

‘Boeken voor de eeuwigheid. Ter inleiding’

Th. Mertens

bron

Th. Mertens, ‘Boeken voor de eeuwigheid. Ter inleiding.’ In: Th. Mertens et al., *Boeken voor de eeuwigheid. Middelnederlands geestelijk proza*. Amsterdam, 1993, p. 8-35, 361-372.

Zie voor verantwoording: http://www.dbnl.org/tekst/mert009boek01_01/colofon.htm

© 2003 dbnl / Th. Mertens



Boeken voor de eeuwigheid*

Ter inleiding

Th. Mertens

I. Een grote menigte

‘Ik zag een grote menigte, die niemand tellen kon.’ Dit vers uit de Apokalyps (7,9) is in het buitenland wel eens als verzuchting aangehaald bij een blik over het laatmiddeleeuws geestelijk proza in de volkstaal.¹ Inderdaad, een van de opvallendste eigenschappen van het Middelnederlands geestelijk proza is de massaliteit. Zijn er van vele bekende literaire teksten maar een of twee handschriften bewaard gebleven, bij het geestelijk proza zijn dit er al vlug tientallen en in sommige gevallen gaat het om honderdtallen. Met name traktaatteksten waren soms zeer verbreid. Toppers als het pseudo-Bonaventura-Ludolfiaanse *Leven van Jezus*, *Die geestelike brulocht* en *Van den geesteliken tabernakel* van Ruusbroec zijn elk in zo'n veertig tot vijftig handschriften overgeleverd, zij het voor een deel slechts in excerpten. Van Dirc van Delfts *Tafel van den kersten ghelove*, evenmin een korte tekst, hebben we om en nabij de dertig handschriften over. Gebedsteksten haalden gemakkelijk nog grotere oplagen. Van Geert Grotes *Getijden van de Eeuwige Wijsheid* hebben we naar schatting meer dan driehonderd handschriften over. Bij nader onderzoek van de overlevering van teksten komt vaak een ingewikkeld netwerk van bewerkingen aan het licht. Zo heeft Jan Deschamps een complex van twaalf versies van de oorspronkelijk Duitse *Hundert Betrachtungen und Begehrungen* van Henricus Suso beschreven. Dit complex is in honderden handschriften en een tiental vroege drukken overgeleverd. Daaronder bevinden zich ook vertalingen uit het Middelnederlands in het Latijn en weer terug.²

Volgens schattingen omvatte meer dan zeventig tot tachtig procent van de handschriftproductie in de middeleeuwse Nederlanden geestelijk proza.³ Massaliteit alom dus, maar dat wordt niet alleen veroorzaakt door de hoeveelheid. Deze massaliteit heeft naast een kwantitatief ook een kwalitatief aspect. De meeste geestelijke prozateksten hebben geen uitgesproken eigen karakter. Ze laten zich moeilijk als individuele teksten waarnemen, laat staan herinneren.

Dit beeld van een grote maar grijze prozaliteratuur geldt vooral voor de vijftiende eeuw. De vroegere prozawerken hebben vaak een heel eigen gezicht, zowel in literair als in theologisch opzicht. Daarmee zijn Hadewijch, Beatrijs van Nazareth en het Luiks Diatessaron ook

in het buitenland bekend geworden. Na Ruusbroec lijkt het allemaal een beetje in te zakken. Johannes Brugman, bijvoorbeeld, kon als predikant ‘praten als Brugman’, maar de preken die van hem overgeleverd zijn getuigen nog maar weinig van zijn legendarische welbespraaktheid. Ondanks deze kwaliteitsdaling - althans in onze ogen -, is de eeuw na Ruusbroec toch bij uitstek de periode van het geestelijk proza.

Een literatuurwetenschap die hecht aan esthetica en literaire kunst kan met deze prozaliteratuur niet uit de voeten. De eis van literaire schoonheid verhindert een onbevangen benadering van deze teksten. Toch is het in literairhistorisch perspectief een belangrijke vraag waar die massaliteit precies in ligt en wat de oorzaak ervan is. Die vraag is niet belangrijk omdat ze ons zal leren dat deze literatuur eigenlijk toch wel heel mooie, waardevolle (enzovoort) werken bevat, maar omdat ze ons duidelijk kan maken hoe literatuur toentertijd functioneerde. Het gaat in de grond om eenvoudige vragen. Waarom schreef en las men een dergelijk proza op zo'n grote schaal? En hoe werd het gelezen of gebruikt? De grote hoeveelheden waarin dit proza is overgeleverd, wijzen er op dat het niet om een marginaal verschijnsel gaat.

Er is beweerd dat de plotselinge verbreiding van het geestelijk proza in de vijftiende eeuw samenhangt met een verruiming van het publiek. De leken, nu de leeskunst machtig, zouden hun nijpende geestesnood zijn gaan lenigen met behulp van teksten.⁴ De bewering dat leken een grote rol gespeeld hebben bij de toename van geestelijke prozateksten, is op zich genomen juist. Maar toch moet men ermee oppassen. Het is wel waar, maar bovenal misleidend. De ene leek is de andere niet als het om de geestelijke literatuur in de volkstaal gaat.

Leken, semi-religieuzen, religieuzen

De officiële kerkelijke indeling in leken, clerici en kloosterlingen beantwoordt in de late middeleeuwen niet geheel meer aan de werkelijkheid.⁵ De hele middeleeuwen door zijn er mannen en vrouwen geweest die niet precies in een van deze categorieën in te delen waren. Te denken valt aan kluisenaars, maar ook aan de vroege begijnenbeweging in de Zuidelijke Nederlanden, waarin Hadewijch geplaatst wordt.⁶ In de late middeleeuwen zien we een sterke uitbreiding van deze moeilijker te plaatsen levensvormen. Dat komt doordat er zowel leken als seculiere geestelijken zijn die een kloosterachtig bestaan gaan leiden, in allerlei vormen en gradaties. In de Nederlanden en spoedig ook in delen van het Duitse taalgebied werd deze ontwikkeling grotendeels gekanaliseerd in de beweging van de Moderne Devotie. Het hedendaagse onderzoek noemt leken en seculiere clerici met zo'n

kloosterachtig bestaan semi-religieuzen, omdat ze geen officieel kerkelijk erkend religieus leven leidden. Ze probeerden een intensief geestelijk leven te leiden en dit deden ze vaak in groepsverband om elkaar te steunen en te inspireren. De praktische vorm van hun gemeenschapsleven ontleenden zij voor grote delen aan het kloosterleven. In zulke samenlevingsverbanden voorzag het canoniek recht niet en daarom werden ze niet zonder meer door de kerkelijke overheden aanvaard. De semi-religieuzen stonden buiten de *ordo* en werden daarom alleen al beschouwd als mogelijke ketters: een visie die men soms ook bevestigd zag. Ook vreesde de plaatselijke clerus onttrekking van gelovigen aan het parochiale verband. Daar speelde op de achtergrond een inkomstenaspect mee. Bovendien werden de semi-religieuzen gebruikt als inzet bij verschillende competentiegeschillen die over hun hoofden heen uitgevochten werden door de seculiere en reguliere clerus, door de bisschoppelijke en pauselijke inquisitie, door de kerkelijke en wereldlijke overheid, en door de landelijke en stedelijke besturen. De stadsbevolking van haar kant zag de begijnen, begarden en andere semi-religieuzen als klaplopers, wanneer ze niet door arbeid maar door bedelen in hun levensonderhoud voorzagen. Van de andere kant, als ze wel werkten boden ze weer ‘oneerlijke’ concurrentie, vooral aan de textielnijverheid. Daarnaast voorzag de wereldlijke overheid dat er nog meer gebouwen en gronden in het bezit van instellingen zouden komen, waardoor er steeds minder woon- en werkruimte kwam voor de gewone bevolking. Religieuze instellingen kregen bovendien bepaalde belastingvoordelen.

De Kerk probeerde langs juridische weg iets te ondernemen tegen deze verboden levensvormen. Op het vierde Lateraans concilie in 1215 was immers het verbod ingesteld nieuwe vormen van kloosterleven te stichten. Dit verbod werd in 1274 herhaald op het tweede concilie van Lyon en in 1311 op het concilie van Vienne toegespitst op de begijnen en begarden. De stedelijke overheden beperkten zich meestal tot incidentele ingrepen bij juridische transacties die haar niet zinden. Overigens lag de zaak zeker niet zwart-wit. De semi-religieuzen vertoonden grote verschillen in dogmatisch en sociaal opzicht en in praktische levensvoering. Naast vervolging was er dan ook steeds kerkelijke en stedelijke bescherming, deels uit oprechte belangstelling voor het intensievere geestelijk leven dat de meeste semi-religieuzen nastreefden en deels uit een poging er greep op te krijgen en te houden. Vooral in de veertiende eeuw deed de Kerk pogingen de semi-religieuze samenlevingsverbanden te ontbinden of ze te dwingen tot een kerkelijk erkende levensvorm, zoals die van de tertiariissen. De verschillende betrokken instanties en personen voerden echter een tegenstrijdig

beleid van erkenning, vervolging en vrijstelling van vervolging. Het bleek almaar onmogelijk de vroom levende, oprechte mannen en vrouwen te scheiden van degenen die ketterse ideeën aanhingen en zich onmaatschappelijk gedroegen.⁷

Er zijn geschriften overgeleverd uit de veertiende en vijftiende eeuw waarin semi-religieuzen hun levenswijze verdedigen tegenover de kerkelijke overheid. Daarmee werd beoogd kerkelijke goedkeuring te verkrijgen en officiële bescherming tegen aanvallen uit andere hoeken van de Kerk. Zo lanceerde rond 1418 Mathias Grabow, lector in het dominicanenklooster te Groningen, een aanval op de levenswijze van de broeders van het gemene leven. Hij nam zijn kritiek uiteindelijk weer terug na een veroordeling op het concilie van Konstanz.

Waar het nu om gaat, is dat deze verdedigingsschriften ons de scheidslijnen tussen deze levensvormen leren zien en ons een terminologie leveren om over deze verschijnselen te spreken. Twee tegenstellingen vormen samen het schema van levenswijzen: wereldlijk tegenover religieus, en in de wereld tegenover buiten de wereld. Hierbij is ‘wereld’ in zijn pregnante negatieve betekenis gebruikt van het gevaarlijke, volle leven buiten het veilige, besloten leven in de religieuze gemeenschap. Deze tegenstellingen kunnen op twee assen worden uitgezet en leveren zo een eenvoudige matrix. Kloosterlingen leiden een religieus leven buiten de wereld. In de meeste orden is echter de discipline zeer verwaterd in deze tijd. Men kan daar eerder spreken van een wereldlijk leven buiten de wereld. Toch zijn er nog enkele strenge orden, zoals de kartuizers, die het religieuze leven echt handhaven. Dan zijn er de mensen die in de wereld een wereldlijk leven leiden en die men, populair uitgedrukt, de gewone leek kan noemen. Ten slotte zijn er degenen die in de wereld een religieus leven leiden. Traditioneel is dat het gemengde leven van de bedelorden, maar nu willen ook de semi-religieuzen daar een plaats vinden als ‘tussenstand’.⁸

Semi-religieuzen vormen geen scherp afgebakende groep, want juist in het niet officieel erkende en welomschreven karakter van hun levenswijze ligt het predikaat *semi-religieus*. Er is een vloeiende overgang naar leken die in de wereld blijven leven en een verdiept geloofsleven hebben, zonder dat ze verder veel van het officiële religieuze leven overnemen.⁹

Semi-religieuzen waren vaak geestelijke hervormers, niet zozeer erop uit om zieltjes te winnen voor hun ideaal, als wel om in de praktijk gestalte te geven aan dat ideaal: leven zoals de eerste christenen. Daarbij keerden ze zich niet af van het officiële religieuze leven, maar zochten er juist contact mee, althans met de religieuzen die net als zij

het geestelijk leven een nieuwe impuls wilden geven. De kartuizers, die zich in de late middeleeuwen sterk verbreidden in de Nederlanden, hebben zo een grote, nog steeds onderschatte, invloed gehad op het geestelijk leven alhier. Een belangrijk middel daartoe vormden teksten, geestelijke literatuur. Deze richtten zich tot semi-religieuzen en religieuzen die een kloosterhervorming voorstonden. De teksten in de volkstaal waren in het bijzonder bedoeld voor monialen en semi-religieuze vrouwen en mannen.¹⁰ De semi-religieuzen waren volgens het kerkelijk recht dan wel leken, maar het is misleidend om te zeggen dat de geestelijke literatuur in de volkstaal zich vooral tot ‘de’ leken richt.

Wanneer men het begrip ‘leek’ niet differentieert, krijgt men een scheve voorstelling van zaken. Verschijnselen die slechts bij bepaalde groepen leken waargenomen worden, lijken zich bij de leken in het algemeen voor te doen. Georg Steer heeft drie inspirerende artikelen geschreven over leken en geestelijke literatuur en over de vraag wat in dit verband onder leken verstaan moet worden.¹¹ Religieuze bewegingen die in de late middeleeuwen ontstonden, zoals de godsvrienden te Straatsburg, stelden een spirituele opvatting van ‘geestelijk’ en ‘leek’ boven de gangbare kerkrechtelijke begrippen. Dit uitte zich onder meer in samenlevingsverbanden van ‘geestelijke mensen’ waaraan zowel leken als clerici deelnamen. Er is wat dit betreft een opvallende overeenkomst met de Moderne Devotie in de Nederlanden. Steer wekt de indruk dat uiteindelijk de grenzen tussen kloosterlingen, clerici en leken vervaagd zijn en overkoepeld zijn door een indeling in beginnende, gevorderde en volkomen geestelijke mensen. Hieruit zou men ten onrechte de te ruime conclusie kunnen trekken dat kloosterlingen, clerici en leken zich van dezelfde geestelijke literatuur bedienden. Het hele proces moet echter niet als grensvervagend gezien worden, maar als grensverleggend. Dan blijkt duidelijk dat de leken die een verdiept geloofsleven zochten gewoonlijk naar kloosterlijke levensvormen grepen, met de bijbehorende monastieke literatuur in vertaling: Cassianus, de *Vitas patrum*, Gregorius en, van recentere datum, David van Augsburg.¹² De waterscheiding ligt, wat de geestelijke literatuur betreft, in het lekendom en wel tussen de gewone leken en de semi-religieuzen. Deze laatsten vormen een vrij homogene groep met de monialen, die voor het merendeel het Latijn niet goed beheersten. Ook de geproteste lekebroeders en lekezusters kunnen tot deze groep gerekend worden, hoewel zij doorgaans bestemd waren voor zware lichamelijke arbeid en weinig ontwikkeling hadden. Deze laatste groep is, als publiek van de geestelijke literatuur, eerder verwant met het gewone lekenpubliek.¹³

In verband met het voorgaande is het de vraag of er voor de Zuidnederlandse vertaling van de *Legenda aurea* wel een lekenpubliek van enige omvang aangenomen moet worden, naast de ruime overlevering uit (semi-)religieuze milieus met name van de Moderne Devotie. Werner Williams-Krapp veronderstelt dit, ondanks het feit dat hij nauwelijks handschriften van leken kan aanwijzen.¹⁴ Vermoedelijk is deze veronderstelling ingegeven door de wijdverbreide opvatting van de Moderne Devotie als een ongedifferentieerde lekenbeweging.

