DSPACE

https://dspace.org/

# Een scone leeringe om salich te Sterven - een middelNederlandse ars moriendi tussen letterkunde en didactiek

**Grunder, Tatiana Elisabeth**

**1990**
https://hdl.handle.net/10539/28738

Downloaded from a DSpace repository. https://dspace.org/

# EEN SCONE LEERINGE OM SALICH TE STERVEN - EEN MIDDELNEDERLANDSE ARS MORIENDI TUSSEN LETTERKUNDE EN DIDACTIEK

TATIANA ELISABETH GRUNDER

'n Verhandeling voorgelê aan die Fakulteit Lettere van die Universiteit van die Witwatersrand ter voldoening aan die vereistes vir die graad Magister Artium

Johannesburg 1990

DECLARATION

I declare that this dissertation is my own, unaided work. It is being submitted for the degree of Master of Arts in the University of the Witwatersrand, Johannesburg. It has not been submitted before for any degree or examination at any other University.

Tatiana Elisabeth Grunder
1st day of June 1990.

Abstract

The aim of this research is to show that the Middle Dutch text Een scone leeringe om salich te sterven is an example of an *Ars moriendi* that combines features of both the typical didactic Speculum-tradition and literary texts in which the theme of death and the attitude towards it play an important role. This challenges the existing viewpoints concerning the place of the *Ars moriendi* in literature which have either viewed it in isolation of literary texts or as part of the Speculum-tradition. Special attention has been paid to the fact that one cannot easily distinguish between literary and didactic traditions in Medieval literature. The research further shows the relevance of the *Ars moriendi* for the interpretation of Dutch Medieval morality plays.

To this end, Een scone leeringe is first of all placed against its historical background, taking into account the social and cultural conditions that prevailed in the late Middle Ages. These conditions have, to a great extent, determined the character of the genre of the *Ars moriendi*. On the one hand there are texts that deal with the preparation for death while the person was still healthy, on the other, one finds texts that focus on the actual act of dying.

On comparing Een scone leeringe with texts that are representative of these different kinds of *Artes moriendi*, it becomes clear that the treatise adresses both the need for the instruction on how to prepare for death as for pastoral guidance at the deathbed. The ascetic and pastoral characteristics in Een scone leeringe play an important role in the placing of this particular *Ars moriendi* within the Middle Dutch Speculum-tradition (the genre of the *Ars moriendi* has been considered part of this tradition because it stems from

the original *Ars moriendi* Speculum artis bene moriendi). Only those parts that focus on the preparation of death can be truly linked to the didactic and moralistic Speculum-tradition.

In order to show how the *Artes moriendi* compare with Medieval Dutch literary texts in which the theme of death are portrayed, Een scone leeringe is viewed against the background of the Dutch morality play Elckerlijc. This drama was chosen because it was published at the same time as Een scone leeringe and because it is presented as a Speculum which implies a moralistic-didactic character. Therefore, the comparison betwer ESL and Elckerlijc is of direct relevance to the place of the *Ars moriendi* between the Medieval literary and didactic traditions.

VOORWOORD

Bij het voltooien van deze verhandeling wil ik graag mijn oprechte dank en waardering uitspreken tegenover mijn studiebegeleider prof. dr. E.H. Raidt van de Universiteit van de Witwatersrand. Haar degelijkheid, toewijding en enthousiasme waren voor mij van onschatbare waarde. Ik beschouw het dan ook als een voorrecht onder haar gestudeerd te mogen hebben.

Verder wil ik Ena Jansen van het Departement Afrikaans en Nederlands van de Universiteit van de Witwatersrand bedanken voor al haar hulp en steun bij het schrijven van het studie-voorstel in Augustus 1987.

De geldelijke steun van de Raad voor geesteswetenschappelijke Navorsing en de Universiteit van de Witwatersrand hebben het voor mij mogelijk gemaakt dit project te voltooien. Daarvoor dus mijn hartelijke dank.

Het Departement Afrikaans en Nederlands ben ik zeer erkentelijk voor het gebruik van de computer en andere faciliteiten.

Zonder de liefdevolle ondersteuning en aanmoediging van mijn man zou deze studie niet tot stand kunnen zijn gekomen. Aan hem, mijn oprechte dank.

Tenslotte wil ik graag mijn ouders bedanken voor hun morele steun en financiële bijdragen.

Inhoudsopgave


bladzijde

1. Inleiding 1
   1.1 Achtergrond 1
   1.2 Historici en de doodsbetrachting in de late middeleeuwen 6
   1.3 Tekstbepaling 9
      1.3.1 ESL 9
      1.3.2 Studies over de *Ars moriendi* 9
      1.3.3 Het ontstaan van het genre 10
         1.3.3.1 De populariteit van het genre in de late middeleeuwen 10
   1.4 Probleemstelling 13
      1.4.1 De plaats van ESL binnen de Middelnederlandse letterkunde 13
      1.4.2 Karakterisering van de *Ars moriendi* met betrekking tot stervenskunst en stervensbegeleiding 15
         1.4.2.1 Tegenstellende omschrijvingen van de *Ars moriendi* 15
      1.4.3 Auteurschap 17
         1.4.3.1 De invloed van Gerson 18
         1.4.3.2 *Facere quod in se est/ Fac quod in te est* 19
      1.4.4 Invloeden van de Moderne Devotie 20
   1.5 Doelstelling 21
      1.5.1 Verschillende leeswijzen 22
   1.6 (Werk)hypotheses 25

2. Een scone leeringe binnen historisch verband 27
   2.1 Algemene beschouwingen over het laatmiddeleeuwse levensklimaat 27
   2.2 De subjectivering van de godsdienst in West-Europa 32
      2.2.1 Groeiende lekenaktiviteit 33

2.2.2 De breuk tussen geloven en denken 34
2.3 Pre-reformatorische hervormingen: de rol van Gerson 36
2.3.1 Gersons hervormingsvoorstellen 38
2.3.2 Gersons mystieke theologie 39
2.3.2.1 De implicaties van Gersons theorie voor de lekentheologie 45
2.3.3 Gersons De arte moriendi als praktische bijdrage tot de subjectivering van gc dienst binnen het kerkelijke bestek 46
2.3.4 Gerson en de Moderne Devotie 47
2.3.5 De mystiek van de Moderne Devotie 51
2.3.5.1 Gersons kritiek op Ruysbroeck 53
2.3.5.2 Gerson en de *Imitatio Christi* 54
2.4 Samenvatting 55

3. Een scone leeringe als stervenskunst en als stervensbegeleiding 57
3.1 Tekst en beeld bij de houtsneden van ESL en het Delftse sterfboek 59
3.2 De prologen 60
3.3 Over de lofprijzing van de dood en de kunst wel te sterven 63
3.3.1 Discrepantie tussen vertroosting- en en vermaningen tegen de achtergrond van de tweeledige opzet van ESL 67
3.4 De verzoekingen op het sterfbed 72
3.4.1 De verzoeking van het ongeloof 73
3.4.2 De verzoeking van wanhoop en moedeloosheid 76
3.4.3 De verzoeking van ongeduld 80
3.4.3.1 De betekenis van het vagevuur in de bebekoring van ongeduld 82

en het pastorale karakter van ESL

3.4.4 De verzoeking van hoogmoed 85
3.4.5 De verzoeking van wereldse zaken 88
3.5 Twee reeksen vragen 90
3.6 Adviezen voor de stervende 95
3.7 Laatste vermaningen voor de stervende én omstanders 103
3.8 Laatste gebeden 107
3.8.1 Exempels 109
3.8.2 Slotwoord 113
3.9 Samenvatting 113

