd door de universitaire *quaestio disputata* en de *quaestio de quolibet*. In de eerste vorm stond een bepaalde vraagstelling, een kwestie centraal, die dan beargumenteerd werd, terwijl de tweede vorm allerlei verschillende vragen en antwoorden kon bevatten.⁷²

Terwijl de *AD* en de *Questien* in de inhoudsopgave van de codex beide worden aangeduid met *questien* is er wel een duidelijk verschil tussen de teksten. In de *Questien* worden korte vragen gesteld en de meeste tekstruimte wordt ingenomen door de antwoorden hierop. In de *AD* daarentegen is er veel meer sprake van een dialoog; een dialoog die, zoals ook Lievens concludeert, niet van een wetenschappelijk gehalte is en daardoor behoorlijk ver afstaat van de universitaire *quaestio*.⁷³

De *AD* opent bij monde van *eene joffrouwe van oerdinen* die een vraag stelt aan *eenen priester van oerdenen* en wekt in eerste instantie de indruk een soort leergesprek te worden met de non als vragensteller en de priester als antwoordende instantie. Maar al snel blijkt de zaak heel anders te liggen; ik kom hierop terug.

De spreekbeurten worden stelselmatig aangekondigd met een afwisselend *Si sprac* en *Hi sprac* en van de 91 spreekbeurten bestaan er 18 uit vragen; 4 worden er gesteld door de non en 14 door de priester. Daarbij stelt de non nog 3 retorische vragen (in [31, 75A, 75B]), waarin ze haar mening en kritiek niet onder stoelen of banken steekt. De vraagvorm is vooral stijlmiddel en dient om de betreffende onderwerpen voor het voetlicht te krijgen.

Personages

De personages van de *AD* worden als volgt in de codex benoemd: in de openingszin van de tekst zelf wordt gesproken over (*een disputacie tusschen*) *hem tween*, wat verwijst naar de afbeeldingen op het folio voorafgaande aan de tekst (f. 110v, zie afb. 4). Hierop staan een non en een mannelijke geestelijke afgebeeld met in de banderoltekst de termen *joncfrouwe* en *broeder*. Vervolgens begint [1] met *Eene joffrouwe van oerdinen vraechde eenen priester van oerdenen* [...]. De inhoudsopgave tenslotte houdt het op *I joffer van oerdene* en een *pape*.

⁷² Axters 1943, p. 37-39.

⁷³ Lievens 1982, p. 169.

De vrouwelijke gesprekspartner kan gevoelig beschouwd worden als een non. Als zodanig is ze afgebeeld op f. 110v en de toevoeging *van oerdinen* wijst erop dat ze deel uitmaakt van een geestelijke orde; welke orde dat is wordt niet duidelijk uit de tekst. De mannelijke gesprekspartner wordt afgebeeld in monniks- of priesterkleding en heeft een tonsuur. Dit gegeven gecombineerd met zijn benaming *priester van oerdenen* lijkt te wijzen op een gewijde geestelijke die tot een bepaalde kloosterorde behoort. Het meer algemene *pape* uit de inhoudsopgave is daarmee niet in tegenspraak, want dat kan, naast ‘wereldlijk priester’, ook ‘geordend geestelijke’ betekenen. Ik zal naar hem verwijzen met ‘priester’. Ook over hem is de informatie summier. Wel spreekt hij in een aantal paragrafen over *wi*, waardoor hij zich identificeert met de geestelijkheid en haar taken: het opdragen van de mis ([16, 18, 66]) en het bidden van de getijden ([18, 66]). Over die identificatie kom ik later nog te spreken. Het is trouwens belangrijk te bedenken dat het handelt om fictieve personages, door de auteur in het leven geroepen om een aantal zaken aan de orde dan wel aan de kaak te stellen.

Er is geen sprake van een evenwichtige dialoog in de zin dat de gesprekspartners even lang aan het woord zijn. Vanaf [7] voert de non namelijk grotendeels het (kritische) woord – zij krijgt vijfmaal zoveel tekst toebedeeld als de priester – en reageert de priester met korte, vaak defensieve vragen of tegenwerpingen.

Door haar overwicht in hoeveelheid tekst lijkt de non de inhoud van de *AD* te bepalen. Toch zijn de vragen en de tegenwerpingen van de priester wel degelijk sturend. In [1] bijvoorbeeld opent de non met de vraag *welc dat hoechste werc ware dat die mensche doen moechte*. Hij antwoordt daarop: *Dat ware mysse doen*. Waarop zij stelt dat *godlike minne ende godlike eeninghe*, de mystieke eenwording met God, het ‘hoogste’ is ([3]). De mis kan volgens haar altijd opgedragen worden door een priester die in zonde leeft, maar dat geldt niet voor de eenwording met God; die is onbereikbaar voor een in zonde levend mens. De priester negeert het aspect van de mystieke eenwording in haar reactie en gaat verder in op het opdragen van de mis al dan niet door een reine priester, waarmee hij het vervolg van het gesprek richting geeft. De daarop volgende paragrafen gaan dan ook over de geestelijke staat van de priester en de werkzaamheid van het sacrament van de eucharistie. Ook in [64] verandert hij de richting van het gesprek door de aandacht te vestigen op de noodzaak van het *leeren* van het *quade volc* door de geestelijkheid en niet in te gaan op haar kritiek in [63], namelijk dat de clerus een slecht voorbeeld geeft, omdat de clerici zelf niet leven naar

hetgeen ze het kerkvolk leren. Hiermee lijkt de priester een onderwerp dat voor hem en zijn medegeestelijken gevoelig ligt te willen omzeilen.

Ondanks deze sturende reacties van de priester is de non hem wel duidelijk de baas. Hij reageert vaak zwakjes en defensief op haar aantijgingen en draagt geen onderbouwde argumentatie aan; ook valt hij haar zelden aan. Af en toe lijkt hij verantwoordelijkheid af te schuiven. In [24] bijvoorbeeld stelt hij zijn superieuren verantwoordelijk: *Wi sijn sculdich ghehoersam te sine onsen prelaten*. Zij bevestigt dit wel, maar stelt daar meteen tegenover dat dat alleen geldt in zoverre die superieuren aan Gods geboden gehoorzaam zijn ([25]); eigen verantwoordelijkheid blijft geboden.

De non is met haar kerkkritiek in deze dialoog de aanvallende partij, de priester verdedigt de kerkelijke hiërarchie en daarmee zichzelf. Zij identificeert de priester regelmatig met de clerus die ze onder vuur neemt. Soms houdt ze haar kritiek wat afstandelijk en spreekt ze meer in het algemeen over de geestelijkheid en de kerkelijke autoriteiten (met *si*), andere keren spreekt ze de priester heel direct en persoonlijk aan als onderdeel van de falende clerus. De priester begint trouwens zelf met die identificatie; in [16] heeft hij het ineens over *wij* (i.e. de priesters): *En es dan niet salichlijc dat wij vele myssen doen?* En hij voelt zich blijkbaar ook persoonlijk aangesproken als zij in [17B] geestelijken beschuldigt die de sacramenten toedienen in ruil voor geld of eer van mensen; hij verdedigt zich met *Hets ons gheorlovet dat wy van myssen ende van al den sacramenten moghen nemen onse loen ende van den ghetyden te helpen singhene om onse noet dorst*. Soms wordt ze heel persoonlijk. Als hij zich in [29] verweert tegen haar tirade over slechte geestelijken met *Dat onrecht ende dit ongheloeve en merkic in gheenen papen die ic kenne*, kaatst zij de bal meteen terug: *Dats daer omme, dat ghi hem ghelijc sijt* ([30]).

De priester benadrukt de twee kampen in [46]: *My es leet dat ghi ons dus jegen sijt*, waarbij het *ons* staat voor de kerk (zie [45]). Hij waarschuwt haar ook voor de gevolgen van haar kritische houding. In [42] zegt hij: *Hoerden dit vele papen, si souden u haten ende vermalendien*. En in [44]: *Oft u die paus verbiene ende al die heilig kerke om dat ghi hen contrarie spreect?*⁷⁴

Waar de priester de kerk vertegenwoordigt, lijkt de non toch vooral namens zichzelf te spreken. Wel neemt ze het op voor armen en leken. Het geldt dat de kerk besteedt aan heiligenbeelden, processies, bedevaarten en spilzieke vrouwen en kinderen van geestelijken

⁷⁴ *Verbiene* van *verbenen*: smadelijk behandelen.

zou ten goede moeten komen aan de minderbedeelden ([31, 75]). Ook bevoordeelt de clerus regelmatig rijken boven armen door hooggeplaatsten absolutie te verlenen vanwege hun positie en armen extra zware penitentie op te leggen ([53, 89]).

Lievens ziet achter het personage van de non een vrouwelijke auteur schuilgaan, die zelf niet tot een kloosterorde behoort, maar gezocht moet worden in de kringen van armen en ‘ongeleerden’ (Latijn-onkundig), eventueel in de begijnenbeweging.⁷⁵ Het feit dat ze partij trekt voor de armen en leken hoeft er volgens mij niet per se op te wijzen dat ze zelf tot die kringen behoort; ze is vooral sociaal bewogen. Als ze wel tot de begijnen behoort, zijn de specificaties ‘arm’ en ‘ongeleerd’ wel op haar van toepassing. Begijnen kozen vrijwillig voor een leven in armoede, ook als ze van rijke komaf waren, wat nogal eens het geval was. Ook toont ze compassie met het misleide kerkvolk – *Ach, bedrogen volc* ([73]) – maar of ze zichzelf daartoe rekent is maar de vraag. Uit de tekst blijkt dat ze de bijbel goed kent, de misstanden in de kerk doorziet en op de hoogte is van dogmatische kwesties, zoals de geldigheid van sacramenten die worden opgedragen door slechte priesters (zie [2-17]). Belangrijk hierbij is op te merken dat het personage van de non en de auteur zeker niet samen hoeven te vallen. Het lijkt me wel voor de hand liggend, dat de non de denkbeelden van de auteur verwoordt, maar Lievens’ conclusie dat ‘dit hele gesprek gedragen wordt door woorden die opwellen uit een verbitterd *vrouwen*-hart’ lijkt mij wat voorbarig. Het lijkt hem onwaarschijnlijk dat een mannelijk auteur ‘zijn gedurfd kritisch betoog [zou] verzwakken door het in de mond te leggen van een vrouw’, aangezien de intellectuele vermogens van de vrouw niet hoog werden geschat in die tijd.⁷⁶ Zou het kunnen zijn dat een mannelijk auteur bewust kiest voor een vrouwelijk personage als zijn spreekbuis, om aan te geven dat de ‘waarheden’ die hij verwoordt in zichzelf voldoende autoriteit hebben, ongeacht de positie van dat personage? Het is misschien wat ver gezocht. Hoe het ook zij, naar de identiteit van de auteur van deze tekst blijft het gissen. En wat de personages betreft, die krijgen mede profiel door de thematiek die zij verwoorden en waarover het volgende hoofdstuk handelt.