Herman Pleij beschrijft in twee nauw verwante, uitdagende artikelen een complex van zelfhulp, lekenvroomheid, lekenpubliek en Moderne Devotie. Dit complex van samenhangende factoren, samengevat als het winstgevende streven naar volkcatechese, zou de drukkunst in Holland tussen 1477 en 1490 bevorderd hebben.¹⁵ De vraag rijst of dit wel staande gehouden kan worden. De vroege drukkunst trekt vermoedelijk eerder de lijn van de toenmalige handschriftproductie door. De meeste handschriften in de Noordelijke Nederlanden van de late middeleeuwen moeten geplaatst worden in kloosters en devote gemeenschappen en niet in lekenmilieus.¹⁶ Het is aannemelijk dat de drukkers zich met hun religieus drukwerk in de eerste plaats richtten op deze gegarandeerde afzetmarkt. Daarnaast trachtten ze in hun inleidingen de deur wagenwijd open te houden voor het lekenpubliek.¹⁷

Literatuur voor leken

Het merendeel van de Middelnederlandse geestelijke literatuur richtte zich niet tot de leek in het algemeen maar tot personen die een (semi-)religieus leven leidden. Dat blijkt onder meer uit het feit dat de helft tot driekwart van de overgeleverde handschriften waarvan de herkomst bekend is, uit een klooster of een religieuze communauteit afkomstig is.¹⁸ Dat blijkt ook uit de monastieke thematiek in vele teksten met hun paragrafen over de gehoorzaamheid, het zwijgen en de eenzaamheid van de cel. Onderwerpen als huwelijk, overspel, kinderopvoeding, handel, het vieren van de zon- en feestdagen zijn eerder thema's voor een echte lekenspiritualiteit. Die spiritualiteit komt zelden in deze teksten tot uitdrukking. Men ziet deze onderwerpen bijvoorbeeld wel in werken als *Een nuttelijc boec den kerstenen menschen*, het Middelnederlandse collatieboek van Dirc van Herxen en in de merkwaardige Middelnederduitse *Der leyen regulen* van Dietrich Engelhus (†1434), de geleerde priester uit Einbeck die in 1433 een visitatiereis naar Böddecken en Windesheim maakte met de Windesheimse kloosterhervormer Johannes Busch († ca. 1480).¹⁹ Het leeuwedeel van de Middelnederlandse geestelijke literatuur is daarmee religieuze literatuur en geen lekenliteratuur. Het is literatuur voor

en door religieuzen en semi-religieuzen, geen literatuur over onderwerpen die in het bijzonder de leken aangaan.

Met welke typen geestelijke literatuur kwamen gewone leken lezend of biddend, als toehoorder of toeschouwer in aanraking? Deze vraag dringt zich pas op zodra men een onderscheid gemaakt heeft tussen gewone leken en semi-religieuzen. Het antwoord zal nog veel nader onderzoek vergen. In vele handschriften vindt men, in allerlei maten en soorten, een persoonlijke catechetische standaarduitrusting die geboden is aan alle christenen, waarbij de onderwerpen (huwelijk, handel, rechtspraak, landsbestuur) een semi-religieus publiek min of meer uitsluiten. Dat pakket bestaat steeds weer uit dezelfde elementen, hoewel de samenstelling en omvang kan variëren. Men treft de dagelijkse gebeden aan zoals het onzevader en het weesgegroet, eenvoudige vormen van het getijdenboek, het credo, de tien geboden en andere catechetische rijtjes, zoals de hoofdzonden, de werken van barmhartigheid, de zaligsprekingen.²⁰ Soms werden deze aangeboden in het repetitieschema van een generale-biechtformule.²¹ De mens kon volgens de christelijke leer zalig worden als hij zich hield aan hetgeen hem geboden en verboden was. De aandacht beperkte zich meestal tot het minimum van geboden en verboden. Dat leidde ertoe dat de geestelijke literatuur voor leken zeer vaak in het perspectief stond van zonde en biecht. Dit werd gemakkelijk gecombineerd met niet specifiek christelijke ethiek en gedragsvoorschriften, zoals onder andere in de zeer wijdverbreide *Der kerstenen spiegel* van Dietrich Kolde van Münster (†1515).²² Het geestelijke en het profaan ethische worden daarbij niet vermengd maar staan naast elkaar, meermalen in de context van encyclopedische kennis die elke christen of leek zou moeten bezitten. In handschriften ziet men ook combinaties met niet-geestelijke, soms zelfs met fel anti-klerikale of scabreuze teksten. Het handschrift-Van Hulthem biedt een voorbeeld van een dergelijke mengeling (ook al is dit handschrift misschien bedoeld voor de verkoop van teksten).²³ Het is een mengeling die het dagelijks leven van de leek weerspiegelt. Er zijn momenten van aandacht voor Kerk en geloof, maar ze overheersen het geheel niet.

Geestelijke literatuur voor leken is ook vaak verbonden met kunst in de moderne zin van het woord. Gebedenboeken voor leken zijn soms zeer kostbaar uitgevoerd. Ze getuigen meermalen ook van een voorkeur voor het berijmde gebed, een omslachtiger en kunstiger procédé om iets te formuleren.²⁴ Verder kan men in dit verband denken aan het geestelijk toneel: podiumkunst, net zoals de sproken van (bijvoorbeeld) Willem van Hildegaersberch, die eveneens berijmd zijn en eveneens merendeels bestemd voor een lekenpubliek.²⁵ De sproken

op hun beurt vertonen weer de karakteristieke mengeling met niet specifiek christelijke ethiek en met niet-geestelijke teksten die hierboven ter sprake is geweest.

Kunstzinnigheid en kostbaarheid ziet men in geestelijke prozaliteratuur voor leken samengaan in de handschriften van verschillende omvangrijke teksten, zoals de *Tafel van den kersten ghelove* van Dirc van Delft en *Een nuttelijc boec den kerstenen menschen*.²⁶ Aan het begin van de overlevering staan telkens enkele prachtige handschriften van groot formaat, op perkament geschreven en verlucht met schitterende miniaturen. Deze handschriften werden vervaardigd voor adellijke personen of voor zeer welvarende burgers. De kans is groot dat deze handschriften meer bekeken dan gelezen werden. Een tweede generatie handschriften is veel eenvoudiger van uitvoering. Daar staat de tekst centraal. Het lijkt geen toeval dat we juist deze handschriften in (semi-)religieuze milieus aantreffen.

Hiermee verwant - zij het niet in alle opzichten - is de produktie van omvangrijke historiebijbels: bewerkende vertalingen van de bijbelhistorie, dus met name de verhalende delen van de Bijbel, vaak aangevuld met verhalen uit de profane geschiedenis. De historiebijbels waren op zich door hun omvang al duur, maar ze werden vaak ook nog kostbaar uitgevoerd.²⁷

Een kostbare onderneming voor leken was de omvangrijke vertaal-arbeid van de Bijbel vertaler van 1360. Die speelt zich een halve tot driekwart eeuw eerder af dan de zojuist beschreven ondernemingen. De anonieme Bijbelvertaler van 1360, misschien een kartuizer van Herne ten zuidwesten van Brussel, levert vertalingen van zeer omvangrijke Latijnse teksten. Dit doet hij op verzoek van Jan Taye en Lodewijc Thonijs, twee aanzienlijke Brusselse burgers. In zijn eentje vertaalt hij zo een reeks teksten die men zou kunnen omschrijven als klassieken van de Latijnse monastieke literatuur, met werken van Gregorius de Grote, de *Vitas patrum* (boek V en VI), de *Collationes* van Cassianus, de regel van Benedictus, de *Legenda aurea* van Jacobus de Voragine, Bernardus en grote delen van de Bijbel. Deze vertalingen waren weliswaar niet allemaal direct bestemd voor beide Brusselse burgers; de vertaling van de regel van Benedictus liet Lodewijc Thonijs maken voor zijn zus Maria, die benedictines was. Ze moeten echter wel veel geld in dit project gestopt hebben, om het vertaalwerk te vergoeden en misschien meer nog om de handschriften te laten schrijven.²⁸ Het gaat hier eerder om financiering door leken van religieuze literatuur dan om religieuze literatuur voor leken.

Alles te zamen genomen is er een tamelijk omvangrijke en gevarieerde geestelijke literatuur voor leken. Deze staat in de handschriften

maar ook in de het dagelijks leven vaak tussen niet-geestelijke zaken in, blijkbaar zonder daarmee spanning op te roepen. Het gebruik van rijm maakte de overeenkomst met de overige teksten in die handschriften meestal ook groter. In andere gevallen wordt deze literatuur, met kunstige vormen en kostbare uitvoering, opgenomen in levenspraktijken die haar eigenlijk vreemd zijn, met name vertoon van status en financiële ondersteuning van religieuze ondernemingen. Teksten nemen bij leken een vrij bescheiden plaats in tussen andere vormen van bemiddelende overdracht van geestelijk ideeëngoed, zoals predikatie, voordracht en toneel. Bemiddelende overdracht zien we zelfs in verhalende teksten voor leken. Analyse van het vertelperspectief laat hier een geprononceerde rol van de verteller zien.²⁹

Literatuur voor monialen en semi-religieuzen

Voor kloosterzusters en semi-religieuze vrouwen en mannen speelt de geestelijke literatuur in de volkstaal een veel grotere rol. Deze literatuur is ingebed in een religieuze levenswijze, die hen met veel geestelijke teksten van allerlei aard in aanraking brengt en dit dan ook nog eens op zeer veel verschillende manieren: lezen, luisteren, bidden, zingen, reciteren, overwegen, enzovoort. Hier ligt vooral de oorzaak van de enorme verbreiding van het Middelnederlands geestelijk proza van de late middeleeuwen.

De tekst- en overleveringsexplosie van het Middelnederlands geestelijk proza in de vijftiende eeuw is voornamelijk te danken aan de Moderne Devotie.³⁰ Daarbuiten waren er ook wel hervormingsbewegingen, maar de Moderne Devotie stond in de Nederlanden toch in het middelpunt. Andere kerkelijke groeperingen in de Nederlanden vertonen veel overeenkomsten met de Moderne Devotie en vaak zijn er ook concrete banden aan te wijzen. Dit geldt voor vele begijnen, voor de tertiariissen van het Kapittel van Utrecht, die de derde regel van Franciscus volgen, en voor de kapittels van Sion en van Venlo, die vele augustijner vrouwenkloosters omvatten.³¹ Het Kapittel van Windesheim wilde die kloosters niet opnemen om niet overspoeld te worden door de zielzorg ervoor. Het kapittel had zelfs van de paus gedaan gekregen dat het geen vrouwenkloosters meer mócht opnemen.

De Moderne Devotie kan daarom gebruikt worden als een vrij betrouwbare graadmeter voor de religieuze hervormingsbeweging in de laatmiddeleeuwse Nederlanden. Daar het grootste deel van het Middelnederlands geestelijk proza uit semi-religieuze en religieuze kringen afkomstig is, vormt de Moderne Devotie een goede invalshoek voor een bespreking van de eigenschappen van dit proza. Haar rijke en veelvormige tekstcultuur garandeert bovendien een compleet en

veelzijdig beeld van de bestaanscondities van de volkstalige geestelijke literatuur in (semi-)religieuze milieus in de late middeleeuwen, ook al zal dit beeld niet overal en steeds volledig werkelijkheid zijn geweest.

De Moderne Devotie heeft altijd al de naam gehad dat zij gezegend was met een rijke boekencultuur. In het vroegere onderzoek stond vooral de zorg om de zuivere tekstoverlevering centraal, met als grootste prestatie de zogenaamde Windesheimse bijbelrevisie (over de reikwijdte en het doel daarvan heerst nog steeds geen eensgezinde mening). Deze zorg kwam bondig tot uiting in de uitdrukking *preken met de pen*, die men regelmatig tegenkomt in publikaties over de boekencultuur bij de moderne devoten. Deze uitdrukking gaat, via de kartuizers, terug op de *Institutiones divinarum et saecularium litterarum* van Cassiodorus († ca. 580). Het kopiëren en verspreiden van boeken duidt hij aan als preken met de handen. Onderbelicht bleef dat de meeste teksten en handschriften van de moderne devoten nu juist niet getuigen van een zorg voor een correcte overlevering en voor een grote toegankelijkheid van het gedachtengoed. Over het geheel genomen lijkt deze boekencultuur twee gezichten te hebben: de moderne devoten als grote voorvechters van een uniforme overlevering en tegelijkertijd als grote tekstvergruizers die teksten totaal versplinterd overleveren.³²

In dit verband moet gewezen worden op de sterke consequentie waarmee de moderne devoten alle aspecten van het leven richtten op de *profectus virtutum*, de voortgang in deugden, zoals ze een van de belangrijkste concepten van hun spiritualiteit aanduiden. Als voornaamste hulpmiddel gebruikten ze hierbij teksten, in allerlei vormen en hoedanigheden. Naast de al eerder genoemde reeks van lezen, luisteren, bidden, zingen, reciteren en overwegen, kozen zij in navolging van de kartuizers het afschrijven van teksten als handenarbeid. Ze gingen ook systematisch individueel teksten schrijven en herschrijven ten behoeve van hun persoonlijke geestelijke vorming. Vooral dit heeft voor een tekst- en overleveringsexplosie gezorgd. Al deze activiteiten waarmee teksten gemoeid waren, lieten ze niet los naast elkaar staan, maar ze probeerden ze te integreren. Men betrok ze op elkaar door dingen tegelijk te doen: teksten inhoudelijk lezen onder het overschrijven, meditatieteksten ‘herkauwen’ onder de handenarbeid. Men wisselde ook verschillende bezigheden af, bijvoorbeeld door het handwerk te onderbreken voor een schietgebed. In het algemeen voorzag het dagelijkse levensritme in een afwisseling van deze elementen.

De omgang van teksten had aldus vele facetten. Herleiding van de boekencultuur tot een van die facetten geeft altijd een incompleet

beeld. De paradox van de twee gezichten die de omgang met teksten bij de Moderne Devotie zou hebben, komt dus voort uit een onvolledige weergave van de veelzijdigheid van hun boeken- en schriftcultuur.

De literatuuropvatting van de moderne devoten komt kernachtig naar voren in Florens Radewijns' uitspraak dat teksten door daden 'vervuld' moeten worden. Teksten vormden geen doel op zich. Het doel lag buiten de woorden, in de daad.

Gerard Zerbolt van Zutphen (†1398) acht teksten even onmisbaar als de sacramenten. Deze uitspraak lijkt met haar hoge achting voor het geschreven woord mijlenver verwijderd van de opmerking van Hendrik Mande (†1431) dat de letter er is voor de betekenis; wie al doordrongen is van hetgeen de teksten willen zeggen, die heeft geen teksten nodig.³³ Deze uitspraken zijn echter goed verenigbaar. De tekst was een middel in het geestelijk leven, weliswaar een zeer veel gebruikt en hooggeschat middel, maar men aarzelde niet het ter zijde te schuiven als het doel bereikt was. Daarbij deed het niet ter zake of dit doel nu met behulp van die teksten bereikt was of op een andere manier.