4. Een scone leeringe en de Speculum-traditie 114
4.1 ESL als Middelnederlands Speculum 114
4.2 ESL en de Spiegel-titel 116
4.2.1 Geschiedenis van het genre 117
4.2.2 Verschillende soorten Spiegels 118
4.2.3 De betekenis van het spiegel-symbool 119
4.3 Algemene inhoudelijke aspecten van de Spiegel-literatuur en ESL 121
4.3.1 De projectie van de dualistische beschouwing over de verhouding tussen ziel en lichaam in deel één van ESL 122
4.3.2 Op weg naar een meer hiërarchische beschouwing over de verhouding tussen ziel en lichaam 124
4.3.2.1 Thomas van Aquino 1[illegible]
4.3.2.2 Een realistische benadering tot de verhouding tussen ziel en lichaam bij de temptatie van "wanhope oft mistroesticheit" 128
4.3.2.3 De rol van het lichaam en de bekoring van ongeduld 129
4.3.2.4 Waarschuwingen tegen 130

zelfgenoegzaamheid van het verstand in de temptatie van "hovaerdien"

4.3.3 Het derde en vierde deel van ESL met betrekking tot de verhouding ziel-lichaam 131

4.3.4 Dualisme én hiërachie in deel vijf 132

4.3.5 Samenvatting 134

4.4 Het godsbeeld, mensbeeld en het adagium *Facere quod in se est* 135

4.4.1 ESL en de ideale werkelijkheid 137

4.5 "Dat eerste deel is vanden love des doots en vanden conste om wel te sterven" 137

4.6 De verzoekingen op het sterfbed 140

4.6.1 De verzoeking van het ongeloof 140

4.6.2 De verzoeking van wanhoop en moedeloosheid 142

4.6.3 De verzoeking van ongeduld 143

4.6.4 De verzoeking van hoogmoed 145

4.6.5 De verzoeking van wereldse zaken 146

4.7 Twee reeksen vragen 148

4.7.1 De vragen van Anselmus 148

4.7.2 De vragen van Gerson 150

4.8 Adviezen voor de stervende 151

4.9 Laatste vermaningen voor de stervende én omstanders: de ideale Moriens en de ideale begeleider 152

4.10 Samenvatting 160

5. Een scone leeringe en de literaire traditie: een vergelijking tussen het sterfboek en Elckerlijc 162

5.1 Didaktiek en literatuur 162

5.2 Algemene opmerkingen over Den spieghel der salicheit van Elckerlijc. Hoe dat Elckerlijc mensche wert ghedaecht gode rekeninghe te doen van sinen wercken 164

5.3 Probleemstelling: is Elckerlijc een ge- 165

dramatiseerde *Ars moriendi*?
5.3.1 Elckerlijc en ESL als Spiegels 167
5.4 Methode 170
5.5 Inhoudelijke parallellen tussen ESL en Elckerlijc 170
5.5.1 Het achterlaten van aardse zaken 170
5.5.2 Het teruggeven van onrechtmatig verkregen goed 172
5.5.3 Het maken van een testament 175
5.5.4 De belangrijkheid van de Kerkelijke sacramenten en de rol van de priester 178
5.5.5 Als de dood nadert "vliet dye mensche vanden mensche" 185
5.5.6 De mens heeft een goede vriend nodig om hem bij te staan als hij sterft 185
5.6 Elckerlijc als een gedramatiseerd moralistisch traktaat 189
5.6.1 De verhouding tussen God en mens in Elckerlijc 190
5.6.2 Eerste fase: de confrontatie tussen God en *Elckerlijc* 192
5.6.3 Tweede fase: het gesprek tussen God en *die Doot* 196
5.6.4 Derde fase: de ontmoeting tussen *die Doot* en *Elckerlijc* 199
5.7 Gevolgtrekking 202

6. Slotbeschouwingen 204

7. Bijlagen 208

8. Primaire en secundaire literatuur 212

# HOOFDSTUK EEN: INLEIDING

## 1.1 Achtergrond

In 1985 verscheen een moderne uitgave van de Middelnederlandse *Ars moriendi* Een scone leeringe om salich te sterven (voortaan afgekort ESL). Deze uitgave is in het Nederlandse taalgebied de eerste en enige sinds 1600, dit in tegenstelling tot het Engelse taalgebied, waar tot en met de 18e eeuw sterfboeken werden gepubliceerd. De moderne uitgave van ESL is volledig geannoteerd en van een uitgebreide inleiding voorzien[1]. Het is verheugend dat er weer aandacht geschonken wordt aan een relatief onbekend genre binnen de Middelnederlandse letterkunde, want traktaten zoals de *Artes moriendi* kunnen een aanvulling betekenen op literaire teksten van de late middeleeuwen waarin de thema's van de dood en het sterven voorkomen. Verder zijn zij ook een bron van informatie voor de manier waarop de middeleeuwer aan de dood en het sterven in de literatuur én de didaktiek uitdrukking gaf.

---

1. Alhoewel er veel kritiek op de verzorging van de uitgave geleverd werd (Coppens 1987), vormt deze publicatie een belangrijke bijdrage tot het weer bekend maken van Middelnederlandse *Ars moriendi*.

De moderne uitgave van ESL valt samen met een groeiende maatschappelijke belangstelling voor stervensbegeleiding. Representatief voor deze belangstelling zijn de boeken en t.v. programma's van Elisabeth Kübler-Ross. Haar bekendste werk is On death and dying (1970-1986), waarin zij op indringende wijze de emotionele behoeften van de moderne stervende, die door de grote medische vooruitgangen vaak over het hoofd worden gezien, beschrijft.

Raidt (1987) vergelijkt de Middelnederlandse *Ars moriendi* ESL met de beschouwingen van Kübler-Ross, vervat in On death and dying. Ondanks het feit dat deze publicaties bijna 500 jaar uit elkaar liggen, ontdekt Raidt opmerkelijke overeenkomsten en verschillen tussen het omgaan met de dood en het sterven in de late middeleeuwen en de late 20e eeuw.

De stadia die de stervende volgens ESL doormaakt, komen overeen met die, die Kübler-Ross waarneemt (Raidt 1987). Dit werpt nieuw licht op de psychologische en pastorale relevantie van *Artes moriendi* zoals ESL: het sterfboek en On death and dying zijn niet vanuit een wetenschappelijk oogpunt geschreven; de populaire beschouwingen van Kübler-Ross zijn de sleutel tot het lezen van ESL als handleiding bij het sterfbed.

De parallellen waarop Raidt (1987) wijst, duiden dus op een buitengewoon interessant studieterrein dat tot op heden geen aandacht heeft gekregen. Raidts schema (1987:78), waarin deze parallellen tegenover elkaar geplaatst worden en haar verduidelijking daarvan, dienen als vertrekpunt voor deze studie:

ARS MORIENDI
Ao.1500
*EEN SCONE LEERINGE OM SALICH TE STERVEN*

II *FEAR OF DEATH*

Knowledge, instruction
daily acceptance of death
anticipation of death

II *IN PRAISE OF DEATH* (Part 1)

Acceptance of death
Meaning of death

Facing of death
Telling the patient

III *TEMPTATIONS* (Part 2)

1. Faith (stage 1)

2. Despair, depression (stages 4,6)
3. Rebellion (stages 2,3)

4. Pride (stage 2)

5. Worries/Anxieties (stages 1,3)

IV *QUESTIONING* (Part 3)

Six questions of St. Anselm

Ten questions of Gerson

*INSTRUCTION* (Part 4)
*ADVICE AND ADMONITION* (Part 5)

V *PRAYERS* (Part 6)

VI *EPILOGUE*

Advice for the living,
prepare for dying,
daily practice of dying

E. KÜBLER-ROSS
Ao.1970
*ON DEATH AND DYING*

I *FEAR OF DEATH*

II *ATTIDUDES towards death*

Denial of death
Challenging of death
Empathy
"To tell or not to tell...."

III *STAGES*

1. Denial, isolation (temp.1)
2. Anger (temp. 3,4)
3. Bargaining (temp. 3.5)
4) Depression (temp. 2)
5) Acceptance (temp. 3)
6) Hope (temp. 2.)