Inhoud

Kerkkritiek

De centrale thematiek van de *AD* wordt gevormd door kritiek op het functioneren van de geestelijkheid en wordt verwoord door een non. Een dergelijke thematiek komt ook in andere

⁷⁵ Lievens 1982, p. 168-169.

⁷⁶ Lievens 1982, p. 168.

Middel nederlandse teksten voor, bijvoorbeeld in *Der kerken claghe* van Maerlant en in Jan de Weerts *Nieuwe doctrinael*. Er zijn twee aspecten die stevast terugkeren in dergelijk kritische teksten en ook in de *AD*. Enerzijds klinkt er verontwaardiging over het winstbejag en de hebzucht van de clerus, anderzijds beklagt men zich over het feit dat geestelijken zelf niet leven naar de leer die ze verkondigen en de gelovigen opleggen. De clerus dient sacramenten toe tegen betaling ([17B]), verkoopt aflaten ([23]), knijpt een oogje toe als het om zonde gaat die winst oplevert ([53]) en verdient geld aan heiligenbeelden ([73, 75]). En waar geestelijken het goede voorbeeld zouden moeten geven aan het kerkvolk dat aan hun zorg is toevertrouwd ([77, 79]), profiteren ze juist van hen ([75A, 87]), leven ze in weelde en houden er spilzieke vrouwen en kinderen op na ([75B]). Opvallend in de *AD* is de sociale bewogenheid van de non. Ze ageert fel tegen het uitgeven van geld aan beelden, bedevaarten en processies ([31, 75], want dat gebeurt ten koste van de armenzorg, een belangrijke taak van de kerk. Men kleedt liever beelden dan arme mensen en men gaat liever op bedevaart dan dat men met het geld dat daaraan wordt besteed de hongerige mensen voedt.

Ook op het gebied van bijbels onderricht en zielzorg schiet de geestelijkheid tekort. Ze staan dingen toe die in de bijbel verboden worden: het verzamelen van geld en goed door geestelijken ([18-21]) en het vervaardigen en aanbidden van beelden ([71, 73, 75B]). Ze misleiden de gelovigen door in ruil voor geld zonde kwijt te schelden ([23]) en hun voor te houden dat heiligenbeelden wonderen kunnen verrichten. Zij die geestelijke leidsmannen moeten zijn, verblinden het volk en dat tot eigen voordeel ([73]):

Ach, bedrogen volc, ghi hebt ogen ende en siet niet, oeren ende ghi en hoert niet. Want die u siende ende horende maken soudan [i.e. de geestelijke leiders], die maken u blind ende doof, want si winnen meer aen die blinde dan aen die siende. Al siende leyden si die blinde inden putte ende si winnen der ane; trecken sise weder vte, si winnender ane.

Blijkens [75B] wordt er in alle rangen van de clerus misbruik gemaakt van geld dat door de gelovigen aan de kerk gegeven is: *pause, cardenale, bisscopen ende abde, moneke, dekene, canoneke ende rike papen* houden er met dat geld behaagzieke vrouwen en kinderen op na. De kritiek in de *AD* richt zich op de volle breedte van de kerkelijke hiërarchie: zowel op de *prelaten*, de hogere kerkelijke leiders zoals de bisschoppen en de paus ([20-21, 24-27]), als op de *gheleerden* ([27, 39, 50, 75B, 79]), die zich vooral bezighouden met de kerkleer en de dogmatiek, als op de *priesters* en *papen*, die betrokken zijn bij de ‘uitvoerende’ kant van het

geestelijk ambt: het opdragen van de mis, het afnemen van de biecht, het opleggen van penitentie, het verlenen van absolutie en de prediking ([3-11, 22-23, 40-41]).

Door middel van de prediking ontvangen de gelovigen, als het goed is, bijbels onderricht van de clerus, die volgens [51 en 83] *den slotel der consten* (i.e. de sleutel der kennis) in handen heeft en met die sleutel als het ware de toegang tot het hemelrijk. Gelovigen hebben namelijk kennis over de bijbel en de heilsleer nodig alvorens ze ernaar kunnen leven en zo, na het aardse bestaan, de hemel kunnen bereiken. De geestelijkheid is in het bezit van die kennis en het is hun verantwoordelijkheid die over te dragen; zij worden geacht aan het kerkvolk *die gebode ende dewangelien* uit te leggen en tegelijkertijd zelf het goede voorbeeld te geven door ernaar te leven. In de praktijk echter blijkt, volgens de *Questien*, dat ze daarin tekort schieten óf door slecht onderricht (*si en loven noch en leeren niet die gerechticheit*, [51]) óf doordat ze wel de juiste dingen leren, maar zich er zelf niet aan houden (*die tgoede den lieden prediken ende leeren ende selve quaet doen*, [83]). In beide gevallen geldt: *ze sluten hemelrijc voer die liede. Noch si en comen selve daer in, noch si en latenre andere in comen. Dit seget de ewangelie* ([83]).⁷⁷

Soms lijken *gheleerden* en *leeke* tegenover elkaar te staan ([54, 86, 87]). In [54] wordt de verhouding tussen beide groepen duidelijk gemaakt bij monde van de priester: *Die leeke en souden niet berespen die geleerde, maer die geleerde selen berespen die leeke*. Hij zegt dit naar aanleiding van [53] waar de non stelt dat geestelijken geneigd zijn een oogje toe te knijpen bij zonden (van anderen) die hun winst op leveren, maar juist extra streng zijn voor armen; die leggen ze zware penitentie op, want aan hun valt niets te verdienen. Het *berespen van leken* gebeurt dus zeer selectief. Daarbij wensen de *geleerde* niet gewezen te worden op hun eigen fouten, zeker niet door *leeke*.

In [86-87] speelt een andere kwestie tussen *leeke liede* en *geleerde*:

Hi sprac: Oyt hebben die leeke liede benijt die geleerde.

Si sprac: Die de perse moet terden [i.e. treden] ende den arbeit doen, die claghen over hen die haren arbeit in weelden ende in overtollicheden verdoen ende grote rijcheit vergaderen op armer lieden arbeit. Oec sijn leeke die officien hebben vanden geleerden ende sijn van hem gecleet ende gevoedt. Die eeren ende weerden die geleerde om haer gerief, ende dese die helpen den geleerden. Ende oec sijn rike liede die haer kinder ter scolen doen gaen ende leeren, om dat si provenden souden hebben, daer si ledich ende weeldich op souden sijn ende geeert, op tgoet datmen kerken ende cloestere geeft. Dese en soeken niet die doget ende heilicheit der heiliger kerken noch te doene die werke der ontfermherticheit ende die werken

⁷⁷ Vgl. Matt. 23:13; door de verwijzing naar *de ewangelie* vergelijkt de auteur impliciet de clerus met de Farizeeën en schriftgeleerden in Jezus' tijd. Hij doet dat elders in de tekst expliciet, ik kom hierop terug.

des heiligen geloven – dat sijn die werken der salicheden –, maer si soeken al weelde ende rijkheit deser werelt ende si bedriegen tvolc met meniger bedriegenissen.

Er zijn *leeke liede* die de *geleerden* benijden, omdat deze door het werk dat leken voor hun verrichten kunnen leven in grote weelde en rijkdom. Sommige leken daarentegen *eeren ende weerden* (i.e. hoogachten) de *geleerden*, maar dat is uit eigenbelang (*om haer gerief*), omdat zij in dienst zijn van deze mensen en dus door hen worden *gecleet ende gevoedt*. Dan maakt de auteur een gedachtesprong en verlaat hij de tegenstelling *leken-geleerden*. Hij zegt dat er rijken zijn die hun kinderen onderwijs laten volgen, opdat ze daarna *provenden* (i.e. prebende: inkomsten uit een kerkelijk ambt) kunnen opstrijken. Door het genoten onderwijs komen ze in aanmerking voor een kerkelijk ambt en dat legt ze blijkbaar geen windeieren: *daer si ledich ende weeldich op souden sijn ende geeert, op tgoet datmen kerken ende cloestere geeft*. Hun motief echter is winstbejag en niet het dienen van de kerk en het geloof. Ook deze passage loopt uit op beschuldigingen aan het adres van de geestelijkheid – parochiepriesters, bedelmonniken (mendicanten) en bisschoppen – dat zij partijdig zijn en zich laten leiden door macht en rijkdom ([87-89]).

Op vier plaatsen komt een groep mensen aan bod die wordt aangeduid met de term *afgescheidene*. De betekenis daarvan heeft binnen deze tekstplaatsen betrekking op een leven dat ‘afgescheiden’ is van de wereld, niet in de betekenis van afgezonderd, zoals bijvoorbeeld een kloosterleven, maar in de zin van zich niet inlatend met zonde; een vroom en deugdzzaam leven. Volgens [9B] worden *goede priesteren ende menschen* die vaak deelnemen aan de eucharistie en daardoor groeien in geloof en liefde tot God, steeds *heileger ende oetmoedegher ende afghescedener*. Zo’n leven is blijkbaar mogelijk voor geestelijken én leken. Hier blijkt trouwens dat er ook *goede priesteren* zijn; de lezer kan door de kritische teneur van de tekst gemakkelijk de indruk krijgen dat de gehele clerus niet deugt.