Deze kijk op boeken en teksten was louter op resultaat gericht en leidde tot een reductie van het boek tot zijn tekst, en van de tekst tot zijn paraenesen, dat wil zeggen tot de aspecten die aanzetten tot deugd. De boeken kregen een eenvoudige uitvoering, die zich zonder luxe op de tekst richt. De bescheiden decoratie geschiedde door middel van penwerk en dit was in de IJsselstreek, waar de Moderne Devotie ontstond, eenvoudiger dan elders.³⁴ Ook de teksten zelf kregen geen gekunstelde literaire vorm. Het proza, dat toch al de naam had meer waarheidsgetrouw te zijn dan het vers, was in al zijn eenvoud van stijl goed genoeg. Bij de overlevering van teksten bracht de praktijkgerichtheid een reductie van teksten tot 'goede punten' met zich mee, dat wil zeggen tot de passages die bruikbaar waren voor de overweging tijdens de arbeid of die aanzetten tot goed handelen. De betekenis en structuur van de tekst als geheel hoefden daarbij niet intact te blijven. Het ging er niet om iets bij te leren, het ging erom stof tot nadenken te krijgen als grondslag voor het handelen. Het doel was een juiste attitude en niet kennis.³⁵

Het bloemlezen van teksten op inspirerende passages diende het eigenmaken, interioriseren ervan. Dit impliceerde ook een individualisering of privatisering. Teksten werden op maat van de lezer geschreven, waarbij deze lezer vaak dezelfde was als de kopiist. Het werden daarmee persoonlijke gebruiksteksten (maar het gaat te ver ze te willen zien als privé-teksten die veel geheimen onthullen over diepere zielerorselen van de schrijver). Sommige teksten geven duidelijk blijk

van toeëigening. Hendrik Mandes *Spiegel der waerheit* biedt hiervan een goed voorbeeld. Deze tekst bestaat voor het grootste deel uit excerpten uit teksten van Ruusbroec en Jan van Leeuwen. Die teksten zijn in de wij-vorm geschreven. Mande heeft alles omgezet in de ik-vorm. Dit procédé van toeëigening komt in dezelfde tekst markant tot uitdrukking als Mande schrijft *oec weet ic wel ende merke*, waar in zijn bron *want ghi weet toch wel* staat. Met dergelijke bewerkings-procédés werden teksten eigen gemaakt en verinnerlijkt om de eigen religieuze persoon gestalte te geven en te vormen. De keuze van de passages die in de toegeëigende tekst werden opgenomen, is gegrondvest op de vraag wat ‘smaak’ gaf, wat op dat moment voor die persoon inspirerend was en een goed uitgangspunt kon vormen voor ‘herkauwend’ overwegen.

Deze teksten konden vervolgens weer dienstbaar zijn aan anderen, door anderen geëxcerpeerd en eigen gemaakt worden. Soms werden ze ook bruikbaar gemaakt voor de gehele gemeenschap. Dezelfde *Spiegel der waerheit* van Mande draagt er de sporen van: de titels van de hoofdstukjes zijn weer in de wij-vorm. Mande bracht ze misschien pas aan toen hij het verzoek kreeg zijn werken af te schrijven ten behoeve van de Windesheimse bibliotheek van boeken in de volkstaal. Een kopiïste heeft de hele tekst later weer in de wij-vorm gezet. Ze had een legger met de ik-vorm voor zich, zo blijkt uit enkele vergissingen die ze meteen weer gecorrigeerd heeft.³⁶

De inconsistentie die veel prozateksten vertonen, leverde geen probleem op voor het ‘puntsgewijs’ lezen. De dialectiek van toeëigening en vergemeenschappelijking leidde niet alleen tot inconsistentie van de teksten, maar ook tot het meervoudige auteurschap dat zo karakteristiek is voor werken van de Moderne Devotie. Bijna elke kopiïst ging als het ware op de stoel zitten van de auteur. Althans, dit kan men zeggen als men vast wil houden aan de klassieke scheiding tussen auteur en kopiïst. Maar de begrippen auteur en kopiïst zijn hier eigenlijk niet langer zonder meer van toepassing.³⁷ Men denke in dit verband ook aan de onoplosbare auteurskwestie van de *Imitatio Christi*. De auteur daarvan is niet onbekend, maar het probleem is eerder dat er te veel auteurs zijn (naast nog een reeks minder serieuze kandidaten).

De vraag naar de massaliteit van het laatmiddeleeuws geestelijk proza is hiermee ten minste voor een deel beantwoord. Vele van deze teksten zijn bestemd voor een tamelijk homogeen publiek van monialen en semi-religieuze vrouwen en mannen. Dit leidt tot een convergentie van de thematiek. De sterk praktijkgerichte houding ten opzichte van de literatuur bracht voorts een convergentie van de functie met zich mee. Steeds worden de paraenetische, deugdopwekkende, aspec-

ten van teksten naar voren gehaald. Het eigen karakter van de brontekst wordt gemarginaliseerd. De intensieve individuele omgang met teksten is niet louter receptief maar ook reproductief: schrijven wordt gehanteerd als een intensieve leesmethode. Dit leidt tot een explosie van verwante versies van afzonderlijke teksten. De hele ontwikkeling moet gezien worden in het kader van de toenemende verschriftelijking van de samenleving. Die doet zich versterkt voor in een tekstrijke levensvorm zoals het religieuze leven nu eenmaal is, zeker als men daar ook nog de pen gaat hanteren als hulpmiddel bij uitstek bij de vorming van de religieuze persoon.

Enkele lijnen

Een grondig overzicht van de geschiedenis van het Middelnederlandse geestelijk proza ligt nog ver van ons. In het bestek van dit boek kan het toch nuttig zijn enige grote lijnen te schetsen, te meer omdat de traditionele literatuurgeschiedenissen zich vaak beperken tot de behandeling van een reeks auteurs en werken.³⁸

Het Middelnederlands geestelijk proza begint met mystiek proza, en wel rond het midden van de dertiende eeuw met Hadewijch en Beatrijs van Nazareth. Deze werken zijn stilistisch en inhoudelijk van hoge kwaliteit en sommigen nemen daarom aan dat er een verloren voorgeschiedenis van mystieke letterkunde in de volkstaal moet zijn geweest. Hierachter ligt de vooralsnog onbewezen vooronderstelling dat een bepaalde vorm van kunst niet op een hoog niveau kan beginnen. Het bestaan van een verloren voorgeschiedenis leek bevestigd te worden toen aangetoond werd dat Hadewijchs *Strofische gedichten* registraal zijn, dat wil zeggen dat ze geschreven zijn binnen een samenstel van thematische, lexicale, syntactische en prosodische conventies. Deze conventies moeten inderdaad vóór Hadewijch bestaan hebben, maar dat betekent nog niet dat men moet aannemen dat het register in zijn geheel reeds in een traditie van Middelnederlandse mystieke literatuur gevormd was. Het is goed mogelijk dat het register grotendeels pas met de werken van Hadewijch in het Middelnederlands geïntroduceerd is, vooral ook doordat het mede gevormd is in de Bijbel, de liturgie en de Latijnse geestelijke literatuur. Hadewijch heeft zo dus een beroep kunnen doen op registers die niet regionaal aan volkstalen gebonden waren. Verder maakt zij gebruik van beelden en motieven van buiten de mystieke traditie, uit de ridderepiek en de wereldlijke lyriek. De Middelnederlandse (vrouwen)mystiek van de dertiende eeuw is als spiritualiteit gevoed door de Noordfranse cisterciënzertraditie.³⁹ Veronderstellen de *Strofische gedichten* ondanks hun gebonden vorm geen voorgeschiedenis van mystieke literatuur in het

Middelnederlands, dan veronderstelt het mystieke proza dit nog minder.

Gedurende anderhalve eeuw heeft de mystiek de voornaamste categorie gevormd van het geestelijk proza, met auteurs als Gheraert Appelmans en vooral Jan van Ruusbroec (†1381). Deze schrijft midden in het drukke Brussel en later in het stille Groenendaal, een omvangrijk mystiek proza-oeuvre. Onder Ruusbroecs leiding schrijft Jan van Leeuwen, lekebroeder en kok te Groenendaal, ruim twintig mystieke traktaten. In hetzelfde klooster is ook Willem Jordaens actief als schrijver in het Latijn en het Middelnederlands.⁴⁰

De lijn van het mystieke proza loopt bij de Moderne Devotie, vanaf circa 1375, door. De Moderne Devotie brengt nog één grote mysticus voort, Gerlach Peters (†1411), die in het Latijn en het Middelnederlands schrijft.

De gedachte dat de moderne devoten niet mystiek waren of zich er zelfs tegen keerden, is inmiddels wel verlaten. Er treedt bij hen wel een typische kentering in de mystiek op. De aandacht blijft echter bij de moderne devoten gericht op de mystiek en daarom kan er van een mystieke spiritualiteit gesproken worden. Anderzijds ervaart men het in de vijftiende eeuw in toenemende mate als een probleem dat men de mystieke ervaring niet in eigen handen heeft en niet zelf kan produceren. Er ontstaat een aanzwellende literatuur over de vertroosting van de verlaten mens. Dat is de mens die, zonder Gods voelbare bijstand, in eenzaamheid zijn strijd moet leveren tegen de zonde en het kwaad. Men ziet de aandacht voor dit thema al in de vroege vijftiende eeuw toenemen. *Een minnentlike claege* van Hendrik Mande (†1431) biedt er een even fraai als goed voorbeeld van. In de tweede helft van de vijftiende eeuw breekt dit thema overweldigend door in de literatuur voor (en soms door) kloostervrouwen. In die teksten wordt letterlijk van de nood der verlatenheid de deugd der gelatenheid gemaakt. De navolging van Christus en met name van zijn lijden wordt centraal geplaatst. Naast een grote toename van meditatie op het leven en lijden van Christus (zie hieronder), leidt dit ook tot passiemystiek, met Alijt Bake (†1455) als markante vertegenwoordigster daarvan.⁴¹ De geschriften over verlatenheid spreken van een welhaast wanhopig verlangen naar mystieke ervaringen en van de vertroosting van dit onvervulde verlangen. Ze proberen het te matigen of een andere richting te geven. Daarnaast vindt mystieke literatuur zoals de werken van Ruusbroec in deze periode veel meer dan tevoren verbreiding in de vrouwenkloosters. Dit kan echter ook te maken hebben met de sterke uitbreiding van de handschriftenproductie, die rond 1470 zijn hoogtepunt had. Die sterke groei is vooralsnog niet afdoende verklaard.⁴²

De lijn van Middelnederlandse mystiek zet zich ononderbroken voort tot zelfs in de zeventiende eeuw met namen als Suster Bertken (†1514), Frans Vervoort (†1555), Pelgrim Pullen (†1608), Claesinne van Nieuwland (†1611) en Maria Petyt (†1677), naast de anonieme schrijfster van de *Evangelische peerle* (1535) en *Den tempel onser sielen* (1543). De mystiek is daarmee een lijn die door heel het Middelnederlands geestelijk proza loopt en in hoge mate de eigenheid ervan bepaalt.⁴³

Een andere belangrijke doorlopende lijn is die van de vertalingen uit het Latijn. De Latijnse literatuur heeft vele banden met het Middelnederlands geestelijk proza. Niet zomaar alles werd vertaald. De scholastieke theologie vond bijvoorbeeld slechts in gepopulariseerde vorm verbreiding in het Middelnederlands, via werken zoals het *Compendium theologiae veritatis* van Hugo Ripelin van Straatsburg. Het aantal monastieke klassieken is betrekkelijk groot, mede dankzij de Bijbelvertaler van 1360, zoals we gezien hebben. Ook de contemporaine spiritualiteit is goed vertegenwoordigd, bijvoorbeeld door vroege vertalingen van werken van Henricus Suso.

Het grote aantal vertalingen wordt vaak gezien als een etappe uit de geschiedenis van de aflossing van het Latijn door de volkstaal. De gedachte is eenvoudig: de volkstaal verovert terrein op het Latijn. Met de vertalingen worden inhouden in de volkstaal overgenomen die voorheen exclusief tot het Latijn behoord hebben. De literatuur in de volkstaal, die tot dan toe berijmd is, neemt op een gegeven moment ook nog de (proza)vorm van het Latijn over in een poging de concurrent met eigen middelen te verslaan.⁴⁴ Deze zienswijze gaat uit van een ontwikkeling van de volkstaal die via vertalingen en vormimitatie ontgroeit aan het Latijn en aldus literaire volwassenheid bereikt.

Tegen deze kijk op de zaak zijn toch grote bezwaren in te brengen. Op de eerste plaats heeft de geestelijke literatuur zich, historisch gezien, niet hoeven losmaken van het Latijn, waarna een langzaam proces van verzelfstandiging begonnen zou zijn. Prozateksten kennen we vanaf de vroegste tijd van de Middelnederlandse literatuur en daarbij gaat het om teksten die zich helemaal niet met moeite losmaken van een Latijnse achtergrond. Het proza van het Luikse diatessaron is stilistisch niet aan het Latijn blijven kleven en steekt in dit opzicht af tegen veel van zijn latere tegenhangers. Het Middelnederlandse proza van Hadewijch (ca. 1250) en Beatrijs van Nazareth (†1268) staat allerm minst in de schaduw van latere auteurs. De geestelijke literatuur in de volkstaal heeft zich dus historisch gezien niet ontworsteld aan de Latijnse literatuur.⁴⁵

Dat het geen eenvoudige zaak van terreinwinst is blijkt ook wanneer

men kijkt naar de vertalingen uit het Middelnederlands in het Latijn. Het gaat dan met name om mystieke teksten. Een vroeg voorbeeld is de vertaling van de *Seven manieren van heileger minnen* van Beatrijs van Nazareth. Geruime tijd later volgen de Ruusbroec-vertalingen van Willem Jordaens (†1372) en Geert Grote (†1384) in een vertaaltraditie die tot ver in de zestiende eeuw reikt.⁴⁶

Al met al gaat het niet om een aflossing van het Latijn door de volkstaal, maar om een toenemende complexiteit van de onderlinge verhoudingen en om een toenemende symbiose.⁴⁷ In de hoge middeleeuwen markeert de tegenstelling tussen het Latijn en de volkstaal een veelomvattende polariteit: schriftelijk tegenover mondeling, geletterd tegenover ongeletterd, geestelijk tegenover profaan, klerikaal tegenover laïcaal, geleerd tegenover ongeleerd, enzovoort.⁴⁸ De algemene tendens is dat de tegenstelling tussen Latijn en volkstaal steeds minder gaat omvatten en met steeds minder tegenstellingen verbonden is, naarmate de late middeleeuwen vorderen. Deze ontwikkeling gaat op ongelijkmatige wijze en dat wordt mede veroorzaakt doordat andere elementen zich op eigen wijze losmaken uit deze polariteit (hetzelfde is gebeurd met het begrip ‘leek’, zoals we eerder gezien hebben). Waar Latijnse cultuur en volkstaalcultuur elkaar ontmoetten en samensmolten zien we dat teksten tegelijk in twee talen geschreven werden, of vrijwel meteen uit de ene taal in de andere werden vertaald. Dat gebeurt met name bij de Moderne Devotie. Er bestond een Latijnse versie voor de Latijnkundige mannen naast een Middelnederlandse versie voor de niet-Latijnkundige vrouwen en de lekebroeders. Hier is de vertaling bijna alleen nog maar sociaal en nauwelijks meer functioneel gemotiveerd. De tegenstelling van Latijn en volkstaal is dan vrijwel helemaal uitgehold.