IV *THERAPY WITH TERMINALLY ILL*

Listening, empathy
Sharing the patient's burdens

V *THE PATIENT'S FAMILY*

N.a.v. Raidts vergelijking tussen On death and and dying (1970) en ESL (Ao 1500), blijkt dat er betreffende het omgaan met de dood aan de ene kant veel, en aan de andere kant weinig is veranderd. Wat hetzelfde is gebleven, is de angst om dood te gaan en het ontkennen van de dood. De stervende komt nog steeds in opstand als hij beseft dat de dood onontkoombaar is. Buien van hoop en wanhoop wisselen elkaar af, maar als de stervende emotioneel kan toeleven naar het einde, dan kan de dood geaccepteerd worden. Wat echter sterk veranderd is, is het kader waarbinnen de moderne stervende zijn dood verwerkt. De middeleeuwer geloofde rotsvast in God en in het leven na de dood "which was to relieve people of their suffering and their pain" (Kübler-Ross 1986:13). De middeleeuwer putte troost uit de gedachte dat hij in de hemel voor zijn lijden, mits in dankbaarheid aanvaard, beloond zou worden. M.a.w. pijn en lijden hadden een doel.

Dankzij de moderne geneeskunde, wordt veel lichamelijk lijden weggenomen; vandaar dat Kübler-Ross (1986:13) stelt: "Suffering has lost its meaning". Omdat in vergelijking met 500 jaar geleden, steeds minder mensen aan natuurlijke oorzaken sterven, is het voor de moderne stervende moeilijk te vatten dat hij aan iets anders dan aan ouderdom gaat sterven; dit wordt steeds onwezenlijker naarmate de gemiddelde leeftijd waarop iemand komt te overlijden, stijgt. In dit verband maakt Kübler-Ross (1986:2) de interessante opmerking dat de moderne mens geneigd is het idee te vormen dat hij slechts op een geweldadige manier aan zijn einde kan komen. Dat draagt er in een belangrijke mate toe bij dat de angst voor de dood, i.p.v. verwerkt, onderdrukt wordt. De moderne mens weet niet meer hoe daar mee om te gaan.

Terwijl het sterven in de middeleeuwen een sociale gebeurtenis vormde, betekent het voor de moderne stervende vaak eenzaamheid en isolatie. Vroeger stierven de mensen thuis in hun eigen omgeving, omringd door vrienden en familie. Ook kinderen maakten sterfgevallen van dichtbij mee, zodat zij van jongs af aan met de dood vertrouwd raakten. De dood werd niet onzichtbaar gemaakt, geen make-up werd opgebracht om de indruk te wekken dat de dode sliep. De dode was dood. In onze tijd gebeurt het vaak dat mensen alleen, in een kille ziekenhuiskamer sterven; soms is het zelfs moeilijk vast te stellen wanneer de dood precies is ingetreden (Kübler-Ross 1986:7). Omdat medisch onderzoek zich zo concentreert op het verlengen van leven, wordt vaak vergeten vaak wiens leven en welke behoeften daarachter schuilen. Dikwijls wordt over het hoofd gezien dat de ernstige zieke nog steeds gevoelens, wensen, en een eigen mening heeft (Kübler-Ross 1986:7).

Toch wordt er steeds meer rekening gehouden met de emotionele behoeften van de stervende. Het idee dat de kwaliteit van het leven bij ongeneeslijke zieken vaak belangrijker is dan de kwantiteit, vindt daardoor steeds meer ingang. Hiervan getuigen de boeken van Kübler-Ross en het groeiende aantal Hospice-huizen, huizen waarin stervenden naast medische behandeling ook emotionele steun ontvangen van speciaal daartoe opgeleide stervensbegeleiders. In Nederland dragen deze instellingen de betekenisvolle naam "Bijna thuishuizen".

Ondanks de tendens weer aandacht aan stervensbegeleiding te geven, blijft er een belangrijk verschil bestaan tussen die van nu en vroeger. In de middeleeuwen diende de *Ars moriendi* als hulpmiddel bij het begeleiden van de stervende naar de hemel; sterfboeken vormden de richtlijn waarlangs de christen zijn aardse leven kon voltooien om zijn paradijselijke te beginnen.

De moderne stervensbegeleiding is humanistisch georiënteerd; de eerste zorg geldt het emotionele welzijn van de stervende zonder dat daarbij noodzakelijk een religieuze dimensie hoort. De stervensbegeleiding van vandaag richt zich op het stervensuur zelf, niet op het leven na de dood, of op het soort leven dat het hiernamaals verzekert.

Terwijl boeken over stervensbegeleiding en het stichten van Hospice-huizen van een maatschappelijke interesse voor de dood getuigen, valt ook op geschiedkundig vlak een levendige belangstelling waar te nemen.

De historicus Phillipe Ariès heeft een aantal boeken geschreven die de ontwikkeling van houdingen tegenover de dood vanaf de middeleeuwen tot en met de twintigste eeuw als onderwerp hebben. Het bekendste daarvan is L'Homme devant la mort dat in 1977 verscheen. In dit omvattende werk beschrijft hij twee uiteenlopende vormen waarin de beheptheid met de dood van de late middeleeuwen tot uitdrukking kwam: de *Ars moriendi* en de *Dance macabre* (Ariès 1977).

## 1.2. Historici en de visie op de dood in de late middeleeuwen

Door het hoge sterftecijfer in de late middeleeuwen van West-Europa waren er niet genoeg priesters om alle stervenden geestelijk bij te staan. Daarom werden kloosterlingen en zelfs leken ingeschakeld bij het bedienen van stervenden. Dit vormde een stimulans om Latijnse *Artes moriendi* in de volkstaal over te brengen. Op die manier ontstonden handzame boekjes "voor velen leesbaar en dankzij de nieuwe druktechniek ook betaalbaar" (De Geus 1985:9). Deze pastorale sterfboeken stonden in schril kontrast tot de *Dances macabre*, houtsneden en teksten die de verschrikkingen

van het lichamelijk verval, hel en vagevuur uitbeeldden. Zoals Raidt (1987:88) opmerkt, reflecteert de *Ars moriendi* een veel rijpere en gebalanceerde houding tegenover de dood. In tegenstelling tot de fatalistische *Dance macabre*, waren de *Artes moriendi* vol hoop en eschatologisch. Omdat beide tradities gelijktijdig in de late middeleeuwen voorkwamen, vormden zij voor geschiedschrijvers[2] een belangrijke bron bij het bepalen van de visie op de dood in dat tijdperk. Ariès (1977) en ook Huizinga (1963) scheppen n.a.v. de *Artes moriendi* en de *Dances macabre* hiervan een totaalbeeld: zij getuigen van de doodsobsessie in de late middeleeuwen. Binnen het kader van de mentaliteitsgeschiedenis is zo'n totaalbeeld gerechtvaardigd omdat, zoals Den Boer (1983:318-336) stelt, de mentaliteitsgeschiedenis een reconstructie toelaat van gedragspatronen uit een zeker tijdperk.

In tegenstelling tot Ariès en Huizinga echter, zijn er ook onderzoekers die het scheppen van een totaalbeeld over de visie op de dood in de late middeleeuwen op basis van de *Artes moriendi* en de *Dances macabre* afwijzen. Whaley (1981:8) bijvoorbeeld, ziet de *Artes moriendi* en de *Dances macabre* als "mere reflection(s) or agent(s) of material forces". Hij is van mening, dat zou de beheptheid met de dood in de late middeleeuwen als invloed op de *Artes moriendi* en de *Dances macabre* beklemtoond worden, het gevaar ontstaat voorbij te gaan aan een spectrum van wat hij noemt, "the thought and behaviour of widely different societies at very different times and changes of growth" (Whaley 1981:9).