In de andere drie gevallen blijkt *afgescheidene* toch vooral betrekking te hebben op leken, op de ‘gewone’ gelovigen. In [75B] blijken *alle gerechtege lieden ende arme afgescheidene menschen* versmaad en gehaat te worden door slechte geestelijken. De toevoeging *arme* heeft te maken met de inhoud van de kritiek hier. Al weer zijn arme gelovigen de dupe van het slecht functioneren van de geestelijkheid. En in [79] worden de *afgesceidenre* tegenover de *geleerde* geplaatst, door wie ze eveneens gehaat en versmaad worden, omdat zij juist leven naar wat er in de kerk gepredikt wordt, terwijl de predikers zelf dat niet doen. Het is zo dat deze vrome gelovigen door hun levensstijl de mensen *betre*

beelden [i.e. voorbeelden] *voer dragen* [i.e. voorhouden] *dan die geleerde*. Dan zijn er tenslotte nog geestelijke leiders, die zich *heilich ende af gesceiden* voordoen, terwijl dat schone schijn is; ze zitten vol hoogmoed en profiteren van wat aan de armen toekomt ([91A]). Ze worden vergeleken met de Farizeeën en schriftgeleerden uit de bijbel, de geestelijke leiders in die tijd, die zich eveneens schuldig maakten aan dergelijke dingen (zie ook [69, 83, 85,]).⁷⁸

Men zou kunnen concluderen dat de *AD* één lange aanklacht tegen het disfunctioneren van de clerus en tegen het verval van de kerk vormt. Toch kan er ook anders tegenaan gekeken worden. Juist in die kritiek valt namelijk te lezen hoe de kerk er dan wel zou moeten uitzien en hoe ze wel naar behoren zou moeten functioneren. Met andere woorden, uit deze tekst kan een ideaalbeeld gedestilleerd worden.

Het ideaal

In zo'n 'ideale' situatie zou de kerk geleid worden door geestelijken die zich houden aan het principe, verwoord in [21] naar aanleiding van Matt. 10:9, dat zij geen geld of goed bezitten.⁷⁹ Juist de hang naar rijkdom en bezit zorgt ervoor dat geestelijken in velerlei zonden vervallen. Ook de taken die zij vanwege hun ambt uitvoeren, raken erdoor 'besmet', omdat hun motieven (vaak) niet zuiver zijn. Het geld dat terecht komt bij de clerus behoort rechtmatig toe aan de armen. Dat geldt ook voor het vermogen dat gespendeerd wordt aan heiligenbeelden, processies en bedevaarten. De kerk behoort haar sociale verantwoordelijkheid, in dit geval het voeden en kleden van de armen, niet te verwaarlozen.

De hele issue van de geldigheid of werkzaamheid van een mis bediend door een in zonden levend priester (zie [1-17]) zou in een ideale situatie ook niet meer aan de orde zijn. Want dan dragen integere priesters de mis op, waardoor de gelovigen gesterkt worden in hun geloof en in hun liefde tot God ([9B]). In [11] benadrukt de non de grote verantwoordelijkheid die geestelijken hebben. Als de priester in [10] stelt dat ook priesters vergeving van zonden kunnen ontvangen door biecht en berouw, ontkent ze dat niet, maar benadrukt het feit dat hun positie als vertegenwoordiger van God op aarde hen verplicht een rein leven te leiden. Hun ambt behoren ze uit te oefenen op dezelfde manier als St. Petrus, de rots waarop de kerk is gesticht ([61]), dat deed, anders zijn ze dat ambt niet waardig.

⁷⁸ Vgl. Matt. 23:2-3, 27; Luc. 20:45-47.

⁷⁹ Zie ook [61]: *in willigher armoeden*.

Het beeld van geestelijk leiders als herders van de kudde wordt uitgewerkt in [76-79] naar analogie van het bijbelgedeelte Joh. 10:11-13, waar Jezus zichzelf de goede herder noemt, die hart heeft voor de schapen. Er blijken ook ‘huurlingen’ te zijn, herders die slechts uit zijn op eigen gewin en voor wie het belang van de schapen niet telt. De taak van de geestelijke ‘herders’ bestaat volgens [77] uit het *leeren van haer volc [...] met woerden en levne*. Goede zielzorg door de clerus behelst onderricht en het voorleven van een vroom leven.

Hoewel de negatieve toonzetting overheerst, verwoordt de non af en toe in positieve zin hoe de clerus zich zou moeten gedragen. Het is goed dat geestelijken missen opdragen mits, en dan adresseert ze de priester(s), *ghi buyten hoeftsonden leeft ende dan u leven heilech es ende ghi met minnen ende met al uwer herten aen gode ghevest sijt* ([17A]). Het is de taak van de geestelijkheid zorg te dragen voor het zielenheil van mensen, al zijn daar wel voorwaarden aan verbonden ([37A]):

Maer es hi [i.e. de priester] met heileghen levne ende met ghewaeregher leeren ende met goede exempelen ende metter graciën gods, so mach men menschen bekeeren van haren sonden ter penitencien ende te kennissen, dat si daer mede behouden bliven.

De *kennisse* ligt in eerste instantie bij de clerus, zij worden geacht kennis en inzicht te hebben inzake geloofszaken. Het is vervolgens hun verantwoordelijkheid om die kennis over te dragen op het kerkvolk, de leken, door middel van onderricht en *predicatie* ([65]). Zij bezitten namelijk de *slotel der consten* ([51, 83]), de kennis, waarmee ze de toegang tot het hemelrijk behoren te ontsluiten voor de mensen; ik heb dit aspect al eerder besproken. Hun onderricht behoort bijbels te zijn, in overeenstemming met Gods geboden ([21-25, 71, 73, 75]). De bijbel is volgens de non het fundament van de geloofsleer (zie het begin van [7]), terwijl de kerk blijkens [37B] ook leerstellingen of voorschriften uitdraagt, die daar niet direct op gebaseerd zijn.

Als de priester zich in [24] verschuilt achter zijn superieuren met: *Wi sijn sculdich ghehoersam te sine onse prelaten*, bevestigt de non zijn uitspraak, maar verbindt daar een voorwaarde aan. Dat geldt alleen in zoverre die *prelaten* gehoorzaam zijn aan Gods geboden ([25]). Zodra hun voorschriften tegen die van God ingaan, moeten priesters kiezen voor gehoorzaamheid aan God, ook als dat negatieve consequenties heeft voor hun ambt of zelfs hun leven. De non ontkent de kerkelijke hiërarchie dus niet, wel geeft ze aan dat elke geestelijke zijn eigen verantwoordelijkheid (naar God toe) heeft. Blijkbaar wil zij zich niet

buiten de kerk plaatsen, ze pleit vooral voor een hervorming van de kerk. Ze pleit voor een kerk die in leer en praxis terugkeert naar het fundament van de bijbel.⁸⁰ De kerk blijft wel het kader, de context van haar geloofsbeleving en haar geestelijk functioneren.

Niet alleen de geestelijken moet hun verantwoordelijkheden kennen, maar ook de leken, hoewel zij in deze tekst toch vooral als slachtoffers van het disfunctioneren van de clerus worden afgeschilderd. De houding waarmee een gelovige het sacrament van de eucharistie ontvangt is relevant voor de uitwerking daarvan ([9B]). Een oprecht gelovige wordt er heiliger door, een gelovige die volhardt in zonde raakt juist verder verstrikt in zijn zonde; ook [15] gaat hierover. In [43] stelt de non, naar aanleiding van een waarschuwing van de priester, dat geestelijken geen macht hebben om iemand (haar) te *vermaledyen*, naar de hel te verwijzen, *want hen mach niemant vermaledyen dan die sonden*. Met andere woorden, niet de geestelijken bepalen of iemand al dan niet in de hemel komt. Dat hangt af van iemands eigen geloof en de manier waarop hij/zij dat gestalte geeft. Dat impliceert dat elke gelovige een eigen relatie met God kan hebben, zonder tussenkomst van een geestelijke.

Die eigen persoonlijke omgang met God staat ook centraal in de mystieke leer. De mystiek vormt weliswaar geen thema in de *AD*, maar wordt in [3] wel aangestipt door de non. Zij beschouwt namelijk de mystieke eenwording als *hoechste werc* dat de mens kan doen. Het komt verder in de hele *AD* niet meer te sprake, maar ik denk dat haar uitspraak in [3] vooral iets over haarzelf zegt, over haar eigen geloofsbeleving en over de kringen waarin ze zich bevindt. Dat de priester haar opvatting inzake mystiek helemaal negeert, leek mij in eerste instantie een bewijs van de ongemakkelijke houding van de kerk tegenover mystieke activiteiten. Bij nader inzien gaat de priester in [4] gewoon door op zijn eigen antwoord in [2], over het belang van de mis. Lievens vraagt zich af of de term *afgescheidene*, die voorkomt in [9B, 75B, 79 en 91A], in verband gebracht moet worden met de mystiek. Met name bij de auteur Jan van Leeuwen heeft de term volgens Lievens een ‘specifiek mystieke inhoud’.⁸¹ Als de term op deze manier gebruikt wordt in de *AD* bevestigt dat mijn bovenstaande conclusie en zegt het vooral iets over de geestelijke beleving van de non en haar omgeving.

Hoewel de klachten over het verval van de kerk in de *AD* verwoord worden door een leek, is deze tekst geen oproep tot het verwerpen of verlaten van de kerk. De non verwerpt de kerk als instituut niet, wél de manier waarop personen binnen dit instituut functioneren. Ik

⁸⁰ Lievens 1982, p. 171; zie ook [21, 37B, 73].