De idee van losmaking van de volkstaal uit het Latijn is ook verdedigd ten aanzien van de geschiedenis van bijbelvertaling in de late middeleeuwen. De tekst van het Oude Testament zou eerst nog bewerkt (enerzijds onvolledig en anderzijds vermeerderd met teksten uit andere bronnen) in historische bijbels overgeleverd zijn. Van het Nieuwe Testament zouden in het begin alleen bewerkingen tot Middelnederlandse diatessarons beschikbaar zijn, dat wil zeggen in compilaties die de vier evangeliën harmoniseren tot één verhaal over het leven van Jezus. Later zou dan pas de rest van het Nieuwe Testament vertaald zijn en de afzonderlijke evangeliën. De hele ontwikkeling zou lopen van een bewerkte, geïnterpoleerde bijbeltekst naar de zuivere bijbeltekst, een stadium dat met de gedrukte Delftse Bijbel van 1477 nog niet helemaal bereikt was. Inmiddels blijkt dat ook deze idee niet houdbaar is.⁴⁹

Dicht bij de vertaling en bewerking van het Nieuwe Testament, in het bijzonder van de evangeliën, liggen de traktaten, meditatie-oefeningen en gebedencycli rond het leven en lijden van Christus. In de vijftiende eeuw zet dit thema overweldigend door, met een grote hoeveelheid van teksten en handschriften en met een exuberantie van concrete verbeelding. Dit hangt samen met het toenemend gevoel van zondigheid en van angst omtrent eigen heil. Velen voelen de eis van een persoonlijk intensief geloofsleven naast en in het verlengde van de sacramentele genademiddelen die de Kerk kan bieden. Dit persoonlijke geloofsleven wordt bij religieuzen en semi-religieuzen gevoed met meditatie en daarmee samenhangend gebed. Deze richten zich bij voorkeur op Christus, die het grote voorbeeld heeft gegeven hoe de mens op aarde moet leven.

In meditatie en gebed telde de gesteldheid van het hart meer dan de woorden die men overwoog of uitsprak. Hiermee werd het affect boven de concrete formulering van de gebeden en meditaties verheven. Voor de vorm golden geen voorschriften. Zo ontstond er speelruimte voor de literatuur in de volkstaal en overigens ook voor de miniatuurkunst.⁵⁰ Om de meditatie en het gebed dieper doorvoeld en doorleefd te maken en om het affect te stimuleren, schakelde men de verbeelding in. Twee heilshistorische momenten uit het leven van Christus kwamen vooral in aanmerking om de affectieve betrokkenheid te vergroten: de geboorte en het lijden. Rond beide momenten ontstond aldus een uitgebreide ontroerde intensivering en beeldende concretisering van de voorstelling.⁵¹ Zoals boven al aangestipt is, kon de mens met zijn existentiële angst en gevoelens van hulpeloosheid en eenzame verlatenheid zich vooral spiegelen aan het lijden van Christus. Lijden was het lot van de mens, Christus was hem daar immers in voorgegaan. Het eigen leed viel in het niet bij wat Christus geleden had en, in vergelijking met de eeuwigheid, duurde het ook maar zeer kort. De meditatie bevorderde de nagestreefde *compunctio cordis*: een diepgevoeld, chronisch berouw als verinnerlijkt verlengstuk van de biecht, het sacrament van de verzoening van God en mens.⁵²

Keren we terug tot de verhouding volkstaal en Latijn. Daarvan moet nog een punt aan de orde gesteld worden en wel de vraag die ook in de middeleeuwen gesteld is: mogen leken en ongeleerde mensen boeken in de volkstaal lezen over de geestelijke onderwerpen en mogen ze gebeden, met name de psalmen, in de volkstaal bidden? Het traktaat *De libris teutonicalibus et precibus vernaculis* behandelt deze vragen. Dit werk over het gebruik van boeken en gebeden in de volkstaal wordt toegeschreven aan Gerard Zerbolt van Zutphen (†1398), die met zijn geschriften de spiritualiteit van de Moderne Devotie gecodificeerde

heeft en overigens ook daarbuiten veel gelezen werd. De auteur heeft weinig moeite met het probleem of leken in de volkstaal over deze onderwerpen mogen lezen. De vraag is eerder welke boeken ze nu wel, en welke ze niet mogen lezen, ongeacht de vraag of ze nu vertaald zijn of niet. En het toenmalige antwoord komt in het kort hierop neer, dat de keuze van de teksten in overeenstemming moet zijn met de competentie van de lezers. De leek en de volkstaal zijn hierbij niet altijd de mindere van de clerici en de theologen: er is een categorie boeken (namelijk de boeken die ‘uitwendige en inwendige oefeningen’ bevatten) die geleerden moeilijk kunnen begrijpen en die toch zeer geschikt zijn voor leken.⁵³

Was de onderlinge verhouding van Latijn en volkstaal hoofdzakelijk door sociaal-functionele aspecten bepaald, bij vertalingen uit en in andere volkstalen was dit niet het geval. Vooral de relaties met het Duitse taalgebied waren intensief en talrijk. Het Nederlandse gebied was daarbij zeker niet alleen ontvangende partij. Het contact was zo nauw dat men zich zelfs kan afvragen in hoeverre men het eigenlijk als één taalgebied moet beschouwen en, naar analogie hiervan, als één literatuurgebied. Deze vraag geldt in het bijzonder het Nederduitse en het Middelfrankische taalgebied. Uitwisseling van werken geschiedde eerder door het herschrijven van teksten onder toepassing van klankwetten dan door het lexicaal en grammaticaal vertalen. Er werd wel een duidelijke taalgrens gevoeld met het Middelhoogduits. Alleen mystieke werken en artes-literatuur namen deze drempel, en wel reeds in de dertiende eeuw getuige de *Limburgse sermoenen*.⁵⁴

De relaties met het Franse taalgebied waren minder intensief. Ook daar lag een echte taalgrens, maar het verschil in spiritualiteit heeft misschien een grotere rol gespeeld dan de taalgrens. De milieus van de clerus en de leken in het Franse taalgebied waren veel meer van elkaar gescheiden dan in het Nederlandse en Duitse taalgebied. Daartussen lag geen overgangsgebied. De ‘tussenstand’ van de semi-religieuzen, die in onze streken zo'n vooraanstaande rol speelde bij de verbreiding van het geestelijk proza, was daar veel geringer van omvang en minder belangrijk. De spiritualiteit die de leken opgelegd werd, was sterk clericaal gedacht. Als de leken het getijdengebed wilden bidden, dan moesten ze dat net zoals de geestelijken in het Latijn doen, ook al begrepen ze die taal niet. Naar de mening van deze clerici lag de kracht in de woorden en niet in de vurigheid van het gebed. Doordat de milieus van clerici en leken zo sterk gescheiden waren, kwam de uitwisseling en (re)productie van geestelijke teksten niet goed op gang.⁵⁵ Toch is er wel Middelnederlands geestelijk proza uit het Frans vertaald. In dit verband valt in de eerste plaats te denken

aan grote werken als *Des coninx summe* en aan *Die pelgrimage vander menscheliker creaturen*.

Naast mystieke literatuur, meditatieliteratuur, vertalingen is er nog de lijn van de catechetische literatuur, de literatuur voor de leken. Deze komt op in de veertiende eeuw. Het gaat dan vooral om rijmteksten waarin geestelijke onderwerpen soms vermengd zijn met encyclopediek en niet-religieuze informatie en ethiek. Het rijm handhaaft zich hier ook langer dan in teksten voor (semi-)religieuzen. Deze literatuur vertoont een gestage groei in omvang, diversiteit en verbreiding.⁵⁶

Tot slot een schets van de grote ontwikkelingslijn die het geestelijk proza over de gehele periode laat zien. Het proza vangt aan rond het midden van de dertiende eeuw met hoogstaande, oorspronkelijke Middelnederlandse mystieke teksten en spoedig ook vertalingen van mystieke teksten uit het Duits. Van meet af aan zijn er tevens vertalingen van delen van de Bijbel. In de veertiende eeuw vindt er een geleidelijke groei van het aantal teksten plaats. Mystiek en bijbelvertaling blijven overheersen. Na het midden van de eeuw komen hier nog enkele grote werken uit de monastieke traditie bij. Het instrumentele karakter dat teksten bij de moderne devoten krijgen en de verbreiding van de schrijfkunst in die kringen leidt enerzijds tot een snellere ontplooiing van genres en groei van het aantal teksten en tekstversies en anderzijds tot thematische en functionele convergentie. Dit geeft met de exponentieel toenemende overlevering vanaf het midden van de vijftiende eeuw het geestelijk proza zijn massale karakter. Het geestelijk proza, vooral de mystieke literatuur, heeft uitlopers tot ver na de middeleeuwen.

II. De literairhistorische benadering

Teksten spelen in het historisch onderzoek doorgaans een vooraanstaande rol. Dat geldt vanzelfsprekend voor de geschiedenis van de literatuur, maar het geldt ook voor de cultuur-, mentaliteits- en ideeëngeschiedenis, de geschiedenis van de theologie en van de mystiek, en voor de historische psychologie (die nogal actief is op het terrein van de geestelijke letterkunde van de middeleeuwen).⁵⁷ Een geringere rol is er voor teksten weggelegd in disciplines als de kunstgeschiedenis en de archeologie, maar over het algemeen worden in het historisch onderzoek graag teksten gebruikt. Geschreven bronnen zijn immers over het algemeen gemakkelijker te interpreteren dan voorwerpen, afbeeldingen en archeologisch materiaal. De verwantschap met de taak van de onderzoeker, namelijk geschiedenis te schrijven, zal ook een

factor zijn bij de voorkeur voor teksten.

Teksten geven de historische werkelijkheid echter vertekend weer, of althans ze interpreteren die. Dit is zeer duidelijk zo bij hagiografische bronnen. Een vrij veel voorkomende reactie is dat men dergelijke teksten ter zijde schuift als onbruikbaar voor historisch onderzoek. Daarbij ziet men vrijwillig af van historische informatie die deze teksten toch wel bieden, omdat men die informatie niet kan ontdoen van de literaire inkleding. Voor zover teksten de werkelijkheid niet rechtlijnig maar prismatisch weergeven, is het aan de literatuurhistoricus de brekingsindex van het prisma te berekenen. Die berekening geschiedt op grond van de conventies die eigen zijn aan het literaire genre waartoe de betreffende tekst behoort: hagiografie, exempel, visioen, enzovoort.

Het gaat hier nog om teksten die men gemakkelijk naar de literatuurwetenschap toeschuift, maar er zijn natuurlijk ook teksten aan te wijzen die historisch zeer betrouwbaar lijken te zijn, maar waarbij dit van de kant van de literatuurwetenschap in twijfel wordt getrokken. Zo meent Peter Dinzelbacher op grond van jarenlange omgang met de viten van mystieke vrouwen uit de Nederlanden dat men hun biografische realiteitswaarde niet onderschatten moet. Ursula Peters stelt daarentegen de vraag of deze teksten met hun rolverdeling tussen biechtvader en *mulier religiosa* niet eerder exemplarisch dan historisch opgevat moeten worden.⁵⁸

De vraag ‘waarheid of fictie?’ duikt bij narratieve bronnen welhaast onvermijdelijk op. Betogende teksten lijken in dit opzicht veiliger - en dat is des te verraderlijker. Te vlug neemt men aan dat het werk van een auteur zonder meer zijn spiritualiteit of zijn mystiek weergeeft. Daarbij wordt vergeten dat deze werken niet geschreven zijn om deel te nemen aan een wetenschappelijk discours over mystiek, maar om anderen tot iets in staat te stellen, om iets van anderen gedaan te krijgen of bij hen te bewerkstelligen (of bij zichzelf, zoals vaak bij de moderne devoten). Albert Deblaere heeft in de *Dictionnaire de Spiritualité* zijn aandeel van het artikel over theorieën van de christelijke mystiek *la littérature mystique au moyen âge* als titel meegegeven.⁵⁹ Dit is geen overdreven methodologisch purisme. De geschiedenis van de middeleeuwse mystiek op zich kunnen wij immers niet bestuderen, maar wel de geschiedenis van mystieke literatuur in de middeleeuwen. Geschiedenis is in hoge mate literatuurgeschiedenis.

Als men dit op de spits drijft, zou het inhouden dat de historicus, de historisch theoloog, de historisch psycholoog en iedere onderzoeker die zich bezighoudt met tekstuele historische bronnen, eerst te rade moet gaan bij de literatuurhistoricus. Dat is natuurlijk onzin. De his-

toricus zou zich het heft niet uit handen laten nemen, en terecht. Hij zou trouwens de literatuurwetenschap ernstig in verlegenheid brengen. Wel staat vast dat aan elke tekst die als bron wordt gebruikt, literair-historische vragen vastzitten. Het antwoord op die vragen bepaalt verregaand de wijze waarop de inhoud van de betreffende tekst gebruikt kan of mag worden. Van ondergeschikt belang is wie de vragen stelt en beantwoordt.

De literairhistorische benadering is hierbij dienstbaar aan het historisch onderzoek naar de werkelijkheid *achter* de woorden. De werkelijkheid *van* die woorden zelf komt daarbij overigens te vaak in het gedrang, zeker in die gevallen waarin passages bijeen gesprokkeld worden rond een cultuur- of mentaliteitshistorisch thema. Het onderzoek naar de werkelijkheid van de teksten vormt de eigen taak van de historische literatuurwetenschap als zelfstandige tak van wetenschap.

Literatuur is lange tijd opgevat als de kunstuiting die de taal als materiaal gebruikt. De literatuurwetenschap was aldus in wezen een subdiscipline van de kunstgeschiedenis. Hierin is de laatste twintig jaar een verschuiving opgetreden, die als historisering wordt omschreven.⁶⁰ Het denken in termen van esthetische waarden die grote kunst tot iets van alle tijden maakt, wordt vervangen door aandacht voor de gebondenheid aan de tijd van kunst, van literaire werken. Dit is een ontwikkeling die nog lang niet volledig zijn beslag heeft gekregen. Maar wat bijvoorbeeld ruim twintig jaar geleden geschreven werd, zou nu niemand meer uit zijn pen laten vloeien:

In de literatuurgeschiedenis behoort eigenlijk alleen behandeld te worden het proza dat enige artistieke waarde vertegenwoordigt. Dat nu is met het moraliserend proza vrijwel nergens het geval. - Bovendien bestaat de zedenkundige lering in proza zo goed als geheel uit vertalingen.⁶¹

Desalniettemin blijkt dat de geestelijke letterkunde over het algemeen slecht vertegenwoordigd is bij de studie van de Middelnederlandse letterkunde. Dat wordt duidelijk als men de inhoud van de universitaire opleidingen neerlandistiek in Nederland en Vlaanderen beziet.

Verkaveling en braakliggend terrein

De Middelnederlandse geestelijke letterkunde is verkaveld over verschillende wetenschappelijke disciplines, waarbij ook grote delen van het terrein braak zijn blijven liggen. De berijmde ‘geestelijke epiek’ en het narratieve geestelijk proza, het geestelijk toneel en de geestelijke lyriek mogen zich sinds de vorige eeuw in meer of mindere mate

koesteren in de belangstelling van de medioneerlandistiek. De *Beatrijs*, de *Brandaen*, de exempelliteratuur, Suster Bertken (dankzij haar liederen), *Mariken van Nieumeghen* en de *Elckerlijc* behoren tot de canon van de Middelnederlandse literatuur.