---

2. Whaley (1981) verwijst in het bijzonder naar Mâle (1932), Teneti (1952) en Vovelle (1973).

Een discussie over de voor- en nadelen van de mentaliteitsgeschiedenis, het geschiedkundig rechtvaardigen van een algemeen gevoel ten opzichte van een bepaald gegeven in een bepaald tijdperk, valt buiten het bestek van deze studie. Die studies echter, die de *Artes moriendi* en de *Dances macabre* binnen de mentaliteitsgeschiedenis evalueren, bieden weinig stimulans voor literair onderzoek naar specifiek de *Artes moriendi*[3]. De beheptheid met de dood verklaart slechts ten dele het ontstaan en de ontwikkeling van dit genre en geeft geen antwoord op de vraag welke plaats de *Artes moriendi* binnen het literaire spectrum van de late middeleeuwen in West-Europa inneemt.

Met name binnen het onderzoek naar de Middelnederlandse geestelijke letterkunde, krijgt de traditie van de *Ars moriendi* weinig of geen aandacht[4]. Raidt (1987) heeft aangetoond dat middeleeuwse sterfboeken méér zijn dan vrome handboeken; zij reflecteren tijdloze, universele aspecten en ervaringen rondom de dood en het sterven. Terwijl andere teksten uit de middeleeuwen, die ook de dood en het sterven als thema's hebben (in het bijzonder de Elckerlijc) nog steeds in de belangstelling staan, is een Ars moriendi zoals ESL nooit binnen de literatuur over de Middelnederlandse letterkunde degelijk bestudeerd.

---

3. Het is interessant dat de *Dance macabre* in wetenschappelijke studies over de dood in de late middeleeuwen veel meer aandacht heeft genoten dan de *Ars moriendi* (vgl. Le Goff 1962:235, en Erickson 1976:78).

4. In Engeland, Duitsland en Amerika bestaan wel studies over het ontstaan en de ontwikkeling van Engelse en Duitse *Artes moriendi*, deze zullen later besproken worden.

## 1.3 Tekstbepaling

### 1.3.1 ESL

ESL is een laatmiddeleeuws sterfboek dat teruggaat op een in de vijftiende eeuw zeer bekend Latijns traktaat, het Speculum artis bene moriendi, waarvan de schrijver onbekend is. In de Koninklijke Bibliotheek van Den Haag bestaat nog één exemplaar onder het signatuur 150 F 42.

ESL bestaat uit zes delen die in een "prologus" worden aangekondigd:

- "Deerste spreect vanden love des doots ende [illegible]nder const ende leringen om wel te ster[illegible]"
- "Danderde spreect vander becoringen ende temptacien metten welcken die viant gemeen lic den menschen tempteert (...)"
- "Dat derde deel leert hoe men de siecken is sculdich tondervragen"
- "Tvierde deel leert een onderwijs met bedin gen"
- "Tvijfste leert hoemen die sieken raden ende vermanen sal"
- "Tseste inhout seker ghebeden die men int versceyden der sielen uten lichaem over lesen sal"

### 1.3.2 Studies over de Artes moriendi

Tot de belangrijkste bijdragen over de ontwikkeling van de *Artes moriendi* in West-Europa behoren de volgende studies:

- Sister Mary Catherine O'Connor, The art of dying well: the development of the Ars moriendi, Columbia University Press, New York, 1942.
- Rainer Rudolf, Ars Moriendi. Von der Kunst des heilsamen Lebens und Sterbens, Böhlau Verlag, Köln / Graz, 1957.
- Nancy Lee Beaty, The craft of dying. The literary tradition of the Ars moriendi in England, Yale University Press, New Haven/

London, 1970.

Van deze onderzoeken naar de *Ars moriendi*, is die van Beaty hier bijzonder relevant omdat zij daarin de Engelse vertaling van ESL uitvoerig bespreekt.

De meest recente studie is van Petronella Bange, Spiegels der Christenen. Zelfreflectie en ideaalbeeld in laat-middeleeuwse moralistisch-didactische traktaten van 1986. Daarin bespreekt Bange het Speculum artis bene moriendi als een moralistisch-didactisch traktaat.

### 1.3.3 Het ontstaan van het genre

De *Artes moriendi* die in de late middeleeuwen in heel West-Europa circuleerden zijn, zoals reeds is aangestipt, gebaseerd op het Speculum artis bene moriendi van de vijftiende eeuw. De belangrijkste bronnen voor dit speculum zijn de Admonitio morientis van Anselmus van Canterbury (1033-1109) en het derde deel van Jean Gersons (1363-1429)Opus Tripartitum, getiteld De arte moriendi (vgl. De Geus 1985:21).

Anselmus' Admonitio morientis wordt als de eerste *Ars moriendi* beschouwd: "Deze bestaat uit zes vragen, een aantal gebeden en de commendatie, waarin de ziel Gode wordt bevolen" (De Geus 1985:21).

Met de *Ars moriendi* van Gerson echter, verkrijgt het genre een vastomlijnde structuur en worden praktische raadgevingen en een exempel ingesloten. De *Ars moriendi* van Gerson is dus veel uitgebreider dan die van Anselmus (vgl. O'Connor 1942 en Rudolf 1957).

#### 1.3.3.1 De populariteit van het genre in de late middeleeuwen

Onderzoekers[5] die de *Artes moriendi* bestudeerd hebben,

---

5. O'Connor (1942), Rudolf (1957), Beaty (1970), Bange

schrijven de populariteit van het genre aan twee factoren toe:

-de beheptheid met de dood in de late middeleeuwen
-de opkomende lekenaktiviteit in datzelfde tijdperk

De beheptheid met de dood in de late middeleeuwen was te wijten aan het grote aantal epidemieën, met name de Pest, overstromingen en voedseltekorten, die een abnormaal hoog sterftecijfer veroorzaakten. O'Connor en Beaty wijzen op dit verband:

> The subject of death (...) has never been more popular than in the late Middle Ages, when the frequent and devastating visitations of the plague made it a commonplace event. (O'Connor 1942:3)

> Not only did this catastrophic blight (the bubonic plague) focus man's attention on death to the point of obsession, but it is generally credited with having caused (...) widespread and irreparable dislocations in the social and economic spheres of life. (Beaty 1970:38)

Bange relateert de beheptheid met de dood aan de heersende onzekerheid van het stervensuur; het feit dat men de ene dag kerngezond was en de volgende letterlijk doodziek, maakte de leuze van het memento mori erg populair[6]:

> Geen tijd heeft de doodsgedachte met zoveel nadruk voortdurend aan allen opgedrongen als de vijftiende eeuw. Zonder ophouden klinkt

---

(1986).

6. De leuze 'gedenk te sterven' is uiteraard inherent aan de *Artes moriendi* verbonden. De *Ars moriendi* is als het ware een antwoord op de vraag: "hoe gedenk ik te sterven?"

door het leven de roep van het memento mori. (Huizinga 1963:141)

Door het hoge sterftecijfer, dat de doodsgedachte in de late middeleeuwen prominent maakte, ontstond een behoefte aan eenvoudige, in de volkstaal geschreven boeken, waarin men twee dingen kon leren: 1) hoe men zich op het stervensuur kon voorbereiden, 2) hoe men zieke vrienden en familie op het sterfbed bij kon staan. Deze behoeften moeten niet alleen in samenhang met het tekort, maar ook met de gebrekkige kwaliteit van priesters beschouwd worden, waardoor de groei van de lekenaktiviteit werd aangemoedigd.

Behalve dat het aantal priesters scherp daalde, ontstond onder de bevolking een toenemende ontevredenheid over de manier waarop zij zich van hun taak kwijtten. Vromen begonnen aanstoot te nemen aan het immorele gedrag van sommige priesters. Ook hun stijgende onverschilligheid werd hen niet in dank afgenomen (vgl. Beaty 1970:41). Dit leidde tot het ontstaan van groeperingen "(who) sought to bypass the church almost completely through a new, practical interpretation of Christian life" (Beaty 1970:41).

De in de volkstaal geschreven sterfboeken stelden leken in staat zich zelfstandig de stervenskunst eigen te maken, d.w.z. zonder direkte leiding van een priester. In een breder kader wijst Bange erop dat het religieus zelfstandig worden van de bevolking de drang naar zelfkennis vergrootte. Daardoor werd de vraag naar religieuze traktaten, waarin men deze zelfkennis kon opdoen sterker, (Bange 1986:34)[7].