⁸¹ Lievens 1982, p. 168/169.

heb dit al eerder genoemd in verband met het feit dat zij de kerkelijke autoriteiten erkent, weliswaar onder bepaalde voorwaarden (zie [24, 25]). In [59] bevestigt zij de uitspraak van de priester in [58] dat men behoort *te gelovene in de heilige kerke*, maar stelt meteen de vraag *wie es die heilige kerke?* De priester antwoordt met: *Pause, bisscope ende papen, die gewijt ende geset sijn in die stad gods* [i.e. in de plaats van, als vertegenwoordiger van God]. Ook dat bevestigt ze, maar verbindt er een voorwaarde aan ([61]):

Dat es waer, also verre als si houden die wet gods ende dat gelove ons heren Jhesu Cristi in reynen levene ende in willigher armoeden, also sinte Peter dede. Dit es die keye ende die steen daer die heilige kerke op gesticht is, maer niet op silver noch op gout oft op rijcheit deser werelt; want van rijcheiden der werelt comt hoverde ende nijt ende ghiericheit ende dronkenschap ende oncuyscheit ende manslacht ende ledige weeldicheit, die den mensche trage maect tote allen dogeden. Daer omme verboot onse heere alle dese dinc der heiliger kerken, om dat gods wet ende tkersten gelove daer mede al te nieute gaet.

Eigenlijk zegt ze hier dat alle rijkdom van de kerk – en die was niet gering – tegen het gebod van Christus ingaat; *rijcheiden der werelt* veroorzaken slechts zonde en ellende. Ze stelt een kerk voor waarin niet alleen de clerus *in willigher armoeden* leeft, maar waarin überhaupt geen plaats is voor bezittingen en rijkdom. Dat is nogal een uitspraak.

Zij erkent dus de geestelijken als vertegenwoordigers van God op aarde, ze erkent de hiërarchische structuren in de kerk, maar geeft er tegelijkertijd in de hele tekst blijk van dat men, juist ook als leek, wel degelijk kritiek kan hebben op het (dis)functioneren van de clerus. Dat er aan het uiten van die kritiek bepaalde risico's zijn verbonden, daarvan is ze zich bewust. Men kan smaad en haat verwachten van de zijde van de clerus, die de macht heeft te *verderven* [26, 75B, 91C], wat 'te gronde richten' of zelfs 'doden' betekent. Excommunicatie, verbanning of de brandstapel ([23 en 44]) behoren ook tot de mogelijke consequenties. Zij gaat daarin heel ver ([27]): *Ons ware betre die doot des lichamen dan verdoemenisse der zielen*. Het betreft hier een uitspraak van haar naar aanleiding van [26], waar de priester stelt dat ongehoorzaamheid aan zijn superieuren verstrekkende gevolgen kan hebben. De martelaarsdood is blijkbaar geen ondenkbare consequentie van ware gehoorzaamheid aan God. Ook in [43 en 45] roert ze de kwestie van martelaarschap aan; ze is zich bewust van de risico's die ze loopt met haar uitspraken, hoewel het de priester is die haar daar meestal op attendeert ([26, 42, 44]).

Lievens leest in haar bewoordingen de ‘angst, waarin ze zelf leeft’.⁸² Ik zie daar niet zozeer angst in, dan wel een duidelijk bewustzijn van de mogelijke gevolgen van haar kritische houding en vervolgens een keuze om haar mond niet te houden. In [43] stelt ze tegenover de waarschuwing van de priester, dat de geestelijkheid haar zal *haten ende vermalendien* (i.e. naar de hel verwijzen) als haar kritiek hun ter ore komt, het volgende: *Si mochten my haten ende doden, maer si en hebben gheen macht my te vermaledyene, want hen mach niemant vermaledyen dan die sonden*. Daar klinkt naar mijn idee vooral zelfbewustheid en moed uit. Ze weet waar ze staat, ze weet dat haar zielenheil niet afhangt van de geestelijkheid, maar van haar eigen geloof. En ondanks de risico’s laat ze zich de mond niet snoeren. Als ze echt zo bang was, had ze haar mond wel gehouden, zou ik denken. Hoewel, en hier komt het fictieve karakter van de dialoog weer om de hoek kijken: de non verwoordt de ideeën van de auteur die zich achter zijn personage kan verschuilen. In [91C] neemt de auteur afstand van de fictieve dialoog en richt hij zich direct tot de lezer; zijn conclusie is niet optimistisch: hoewel de Farizeeën en schriftgeleerden in Jezus’ tijd wisten dat de kritiek van Jezus op hen terecht was, sloten zij zich er voor af en *wilden der waerheit niet horen*. *Ende alsoe eest noch sekerlijc*.

Conclusies

De *AD* is een dialoog die qua thematiek past in de traditie van teksten als *Der kercken claghe*, handelend over het verval van de kerk. De gesprekspartners in de *AD*, een priester en een non, zijn beide geestelijken, hoewel de non formeel een leek is, aangezien vrouwen niet gewijd konden worden. Ik heb deze tekst bekeken vanuit de vraag hoe zij, als leek, gepresenteerd wordt, enerzijds in de dialoog, anderzijds in de thematiek die zij verwoordt.

Als personage krijgt zij de meeste tekst toebedeeld en mede daardoor krijgt zij een duidelijker profiel dan de priester. Zij is het ook die de kritiek aan het adres van de clerus verwoordt en ze is daarin behoorlijk vinnig. De spreekbeurten van haar gesprekspartner blijven meestal beperkt tot zwakke, defensieve antwoorden of wedervragen, wat haar positie alleen maar versterkt. De auteur zou zijn eigen betoog – ervan uitgaand dat de non zijn ideeën verwoordt – behoorlijk verzwakken als de priester een stevige opponent zou zijn.

Hoewel de kritiek uiteraard verpakt is in negatieve bewoordingen, valt daar juist ook een positief ideaalbeeld uit te lezen. In plaats van hebzucht en winstbejag (bij de clerus) behoren

⁸² Lievens 1982, p. 176.

eenvoud en vrijwillige armoede de boventoon te voeren. In plaats van trots en opgeblazenheid zouden de geestelijke leiders toonbeelden van nederigheid en vroomheid moeten zijn. Zij zijn geroepen om te waken over het zielenheil van de gelovigen die aan hun zorg zijn toevertrouwd, in plaats van hen te misleiden met onbijbels onderricht, waarmee ze niet alleen hun eigen zielsbehoud, maar ook dat van het kerkvolk op het spel zetten. Zij, als *gheleerde*, bezitten kennis over het eeuwige heil en zijn dan ook verantwoordelijk de leken van die kennis deelachtig te maken, zodat die uiteindelijk de hemel kunnen bereiken.

Ondanks haar kritiek staat de non geen ketterse leringen voor. Ze pleit voor een hervorming van de (bestaande) kerk en vindt dat die terug behoort te keren naar haar bijbelse fundament. Ze erkent de kerkelijke autoriteiten, op voorwaarde dat die zich houden aan Gods geboden en het goede voorbeeld geven. Tegelijkertijd straalt ze een zelfbewustheid uit met betrekking tot het persoonlijke zielenheil en de eigen verantwoording van de gelovige daarin. De geestelijkheid heeft de rol van middelaar tussen God en de 'gewone' gelovigen; het heil komt via hen, door het toedienen van de sacramenten, tot het kerkvolk (*omdat si in gods stat gheset sijn over die sacramente ende die menschen te regerene ende die sonden te verghevene* [11]). Deze rol van de clerus wordt door haar zelf verwoord, maar tegelijkertijd laat ze zien dat de gelovige ook directe toegang tot God heeft, via een eigen persoonlijke relatie.

Daarnaast legt ze een grote sociale bewogenheid aan de dag; ze ageert tegen de onrechtvaardigheid waarmee de armen behandeld worden door de clerus en doet meerdere malen een appèl op de maatschappelijke verantwoordelijkheid van de kerk tegenover deze groep.

De non is zich wel bewust van de risico's die een dergelijk kritische houding met zich meebrengt. Toch weerhoudt dat haar er niet van een zelfbewuste positie in te nemen. Ze is verantwoordelijk voor haar eigen geestelijk leven, maar voelt zich ook geroepen om misstanden in de kerk aan de kaak te stellen en een appèl te doen op die kerk om terug te keren naar de bijbelse basis. Door haar opkomen voor de situatie van armen en voor de positie van leken vervult ze als het ware een rolmodel voor deze groepen. Formeel gezien is ze een leek, maar ze is zeker niet ongeletterd en ook niet onkundig inzake theologische kwesties. Het lijkt me aannemelijk dat leken die kennis nemen van deze tekst, zich kunnen spiegelen aan haar zelfbewuste houding, enerzijds met betrekking tot het eigen persoonlijke geloofsleven, anderzijds met betrekking tot de kritische houding tegenover de kerk die ze

durft in te nemen. Een kritische houding die er uiteindelijk niet op uit is die kerk in het verdoemhoekje te plaatsen, maar die wil appelleren en oproepen tot een vernieuwde koers.



Detail f. 110v

Vergelijking

In dit hoofdstuk maak ik een vergelijking tussen de drie teksten aan de hand van de indeling die ik heb gehanteerd bij het bespreken van de afzonderlijke teksten. Eerst zal ik ingaan op de personages, hun identiteit en de dynamiek die ze teweeg brengen in de dialogen. Vervolgens vergelijk ik de inhoud en thematiek van de teksten. Van beide aspecten, personages en inhoud, zal ik de overeenkomsten en verschillen in de drie teksten bespreken en tenslotte wil ik daar mijn conclusies aan verbinden.