Het mystieke proza is eerder het voorwerp van cognitief-theologisch onderzoek dat zich vroeger richtte op de leer die erin verwoord werd en tegenwoordig, ruimer, op de spiritualiteit. Dit onderzoek houdt zich, net zoals het literairhistorische onderzoek, vooral bezig met afzonderlijke teksten of oeuvres. De vier boekdelen van Ampe over de kernproblemen uit de leer van Ruusbroec bieden een treffend voorbeeld van het analytisch onderzoek van mystieke leer. Typisch voor deze benadering is de bloemlezing van een auteur, geordend volgens een spiritueel model, bijvoorbeeld de triade van werkend, verlicht en schouwend leven. De bloemlezing van de werken van Jan van Leeuwen die Axters uitgegeven heeft, is opgezet volgens een dergelijk plan. Hoe de teksten er eigenlijk uitzien, is met deze bloemlezing nauwelijks te achterhalen.⁶²

Het niet-mystieke geestelijk proza mag zich sinds jaar en dag verheugen in een historisch-theologische interesse, of tegenwoordig, in de belangstelling van de mentaliteitsgeschiedenis en de historische psychologie. Bange stelt haar onderzoek naar de laatmiddeleeuwse spiegel-literatuur uitdrukkelijk in de traditie van het mentaliteitsonderzoek. De historisch-psychologische studie van Breure over doods-beleving en levenshouding bij de Moderne Devoten steunt op dit proza, evenals de recente studies van Weiler over de constitutie van het religieuze ‘zelf’. Het gaat daarbij steeds om ideeën die geleefd hebben in de late middeleeuwen en die min of meer impliciet uitdrukking gevonden hebben in het Latijnse en volkstalige geestelijk proza uit de Nederlanden. Meestal worden in dit onderzoek hele groepen teksten tegelijk bestudeerd op een beperkt aantal aspecten.⁶³

Deze verkaveling van de geestelijke literatuur over verschillende historische disciplines, die ieder hun eigen vragen stellen aan hun deel van de teksten, is hardnekkig van aard. Dat komt vermoedelijk doordat het onderzoek van de geestelijke literatuur in Nederland en Vlaanderen sterk ideologisch geladen (geweest) is. Die ideologische geladenheid is hier blijkbaar veel sterker dan bijvoorbeeld in Duitsland of Engeland, waar het onderzoek van de geestelijke letterkunde veel minder bepaald werd en wordt door religieuze voorkeuren of weerstanden. Er is een parallel te trekken met het historisch-theologisch onderzoek. Dat heeft zich in de Nederlanden voornamelijk beperkt tot de kerkgeschiedenis en verheven, hoofdzakelijk literaire, uitingen van vroomheid.⁶⁴ In de visie van de katholieken waren dat de zaken waar het

werkelijk om ging. De rest verscheen in deze optiek als minderwaardige devotionalia, die geen nader onderzoek behoeften. Daarnaast zijn er ook onmiskenbare tekenen van monopolisering van het onderzoeksterrein door katholieke onderzoekers. Dat is duidelijk te zien in de gedreven recensie die de jezuïet J. van Mierlo schreef van de eerste twee delen van de tweede druk van de *Ontwikkelingsgang der Nederlandsche Letterkunde* van J. te Winkel:

Al zoo dikwijls hebben wij, katholieken, erover moeten klagen, dat men ons stelselmatig ignoreert. En nochtans, waar het een bij uitstek katholieke literatuur betreft als die van onze Middeleeuwen, zouden wij toch wel eenig gehoor verdienen. Wij meenen, dat wij daarin best bevoegd zijn om een billijk oordeel uit te spreken. Dit is zoo op alle gebieden der wetenschap het geval. Non omnia possumus omnes. En een elementaire rechtvaardigheid zou vergen dat men in katholieke aangelegenheden toch eerst en vooral katholieken raadpleegt.

En even daarvoor:

Klaarblijkelijk ook laat zich T.W. [=Te Winkel] aan de mystiek, die verhevenste uiting van het Katholieke leven, weinig gelegen zijn. Zij is voor hem niets meer dan geslachtsdrift! Wat is dit toch allemaal oppervlakkig en verouderd! Indien T.W. toch het besef had, dat hij, als profaan in die zaken, minder bevoegd is om over zulke schoonheidsopenbaringen een veilige uitspraak te doen, dan zou hij al eenigszins tegen zulke enormiteiten beschermd zijn.⁶⁵

Het gaat hier niet alleen om kennis van zaken. Van Mierlo heeft een sterk esthetische literatuuropvatting en dat draagt er mede toe bij dat naar zijn mening katholieken met meer intuïtief inzicht over deze literatuur kunnen spreken. De boodschap is in ieder geval duidelijk: de middeleeuwse, en zeker de geestelijke literatuur is katholieke literatuur en deze wordt reeds door competente (=katholieke) personen bestudeerd. De neerlandistiek aanvaardde dit standpunt dankbaar, en voor zover zij dit niet deed kon zij rekenen op felle reacties.

De laatste tijd zit er enige beweging in deze verzuiling en verkaveling. De opname van het thema 'geestelijke letterkunde' in het project 'Nederlandse literatuur en cultuur in de Middeleeuwen' geeft daar ook blijk van en het zal, naar verwachting, ook zelf weer meer beweging hierin brengen. Veelbetekenend is het ook dat er (vaker) theologische vragen gesteld gaan worden aan teksten die traditioneel tot het domein

van letterkunde gerekend worden.⁶⁶ Het uiteindelijke doel is dat alle geestelijke teksten het voorwerp vormen van literairhistorisch onderzoek. Deze teksten vallen immers ook onder het ruime literatuurbegrip dat tegenwoordig in de mediëvistiek vrijwel algemeen gehanteerd wordt. Omdat in de middeleeuwen literatuur niet als aparte tekstcategorie bestond, wordt alles wat geschreven is, tot het object van de literatuurwetenschap gerekend - in theorie althans. In de praktijk blijkt het heel moeilijk om van de traditionele literatuuropvatting en de gevestigde canon los te komen en dat wordt moeilijker naarmate men zich verder van de strikt wetenschappelijke studie verwijderd in de richting van het onderwijs.

Anderzijds heeft de geestelijke letterkunde een streepje voor op de wereldlijke letterkunde. Met name de mystieke letterkunde geniet van de zijde van niet-specialisten betrekkelijk veel aandacht en dan gaat het om een religieuze belangstelling, die niet primair gemotiveerd is door een interesse voor literatuurgeschiedenis. We treffen hier nog lezers aan die de teksten met gelijkaardige - zij het niet precies dezelfde motieven - lezen als het oorspronkelijke publiek. Die belangstelling stopt ook niet bij onze taalgrenzen, getuige de vertalingen in allerlei talen die gemaakt zijn en nog steeds gemaakt worden. Zo zijn er op dit moment vertalingen van werken van Ruusbroec in voorbereiding in het Fins, Hongaars en Japans, en dit steeds op initiatief vanuit die taalgebieden. De medioneerlandistiek moet de authentieke maatschappelijke functie die de historische letterkunde hier nog heeft, niet van zich vervreemden.

Opname en integratie

Te verwachten valt dat medioneerlandistiek er wel bij zal varen als de geestelijke letterkunde volledig geïntegreerd wordt in het literairhistorische onderzoek. In het tekstbestand dat niet geplaatst kon worden in het traditionele esthetische kader van de literatuurwetenschap, doen zich bepaalde verschijnselen heviger en nadrukkelijker voor. De weg naar een esthetiserende benadering is hier afgesloten. Hetzelfde geldt voor de laatmiddeleeuwse stadsliteratuur en het onderzoek daarvan stelt ook geplogenheden van het conventionele literairhistorische onderzoek ter discussie.⁶⁷ Studie van de geestelijke letterkunde en de stadsliteratuur kan dienen als tegengif voor de romantische literaturopvatting die de medioneerlandistiek nog steeds niet geheel te boven is gekomen.

Als voorbeeld van de verschijnselen die zich in het geestelijk proza heviger voordoen, kan de variatie in de handschriftelijke overlevering van teksten gelden. Tekstvariatie kan niet omzeild worden als een

marginale zaak en studie ervan kan leerzaam zijn voor het hele onderzoek van de Middelnederlandse letterkunde. Traditioneel gaat alle aandacht uit naar de oorspronkelijke tekst zoals de auteur die geschreven of bedoeld heeft. Wanneer men op deze manier literatuurgeschiedenis schrijft, gaapt er een enorme kloof tussen het geestelijk proza zoals het in de handschriften aan ons is overgeleverd, en het geestelijk proza zoals de literatuurgeschiedenissen erover spreken.⁶⁸ Die kloof is geen zaak van tekstbederf en moet dan ook niet gedicht worden met het filologische apparaat van de tekstreconstructie. Tekstvariatie is een wezenlijke eigenschap van de wijze waarop deze literatuur bestond en voortleefde. Het is niet toevallig dat juist Kurt Ruh, vooraanstaand onderzoeker van het geestelijk proza in de (Duitse) volkstaal, aangedrongen heeft op een uitbreiding van de opvatting van de literatuurgeschiedenis met de overleveringsgeschiedenis.⁶⁹

Nadere beschouwing van de overleveringswijze van het geestelijk proza heeft geleerd dat het handig is verschillende typen van tekstoverlevering te onderscheiden. Bij het pragmatische overleveringstype worden teksten steeds aangepast aan het concrete gebruiksdoel, aan hun ‘Sitz im Leben’. In het literaire overleveringstype staat de originele tekst van de auteur centraal. Er is hier eerder sprake van een ‘Sitz in der Literatur’. Het pragmatisch overleveringstype komt veel voor in het geestelijk proza. Men veronderstelt stilzwijgend voor de middeleeuwse literatuur gewoonlijk het literaire overleveringstype, maar dat komt in zijn zuivere vorm feitelijk niet zo vaak voor. Overigens moeten beide typen niet gezien worden als afgesloten, aparte categorieën, maar als polen van een glijdende schaal.⁷⁰

Tekstvariatie is niet het enige verschijnsel dat zich in het geestelijk proza zo vaak en sterk voordoet dat het onderzoek er niet omheen kan. Er kan ook gewezen worden op de veel voorkomende vorming van tekstconglomeraten. Verzamelhandschriften zijn in de geestelijke letterkunde eerder regel dan uitzondering. Naast deze eenmalige en vrij toevallige tekstconglomeraten komt ook de vorming van vaste over-leveringsverbanden, van verzamel- of macroteksten en van tekstcycli zeer veel voor, onder meer bij gebeden en overwegingen, bij preken en levensbeschrijvingen.⁷¹ Ten gevolge van de grote belangstelling voor auteurs en voor teksten in hun oorspronkelijke vorm, is dit te weinig bestudeerd geweest. Evenals bij de studie van de tekstvariatie liggen hier methodologische problemen - en daarmee mogelijke methodologische winstpunten - in het verschiets rond de centrale literaire begrippen ‘auteur’, ‘werk’ en ‘tekst’.

Wil men werkelijk zorgen dat het geestelijk proza deel gaat uitmaken van het reguliere onderzoek van de Middelnederlandse letterkunde,

dan moet de vraag gesteld worden hoe men dit zeer omvangrijke tekstbestand het best kan aanpakken. Tot nu toe zijn alleen de literaire en mystieke toppers doorgedrongen tot de literatuurgeschiedenissen, als vrijwel geïsoleerde fenomenen. Het overige, en dus het meeste, bleef op de achtergrond of werd eenvoudigweg niet genoemd.

Een behandeling per genre biedt goede mogelijkheden. Dit ligt niet zomaar voor de hand, gezien de aanhoudende impasse waarin de genretheorie verkeert. Inderdaad is het niet mogelijk een substantiële, consistente genre-indeling op te zetten die de verhoudingen van de genres onderling bepaalt. Jauss geeft in de vorm van een matrix een uitgewerkt voorbeeld van een indeling van kleine literaire genres.⁷² Een uitbreiding van deze matrix zodat zij uiteindelijk het hele terrein omvat, is theoretisch wel denkbaar maar zal in de praktijk tot een onhandelbaar geheel leiden. Bovendien lijkt de keuze van de onderscheidende kenmerken nogal willekeurig. Meningsverschillen over de interpretatie en toekenning van die kenmerken kunnen gemakkelijk ontstaan. Daarmee lijkt ook deze interessante aanpak uiteindelijk niet volledig te realiseren.

Evenmin is het wenselijk het genrebegrip te ontkoppelen in fascinatiegebieden en literaire inkleding. Op deze wijze wil Kuhn een systematisch overzicht van de vijftiende-eeuwse literatuur schetsen. Deze ontkoppeling, hoe verfrissend ook als idee, haalt de zaken toch verder uit elkaar dan raadzaam is.⁷³ Een oplossing van de impasse rond de genre-indeling is misschien te verwachten uit de richting van de tekstwetenschap. Tot nu blijft het echter bij interessante maar niet uitgewerkte aanzetten.⁷⁴

Aan de indeling in genres kleeft nog een ander probleem. Concrete teksten vertonen meestal kenmerken van meer dan één genre of ze herbergen in zich weer andere genres. Daardoor is het niet goed mogelijk teksten te ‘determineren’ op genre.

Een overkoepelende genre-indeling en de toekenning van eenduidige genre-etiketten aan teksten scheppen dus meer problemen dan ze oplossen. Toch moet een benadering per genre veelbelovend genoemd worden. In teksten ziet men onmiskenbaar overeenkomsten en samenhangen in structuur, thematiek, beeldgebruik, stijl, gebruiksdoel en overleveringswijze. Het is goed mogelijk dergelijke overeenkomsten in bepaalde tekstgroepen te bundelen tot een genrebegrip.⁷⁵ Vaak kan dan ook nog verklaard worden waarom teksten van dit genre zich zo gemakkelijk vermengen met teksten van een bepaald ander genre. Teksten die hetzelfde gebruiksdoel hebben, vertonen vaak dezelfde kenmerken. Functionele verwantschap leidt tot formele of structurele convergentie, een vorm van genrevermenging die goed verklaarbaar

is. Zo kan bijvoorbeeld dankzij functionele verwantschap dezelfde tekst in de ene bron verschijnen als een geestelijk testament en in de andere als een vermaning. Een van de andere oorzaken van genrevermenging is naamsovereenkomst. Met de naam worden ook andere genrekenmerken overgenomen. Zo is het hele genre van het geestelijk testament ten gevolge van de naamsovereenkomst gecontamineerd met het juridische testament en vertoont daarvan structurele, formele en soms zelfs thematische sporen.⁷⁶ Ter zijde zij opgemerkt dat dit verschijnsel pleit tegen het bovengenoemde voorstel van Kuhn het genrebegrip te ontkoppelen. De zogenaamd holle literaire vorm blijkt in de praktijk toch ook werkzame inhoudelijk-thematische aspecten te hebben.

Teksten vertonen hybride genrekenmerken, hebben sterk variërende verschijningsvormen, vermengen zich gemakkelijk met andere genres - allemaal factoren die desastreus zijn voor een sluitend genresysteem en voor een eenduidige determinatie en classificatie van teksten. Maar het zijn ook juist die factoren die bij een studie per genre een zinnige en verhelderende beschouwing mogelijk maken. Zo kan een steekhoudend betoog opgezet worden over de kenmerken van een bepaald genre in het algemeen, maar wordt het ook mogelijk afzonderlijke teksten zinvol te bespreken en reliëf te geven tegen de achtergrond van een of meer genres. Een goed voorbeeld hiervan laat Herman Pleij zien in zijn bespreking van Thomas van der Noots *Vander siecten der brooscer naturen* tegen de achtergrond van het deugdendispuut en de pelgrimage-literatuur.⁷⁷

Een dergelijke aanpak is specifiek literair en beweegt zich binnen het eigen taakgebied van het literairhistorisch onderzoek. Tot nu toe waren vele besprekingen van geestelijke teksten in literatuurgeschiedenissen allesbehalve literairhistorisch van aard, maar eerder cultuurhistorisch of theologisch. Zie bijvoorbeeld de wijze waarop Ruusbroec besproken wordt in de verschillende handboeken: veel over de leer, vrijwel niets over de letterkundige kanten van zijn werken.⁷⁸

Boeken voor de eeuwigheid

Er is dringend behoefte aan specifiek literairhistorische studies van de Middelnederlandse letterkunde. Niet alleen de literatuurgeschiedenis, maar ook de cultuur- en mentaliteitsgeschiedenis en de geschiedenis van de mystiek zullen hun voordeel kunnen doen met letterkundig onderzoek dat zijn eigen taak naar behoren gaat uitvoeren.