---

7. Het Speculum artis bene moriendi behoort volgens Bange tot dit genre.

## 1.4 Probleemstelling

### 1.4.1 De plaats van ESL binnen de Middelnederlandse geestelijke letterkunde

Alhoewel de uitgevers van de kritische uitgave van ESL een belangrijke bijdrage hebben geleverd tot het weer bekend maken van een Middelnederlandse *Ars moriendi* in Nederland, ligt er een studieterrein braak ten aanzien van de plaats die ESL binnen de Middelnederlandse letterkunde inneemt.

Studies over de *Artes moriendi* (zie 1.3.2) handhaven verschillende theorieën omtrent de aard van het genre binnen de middeleeuwse literatuur.

O'Connor (1942), Rudolf (1957) en Beaty (1970) beschouwen de traditie van de *Ars moriendi* als een zelfstandige literaire stroming binnen de geestelijke letterkunde van de middeleeuwen. Dit betekent dat zij het literaire karakter ten koste van het didactische benadrukken:

> For once the obvious fountainhead of a literary stream is in fact its source. (...) the literary tradition of the 'art of dying well' can be traced back no farther than the early fifteenth century to the Ars moriendi itself. (Beaty 1970:1, mijn onderstreping)

Ondanks het feit dat Beaty het genre als een typisch verschijnsel van de vijftiende eeuw beschouwt, legt zij geen verbanden tussen de *Artes moriendi* en andere literaire teksten die de stervenskunst als thema hebben. De meest voor de hand liggende tekst in dit ver-

band is de Elckerlijc die de uitgevers van ESL als de gedramatiseerde tegenhanger van het sterfboek bestempelen (De Geus 1985:14)[8].
In 1986 publiceert Petronella Bange een proefschrift waarin zij een uitgebreid corpus Laatmiddelnederlandse Spiegels onderzoekt (zie 1.3.2). Spiegels zijn volgens haar definitie moralistisch-didactische traktaten, die tot doel hadden om op een tamelijk eenvoudige manier de bevolking de hoofdaspecten van de christelijke leer bij te brengen. De leer van de vier uitersten nam daarin een belangrijke plaats.

Alhoewel zij niet kan bewijzen of het Speculum artis bene moriendi in Nederland geschreven is, was het daar wel bekend en bestaan er overleveringen in het Middelnederlands. Helaas maakt zij geen melding van ESL[9].

Uit de titel van haar proefschrift kan afgeleid worden dat zij Middelnederlandse traktaten eerder als onderrichtende, dan als literaire teksten beschouwt; het is daarom niet zo verwonderlijk dat ook zij niet ingaat op het verband tussen het Speculum artis bene moriendi, en Elckerlijc.

---

8. Volledigheidshalve moet hier aan toegevoegd worden dat O'Connor wel erop wijst dat de invloed van de *Artes moriendi* zich op 'latere boeken' deed gelden, zelfs tot na 1700. Aangezien zij "latere boeken' niet verder omschrijft, kan niet zonder meer aangenomen worden dat zij boeken die buiten het genre van de *Ars moriendi* vallen, bedoelt (O'Connor 1942:3).

9. Voor haar lijst van overleveringen zie Bange 1986:80.

### 1.4.2 Karakterisering van de *Ars moriendi* met betrekking tot stervenskunst en stervensbegeleiding

#### 1.4.2.1 Tegenstellende omschrijvingen van de *Ars moriendi*

Behalve de verschillende opvattingen ten aanzien van de plaats van de *Artes moriendi* en ESL in het bijzonder, bestaan er verschillen omtrent de karakterisering van de *Ars moriendi* in het algemeen. De volgende twee aanhalingen dienen ter illustratie:

> The *Ars Moriendi* was a religious treatise that illustrated legions of horrible and persuasive demons increasing their insidious assaults on man as he weavered in his last illness (...) rousing the fear of death and damnation (...) as a technique for conversion. (Hinton 1967:39)

Heel anders zijn de omschrijvingen van O'Connor en Beaty:

> In spite of its purpose the *Ars moriendi* is not a doleful book - no clarion call to repentance. There is little stress upon hell, only hope of heaven. (O'Connor 1942:5)

> Most important of all, the whole tenor of discussion (...) is one of comfort; the doctrines of grace and reconciliation are emphasized at the expense of apocalyptic threats. (Beaty 1970:51)

De reden waarom tegengestelde omschrijvingen van de *Ars moriendi* aangetroffen worden, heeft te maken met het verschil tussen *Artes moriendi* die als stervensleer en die die als stervensbegeleiding bedoeld waren. Hintons omschrijving is typerend voor een *Ars moriendi* waarin de stervensleer centraal staat. In zulke geschriften

speelde de contemptus mundi-gedachte een prominente rol, en ook het thema van de zogenaamde strijdgedichten over de mens en de dood was daarin nadrukkelijk aanwezig (Rudolf 1957:2). Deze *Artes moriendi* stonden bol van hel en verdoemenis wat de lezer moest aansporen een goed leven te leiden opdat een gelukkig' stervensuur verzekerd was. Rudolf stelt dat deze teksten voorbeelden zijn van de "Kur. . des heilsamen Lebens, d.h. das Streben durch ein gottwohlgefälliges Leben eine glückliche Sterbestunde zu erlangen" (Rudolf 1957:2). Een voorbeeld van de "Kunst des heilsamen Lebens" in het Middelnederlands is het Delftse sterfboek getiteld Een notabel boeck ghenoemt dat sterfboek uit 1488.

O'Connors en Beaty's beschrijvingen daarentegen, gelden *Artes moriendi* die Rudolf als "Kunst des heilsamen Sterbens" typeert. Deze *Artes moriendi* waren handleidingen die de clerus en later de leken hielpen bij stervensvoorbereiding en begeleiding:

> Vereinzelt finden wir daneben auch schon Werke, die der näheren Vorbereitung auf den Tod dienen und dem Sterbesorger Mittel und Anleitung geben, wie er sich am Kranken- und Sterbebette zu verhalten habe, um den Kranken zu trösten und auf den Tod vorzubereiten. Dies ist die eigentliche 'Kunst des heilsamen Sterbens'. (Rudolf 1957:2)

ESL is een sterfboek dat in de eerste plaats "die Kunst des heilsamen Sterbens" vertegenwoordigt; hel en verdoemenis worden op de achtergrond geplaatst terwijl hoop op de hemel en vertrouwen in de verlossingsdaad van Christus beklemtoond worden. Ook de vele praktische raadgevingen en aanwijzingen voor bij het sterfbed benadrukken de kunst van heilzaam sterven in ESL. Dit wil echter niet zeggen dat in het sterfboek geen stuk levenskunst besloten ligt, die men zich tijdens het leven eigen moet maken. Daarom schrijft de auteur:

> Een seer notabel ende orbaerlic tractaetken

> dat seer nootelic allen kersten menscen is te hebben binnen haren husen om daerin te leren salichliken te sterven ende den siecken voer te lesen als sie vrese der doot hebben. (rr.1-4)

ESL kan dus binnen het genre van de *Ars moriendi* op twee manieren gelezen worden: als stervensleer en als stervensbegeleiding. Onderzoekers van de *Ars moriendi* besteden te weinig aandacht aan deze dubbele functie met het gevolg dat onrechtvaardige kritiek geuit wordt. Beaty is bijvoorbeeld van mening dat er passages in het sterfboek voorkomen die tegenstrijdig zijn met aan het algehele vertroostende karakter. Zulke passages (met name in de delen één en vijf van ESL) zijn echter door hun theoretisch-betogende karakter representatief voor de stervens<u>leer</u>, en niet voor de stervens<u>begeleiding.</u>

### 1.4.3 Auteurschap

Hoewel Mattheüs van Krakau (1335-1419) in ESL als schrijver aangewezen wordt (r.6), staat allerminst vast wie de werkelijke auteur is (De Geus 1985:22). Wel kan gekonstateerd worden dat twee tradities in het sterfboek vertegenwoordigd zijn, te weten de *Ars moriendi* van Anselmus en die van Gerson[10]. Dit blijkt het duidelijkst uit de opgenomen series vragen in deel drie van ESL ("dat derde deel is hoe men den siecken menschen ondervraghen sal" (r. 516), die rechtstreeks, d.w.z in de tekst zelf, aan Gerson en Anselmus worden toegeschreven.