Personages

Het uitgangspunt van mijn onderzoek betreft de vraag naar de manier waarop ‘de leek’ gepresenteerd wordt in drie dialogoteksten uit Hs. Wiesbaden. In elk van de drie behandelde teksten is een leek één van de gesprekspartners, waarbij, zoals besproken in de Algemene inleiding, het begrip ‘leek’ ruim genomen is.

De identiteit van de lekenpersonages is in alle teksten vrij vaag. In de *BB* wordt een *joncfrouwe* geadresseerd, in de *Questien* stelt een *goede simpele mensche* vragen aan Christus en in de *AD* speelt *eene joffrouwe van oerdinen*, een non, de hoofdrol. Een opmerkelijk verschijnsel in de *BB* is bovendien dat er een soort verdubbeling optreedt tussen de *joncfrouwe* en de personages van een drietal ingelaste bijbelse scènes, waarvan er twee op hun beurt ook weer dialogen zijn. Daarin komt zij als het ware samen te vallen met Martha, die het schouwende leven van haar zuster Maria begeert, met de zoekende bruid uit Hooglied en met Maria Magdalena, die Jezus zoekt in de graftuin.

Opvallend genoeg zijn al deze (leken)personages vrouwen, met als mogelijke uitzondering de *goede simpele mensche* in de *Questien*. Zowel de zelfbewuste *joncfrouwe* uit de *BB* – ook in haar ‘dubbelgangers’ Martha, de zoekende bruid en Maria Magdalena – als ook de kritische non in de *AD* vertolken denkbeelden die de auteurs blijkbaar voor het voetlicht wilden krijgen. Dat ze daarvoor vrouwen als spreekbuis kozen, is enigszins verwonderlijk gezien het feit dat de intellectuele vermogens van vrouwen in de Middeleeuwen over het algemeen niet hoog werden geschat; een auteur zou dan zijn betoog

kunnen verzwakken door die keuze.⁸³ Maar misschien zou het juist kunnen betekenen dat de inhoud van de boodschap voldoende autoriteit in zichzelf heeft, ongeacht de identiteit en de positie van de boodschapper. Een andere mogelijkheid is dat er sprake is van vrouwelijk auteurschap; Lievens suggereert dit in elk geval voor de *AD*, wat in de bespreking van die tekst al aan de orde is geweest. Ik meen geen aanwijzingen in die richting te zien wat betreft de andere twee teksten.

De keuze voor een vrouwelijke spreekbuis – een keuze die los kán staan van het geslacht van de auteur – verleent in elk geval wel extra dynamiek aan de inhoud van de dialoog. Bijvoorbeeld in de *AD*: een vinnige aanklacht tegen het verval van de kerk bij monde van een vrouw, geadresseerd aan een vertegenwoordiger van die kerk, die hiërarchisch haar meerdere is en die zich vervolgens nogal zwakjes verweert, heeft meer zeggingskracht dan een soortgelijke thematiek gegoten in de vorm van een betoog. Een dialoog tussen een vrouw en een man impliceert mijns inziens al een bepaalde mate van dynamiek, die afwezig is in een discussie tussen seksegenoten. Uiteindelijk blijft het toch gissen naar de identiteit van de auteurs en hun mogelijke drijfveren. Maar dat doet niets af aan de opmerkelijkheid van de vrouwelijke (fictieve) woordvoerders. De sekse van de *goede simpele mensche* uit de *Questien* wordt trouwens niet duidelijk en hij/zij is vooral de vragensteller, niet de belangrijkste spreekbuis. Wel pleit het voor zijn/haar geestelijk kaliber dat hij/zij een gesprek met Christus voert.

De tegenspelers van deze lekenpersonages zijn in alle drie de teksten mannen, die bovendien in (kerkelijk-)hiërarchische zin boven hen staan. De *here* in de *BB*, de briefschrijver, werpt zich op als een geestelijk raadsman, hoewel onduidelijk blijft of hij een geestelijke is. Net als de *joncfrouwe* valt hij samen met personages in twee van de drie ingelaste bijbelse scènes: hij ‘is’ Jezus met wie Martha de discussie aangaat en Jezus in de graftuin, die door Maria Magdalena voor de hovenier wordt aangezien; daarmee verhoogt hij zijn eigen status. Daar staat wel tegenover dat hij in geestelijk opzicht in de *joncfrouwe* zijn meerdere erkent; zij is verder in haar geestelijk leven dan hij.

In de *Questien* is Christus, *die opperste* [i.e. hoogste] *coninc ziere zielen*, degene die de vragen van de leek beantwoordt, waardoor autoriteit aan de antwoorden wordt toegekend. Dit lijkt dan wel in tegenspraak met mijn veronderstelling hierboven dat de inhoud van de

⁸³ Lievens 1982, p. 168. Lievens gebruikt dit argument in een wat ander verband: hij wil ermee aantonen dat er sprake is van een vrouwelijke auteur, omdat een mannelijk auteur zijn betoog zou ‘verzwakken door het in de mond te leggen van een vrouw’.

boodschap voldoende autoriteit in zichzelf zou kunnen hebben, ongeacht de identiteit van de spreekbuis. Hier bevestigen de identiteit en de positie van de boodschapper, Christus, de autoriteit van de boodschap juist.

In de *AD* tenslotte moet een *priester van oerdenen* zich verweren tegen de kritiek van een vrouw, die hem in de discussie behoorlijk de baas is, terwijl hij in kerkelijk-hiërarchisch opzicht boven haar staat.

De dynamiek in de dialogen verschilt nogal per tekst. Ik heb hierboven reeds het dynamische effect van de vrouwelijke woordvoerders besproken. In de *Questien*, waar de leek korte vragen stelt en de meeste tekst wordt toegekend aan de antwoorden van Christus, is weinig interactie aanwezig. De vragen dienen slechts om de onderwerpen voor het voetlicht te krijgen, hoewel ze meestal wel ingaan op aspecten van de voorgaande antwoorden. Er is echter geen sprake van discussie en argumentatie. Dat zou misschien ook niet gepast zijn, aangezien Christus de gesprekspartner is. Hoewel, in de *BB* gaan Martha en Maria Magdalena (en in hen de *joncfrouwe*) beiden wel degelijk in discussie met Jezus; Maria beseft alleen niet dat het Jezus is, omdat ze hem voor de hovenier houdt. De lezer daarentegen weet dat wel – als hij/zij tenminste het betreffende bijbelgedeelte kent en daar ga ik even van uit – en het wordt kennelijk niet als ongepast ervaren om te argumenteren met Jezus.⁸⁴

In de *BB* zijn de gesprekspartners (in de briefdialoog en in de ingebede dialogen) aan elkaar gewaagd, waarbij de zelfbewuste houding van de *joncfrouwe* en haar ‘dubbelgangers’ opvallend is. De non die het woord voert in de *AD* stelt zich eveneens zeer zelfbewust op en is haar gesprekspartner duidelijk de baas, mede door het kwantitatieve overwicht van de haar toebedeelde tekst.

Inhoud

De mystiek komt in alle drie de teksten aan de orde, zij het in verschillende mate. De mystieke opgang vormt het hoofdthema van de *BB*. De *Questien* besteedt in een aantal vragen aandacht aan de mystieke vereniging als onderdeel van een verdiept geloofsleven. In de *AD* tenslotte komt de mystieke vereniging slechts eenmaal aan de orde. De non noemt de mystieke eenwording het belangrijkste werk dat een mens kan doen, maar vervolgens wordt

⁸⁴ Zie ook Knuttel (1906/1974, p. 181, 382) over de vrijmoedige en zelfverzekerde houding van Maria Magdalena en van de ziel tegenover Jezus in een aantal geestelijke liederen, waarin een dialoog tussen voornoemden plaatsheeft.

er niet meer op teruggekomen. Blijkbaar is de mystiek in deze tekst het achterdoek waartegen de rest van de thematiek wordt geplaatst. Voor de non is het vanzelfsprekend dat mystiek een belangrijke rol speelt in het persoonlijke geloofsleven. Het is geen discussiepunt in de dialoog. Haar gesprekspartner heeft wel een andere mening over wat het belangrijkste werk van een mens is, namelijk het opdragen van de mis, maar vervolgens wordt zijn opinie onderwerp van gesprek en niet de hare.

In de beide teksten waar het thema ruimere aandacht krijgt, de *BB* en de *Questien*, vertoont de manier waarop het thema benaderd wordt grote overeenkomst. Ik zie als een soort overkoepelende thematiek ‘het ideale lekenleven’. Hoewel de doelstelling van de *BB*, zoals die wordt verwoord door de afzender, het uitleggen van de mystieke opgang is, vormt de brief in zijn geheel als het ware een instructie voor een ideaal lekenleven. In de thematische opbouw van werkend, innig en schouwend leven worden allerlei aspecten behandeld die belangrijk zijn voor een verdiept geloofsleven; een geloofsleven dat verder reikt dan een standaardvroomheid, maar niet uitsluitend voorbehouden is aan mensen die zich terugtrekken in een klooster om dat te bereiken. Hetzelfde geldt voor de *Questien*; in de vragen en antwoorden komen allerlei zaken aan de orde die van belang zijn voor een dergelijk geloofsleven, midden in de wereld.

De manier waarop de verschillende aspecten van zo’n leven worden benaderd verschilt wel. In de *BB* legt de afzender bijvoorbeeld een voorzichtigheid aan de dag met betrekking tot de mystieke opgang. Hij is zelf geen ervaringsdeskundige en probeert de geadresseerde *joncfrouwe* ervan te doordringen dat de weg die zij wil gaan haar enerzijds veel moeite en inspanning zal kosten en anderzijds de nodige risico’s behelst. Hij legt veel nadruk op de noodzaak en het nut van het werkende leven en probeert haar in eerste instantie te overtuigen daar genoeg mee te nemen. Een dergelijke leven is volgens hem meer op barmhartigheid tegenover de naaste gericht dan het schouwende leven, dat de godsontmoeting centraal stelt en daarmee ten diepste de eigen geloofsbeleving. Desondanks gaat hij door haar advies te geven over die weg. Hij erkent ook dat zij een ‘hogere weg’ ambieert met haar verlangen naar de mystieke eenwording. De boodschap van de *BB* luidt kort samengevat: het werkende leven is een heel zinvol geloofsleven, waar een gelovige (hier meer specifiek: leek) tevreden mee kan zijn, mits hij/zij er ernst mee maakt. Als men daarboven een schouwend leven ambieert, is dat prijzenswaardig, maar dan moet men wel goed weten wat zo’n leven inhoudt en hoe men dat kan bereiken; voorzichtigheid in deze is geboden.