Dit boek biedt een aantal studies van deze aard, alle gericht op het deelgebied van het geestelijk proza. Dit is immers het meest verwaarloosd door de historische letterkunde, omdat men vond dat het ones-

thetisch was, geen kunst, louter boodschap zonder literaire vorm.

Zoals op grond van het voorgaande te verwachten is, staan de bijdragen van dit boek niet recht in de lijn van het gebruikelijke onderzoek. De aandacht gaat voornamelijk uit naar teksten, auteurs en verschijnselen die weinig bestudeerd zijn en vaak juist daardoor onbelangrijk geacht worden. Inhoudelijk-thematisch onderzoek komt ook slechts zijdelings aan bod. Het gaat voornamelijk om de literaire of -neutraler - tekstuele aspecten van teksten en hun concrete historische gebondenheid: gebondenheid aan de literaire genretraditie, aan het gebruiksdoel van de literaire, redactionele en grafische middelen, aan de mogelijkheden en beperkingen van de handschriftelijke overlevering, aan de omgang met boek en tekst in bepaalde milieus. In een aantal bijdragen worden de grenzen verkend van alle aspecten die in de ondertitel van dit boek tot uitdrukking komen: de relatie tussen Middelnederlands en Latijn, geestelijk en wereldlijk, proza en rijm. Verkenning van grenzen behoort evenzeer tot de studie van een gebied als onderzoek van wat ruim binnen de grenzen ligt. Over het geheel is het een poging een beter inzicht te krijgen in het arsenaal van literaire en tekstuele middelen waarmee men indertijd trachtte te boeken voor de eeuwigheid.

Literatuur bij Th. Mertens

Ampe, A., *Kernproblemen uit de leer van Ruusbroec*. Tielt, 1951-1957, Studiën en Tekstuitgaven van Ons Geestelijk Erf XI-XIII.

Ampe, A., 'Naar een geschiedenis van de passie-beleving vanuit Marrow's passie-boek', in: *OGE* 58 (1984), 129-175.

Assmann, A., 'Schriftliche Folklore. Zur Entstehung und Funktion eines Überlieferungstyps', in: A. Assmann [e.a.] (red.), *Schrift und Gedächtnis. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation*. München, 1983, 175-193.

Axters, St. (ed.), *Jan van Leeuwen. Een bloemlezing uit zijn werken*. Antwerpen, 1943.

Axters, St., *Geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden*. 4 dln. Antwerpen, 1950-1960.

Bange, P., *Spiegels der christenen. Zelfreflectie en ideaalbeeld in laat-middeleeuwse moralistisch-didactische traktaten*. Nijmegen, 1986, *Middeleeuwse studies* II, diss. Nijmegen.

- Biemans, J.A.A.M., *Middelnederlandse bijbelhandschriften*. Leiden, 1984, CSSN, Catalogus.
- Breure, L., *Doodsbeleving en levenshouding. Een historisch-psychologische studie betreffende de Moderne Devotie in het IJsselgebied in de 14e en 15e eeuw*. Hilversum, 1987, Middeleeuwse studies en bronnen V.
- Bruin, C.C. de (ed.), *Middelnederlands geestelijk proza*. Zutphen, 1940.
- Bruin, C.C. de, 'Middeleeuwse Levens van Jesus als leidraad voor meditatie en contemplatie', in: *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* n.s. 58 (1978), 129-155; n.s. 60 (1980), 162-181; n.s. 63 (1983) 129-173.
- Coun, Th., *De oudste Middelnederlandse vertaling van de Regula S. Benedicti*. Hildesheim, 1980, *Regulae Benedicti Studia, Supplementa* 8.
- Deschamps, J., 'Middelnederlandse vertaling van "Super modo vivendi" (7de hoofdstuk) en "De libris teutonicalibus" van Gerard Zerbolt van Zutphen', in: *Handelingen. Koninklijke Zuidnederlandse Maatschappij voor Taal- en Letterkunde en Geschiedenis* 14 (1960), 67-108; 15 (1961), 175-220.
- Deschamps, J., 'De Middelnederlandse vertalingen en bewerkingen van de "Hundert Betrachtungen und Begehrungen" van Henricus Suso', in: *OGE* 63 (1989), 309-369 [= *Album Ampe*, 193-253].
- Dijk, H. van, [e.a.] (red.), *Klein kapitaal uit het handschrift-Van Hulthem*. Hilversum, 1992, Middeleeuwse studies en bronnen XXXIII.
- Dinzelbacher, P., 'Kindheit und Jugend mittelalterlicher Mystikerinnen', in: *OGE* 66 (1992), 9-27.
- Dolch, W., *Die Verbreitung oberländischer Mystikerwerke im Niederländischen. Auf Grund der Handschriften dargestellt*. Weida i. Th., 1909, diss. Leipzig.
- Duijvestijn, B.W. Th., 'Middelnederlandse litteratuur in Duitse overlevering. Een arbeidsveld voor neerlandici', in: F.P. van Oostrom & F. Willaert (red.), *De studie van de Middelnederlandse letterkunde: stand en toekomst*. Hilversum, 1989, Middeleeuwse studies en bronnen XIV, 153-168.
- Elm, K., 'Die Bruderschaft vom gemeinsamen Leben. Eine geistliche Lebensform zwischen Kloster und Welt, Mittelalter und Neuzeit', in: *OGE* 59 (1985), 470-496 [= *GGMD*, 358-384].
- Erdei, K., *Auf dem Wege zu sich selbst. Die Meditation im 16. Jahrhundert. Eine funktionsanalytische Gattungsbeschreibung*. Wiesbaden, 1990, *Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung* 8.
- Goossens, L.A.M., *De meditatie in de eerste tijd van de Moderne Devotie*. Haarlem [enz.], 1952, diss. Nijmegen [handelseditie onder de naam M. Goossens].
- Grubmüller, K., 'Latein und Deutsch im 15. Jahrhundert. Zur literaturhistorischen Physiognomie der "Epoche"', in: *Deutsche Literatur des Spätmittelalters. Ergebnisse, Probleme und Perspektiven der Forschung*. Greifswald, 1986, *Deutsche Literatur des Mittelalters* 3, 35-49.
- Grundmann, H., *Ausgewählte Aufsätze*, dl. 3, *Bildung und Sprache*. Stuttgart, 1978, *Schriften der Monumenta Germaniae Historica*, 25/3.
- Gumbert, J.P., 'Over kartuizerbibliotheken in de Nederlanden', in: *Studies over het boekenbezit en boekengebruik in de Nederlanden vóór 1600*. Brussel, 1974, *ABB* extranummer 11, 159-186.

Gumbert, J.P., 'Le livre manuscrit néerlandais: essais d'analyses', in: G.I. Liefstinck, *Manuscrits datés conservés dans les Pays-Bas*, dl. 2, door J.P. Gumbert, Leiden [enz.], 1988, 36-51.
Gumbert, J.P., *The Dutch and their books in the manuscript age*. Londen, 1990, The Panizzi Lectures 1989.

- Gumbrecht, H.U., 'Faszinationstyp Hagiographie. Ein historisches Experiment zur Gattungstheorie', in: C. Cormeau (red.), *Deutsche Literatur im Mittelalter. Kontakte und Perspektiven. Hugo Kuhn zum Gedenken*. Stuttgart, 1979, 37-84.
- Gumbrecht H.U., 'Der Vorgriff: "Historiographie" - metahistorisch?', in: H.U. Gumbrecht [e.a.] (red.), *La littérature historiographique des origines à 1500*, dl. 1, Heidelberg, 1987, Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters, XI/1, 32-39.
- Hasenohr, G., 'Aperçu sur la diffusion et la réception de littérature de spiritualité en langue française au dernier siècle du Moyen Age', in: N.R. Wolf (red.), *Wissens-organisierende und wissensvermittelnde Literatur im Mittelalter*. Wiesbaden, 1987, 57-90.
- Hasenohr, G., 'La Littérature Religieuse', in: D. Poirion (red.), *La littérature Française aux XIVe et XVe siècle*, dl. 1, Heidelberg, 1988, Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters VIII/1, 266-305.
- Haug, W., 'Schriftlichkeit und Reflexion. Zur Entstehung und Entwicklung eines deutschsprachigen Schrifttums im Mittelalter', in: A. Assmann [e.a.] (red.), *Schrift und Gedächtnis. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation*. München, 1983, 141-157.
- Heel, D. van, *De Tertiarissen van het Utrechtsche Kapittel*. Utrecht, 1939 [=AGAU 63 (1939)].
- Honemann, V., 'Zu Interpretation und Überlieferung des Traktats "De libris teutonicalibus"', in: E. Cockx-Indestege & F. Hendrickx (red.), *Miscellanea Neerlandica. Opstellen voor Jan Deschamps*. Leuven, 1987, dl. III, 113-124.
- Honemann, V. (red.), *Dietrich Engelhus. Beiträge zu Leben und Werk*. Keulen [enz.], 1991, Mitteldeutsche Forschungen 104.
- Honemann, V., 'Der Laie als Leser', in: Schreiner, K. (red), *Laienfrömmigkeit im späten mittelalter. Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge*. München, 1992, Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 20, 241-251.
- Hyma, A. (ed.), 'Het traktaat "Super modo vivendi devotorum hominum simul commorantium"', door Gerard Zerbolt van Zutphen', in: *AGAU 52 (1926)*, 1-100.
- Jauss, H.R., *Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur. Gesammelte Aufsätze 1956-1976*. München, 1977.
- Jolliffe, P.S., *A check-list of middle english prose writings of spiritual guidance*. Toronto, 1974, Subsidia mediaevalia II.
- Knuvelder, G.P.M., *Handboek tot de geschiedenis der Nederlandse letterkunde*. dl. I, 5e dr., Den Bosch, 1970.
- Koorn, F.W.J., 'Hollandse nuchterheid? De houding van de Moderne Devoten tegenover vrouwenmystiek en -ascese', in: *OGE 66 (1992)*, 97-114.
- Korteweg, A.S. (red.), *Kriezels, aubergines en takkenbossen. Randversiering in Noordnederlandse handschriften uit de vijftiende eeuw*. Den Haag [enz.], 1992.
- Kuhn, H., *Entwürfe zu einer Literatursystematik des Spätmittelalters*. Tübingen, 1980.
- Langenberg, R., *Quellen und Forschungen zur Geschichte der deutschen Mystik*. Bonn, 1902.
- Lie, O.S.H., 'Middelnederlandse didactische literatuur in verzen en proza. Van mondelinge voordracht naar leescultuur?', in: F.P. van Oostrom & F. Willaert

(red.), *De studie van de Middelnederlandse letterkunde: stand en toekomst*.
Hilversum, 1989, *Middeleeuwse Studies en Bronnen XIV*, 201-221.
Lingier, C., 'Over de verspreiding van Sint-Bernardus' liturgische sermoenen
in het Middelnederlands', in: *OGE* 64 (1990), 18-40 [= *Album Ampe*, 318-340].
Lourdaux, W., 'Het boekenbezit en het boekengebruik bij de Moderne Devoten',
in:

- Studies over het boekenbezit en boekengebruik in de Nederlanden vóór 1600*. Brussel, 1974, ABB extranummer 11, 247-325.
- Lourdaux, W., “‘De utilitate monachorum’ van Dirk van Herxen: een verdediging van de moderne devoten tegenover de burgerlijke overheid’, in: *OGE* 59 (1985), 184-196 [=GGMD, 72-84].
- Mak, J.J., *Middeleeuwse kerstvoorstellingen*. Utrecht [enz.], 1948.
- Marrow, J.H., *Passion Iconography in Northern European Art of the Late Middle Ages and Early Renaissance. A Study of the Transformation of Sacred Metaphor into Descriptive Narrative*. Kortrijk, 1979, Ars Neerlandica I.
- Marrow, J.H., [e.a.], *The Golden Age of Dutch Manuscript Painting*. Stuttgart [enz.], 1989.
- Meder, T., *Sprookspreker in Holland. Leven en werk van Willem van Hildegaersberch (circa 1400)*. Amsterdam, 1991, Nederlandse literatuur en cultuur in de middeleeuwen II.
- Meertens, M., *De Godsvrucht in de Nederlanden, naar handschriften van gebedenboeken der XVe eeuw*. [Antwerpen (enz.)], 1930-1934, Historische bibliotheek van godsdienstwetenschappen.
- Mertens, Th., *Hendrik Mandé (?-1431). Teksthistorische en literairhistorische studies*. Nijmegen, 1986, diss. Nijmegen.
- Mertens, Th., 1989a, ‘Geestelijke testamenten in de laatmiddeleeuwse Nederlanden. Een verkenning van het genre’, in: G.R.W. Dibbets & P.W.M. Wackers (red.), *Wat duikers vent is dit! Opstellen voor W.M.H. Hummelen*. Wijhe, 1989, 75-89.
- Mertens, Th., 1989b, ‘Lezen met de pen. Ontwikkelingen in het laatmiddeleeuws geestelijk proza’, in: F.P. van Oostrom & F. Willaert (red.), *De studie van de Middelnederlandse letterkunde: stand en toekomst*. Hilversum, 1989, Middeleeuwse studies en bronnen XIV, 187-200.
- Mertens, Th., 1991a, ‘De geestelijke literatuur tussen theologie en filologie’, in: F.P. van Oostrom e.a., *Misselike tonghe. De Middelnederlandse letterkunde in interdisciplinair verband*. Amsterdam, 1991, Nederlandse literatuur en cultuur in de middeleeuwen V, 130-141.
- Mertens, Th., 1991b, ‘Niet-literaire literatuur’, in: W.P. Gerritsen [e.a.] (red.), *Een school spierinkjes. Kleine opstellen over Middelnederlandse artes-literatuur*. Hilversum, 1991, Middeleeuwse studies en bronnen XXVI, 120-122.
- Mertens, Th., ‘Tghelove’, in: H. van Dijk [e.a.], *Klein kapitaal uit het handschrift-Van Hulthem*, Hilversum, 1992, Middeleeuwse studies en bronnen XXXIII, 48-56.
- Mierlo, J. van, ‘Over den “Ontwikkelingsgang der Nederlandsche Letterkunde” door Dr. J. Te Winkel’, in: *Tijdschrift voor Taal en Letteren* 11 (1923), 145-182.
- Milis, L., ‘De devotionele praktijk in de laat-middeleeuwse Nederlanden’, in: J.D. Janssens (red.), *Hoofsheid en devotie in de middeleeuwse maatschappij. De Nederlanden van de 12e tot de 15e eeuw*. Brussel, 1982, 133-145.
- Mommaers, P., *Hadewijch. Schrijfster - begijn - mystica*. Averbode [enz.], 1989, Cahiers voor levensverdieping 54.
- Noë, H., ‘Jan van Ruusbroec als prozaschrijver. Staat van het onderzoek’, in: *OGE* 58 (1984), 210-226.