---

10. De *Ars moriendi* geschreven door Von Dinkelsbühl, wordt als een mogelijkheid door de uitgevers genoemd (1985:22-23).

Terwijl Gerson als schepper van het genre aangewezen wordt (De Geus 1985:15) is de vraag in hoeverre zijn De arte moriendi ESL beïnvloed heeft, nog niet bevredigend beantwoord.

### 1.4.3.1 De invloed van Gerson

Toch zijn er in ESL een aantal motieven te vinden, die erop duiden dat ESL in 'Gersoniaanse' geest is geschreven. (Ik gebruik het woord "Gersoniaans", in aansluiting bij de term "Gersonism" van Ozment, vgl. Trinkhaus (1974)). Van deze motieven zijn de volgende het prominentst:

- de wisselwerking tussen geloven en denken als voorwaarde voor het zieleheil.
- het adagium *Facere quod in se est.*

Deze factoren zijn bepalend voor Gersons mystieke theologie (vgl. Schwab 1885:325-375 en Ozment 1969:49-71).

Gerson, de kanselier van Parijs, was één van de leidende figuren tijdens het Concilie van Konstanz (1414). Als gezaghebbende theoloog ontwikkelde hij een mystiek die de orthodoxe leer van de Kerk en de verinnerlijking van godsdienst verbond. In de late middeleeuwen was dit een uniek gegeven, aangezien vele mystieke lekengroeperingen ontstonden, die de Kerk en haar tradities (met name de sacramenten) afwezen. De Kerk op haar beurt, uitte veel kritiek op de mystiek die door leken beoefend werd. Sommige mystici wezen de Kerk geheel af en beoefenden een innerlijke godsdienst die aan "onbetoomde geestelijke dweperijen" grensde (Beuken 1981:13).

Terwijl Gerson de verinnerlijking van godsdienst voorstond, was hij gekant tegen mystieke bespiegelingen zonder gebruik van verstandelijke vermogens. Voor Gerson gold dat een hartstochtelijk streven naar God in het gevoelsleven besloten ligt, ondersteund door het intellect. Deze samenhang bestempelt Gerson als de interactie tussen *Devotic* en *Scientia*, wat zijn mystiek een praktische inslag geeft (vgl. Ozment (1969) en Trinkhaus en Oberman (1974)). Het is deze wisselwerking die onderliggend is aan de tweeledige opzet van ESL.

### 1.4.3.2 Facere quod in se est / Fac quod in te est

Dit Latijnse adagium betekent letterlijk: "doe wat in je is, ofwel doe wat in je vermogen ligt" (Bange 1986:127). Bange (1986) en Ozment (1974) wijzen erop dat dit voorschrift een belangrijk onderdeel van de nominalistische theologie vormt. Gersons mystieke theologie is uniek omdat hij het nominalisme dienstbaar aan de mystiek wist te maken (vgl. William Courtney in Trinkhaus en Oberman (1974), en Dress (1931)). *Facere quod in se est* bepaalt het verbondskarakter van de relatie tussen mens en God:

> God en de mensen zijn als het ware partners geworden. Zo hebben mensen hun eigen verantwoordelijkheid gekregen voor de taak die hun hier op aarde wacht; wanneer zij die naar vermogen vervullen mogen zij hopen op Gods genade. (Bange 1986:127)

Gerson kon dit adagium van de nominalistische theologie deel van zijn mystiek maken, omdat hij ook van een verbond tussen God en mensen uitgaat. Ozment (1969:83) omschrijft dit met "union of likes" dat de radikale tegenstelling tussen een rechtvaardige God en de zondige mens uitschakelt[11].

---

11. Voor meer gegevens over de doctrine van *Facere quod in se est* verwijs ik naar Deletter 1979:2547-2548, en

Het voorschrift van je best doen loopt als een rode draad door het sterfboek heen, en het is vooral in die delen prominent waar de stervensbegeleiding centraal staat. De hoge frequentie van het adagium in ESL draagt bij tot de toepasbaarheid van het sterfboek als stervensbegeleiding.

Met het oog op de groeiende lekenaktiviteit en de verbrokkeling van het kerkelijke gezag, is het interessant dat Gersons De arte moriendi tijdens het Concilie van Konstanz als voorbeeld gesteld werd voor de lijn waarlangs kerkelijke hervormingen moesten plaatsvinden (O'Connor 1942:54). Het was zijn De arte moriendi namelijk, dat zonder dat men voor het kerkelijk gezag hoefde te vrezen, in de handen van leken thuishoorde.

### 1.4.4. Invloeden van de Moderne Devotie

Naast "Gersoniaans" gedachtengoed in ESL, kunnen ook heel wat motieven herleid worden tot de Moderne Devotie. Met name de verwijzingen naar de *Imitatio Christi* staven dit gegeven. Ook de grote opmerkzaamheid voor de vrouw in het sterfboek laat zich met de Moderne Devotie in verband brengen[12]. Verder zijn de gebeden in het sterfboek karakteristiek voor het type vroomheid die de Moderne Devoten voorstonden. Alhoewel de uitgevers (De Geus 1985) zijdelings verband leggen

---

naar Beuscher 1967:785 e.v. Ook Dempsey Douglass behandelt deze doctrine inzichtgevend (166:141-145)

12. "Deze speciale aandacht voor de vrouw in het geestelijk leven vinden we ook terug in de Moderne Devotie" (De Geus 1985:16).

tussen de Moderne Devotie en ESL is er nog geen onderzoek gedaan over de preciese aard daarvan. Met het oog op Gersons invloed is het interessant dat er een grote affiniteit tussen hem en de Moderne Devotie bestond (vgl.Post 1968). Gerson kon de vroomheid van de Moderne Devoten onderschrijven, omdat zij mystieke bespiegelingen in evenwicht brachten met een praktische, eenvoudige godsdienst, waarbinnen de tradities van de Kerk centraal stonden.

Betreffende de *Ars moriendi* in het algemeen, is het van belang dat de Broeders van het gemene leven bekend stonden voor hun ziekenbezoeken (vgl. O'Connor 1942:55). Mede hierom argumenteert Kaemerer dat het de Broeders waren die de *Artes moriendi* onder de bevolking verspreidden. Hij gaat zelfs zover door de stellen dat de auteur binnen de kringen van de Broeders gezocht moet worden (O'Connor 1942: n.281-282). Daarbij is het opmerkelijk dat Gerson, hoewel verkeerdelijk, in het verleden als schrijver van de *Imitatio Christi* aangewezen is (vgl.Post 1968:533 en Iserloh 1971:20). De *Imitatio Christi*, het meest representatieve geschrift voor de vroomheid van de Moderne Devoten (Post (1968), vindt neerslag in ESL.

## 1.5 Doelstelling

Het doel van dit onderzoek is ESL tussen literatuur en didaktiek te plaatsen, in tegenstelling tot onderzoeken die de *Artes moriendi* óf als literaire óf als moralistisch-didactische teksten beschouwen.

Door ESL in een breder kader te plaatsen, kan de tekst op meer dan een manier gelezen worden, een mog lijkheid die onderzocht dient te worden, ten einde de tekst uit de onbekendheid te halen[13].

---

13. In het jaar dat Bange haar proefschrift publiceert,

### 1.5.1 Verschillende leeswijzen

De voor de hand liggende manier waarop ESL gelezen kan worden is als *Ars moriendi*. Hierbij moet men echter onderscheiden tussen de *Artes moriendi* die als stervensleer en die die als stervensbegeleiding bedoeld waren. Met dit onderscheid wordt in de literatuur over de *Ars moriendi* te weinig rekening gehouden, waardoor misvattingen over de interpretatie van afzonderlijke teksten, behorende tot dit genre, ontstaan.