De *Questien* is hierin explicieter en propageert een ‘gemengd’ leven, waarin werkend en schouwend leven samenkomen. Een intensief geloofsleven, inclusief de mystieke ervaring, waarvoor men zich niet in een klooster hoeft terug te trekken, maar dat midden in de maatschappij gestalte kan krijgen. De *BB* zegt het niet met zoveel woorden, maar doet impliciet op hetzelfde, hoewel de voorzichtigheid en het voorbehoud van de afzender de brief wel kleurt.

Als het gaat om de beschrijving van de mystieke weg is de *BB* een stuk uitgebreider en dat is logisch gezien de doelstelling van de brief. De manier waarop de *Questien* aandacht besteedt aan de mystieke ervaring – het onderwerp komt hier en daar ter sprake – lijkt erop te duiden dat die als een bijna vanzelfsprekend onderdeel van het geloofsleven wordt beschouwd. Toch betracht ook de auteur van de *Questien* de nodige voorzichtigheid, wanneer hij *allen goeden simplen luden* aanraadt niet teveel te spreken over *hemelschen zaken*, waaronder de mystieke eenwording, omdat het op onbegrip zal stuiten bij mensen die de mystieke ervaring niet kennen. Zijn motief echter lijkt vooral pragmatisch van aard te zijn – vermijd onnodige confrontatie – terwijl de voorzichtigheid van de afzender van de *BB* vooral de mystieke ervaring zelf betreft.

Een motief dat zowel in de *Questien* als in de *AD* aan de orde komt, is de tegenstelling tussen *leeke* en *gheleerden*, een tegenstelling die sociaal-maatschappelijke én geestelijke aspecten heeft. Die leden van de clerus die in grote rijkdom leven worden benijd door de arbeidende klasse (*AD* [86-87]). In het verlengde hiervan ligt de kwestie die herhaaldelijk in de *AD* aan de kaak wordt gesteld: geestelijken die misbruik maken van hun positie en zich verrijken ten koste van het kerkvolk, waaronder ook arme mensen (zie o.a. [31, 75B]). Daarvoor wordt niet specifiek de term ‘leken’ gebruikt, maar het is duidelijk dat het *volc* en de *armen* in die categorie vallen. Anderzijds heeft de tegenstelling *leeke-gheleerde* een geestelijke dimensie: leken zijn volgens de clerus niet bevoegd te spreken over geloofszaken en theologische kwesties (*Questien* § 28) en ze worden zeker niet geacht kritiek te uiten op die clerus (*AD* [54]).

En kritiek op de clerus klinkt er, in elk geval in twee van de drie teksten, de *Questien* en de *AD*, en die wordt wel degelijk verwoord door een leek. In die kritiek zijn twee aspecten die in beide teksten steeds terugkeren: enerzijds de hebzucht van de geestelijkheid, die tot uiting komt in het uitbuiten van het kerkvolk en anderzijds het feit dat de geestelijken zelf

niet leven naar hetgeen ze verkondigen en daardoor een slecht voorbeeld geven aan de gelovigen.⁸⁵

Doordat kerkkritiek in de *AD* zo'n belangrijke rol speelt, lijkt de inhoud van deze tekst in eerste instantie weinig overeenkomst te vertonen met die van de andere twee teksten. Bij nadere beschouwing echter vormt de *AD* een opmerkelijke aansluiting bij de overkoepelende thematiek van de *BB* en de *Questien*. Ik wil hierop terugkomen bij mijn conclusies en nu aandacht besteden aan een aantal thema's uit de *AD* die in de andere twee teksten ook een rol spelen. Hierboven is de tegenstelling tussen *leeke* en *gheleerde* al aan de orde geweest, evenals de rol van de mystiek, die in de *AD* op de achtergrond aanwezig is (zie [3]), maar verder niet gethematiseerd wordt.

Waar kritiek op het functioneren van de kerkelijke organisatie in de *AD* de boventoon voert, heeft ook de *Questien* enkele kritische kanttekeningen ten aanzien van de clerus. De aard van de kritiek is daar echter genuanceerder: er zijn goede en slechte geestelijken, net als er goede en slechte leken zijn. Beide groepen, dus dat betekent alle gelovigen, worden opgeroepen tot een vroom leven van deugdzaamheid, maar beter nog een leven van deugdbetrachting én contemplatie, het gemengde leven. Daarbij is het niet van belang of men al dan niet een habijt draagt. Wel wordt de clerus gewezen op zijn verantwoordelijkheid, namelijk te leven naar wat men de gelovigen leert en zo het goede voorbeeld te geven (zie § 27) en leken te beoordelen op hun levensstijl in plaats van op hun geestelijke of sociale status (zie § 28). De *AD* is in dit opzicht directer en scherper. Het accent ligt vooral op het disfunctioneren van de clerus en de indruk ontstaat dat er weinig tot geen geestelijken zijn die hun ambt naar behoren vervullen. Dat uit dit negatieve beeld echter een positief ideaalbeeld valt te lezen, is eerder uitgebreid besproken. In de *BB* klinken weinig kritische geluiden ten aanzien van de clerus. De enige keren dat er negatief over gelovigen wordt geschreven, is als de afzender waarschuwt tegen schijnvromen en pseudo-mystici. Hij doelt daar niet expliciet op geestelijken, hoewel in één van zijn beschrijvingen van deze mensen eventueel bedelmonniken zijn te herkennen. Toch geldt zijn waarschuwing een bredere groep dan de clerus; ook leken die zich bezighouden met mystiek kunnen de schone schijn ophouden.

In de *AD* worden trouwens ook leken geadresseerd, zij het wat minder expliciet. Alle uitspraken betreffende de geloofspraktijk gelden ook hun, omdat een vroom en deugdzaam leven niet alleen een opdracht voor de clerus is. De zelfbewuste houding van de non kan een

⁸⁵ Volgens Lievens behoren beide aspecten tot de stereotiepe kerkkritiek in dertiende- en veertiende-eeuwse literatuur met deze thematiek; zie Lievens 1982, p. 170-171.

voorbeeldfunctie vervullen. Enerzijds laat zij zien dat leken een directe relatie met God kunnen onderhouden, zonder tussenkomst van een geestelijke, en dat ze daarin een eigen verantwoordelijkheid hebben. Anderzijds is de boodschap dat men in de positie van leek kritiek mag hebben op het functioneren van de clerus, terwijl men daarbij de kerk als instituut niet mag verwerpen; leken kunnen appelleren als zij misstanden in de kerk zien. Wel wordt op de risico's van zo'n appèl gewezen; risico's die verregaand kunnen zijn, tot martelaarschap toe.

Mijns inziens hebben de auteurs van de *BB* en de *Questien* ook leken voor ogen gehad bij de grote gedeelten catechismusachtig onderricht in hun teksten. De onderwerpen variëren van de biecht tot het geven van aalmoezen, van beschrijvingen van God en de ziel tot de *heymelicheyt* (innige omgang) tussen die beiden. Daarnaast komen in de *BB* veel bijbelcitataten voor ter onderbouwing of illustratie van het betoog. In de *Questien* en de *AD* zijn weinig letterlijke bijbelcitataten te vinden.⁸⁶ Wel wordt er regelmatig impliciet gerefereerd aan bijbelgedeelten; lezers met bijbelkennis zullen die verwijzingen wel herkend hebben. De non uit de *AD* stelt tweemaal dat het *ewangelie* (de bijbel of in elk geval de evangeliën) het fundament van de geloofsleer behoort te zijn ([7, 37B]). Ook beschuldigt zij de kerkelijke leiders ervan zich niet te houden aan de bijbelse leer en geboden op te leggen aan het kerkvolk die niet in overeenstemming met de bijbel zijn. Bijbelkennis is kennelijk van belang, ook voor leken, om hun eigen geloofspraktijk en die van hun geestelijke leidsmannen te kunnen toetsen.

Een opmerkelijk verschil tussen de drie teksten is het perspectief, de invalshoek van waaruit diverse elementen van het 'lekenleven' belicht worden. De *BB* is, mede door de briefvorm, vooral persoonlijk, op de individuele geloofsontwikkeling gericht. De kerkelijke autoriteiten worden slechts terloops genoemd in hun hoedanigheid van 'wachters'; zij waken over het zielenheil van de gelovigen. De maatschappij en de kerk als bredere context van het lekenleven zijn niet aan de orde. Dat is wel het geval in een gedeelte van de *Questien* (§ 27-29), waarin de tegenstellingen tussen *geleerde* en *eenvoudighe simple luden* en die tussen *edel* en *dorper* worden gethematiseerd. Opvallend daarbij is dat de terminologie van de laatste tegenstelling geestelijk wordt gedefinieerd: ware edelen zijn zij die een vroom leven leiden, ongeacht hun afkomst. Toch speelt daardoorheen wel een sociale kwestie. Hooggeplaatsten mogen niet neerzien op eenvoudige mensen in het besef dat voor God ieder

⁸⁶ Lievens herkent in [91] een hele passage direct overgenomen uit het *Leven van Jezus*; zie Lievens 1982, p. 177.

mens gelijk is, dat ieder mens sterfelijk is en zich tegenover God zal moeten verantwoorden voor zijn daden; rijkdom of afkomst maken daarin geen verschil.