Nübel, O., *Mittelalterliche Beginen- und Sozialsiedlungen in den Niederlanden*.
Tübingen, 1970, Studien zur Fuggergeschichte 23.
Obbema, P.F.J., 'De overlevering van de middeleeuwse geestelijke literatuur
in de Nederlanden', in: *OGE* 59 (1985), 238-248 [= *GGMD*, 126-136].
Oosterman, J.B., 'Pronkzucht en devotie. De overlevering van de gebeden in
het Gruuthusehandschrift', in: F. Willaert e.a., *Een zoet akoord. Middeleeuwse
lyriek in de*

- Lage Landen*. Amsterdam, 1992, Nederlandse literatuur en cultuur in de middeleeuwen VII, 187-206.
- Oostrom, F. van, *Aanvaard dit werk. Over Middelnederlandse auteurs en hun publiek*. Amsterdam, 1992, Nederlandse literatuur en cultuur in de middeleeuwen VI.
- Peters, U., *Religiöse Erfahrung als literarisches Faktum. Zur Vorgeschichte und Genese frauenmystischer Texte des 13. und 14. Jahrhunderts*. Tübingen, 1988, Hermaea N.F. 56.
- Pleij, H., *Nederlandse literatuur van de late middeleeuwen*. Utrecht, 1990.
- Pleij, H., 1992a, 'Drukkers, literatuur en geestelijkheid in het laat-middeleeuwse Holland', in: *Madoc* 6 (1992), 3-19.
- Pleij, H., 1992b, 'De betekenis van de beginnende drukpers voor de ontwikkeling van de Nederlandse literatuur in Noord en Zuid', in: *Spektator* 21 (1992), 227-263.
- Rehm, G., *Die Schwestern vom gemeinsamen Leben im nordwestlichen Deutschland. Untersuchungen zur Geschichte der Devotio moderna und des weiblichen Religiosentums*. Berlijn, 1985, Berliner Historische Studien 11, Ordensstudien V.
- Rooij, Th. M.M. van, *Gerard Zerbolt van Zutphen, I. Leven en geschriften*. Nijmegen [enz.], 1936, diss. Nijmegen [handelseditie onder de naam J. van Rooij].
- Ruh, K., 'Altniederländische Mystik in deutschsprachiger Überlieferung', in: A. Ampe (red.), *Dr. L. Reypens-album*. Antwerpen, 1964, Studiën en Tekstuitgaven van Ons Geestelijk Erf XVI, 357-382.
- Ruh, K., 'Geistliche Prosa', in: W. Erzgräber (red.), *Europäisches Spätmittelalter*. Wiesbaden, 1979, Neues Handbuch der Literaturwissenschaft 8, 565-605.
- Ruh, K., 'Überlieferungsgeschichte mittelalterlicher Texte als methodischer Ansatz zu einer erweiterten Konzeption von Literaturgeschichte', in: H.-J. Stahl (red.), *Überlieferungsgeschichtliche Prosaforschung*. Tübingen, 1985, Texte und Textgeschichte 19, 262-272.
- Schmidt-Wiegand, R., 'Prolegomena zu einer Texttypologie des Mittelniederdeutschen', in: W. Tauber (red.), *Aspekte der Germanistik*. [Festschrift für H.-F. Rosenfeld]. Göppingen, 1989, Göppinger Arbeiten zur Germanistik 521, 261-283.
- Schmitt, J.-Cl., *Mort d'une hérésie. L'Église et les clercs face aux béguines et aux béghards du Rhin supérieur du XIVe au XVe siècle*. Parijs [enz.], 1978, Civilisations et Sociétés 56.
- Schnell, R., 'Prosaauflösung und Geschichtsschreibung im deutschen Spätmittelalter. Zum Entstehen des frühneuhochdeutschen Prosaromans', in: L. Grenzmann & K. Stackmann (red.), *Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit. Symposium Wolfenbüttel 1981*. Stuttgart, 1984, Germanistische Symposien, Berichtsbände V, 214-251.
- Sodmann, T., 'Nederlands-Nederduitse letterkundige betrekkingen in de Middeleeuwen', in: *Jaarboek Zannekin* 7 (1985), 5-24.

Spaapen, B., 'Middeleeuwse passiemystiek', in: *OGE* 35 (1961), 167-185, 252-299; 40 (1966), 5-64; 41 (1967), 209-301, 321-367; 42 (1968), 5-32, 225-261, 374-421; 43 (1969), 270-304.

Staubach, N., 'Pragmatische Schriftlichkeit im Bereich der Devotio moderna', in: *Frühmittelalterliche Studien* 25 (1991), 418-461.

Steer, G., 'Der Laie als Anreger und Adressat deutscher Prosaliteratur im 14. Jahrhundert', in: W. Haug (red.), *Zur deutschen Literatur und Sprache des 14. Jahrhunderts*. Heidelberg, 1983, 354-367.

Steer, G., 1984a, 'Die Stellung des "Laien" im Schrifttum des Straßburger Gottesfreundes Rulman Merswin und der deutschen Dominikanermystiker des 14. Jahrhunderts', in: L. Grenzmann & K. Stackmann (red.), *Literatur und Laienbildung im*

- Spätmittelalter und in der Reformationszeit. Symposion Wolfenbüttel 1981.* Stuttgart, 1984, Germanistische Symposien, Berichtsbände V, 643-660.
- Steer, G., 1984b, 'Zum Begriff "Laie" in deutscher Dichtung und Prosa des Mittelalters', in: L. Grenzmann & K. Stackmann (red.), *Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit. Symposion Wolfenbüttel 1981.* Stuttgart, 1984, Germanistische Symposien, Berichtsbände V, 764-768.
- Steggink, O., 'Study in Spirituality in Retrospect. Shifts in Methodological Approach', in: *Studies in Spirituality* 1 (1991), 5-23.
- Strijbosch, C., 'Een reis naar inzicht. "De Reis van Sint Brandaan" tegen de achtergrond van de twaalfde-eeuwse theologische opvattingen over zonde en genade', in: *NTg* 81 (1988), 526-543.
- Stutvoet-Joanknecht, C.M., *Der byen boeck. De Middelnederlandse vertalingen van "Bonum universale de apibus" van Thomas van Cantimpré en hun achtergrond.* Amsterdam, 1990, diss. VU Amsterdam.
- Vooy, C.G.N. de, 'Overzicht van de geestelijke letterkunde in Middelnederlands proza', in: C.C. de Bruin (ed.), *Middelnederlands geestelijk proza.* Zutphen, 1940, VII-XXXI.
- Vreese, W. de, *Over handschriften en handschriftenkunde. Tien codicologische studiën.* Bijengebracht, ingeleid en toegelicht door P.J.H. Vermeeren. Zwolle, 1962, Zwolse reeks van taal- en letterkundige studies 11.
- Wachinger, B., 'Autorschaft und Überlieferung', in: W. Haug & B. Wachinger (red.), *Autorentypen.* Tübingen, 1991, Fortuna vitrea 6, 1-23.
- Warnar, G., 'Het "Nuttelijke Boec" en het Hollandse hof. Over het ontstaansmilieu van een laat-middeleeuwse prekenbundel', in: *Spektator* 18 (1989), 290-304.
- Warnar, G., 'Een laatmiddeleeuwse vroomheidsvariant. Het "Ridderboec" als program voor een gemengd leven', in: *NTg* 84 (1991), 122-136.
- Webber, Ph.E., 'Varieties of popular piety suggested by Netherlandic "Vita Christi" prayer cycles', in: *OGE* 64 (1990), 195-226 [= *Album Ampe*, 495-526].
- Weiler, A.G., 'Over de geestelijke praktijk van de Moderne Devotie', in: P. Bange [e.a.] (red.), *De doorwerking van de Moderne Devotie.* Hilversum, 1988, 29-45.
- Weiler, A.G., 'Soziale und sozial-psychologische Aspekte der Devotio Moderna', in: Schreiner, K. (red.), *Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter. Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge.* München, 1992, Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 20, 191-201.
- Willaert, F., *De poëtica van Hadewijch in de Strofische Gedichten.* Utrecht, 1984.
- Willaert, F., M.M. Kors & H. Vekeman, 'De betekenis van de Nederlandse en vooral Brabantse mystiek voor de Europese spiritualiteit', in: *Trajecta* 1 (1992), 5-32.
- Willaert, F., 'Registraliteit en intertextualiteit in Hadewijchs eerste Strofische Gedicht' [te verschijnen in het huldeboek voor Cl. Neutjens onder red. van L. Herman e.a., Antwerpen [enz.], 1993].
- Willeumier-Schalij, J.M., 'Ruusbroec's werk in het middeleeuwse tijdsbeeld. Een receptie-onderzoek', in: *OGE* 55 (1981), 298-393.

Willeumier-Schalij, J.M., 'Middel nederlandse mystiek rond 1500: troost in gelatenheid', in: *OGE* 64 (1990), 227-253 [= *Album Ampe*, 527-553].
Williams-Krapp, W., 1986a, *Die deutschen und niederländischen Legendare des Mittelalters. Studien zu ihrer Überlieferungs-, Text- und Wirkungsgeschichte*. Tübingen, 1986, *Texte und Textgeschichte* 20.
Williams-Krapp, W., 1986b, 'Literaturlandschaften im späten Mittelalter', in: *Niederdeutsches Wort* 26 (1986), 1-7.
Williams-Krapp, W., 'Ordensreform und Literatur im 15. Jahrhundert', in: *Jahrbuch der*

Oswald von Wolkenstein Gesellschaft 4 (1986-1987), 41-51.

Winkelman, J.H., “‘Here, ghi hebt wan hope verwaten...’ De Middelnederlandse ‘Beatrijs’ in theologisch perspectief”, in: *NTg* 81 (1988), 13-30.

Winkelman, J.H., “‘Onze wetenschappelijke ‘Handelsbalans’ vertoont een opvallend passief beeld...’ Over de wisselwerking tussen de germanistiek en de medioneerlandistiek’, in: F.P. van Oostrom e.a., *Misselike tonghe. De Middelnederlandse letterkunde in interdisciplinair verband*. Amsterdam, 1991, Nederlandse literatuur en cultuur in de middeleeuwen V, 57-68.

Woerkum, M. van, ‘Moderne Devotie en Lekenvroomheid’, in: *Streven* [n.r.] 10 (1956-1957), 119-126.

Zink, M., ‘Materialität und Literarizät des Gebets. Beispiele aus dem französischen Mittelalter’, in: H.U. Gumbrecht & K.L. Pfeiffer (red.), *Materialität der Kommunikation*. Frankfurt, 1988, 161-177.

Eindnoten:

- * Ik dank prof. dr. G. de Baere, prof.dr. F.P. van Oostrom en prof.dr. F. Willaert voor hun commentaar bij een eerdere versie van deze inleiding.
- 1 Aldus W.A. Pantin over de grote massa van anonieme, mystieke en devotionele geschriften in het Middelenegels; in verband met de inventarisatie van het Middelenegels geestelijk proza weer aangehaald door Jolliffe 1974, 12. Bij het Middelnederlands geestelijk proza gaat het vermoedelijk om een nog grotere menigte (zie n.3).
- 2 Deschamps 1989.
- 3 Ruh 1979, 565: meer dan 70-80% van de handschriftproductie in de middeleeuwse Nederlanden betreft geestelijk proza. Gumbert 1988, 46-48 en 1990, 52: 60-70% van de overgeleverde gedateerde Middelnederlandse en Latijnse handschriften uit de Noordelijke Nederlanden is afkomstig uit religieuze gemeenschappen. In andere landen, met name Frankrijk, is dat 30-40% (waarbij Duitsland niet in de vergelijking is betrokken). De Vreese 1962, 116-138 (‘De verstrooiing onzer handschriften en oude boeken over den aarbodem’), inz. 129: schattingen van overlevering van teksten en oeuvres in absolute cijfers. Obbema 1985 bespreekt de overlevering van de geestelijke letterkunde in de Nederlanden in verhouding tot wat er aan handschriften geweest moet zijn.
- 4 Mertens 1989b, 188-189 bespreekt deze visie van Wieland Schmidt.
- 5 Omschrijvingen van de begrippen leek, clericus, kloosterling/religieus, en de daarmee samenhangende begrippen vindt men in het artikel van R.Th.M. van Dijk en Th. Mertens, achterin in deze bundel.
- 6 Nübel 1970, 1-108; Grundmann 1978, 67-95; een recente, toegankelijke inleiding op de vroege begijnenbeweging biedt Mommaers 1989, 25-58; vgl. verder ook Peters 1988 en Willaert, Kors & Vekeman 1992, 5-10.
- 7 Deze schets van de positie van de semi-religieuzen in de veertiende en vijftiende eeuw is gebaseerd op Nübel 1970, 108-145; Schmitt 1978; en Rehm 1985, 148-161, 230-245.
- 8 Over de levensstaat van de moderne devoten als *status medius*: Elm 1985. Ik ga uit van *Super modo vivendi hominum devotorum simul commorantium*, dat toegeschreven wordt aan Gerard Zerbolt van Zutphen († 1398), Hyma 1926; vgl. Van Rooij 1936, 165-198. In dit verband zijn vooral hst. 2 en 3 informatief. - Er zijn nog latere verdedigingsgeschriften: *De utilitate monachorum* van Dirc van Herxen († 1457), zie Lourdaux 1985. Verder is er nog *De communi vita clericorum* van Gabriël Biel († 1495), zie *LexMA* 2 (1983), 127.

- 9 Warnar 1991 introduceert op grond van Engelse literatuur voor deze levenswijze, die eigenlijk zelfs niet echt semi-religieus genoemd kan worden, de term gemengd leven/*vita mixta*. Deze aanduiding is echter minder geschikt omdat vanaf de vroege middeleeuwen de term *vita mixta* gereserveerd is voor een andere mengvorm waarbij het religieuze, contemplatieve leven het uitgangspunt is dat vermengd wordt met een actief leven. Elke monnik die activiteiten ontplooit in de 'wereld' leidt een gemengd leven. De bedelorden institutionaliseerden het gemengde leven.
- 10 Zie Gumberts bewering omtrent de gebruikers van Middelnederlandse en Latijnse handschriften: Gumbert 1988, 50 (vgl. ook aldaar n. 106); Gumbert 1990, 56-58. Vgl. Lingier 1990, 32-39, Stutvoet-Joanknecht 1990, 135*-137* en de bijdrage van K. Stooker & T. Verbeij in deze bundel. - Over de functie van de literatuur bij de hervorming van orden in de vijftiende eeuw: Williams-Krapp 1986-1987, Stutvoet-Joanknecht 1990, 129*-153* (zie ook hieronder, n.42).
- 11 Steer 1983, 1984a en 1984b.
- 12 Vgl. de bijdrage van K. Stooker & T. Verbeij in deze bundel.
- 13 Vgl. de bijdrage van G. Warnar in deze bundel.
- 14 Williams-Krapp 1986a, 157-158. Overigens vat Williams-Krapp het begrip 'leek' net zo op als ik hier doe: als niet-clericus en niet-(semi-)religieus (vgl. p.6 n.6).
- 15 Pleij 1992a en 1992b. De vragen die Pleij zich verderop in zijn artikelen stelt over het publiek van de literaire fictie en de rol van de geestelijkheid (1992a, 16-19; 1992b, 244) zou ik zelf doortrekken naar het devotionele drukwerk. In de groep producenten en recipiënten, omschreven als de *geestelijkheid*, zou ik een onderscheid maken tussen de reguliere en semi-religieuze clerus als schrijvers enerzijds en de monialen en semi-religieuzen als lezers/hoorders anderzijds, waarbij het aandeel van vrouwen als publiek zeer groot geweest zal zijn. Pleij geeft ook zelf aan dat de rol van de geestelijkheid ten opzichte van de vroege drukkunst in feite nog onderzocht moet worden (1992a, 16; 1992b, 243).
- 16 Gumbert 1988, 43-44, 46-48; Gumbert 1990, 24-26. Hier komt ook de vraag ter sprake in hoeverre de overgeleverde gedateerde handschriften representatief zijn ten opzichte van de totale overlevering en ten opzichte van de productie in de late middeleeuwen.
- 17 Vgl. ook Lingier 1990, 30, 36-39.
- 18 Zie n. 16 (hierbij is geen onderscheid gemaakt tussen handschriften in het Latijn en in de volkstaal).
- 19 Reeds Van Woerkum 1956-1957 wees in een bescheiden maar lezenswaardig artikel op de problematische kanten van het concept 'lekenvroomheid' in verband met de Moderne Devotie. Ook Webber 1990, 205-207 stelt vast dat de gebedencycli rond het leven van Jezus voor vrouwen in (semi-)religieuze gemeenschappen geschreven zijn. Over *Een nuttelijc boec* zie n.26. Over het collatieboek van Dirc van Herxen zie de bijdrage van A.M.J. van Buuren in deze bundel. Over Engelhus zie Langenberg 1902, 72-106 (uitgave); Honemann 1991, inz. 127-195; Honemann 1992, inz. 249-251.
- 20 De bijdrage van G. Warnar in deze bundel behandelt de geestelijke literatuur in de volkstaal die zich richt tot alle christenen en daarmee - zij het impliciet - met name tot de leek.
- 21 Zie bijvoorbeeld *Tghelove* uit het handschrift-Van Hulthem (Mertens 1992, 48-56): een tekst in de vorm van een biechtformule die wekelijks in de mis gerepeteerd kon worden en als handleiding voor de biecht kon dienen. Over het concrete gebruik van dergelijke biechtformules bij de biecht zie bijvoorbeeld Engelhus' *Der leyen regulen* (Langenberg 1902, 92-95). Ook het begin van het (onuitgegeven) *Nuttelijc boec den kerstenen menschen* bevat een omvangrijke biechtformule met een tweevoudig doel: catechese en biechthandleiding.
- 22 Over Dietrich Kolde: VL² 5 (1985), 19-26 en Bange 1986, 42-46; zie ook Engelhus' *Der leyen regulen*, de *Spieghel ofte reghel der kersten ghelove* (Bange 1986, 50-52), de *Spigell des ehlichen ordens* van Marcus von Weida (Bange 1986, 95-96).
- 23 Van Dijk e.a. 1992, 13-20 geeft een overzicht van de inhoud.
- 24 Vergelijk Oosterman 1992, inz. 201-203 en ook zijn bijdrage in deze bundel. Pleij 1992b, 241 wijst op de elitiserende functie van het rijm in ridderteksten die in de late vijftiende eeuw ge(re)produceerd worden. Lie 1989 en haar bijdrage in deze bundel spreken (onder meer) ook over de verschillende publieksgroepen en de verschillende wijzen van receptie van rijm- en prozaversies van dezelfde werken.
- 25 Meder 1991, 417-489.
- 26 Over de overlevering van de *Tafel van den kersten ghelove*: Van Oostrom 1992, 152-170. Over *Een nuttelijc boec den kerstenen menschen*: Marrow e.a. 1989, 137-138, pl.40, fig.65-67; Warnar 1989.