ESL kan verder als *Speculum* gelezen worden, omdat het een verwerking van het Speculum artis bene moriendi is. ESL heeft echter geen Spiegel-titel. Met een dergelijke leeswijze valt de nadruk op het moralistisch-didactische karakter van ESL, eerder dan op het literaire.

Als men echter ESL als "ongedramatiseerde" tegenhanger van Elckerlijc leest, dan vervaagt het moralistisch-didactische ten gunste van het pastorale, en werpt ESL licht op literaire teksten, vooral op dramatische teksten zoals sommige moraliteiten.

Met het lezen van ESL als historisch product valt de aandacht op invloeden van de Moderne Devotie, die een unieke subjectivering van godsdienst voorstonden, die overeenkomt met de opvattingen van Gerson wiens De arte moriendi een belangrijke bron voor ESL is.

Onderliggend aan deze verschillende leeswijzen ligt de

---

(1986) bestaat reeds de kritische uitgave van ESL; de tekst komt echter in haar lijst van overleveringen niet voor.

problematiek betreffende het afbakenen van genres binnen de middeleeuwse letterkunde en, voor deze verhandeling nog belangrijker, de grens tussen literatuur en didactiek bij Middelnederlandse geschriften. Gerritsen (1986:7) stelt zelfs dat de begrenzing van de middeleeuwen een uitermate ingewikkeld vraagstuk is, dat hij "met een diepe buiging uit de weg gaat." Van Heerikhuizen (1949) beweert dat wij onder de verzamelnaam *letterkunde* of *literatuur* geschriften samenvatten, die niet voor "nuttigheidsdoeleinden" zijn geschreven, en die daarbij aan een zekere innerlijke kwaliteit beantwoorden. "Een leerboek voor natuurkunde valt er dus evenmin onder als een ontspanningroman die ons alleen maar een paar uur aangenaam wil bezighouden." (1949:9) Volgens Van Heeriknuizen gaat het in de literatuur (en in de kunst in het algemeen) om een "genot" dat onze gehele persoonlijkheid aanspreekt, dat wij als "innerlijk zinvol voelen". Alhoewel hij stelt dat wij vanzelf leerboeken, technische werken en eigenlijke ontspanningsliteratuur van letterkunde onderscheiden, wordt het trekken van grenzen bij godsdienstige, filosofische of historische werken van met name de middeleeuwen moeilijker; "nuttigheidsdoel" en schoonheidsdoel" vallen in dat tijdperk vaak samen (1949:9).

In dit verband spreekt Pleij (1988) van "verkaveling" binnen de Middelnederlandse literatuur. Heiligenlevens, dierverhalen geestelijke en wereldlijke liederen ontstonden deels aan het hof, deels in kloosters. Lang niet altijd beschikt men over gegevens om zo'n verkaveling met zekerheid te kunnen aanbrengen. Volgens Pleij geldt dit in het bijzonder voor de vele instructieve werken met betrekking tot een deugdzaam leven. Deze moraliserend-didactische literatuur komt pas goed op gang aan het einde van de dertiende eeuw, die juist voor de bredere lagen van een lekenpubliek bedoeld was. Ook Van Ham (1966) schaart didactische geschriften die

het groeiende zelfbesef van de burgerij aansprak, onder toegankelijke literatuur in de landstaal. Waarom het splitsen tussen literaire en zulke didactisch-moraliserende teksten in de middeleeuwen problematisch is, hangt volgen Pleij samen met de verklaring voor de behoefte aan fictieve geschriften in die tijd. De middeleeuwse ideeënwereld, beheerst door het christelijke denken en het standsverschil, droeg ertoe bij dat de literatuur inherent didactisch was.

Het onderscheid dat Shipley (1960:101) tussen literatuur en didactiek treft, motiveert hij als volgt. Als men van het standpunt uitgaat dat elke schrijver en elk kunstwerk de mens dienen, (en daarom dus didactisch zijn), dan wordt de betekenis van didactiek in te groot kader opgevat. De term didactiek verliest zijn waarde. Daarom stelt hij: "if it seems that the idea existed before the form, the work is didactic; if the form (existed) before the idea, the work is precious" (1960:101). Braak (1980:14) verduidelijkt weer dat in bredere zin, literatuur al het geschrevene insluit, ook didactische traktaten, maar "im engeren Sinne (bezeichnet Literatur) schöngeistiges Schrifttum".

Het is opvallend dat in secundaire bronnen over de geschiedenis en ontwikkeling van de Nederlandse letterkunde, didactiek wel een aparte afdeling vormt binnen de genres van de Middelnederlandse literatuur. In Ik probeer mijn pen. Atlas van de Nederlandse Letterkunde, één van de nieuwere literatuurgeschiedenissen (1982) valt "burgelijke didactiek" onder de periode "Middeleeuwen en Rederijkerstijd", geplaatst tussen andere genres zoals "Geestelijke epiek" en "Proza" (Lodewick 1982:14). Burgelijke didactiek houdt dan geschriften in die de woorden "nutscap ende waer" hoog in het vaandel dragen. Het merkwaardige is, dat de Spieghel Historiael van Van Maerland, en Den spieghel der salicheit van Elckerlijc wel aandacht krijgen, maar

dat geen een van de spiegels die Bange (1986) bespreekt, vermeld wordt, laat staan Middelnederlandse verwerkingen van het Speculum artis bene moriendi.

Van Heerikhuizen onderscheidt ook het tijdperk "Middeleeuwen-Renaissance", en wat daarin opvalt is het feit dat hij wel ingaat op de literatuur van de Dodendansen. Hij bespreekt in het bijzonder "Vander mollenfeeste", volgens hem een uiting van het schrikwekkende vergankelijkheidsmotief, waarin de dood als meedogenloze vernietiger van alle aardse onderscheidingen wordt voorgesteld (1949:37). Van Heerikhuizen rept echter geen woord over de *Ars moriendi*. Men kan zich dan afvragen in hoeverre de bekendheid van middeleeuwse teksten een rol speelt bij het bepalen van literaire genres.

Tegen deze achtergrond zal het duidelijk zijn geworden dat afbakenen en het omschrijven van literaire en/of didactische genres binnen de Middelnederlandse letterkunde een hachelijke onderneming is. Voor de doeleinden van deze verhandeling is het echter van belang te beseffen dat ik een onderscheid maak tussen typisch moralistisch-didactische traktaten zoals Bange die behandelt, en teksten die meer specifiek een literaire vorm hebben zoals de moraliteiten. Dit wil niet zeggen dat de laatste geen didactiek, en de eerste geen literatuur vormen; bij mijn onderscheid gaat het om een duidelijk verschil in accent.

### 1.6 (Werk)hypotheses

- ESL is een *Ars moriendi* waarin zowel stervensleer als stervensbegeleiding vertegenwoordigd worden. Op grond van het gedeelte waarin de stervensbegeleiding centraal staat, wijkt ESL af van de ascetische *Artes moriendi* die niet geschikt zijn voor de pastorale zorg aan het sterfbed.

- ESL is een *Ars moriendi* die terzelfdertijd aansluit én afwijkt van de Speculum-traditie zoals Bange (1986) die definieert. De aansluiting geschiedt op grond van de in de Spiegels gepostuleeerde wisselwerking tussen zelfreflectie en ideaalbeeld wat het moralistisch-didactische karakter van Spiegels bepaalt. ESL wijkt echter van laatmiddeleeuwse Spiegels af, omdat deze wisselwerking hier niet het moralistisch-didactische maar het pastorale karakter bepaalt.