In de *AD* tenslotte wordt als het ware een ideale kerk als ideale context voor het ideale lekenleven geschetst. Een kerk die ruimte biedt voor leken om hun persoonlijke geloofsleven te verdiepen, om hun eigen verantwoording daarin te kennen en te nemen; een kerk die zelfs ruimte biedt voor een kritische blik van leken, wat een corrigeerbare houding van de geestelijkheid impliceert. Hoewel, als de kerk zou voldoen aan dat ideaalbeeld is een kritische blik niet meer nodig; gezien de *AD* is dat nog een utopie. Die ideale kerk kent ook haar maatschappelijke verantwoordelijkheid, die tot uiting komt in de zorg voor arme en kwetsbare groepen. En die bijbelse opdracht tot dienstbetoon aan de (arme) naaste geldt ook de leken, als leden van de kerk. Vanuit verschillend perspectief vertegenwoordigen deze drie teksten zo een aantal belangrijke aspecten van het ideale lekenleven.

Conclusies

Uitgangspunt van mijn onderzoek was de vraag naar de presentatie van ‘de leek’ in drie dialoogteksten uit het Hs. Wiesbaden en wat dat eventueel zegt over het functioneringsmilieu van deze teksten.

De leken die gestalte krijgen in de personages van deze drie teksten zijn gelovigen die geen genoegen nemen met een doorsnee religieus leven, maar verdieping van hun geloofsleven zoeken. De ‘ideale leken’ bezitten (enige mate van) bijbelkennis en zijn op de hoogte van de geloofsleer die de kerk voorstaat. Hun geloofsbeleving kent twee belangrijke facetten: het werkende leven van vroomheid en deugdbetrachting enerzijds en het schouwende leven, de mystieke ervaring via de weg van contemplatie anderzijds. Voor dit laatste hoeven gelovigen zich niet per se terug te trekken binnen de kloostermuren, zoals in de vroege Middeleeuwen vooral de opvatting was. Die contemplatie kan ook beoefend worden door een gelovige die midden in de maatschappij staat, gehuwd of ongehuwd is, al dan niet in een gemeenschap van gelijkgezinden leeft. Aan de eisen die een contemplatief leven stelt wel valt af te leiden, dat men tijd en gelegenheid tot zijn beschikking moet hebben om zich hier aan te wijden. Ook wordt men geadviseerd om voorzichtigheid te betrachten als men mystieke aspiraties heeft: men kan op onbegrip stuiten bij gelovigen die de mystieke ervaring niet kennen. In deze teksten wordt dus geen van de wereld afgezonderd leven gepropageerd, wel een leven dat zich ‘afzondert’ van de zonde.

Een ander opvallend kenmerk van deze ‘ideale leken’ is hun grote mate van zelfbewustheid en zelfstandigheid. Zij praten overtuigd mee (met de clerus, in twee gevallen de gesprekspartner in de dialogen) over allerlei geloofsaangelegenheden, zowel dogmatisch van aard als wel de geloofspraxis betreffende en zijn niet bang om hierover de discussie aan te gaan met hun gesprekspartners, die geestelijk-hiërarchisch hun meerderen zijn.

Hun zelfbewustheid geldt enerzijds het eigen geloofsleven. Ze zijn zich bewust van het feit dat ze een zelfstandige, persoonlijke relatie met God kunnen onderhouden, zonder directe tussenkomst van een geestelijke, terwijl ze de noodzaak van het geestelijke ambt, bijvoorbeeld in het toedienen van de sacramenten, wel degelijk erkennen. Ze *lesen* en *studeren*, naar ik aanneem de bijbel en andere geestelijke literatuur.

Anderzijds uit zich die zelfbewustheid in hun mondigheid ten opzichte van de clerus. Zoals gezegd mijden ze de discussie niet en af en toe durven ze zelfs pittige kritiek op het

functioneren van de geestelijkheid te leveren; zich bewust van de risico's die ze hiermee lopen, nemen ze geen blad voor de mond. Met hun kritiek hebben ze echter niet het verwerpen van de kerk als instituut voor ogen.

Deze kerk zou idealiter geleid worden door integere geestelijken, die de bijbelse boodschap uitdragen en zich daar ook zelf aan houden. Geestelijke herders die hun verantwoordelijkheid voor de kudde kennen en nemen: het bedienen van de sacramenten vanuit de juiste motieven en met de juiste hartsgesteldheid, het geven van bijbels onderricht, het verlenen van zielzorg en armenzorg. Misbruik van macht en geld zou niet voorkomen. Kwalificaties als eenvoud, soberheid, (sociale) rechtvaardigheid, deugdzaamheid en eerlijkheid zouden de geestelijke leidsmannen sieren.

Dat de kerk zoals die functioneert niet voldoet aan het ideaalbeeld wordt vooral duidelijk uit de *AD*. De vraag is in hoeverre het beeld van het 'ideale lekenleven' dat geschapen wordt in alle drie de teksten overeenkomt met de werkelijkheid. Het ideaalbeeld wordt uitgedragen of verwoord door (fictieve) personages, die mijns inziens vooral een voorbeeldfunctie vervullen. Het 'echte' lekenleven zal daar in de praktijk misschien niet helemaal aan voldoen.

In de Algemene inleiding heb ik gesteld dat deze drie teksten een duidelijke samenhang vertonen in vorm en inhoud. De codicologische samenhang is daar al uitvoerig aan de orde geweest. De dialoogvorm van de teksten versterkt niet alleen de dynamiek van de tekst, maar bevestigt ook de positie van de leek; hij/zij is een volwaardige gesprekspartner. Wat betreft de inhoud zie ik een soort overkoepelend thema onder de noemer 'het ideale lekenleven'. De *BB* behandelt achtereenvolgens onderwerpen die samengevat kunnen worden onder de termen werkend, innig en schouwend leven, waardoor een fraai overzicht ontstaat van de onderdelen van een persoonlijk en intensief beleefd geloofsleven. In de *Questien* is het perspectief wat breder en is de toon minder persoonlijk. Naast veel catechismusachtig onderricht en aandacht voor de mystieke ervaring als onderdeel van de geloofsbeleving, wordt ook een sociale kwestie, namelijk die van de maatschappelijke standen, besproken en in een religieus licht geplaatst. De *AD* tenslotte richt zich op de kerk als context voor het geloofsleven van de leek en appelleert tot een terugkeer naar het bijbelse ideaalbeeld.

In elk van deze teksten worden leken 'bediend'. Ze krijgen onderricht over geloofsleer en –praktijk en advies inzake de mystieke opgang, zij het met voorzichtigheid. Ook kunnen zij zich identificeren met de verschillende personages, die zelfbewustheid en zelfstandigheid uitstralen. En daarmee is meteen de vraag naar het functioneringsmilieu van deze teksten en breder, van de codex Wiesbaden aan de orde. Gezien de gefaseerde ontstaansgeschiedenis

(zie Algemene inleiding) is het de vraag is of de codex in zijn uiteindelijke omvang in dezelfde kringen functioneerde als de versies daarvoor, om van de zelfstandige eenheid met de *BB* maar te zwijgen. Kienhorst ziet hand 8 als de samensteller van de codex, die vanaf het begin betrokken is geweest, aangezien het gedichtje in de inhoudsopgave over uitlenen en terugbrengen van zijn hand is; dit gedichtje is reeds afgeschreven in de eerste fase, toen het handschrift slechts 55 folia telde. Kienhorst suggereert dat deze kopiist misschien bibliothecaris was.⁸⁷ Als deze kopiist inderdaad de samensteller is en vanaf het begin betrokken is geweest, neem ik aan dat de omgeving waarin de codex (ongeacht de fase van de samenstelling) ongeveer dezelfde is gebleven. Dat geldt in eerste instantie niet voor de *BB*, die van oorsprong noordelijker wordt gelokaliseerd en in een later stadium in deze codex terecht is gekomen, mogelijk is aangekocht door de samensteller in de tweede fase van de totstandkoming.⁸⁸ Het lijkt erop dat na de teksten van vooral catechetische aard, in de eenheden Ia, Ib en IIa, de thematiek verschuift naar geloofsverdieping en geloofspraktijk, waarvan de drie besproken teksten getuigen.⁸⁹

Als het zo is dat vooral leken zich kunnen identificeren met deze teksten, dan zou het functioneringsmilieu in die kringen moeten worden gezocht. Nu is ‘lekenkringen’ een ruim begrip, waar bijvoorbeeld (semi)religieuze gemeenschappen onder geschaard kunnen worden, maar formeel gezien ook vrouwenkloosters. Het is ook mogelijk dat het om leken gaat, die vanwege hun gedeelde geloofsbeleving contacten onderhielden, zonder dat zij daarvoor in georganiseerde verbanden, als bijvoorbeeld een gemeenschap, functioneerden. De gesuggereerde bibliothecaris zou dan een sleutelrol hebben kunnen vervuld. Bibliotheken bevonden zich vooral in kloosters. Kartuizerkloosters zijn er bekend om dat zij boeken uitleenden buiten het klooster; moet hij misschien in die kringen gezocht worden? De leners kunnen dan leken zijn die zich bevonden in de buurt van zo’n klooster.

Aangezien aanwijzingen omtrent het ontstaans- en functioneringsmilieu van de codex Wiesbaden (tot nu toe) ontbreken, blijft het bij speculeren. De lokalisering (door Berteloot) in de driehoek Dendermonde-Oudenaarde-Brussel geeft richting, maar verschaft geen informatie over de kringen waarin het handschrift functioneerde.⁹⁰ Ik hoop door mijn

⁸⁷ Kienhorst 2001/02, p. 68/69.

⁸⁸ Kienhorst 2001/02, p. 61.

⁸⁹ De eenheden Ia en Ib bevatten twee omvangrijke *summae* plus een aantal (korte) gebeden; eenheid IIa bestaat uit een commentaar op Openbaring.