- 27 Over de zgn. ‘Utrechtse bijbels’, (de bijbelvertaling van 1360 in combinatie met Johan Scutkens vertaling en de psalmvertaling van de Moderne Devotie), die tussen ca. 1430 en 1445 in Utrecht vervaardigd werden: Biemans 1984, 250-290; Marrow e.a. 1989, 129-145; Gumbert 1990, 72. Over de Noordnederlandse historiebijbels zie de bijdrage van M.K.A. van den Berg in deze bundel.
- 28 Over de Bijbelvertaler van 1360, zijn persoon, zijn oeuvre en zijn publiek: Coun 1980, 189-220.
- 29 Over de tegenstelling tussen rijm en proza en over het vertelperspectief zie de bijdrage van O.S.H. Lie in deze bundel.
- 30 Vgl. ook Gumbert 1988, 46-48 en 1990, 52-61.
- 31 Van Heel 1939, 1-16, voor wie de verwantschap een raadsel was; Koom 1992, 107-114; vgl. Nübel 1970, 138-142; Rehm 1985, 26-58, 161-180, 210-211 en Stutvoet-Joanknecht 1990, 137*-145*. Zie ook de bijdrage van C. Lingier in deze bundel. De Bruin 1983, 160-161 bespreekt gemeenschappelijke kenmerken in de spiritualiteit van de kartuizers, moderne devoten en franciscanen in de laatmiddeleeuwse Nederlanden.
- 32 Lourdaux 1974; Mertens 1986, 393-430; Mertens 1989b; Staubach 1991. Deze publikaties vormen de grondslag van de voorgaande alinea en de rest van deze paragraaf. Over de geschiedenis van de uitdrukking *preken met de handen/met de pen*: Gumbert 1974, inz. 160-163.
- 33 Vgl. Mertens 1989b, inz. 189-191 over Gerard Zerbolt en de houding van de moderne devoten ten aanzien van het lezen; over het citaat van Mande: Mertens 1986, 411-412. Mande beriep zich voor deze uitspraak op Antonius Abt (vgl. *PL* 73, 158).
- 34 Gumbert 1990, 30-51; vgl. de bijdrage van A.B. Lem en L.S. Wierda in Korteweg 1992, 116-129: het penwerk is zeer uniform en gestileerd en blijft dit tot in de zestiende eeuw. Het is zeer sober, tweedimensionaal en maakt zelden gebruik van realistisch getekende figuren uit de flora.
- 35 Over de constitutie van de eigen religieuze persoon bij de moderne devoten: Weiler 1988 en 1992.
- 36 Voor de volledigheid zij vermeld dat het bij de terug-omwerking naar de wij-vorm ook om een vorm van tekstkritiek zou kunnen gaan, vgl. Mertens 1986, 342-343.
- 37 Zie ook verderop, in de paragraaf ‘Opname en integratie’, in verband met het pragmatische overleveringstype.
- 38 Zie de gewone literatuurgeschiedenissen en daarnaast De Vooys 1940 en Axters 1950-1960.
- 39 Over het register zie Willaert 1984 en 1993.
- 40 Over Groenendaalse mystieke auteurs van de veertiende eeuw (m.n. Jan van Ruusbroec, Willem Jordaens en Jan van Leeuwen) zie in deze bundel de bijdragen van F. Willaert, G. de Baere, H. Noë, D. Geirnaert & J. Reynaert.
- 41 Over het thema van gelatenheid en vertroosting rond 1500: Willeumier-Schalij 1990. Over passiemystiek: Spaapen 1961-1969.
- 42 Willeumier-Schalij 1981, inz. 299-301, 381-390 (zij brengt de toename van Ruusbroec-teksten in vrouwenkloosters in de tweede helft van de vijftiende eeuw in verband met een mogelijk toegenomen scholingsgraad). Gumbert 1990, 24-26: de handschriftproductie in de Noordelijke Nederlanden neemt in het derde kwart van de vijftiende eeuw zeer sterk toe; Lingier 1990, 29-30 bespreekt eenzelfde toename van handschriften met de vertaalde liturgische sermoenen van Bernardus. Zie ook haar bijdrage aan deze bundel. Stutvoet-Joanknecht 1990, 129*-153* stelt vast dat de Oostnederlandse vertaling van het *Bonum universale de apibus* van Thomas van Cantimpré rond 1450 gemaakt is en zich snel verbreid heeft in vrouwengemeenschappen van de Moderne Devotie. Zij geeft een aantal factoren die een rol gespeeld kunnen hebben: (1) het aantal vrouwengemeenschappen is groter en neemt meer toe dan het aantal mannengemeenschappen (ca. 3:1); het hoogtepunt ligt rond 1470, waarna een periode van verval volgt; (2) in het derde kwart van de vijftiende eeuw komen de meeste gemeenschappen, na een vooral financieel onzekere beginperiode, in de gelegenheid meer aandacht en tijd aan spiritualiteit, scholing en lectuur te geven; (3) vanaf 1450 kregen vele vrouwengemeenschappen een besloten, strengere levenswijze en dit maakte het noodzakelijk de spiritualiteit van binnen te halen, met behulp van geestelijke literatuur.
- 43 Voor een kort overzicht zie ook Willaert, Kors & Vekeman 1992. Vekeman besteedt op p.25-29 aandacht aan de traditie die tot in de zestiende en zeventiende eeuw doorloopt.
- 44 Schnell 1984 brengt deze visie geprononceerd tot uitdrukking.
- 45 Vgl. Grundmann 1978, 67-95. Ruh 1979, 566 spreekt wel in termen van losmaking (*Ausgliederung*) van de literatuur in de volkstaal uit de Latijnse geschreven cultuur. Hij behandelt daarom het mystieke proza apart, als een tekstsoort die veel losser van de Latijnse achtergrond staat.

- 46 Peters 1988, 31-33 stelt de authenticiteit van de Middelnederlandse tekst van *Van seven manieren van heileger minnen* ter discussie. - Over de vertalingen van Ruusbroec zie ook de bijdrage van G. de Baere aan deze bundel.
- 47 Grubmüller 1986.
- 48 Haug 1983.
- 49 Zie de bijdrage van Th. Coun in deze bundel en de daar aangehaalde literatuur.
- 50 Mertens 1986, 284-289; Zink 1988 en de bijdrage van J.B. Oosterman aan deze bundel. Over de andere opvattingen in het Franse taalgebied, zie hieronder.
- 51 Over Middelnederlandse verhalen en gebedencycli rond het leven van Jezus: Meertens 1930-1934, I 69-164, II 1-118; De Bruin 1978-1983 en Webber 1990 (zie ook de aangehaalde literatuur, aldaar op p.223-224). Over kerstvoorstellingen: Mak 1948. Over passievoorstellingen: Marrow 1979 (op p. 7-27 en een uitstekend overzicht over de ontwikkeling van het narratieve passietraktaat, toegespitst op de Nederlanden; op p. 190-205 in een bredere context geplaatst; p.207-222 bronnenlijst); Ampe 1984.
- 52 Over de allesoverheersende ervaring van de spanning tussen verworpenheid en zaligheid: Weiler 1988; Erdei 1990; Willeumier-Schalij 1990. Over de meditatie: Goossens 1952, inz. 106-120 over het affect, 132-141 over de *compunctio cordis*; Erdei 1990.
- 53 Van Rooij 1936, 198-211; Deschamps 1960-1961; Honemann 1987; Honemann 1992.
- 54 Dolch 1909; Ruh 1964; Williams-Krapp 1986b; vgl. Sodmann 1985, Duijvestijn 1989 en Winkelman 1991. Ook in codicologisch opzicht zijn er aanwijzingen dat het om één cultuurgebied gaat, vgl. Gumbert 1990, 28, 51; Korteweg 1992, 130-153.
- 55 Hasenohr 1987, 59-64, 67-70, 78-79, 84-85; Hasenohr 1988, 297-298. Over getijdenboeken in de Zuidelijke en Noordelijke Nederlanden zie de bijdragen van J.B. Oosterman en R. Th.M. van Dijk in deze bundel. - Opvallend is ook dat in de overlevering van de Franse geestelijke literatuur het auteurscorpus - eerder een literair dan een pragmatisch overleveringstype (zie onder, de paragraaf 'Opname en integratie') - overheerst en dat themacorpussen in de minderheid zijn; zie Hasenohr 1987, 75-76; vgl. hierbij Wachinger 1991. - Ruh 1979, 565 verklaart dat het geestelijk proza in het Romaanse taalgebied veel minder omvangrijk is dan in het Germaanse. Gumbert 1988, 46-48 stelt vast dat in Frankrijk slechts een derde van de gedateerde handschriften een religieuze herkomst heeft, tegen drie kwart in de Noordelijke Nederlanden; vgl. ook Gumbert 1990, 52.
- 56 Zie de bijdrage van G. Warnar in deze bundel en zie boven, de paragraaf 'Literatuur voor leken'.
- 57 Zie bijv. Dinzeltbacher 1992 en de literatuuropgave aldaar op p.25-27. Andere voorbeelden bieden Breure 1987 en Weiler 1988 en 1992.
- 58 Dinzeltbacher 1992, 12. Peters 1988.
- 59 *DS* 10(1980), 1902-1919.
- 60 Van Oostrom 1992, 262-263.
- 61 Knuvelde 1970, 247-248. Knuvelde's esthetische literatuuropvatting ligt in de lijn van die van Jonckbloet uit het midden van de vorige eeuw, vgl. Mertens 1991a, 133.
- 62 Ampe 1951-1957; Axters 1943, LXXII: een verantwoording van de opzet van de bloemlezing. Deze is geordend volgens de leer; literaire aspecten zijn secundair (waarbij opgemerkt moet worden dat *literair* hier opgevat moet worden als 'fraai').
- 63 Dit korte overzicht van de studie van de geestelijke letterkunde is gebaseerd op Mertens 1991a en de daar aangehaalde literatuur. Steggink 1991 geeft een overzicht van de ontwikkelingen in het onderzoek van de spiritualiteit. Bange 1986, 245-252; Breure 1987; Weiler 1988 en 1992. (Ideeën)historisch onderzoek op grond van thematische overzichten van geestelijke teksten bieden de volgende studies die in een ander verband in deze inleiding zijn aangehaald: Bange 1986, 117-166; Meder 1991, 312-416.
- 64 Milis 1982; vgl. 137-138 over Jacques Toussaert, wiens slordige onderzoek ongewoon sterke kritiek kreeg omdat hij duidelijk maakte dat het geloofsleven van leken in de late middeleeuwen een zeer laag peil had.
- 65 Van Mierlo 1923, resp. 170 (*Non omnia possumus omnes*: wij kunnen niet allemaal alles) en 161, vgl. 167, 176.
- 66 Bijvoorbeeld Strijbosch 1988 en Winkelman 1988.
- 67 Vgl. Pleij 1990, 7-16.
- 68 Obbema 1985 spreekt over de verhouding tussen wat over is en wat er geweest is. Er is een verschil tussen de overlevering in de Noordelijke en de Zuidelijke Nederlanden.
- 69 Ruh 1985; vgl. Wachinger 1991.

- 70 Vgl. Assmann 1983 en Mertens 1991b. De term *pragmatisch overleveringstype* introduceer ik hier voor wat elders het *niet-literaire* of het *folkloristische overleveringstype* wordt genoemd.
- 71 Dergelijke samengestelde tekstgehelen komen ter sprake bij in de bijdragen van G.C. Zieleman, D. Geirnaert & J. Reynaert, R.Th.M. van Dijk, J.B. Oosterman, A.M.J. van Buuren, M.K.A. van den Berg en L. Jongen & W. Scheepsma aan deze bundel. Vgl. ook Webber 1990.
- 72 Jauss 1977, 34-47 en het uitvouwblad tussen p.46 en 47.
- 73 Kuhn 1980, 85-96. Gumbrecht 1979 en 1987 brengen het idee in praktijk. Het leidt tot interessante bovenhistorische genres, maar lost anderzijds ons probleem met de overkoepelende indeling van de middeleeuwse genres niet op.
- 74 Schmidt-Wiegand 1989 geeft een aanzet voor een teksttypologie van het Middelnederduits.
- 75 Zie bijv. de bijdragen van M.M. Kors en G.C. Zieleman aan deze bundel. - Vgl. het genrebegrip van Jauss, dat ook ruimte biedt aan de evolutie van het genre (Jauss 1977, 342-345 [par. 6], 354-356 [par. 10]).
- 76 Voor het geestelijk testament zie Mertens 1989a.
- 77 Pleij 1990, 195-199. Voor andere voorbeelden zie Mertens 1986, 283-312 (Mandes *Minnentlike claege* afgezet tegen het genre van het toenmalige gebed, het *solilo-quium* en de vertroosting), 347-356 (Mandes *Spiegel der waerheit* als leefregel en als spiegel). Ook in de (veel) oudere literatuur zijn voorbeelden hiervan te vinden.
- 78 Noë 1984 geeft een overzicht van de (vrij bedroevende) stand van onderzoek naar de literaire aspecten van Ruusbroecs werk. Vgl. ook de bijdrage van F. Willaert in deze bundel.