⁹⁰ Deze informatie is gebaseerd op nog ongepubliceerd dialectstudie-materiaal, dat tijdens het college ‘Verzamelde vroomheid’ (Universiteit Utrecht, april-juni 2004) ter beschikking is gesteld.

onderzoek aannemelijk gemaakt te hebben dat in elk geval de drie betreffende teksten bestemd waren voor leken die in de wereld leefden op welke manier dan ook, in hun gezin, alleen, of in een semi-religieuze gemeenschap. Het waren gelovigen die geen genoegen namen met een standaardvroomheid. Teksten als deze konden een hulpmiddel zijn bij de verdieping van hun geestelijk leven. Ik veronderstel dat hetzelfde geldt voor de codex in zijn geheel, maar dat vergt nader inhoudelijk onderzoek van de overige teksten die erin voorkomen. De codex Wiesbaden zal voorlopig nog voldoende onderzoeksmateriaal opleveren.

Nawoord

Twee van de drie leken in de door mij onderzochte teksten zijn inderdaad ‘pittige portretten’. Ze stralen een zelfbewustheid uit in de manier waarop ze zich presenteren, of beter gezegd gepresenteerd worden, en in de manier waarop ze inhoudelijk meepraten over geloofszaken. De rebellie tegen de kerkelijke autoriteiten, die ik in eerste instantie ergens achter deze zelfbewuste houding vermoedde, is uit de teksten niet gebleken. Wel een zelfverzekerdheid en een zelfstandigheid inzake hun persoonlijke geloofsbeleving die mij aanspreekt.

Gaandeweg het onderzoek werden nieuwe onderzoekspaden zichtbaar, die ik hier en daar genoemd heb en die uitdagen tot een verdere ontdekkingstocht naar geestelijke teksten voor gelovigen die – en dat geldt misschien voor allebei, de teksten en de gelovigen – niet altijd even serieus genomen zijn, maar dat zeker wel verdienen.

Bijlage

Tabelle: Zusammensetzung der Textsammlung in Wiesbaden 3004 B 10

(k) = Kustode; Zeichnungen nach Katalog RENGER 1985

Teil	Lage	Blatt	zuge- fügt	Inhalt	Hand	Inh.verz.	Zeichnungen
Ia	1	Spiegelblatt 2-7 [^] 8-13(k)	1	2r-2va8: Kapittelübersicht <i>Vanden kersten ghelove</i> 2va9-vb8: Inh.verzeichnis, Gedicht, Kolophon 3-13: <i>Kersten ghelove</i>	1 8,3/4T 1		(1v) 31 (2vb) 5 r 18 35 v 17 r 1 2 3 v 12 36 r - - v - -
	2	17-23 [^]	14 15 16	17-23: <i>Kersten ghelove</i>	1		r - 4 6 7 v 9
	3	[^] 26-32(k) 33-38 [^] 39-44	24 25	25r: Reimgebete zu den hl. 3 Könige 26-32: <i>Kersten ghelove</i> 33-44va28: <i>Kersten ghelove</i> 44va29-vb: O-Antiphonen	- 1 1 8T	2va9	
Ib	4	45 46-50 [^] 51-55		45v-50vb6: Gerson, <i>Miroir de l'âme</i> (mnl. Übers.) 50vb10-51vb34: 3 Gebete 51vb37-55: Augustijnken, <i>Expositie St.-Jansevangelie</i> 56-58rb3: Augustijnken 59v-59rb34: <i>Vander conscientie</i> (Gedicht) 59rb35-59va7: Kleintexte 59va8-60ra8: Prosatexte 60ra9-60rb: Kleintexte	1 1 2 2 3/4T 3/4T 3/4T 3/4K	2va10 2va20	(45r) 32 (unter 51vb) 34
	5	56-57 [^] 58-59 60	61				(60v) - r 20 23 v 10 11 13
IIa	6	62r (aufgeklebt) 62v-63,64-66 [^] 67-70,71(k), 72(k)		62ra-rb41: Prolog Apok.-K. 62v-72v: Apokalypse-Komm.	3/4T 3/4	2va11-2	
	7	73(k),74(k),75- 78(k),79-81 [^] 82-89		73-89v: Apokalypse-Komm. (78vb9-79ra4)	3/4 (8)		(80ra) 33
IIb	8	90-91 [^]		90ra-91rb41: Lobgedicht auf Maria	3/4K	2va18-9	

			152	151rb14-31: 2 Gedichte		(151v) 24
				152ra-b24: Beichtformular	-	
				152rb25-42 (2 Sp.): Gedicht	-	(152rb) -
				152va-b49: Gedichte	-	
		Spiegelblatt	153			(153r) 8

Overgenomen uit Kienhorst 2001/02, p. 71-73.

Geraadpleegde literatuur

Anrooij, W. van, en Th. Mertens, “Een cort jolijt.” Middelnederlandse spreukstrofen met het rijmschema aabccb’. In: F. Willaert (e.a.), *Een zoet akkoord. Middeleeuwse lyriek in de Lage Landen*. Amsterdam 1992. NLCM 7, p. 219-233 en 392-399.

Axters, S., ‘Over “quaestio disputata” en “quaestio de quolibet” in de middelnederlandse literatuur’. In: *Ons geestelijk erf* 17 (1943), p. 31-70.

Bruin, C.C. de, *Middeleeuws ‘verlicht’ christendom. Kerkhistorische achtergronden van een anoniem vraaggesprek met meester Eggaert*. Rede. Leiden 1956.

Bijbel. De Nieuwe Bijbelvertaling. Heerenveen/s-Hertogenbosch 2004.

Cd-rom Middelnederlands. Woordenboek en teksten. Den Haag/Antwerpen 1998.

Dijk, R.Th.M. van, en Th. Mertens, ‘Termen uit het kerkelijk leven van de late Middeleeuwen’. In: Th. Mertens e.a. (red.), *Boeken voor de eeuwigheid. Middelnederlands geestelijk proza*. Amsterdam 1993. NLCM 8, p. 341-359 en 490-492.

Hadewijch, *Strofische gedichten*. Middelnederlandse tekst en omzetting in modern Nederlands met een inleiding door N. De Paepe. Leiden 1983.

Hoofdproblemen van de Middelnederlandse letterkunde II. Syllabus, verzorgd door de sectie Middelnederlandse letterkunde. Instituut Nederlands. Utrecht 1998.

Kienhorst, H., “Nach der Lektüre das Buch bitte umgehend zurückbringen”. Über die merkwürdige Entstehungsgeschichte der mittelniederländischen Sammelhandschrift Wiesbaden, Hessisches Hauptstaatsarchiv, Hss. Abt. 3004 B 10.’ In: *Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung. Zeitschrift des Mediävistenverbandes*, 7 (2001/02), p. 48-73.

Knuttel, J.A.N., *Het geestelijke lied in de Nederlanden voor de kerkhervorming*. Herdr. van de uitgave van 1906. 1974.

Kors, M.M., ‘Epistolaire aspecten van de geestelijke brief (ca. 1350-1550)’. In: Th. Mertens e.a. (red.), *Boeken voor de eeuwigheid. Middelnederlands geestelijk proza*. Amsterdam 1993. NLCM 8, p. 52-69 en 380-388.

Kors, M.M., ‘Een gesprek met afwezigen. Een eerste verkenning en inventarisatie van de Middelnederlandse privé-brief’. In: *Queeste* 4 (1997), p. 127-141.

Lerner, R.E., *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*. Berkeley/Los Angeles/London, 1972.

Lievens, R., ‘Questien van eenen goeden simpelen mensche’. In: *Hulde-album Dr. F. Van Vinckenroye*. Hasselt 1985, p. 187-208.

Meister Eckhart und der Laie. Ein antihierarchischer Dialog des 14. Jahrhunderts aus den Niederlanden. Editie F.J. Schweitzer. Berlijn 1997. Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens, NF 6.

Mertens, Th., *Hendrik Mande (?-1431). Teksthistorische en literairhistorische studies.* Dissertatie. Nijmegen 1986.

Mertens, Th., 'Boeken voor de eeuwigheid. Ter inleiding'. In: Th. Mertens e.a. (red.), *Boeken voor de eeuwigheid. Middelnederlands geestelijk proza.* Amsterdam 1993. NLCM 8, p. 8-35 en 361-372.

Pleij, H., 'Met een boekje in een hoekje? Over literatuur en lezen in de middeleeuwen'. In: W. van den Berg en J. Stouten (red.), *Het woord aan de lezer. Zeven literatuurhistorische verkenningen.* Groningen 1987, p. 16-48.

Reynaert, J., *De beeldspraak van Hadewijch.* Tielt 1981.

Verduin, M., *Canticum canticorum. Een onderzoek naar de betekenis, de functie en de invloed van de bronnen van de Kanttekeningen bij het Hooglied in de Statenbijbel van 1637.* Utrecht 1992.

Verzamelde vroomheid. Reader met (nog ongepubliceerde, voorlopige) editie van diverse teksten uit codex Wiesbaden HH 3004 B 10. Universiteit Utrecht 2003/2004.

Wackers, P., *Terug naar de bron.* Oratie 26 april 2002. Utrecht 2002.

Warnar, G., 'Een laatmiddeleeuwse vroomheidsvariant. Het *Ridderboec* als program voor een gemengd leven.' In: *De nieuwe taalgids* 84 (1991) p. 122-136.

Warnar, G., 'Biecht, gebod en zonde. Middelnederlandse moraaltheologie voor de wereldlijke leek'. In: Th. Mertens e.a. (red.), *Boeken voor de eeuwigheid. Middelnederlands geestelijk proza.* Amsterdam 1993. NLCM 8, p. 36-51 en 372-380.

Warnar, G., *Ruusbroec. Literatuur en mystiek in de veertiende eeuw.* Amsterdam 2003.

Web-sites:

<http://catholic-forum/saints/ncd01369.htm>

Illustraties:

Digitaal fotomateriaal beschikbaar gesteld door het Instituut Nederlands, Universiteit Utrecht.