- ESL is behalve een *Ars moriendi* en een *Speculum*, een werk dat beïnvloed is door de **Moderne Devotie**, een beweging die niet alleen literaire, maar ook praktisch-didactische geschriften heeft voortgebracht. Deze beïnvloeding verleent aan ESL een karakter dat eigen is aan het godsdienstige klimaat in de Nederlanden van de late middeleewen. Door de overeenkomsten tussen Gerson en de beweging van de Moderne Devotie betreffende de subjectivering van godsdienst zoals die in ESL gestalte krijgen, strekt Gersons invloed op ESL verder dan de vragen van zijn <u>De arte moriendi</u>.

- ESL vertoont duidelijke overeenkomsten met <u>Elckerlijc</u>. Beaty's stelling dat de *Ars moriendi* een zelfstandige literaire stroming is, zonder verbanden met andere literaire teksten over de dood uit de vijftiende eeuw, is mechanistisch en aanvechtbaar.

## HOOFDSTUK TWEE: EEN SCONE LEERINGE BINNEN HISTORISCH VERBAND

### 2.1 Algemene beschouwingen over het laatmiddeleeuwse levensklimaat

Ten einde een beeld te schetsen van de omstandigheden waarin de *Artes moriendi* en specifiek ESL ontstonden, is het noodzakelijk om het algemene levensklimaat van de late middeleeuwen nader te bepalen, met bijzondere verwijzing naar de volgende aspecten:

1) De wisselwerking tussen het geestelijke en wereldlijke leven
2) De subjectivering van de godsdienst
3) De invloed die Gerson, "als schepper van het genre van de *Ars moriendi*" (De Geus:15), daarop uitoefende
4) De overeenkomsten tussen Gerson en de Moderne Devotie betreffende het type vroomheid dat zij voorstonden

De eerste twee aspecten bepalen het brede historische kader van ESL, terwijl de laatste twee onmiddellijk verband houden met, en van invloed zijn op het vernieuwende en behoudende karakter van het sterfboek.

De geschiedkundige achtergrond van het levensklimaat van de late middeleeuwen behelst een studie op zich, en daarom is het zinvol een uitgangspunt te kiezen dat direct betrekking op de *Artes moriendi* heeft. Dat uitgangspunt is logischerwijs bij die onderzoekers gevonden die reeds in het verleden *Artes moriendi* bestudeerd hebben. Het meest overzichtelijk hebben Beaty, O'Connor, en Rudolf de *Ars Moriendi* van Engeland en

Duitsland onderzocht. Deze drie studies samen, werpen licht op het nauwe verband tussen het laatmiddeleeuwse levensklimaat en de populariteit van sterfboeken in West-Europa.

Wil men het hoe en waarom omtrent het ontstaan van de *Artes moriendi* begrijpen, dan is het volgens Beaty van belang te beseffen dat het geestelijk en wereldlijk leven in de late middeleeuwen zeer moeilijk van elkaar te onderscheiden waren. Samen bepaalden zij het religieuze temperament van die tijd (Beaty 1970:37). Ook Rudolf die de Duitse *Artes moriendi* bestudeerd heeft, legt klem op de verwovenheid van het geestelijk en wereldlijk leven:

> Das Hochmittelalter war gekennzeichnet durch die gemeinsame und aufeinander angelegte Mitwirkung der beiden es beherrschenden höchsten Gewalten: des universalen spezifisch mittelalterlichen Kaisertums und des spezifisch mittelalterlichen, universalen Papsttums. (Rudolf 1957:2)

Soortgelijk wijst Bede Jarett op het nauwe verband tussen het geestelijk en het wereldlijk klimaat:

> It seems impossible to conceive of the social theories of the Middle Ages without some reference to the idea of Christendom which all the while served as a background to them. For the people of that time, religion or the faith ran through the whole of life, in the sense of being inexcruciably entangled with it. (Jarett 1968:213)

Wat de wereldlijke faktoren betreft, die op hun beurt weer in economische, sociale en politieke verdeeld kunnen worden, waren de epidemieën (waarvan de pest de beruchtste was) in het midden van de veertiende eeuw wel de belangrijkste, omdat deze een grote invloed uitoefenden op de levensbeschouwing van de middeleeuwer

(Spruit 1986:26). De pest had tot gevolg dat er in West-Europa een abnormaal gevoel van onzekerheid heerste:

> Everything in his everyday life conspired to arouse in the transitional man, regardless of his station, an abnormal sensitivity to the precariousness of life - not just his political, social, and economic well-being, but his sheer physical existence as well (was) (affected). (Beaty 1970:38)

Rudolf (1957:5) bevestigt deze onzekerheid, die ertoe leidde dat de blik van de middeleeuwer constant op de dood was gericht.

Door het ongewone hoge sterftecijfer werd het beeld van de dood realistischer. In de late middeleeuwen maakte de vroeg-christelijke gedachte van een na de dood tot de jongste dag slapende ziel, vermengd met het voor-christelijke idee van rondwarende geesten, plaats voor de overtuiging van een laatste oordeel direct na het sterven (Spruit 1986:29). De doodsangst werd hierdoor prominent, en het was de *Dance macabre* die hierop inspeelde. Volgens Spruit diende de dodendans "om op het onvermijdelijk sterven voor een ieder te wijzen" (1986:33). De mensen meden 's nachts het kerkhof uit angst dat zij "de dans niet zouden ontspringen" en door de doden meegenomen zouden worden. Deze doodsangst konkretiseerde zich in de *Dances macabre*, het belang van het stervensmoment daarentegen in de *Artes moriendi*. Omdat de ziel direct naar het sterven geoordeeld werd, was een plotselinge dood het ergste dat iemand kon overkomen. Het stervensmoment was nu immers de laatste kans om de balans tussen goed en kwaad in iemands voordeel te laten doorslaan (vgl. Spruit 1986:37). Uit Spruits karakterisering van de *Ars moriendi* wordt duidelijk dat hij het als een dokument

ziet, waarmee de stervende een ceremonie in gang zette die hem hielp zijn angst voor de dood te vervangen door beheersing van het sterven :

> De stervensbegeleiding verliep zo veel mogelijk volgens het ritueel vastgelegd in de *Ars moriendi* (...). Familie en vrienden verzamelden zich om het bed. Het slachtoffer (...) vergaf en zegende de omstanders, dan volgde de biecht, gebeden, en absolutie en tenslotte het in stilte wachten op de dood. (Spruit 1986:37)

Hieruit blijkt dus dat Spruit de *Ars moriendi* als "Kunst des heilsamen Sterbens" opvat (zie 1.4.2), een ritueel dat nauw aansluit bij de gewoonte van de middeleeuwer het leven als een fijne kunst te beschouwen dat tot in de kleinste details gecultiveerd diende te worden (Beaty 1970:39). Hoe de sterfboeken als levenskunst ("Kunst des heilsamen Lebens") hierop inspeelden, kan vanuit het geestelijke klimaat verklaard worden.

Naast sociale en economische aspecten die, zoals reeds gezegd, beheerst werden door verwoestende epidemieëen, zijn er ook op geestelijk gebied oorzaken aan te wijzen, die het turbulente levensklimaat van de late middeleeuwen bepaalden.

De belangrijkste oorzaak hiervan was het grote schisma, waarvan Axters (1956) het verloop nauwkeurig bespreekt. De ernstige interne problemen van de Kerk gaf het beleid "een stiefmoederlijk karakter" (Axters 1956:7), dat de gemoedsoverspannen bevolking niet tot steun was.

Hoe nauw het wereldlijke en geestelijke leven met elkaar samenhingen wordt duidelijk uit de oorzaken van het verval van het priesterambt. Juist het priesterambt is hier relevant, omdat het tekort aan, en de

slechte toewijding van priesters de behoefte aan de *Artes moriendi* als stervenskunst én levenskunst stimuleerden.

Op het pastorale vlak stond de toewijding van priesters op een laag peil (vgl. Jedin 1970:575 en Leclerque 1968:482). Hun toenemende onwetendheid, hun onverschilligheid en hun immorele gedrag deden afbreuk aan het voorheen genoten vertrouwen van de bevolking (vgl. Beaty 1970). Volgens Rudolf was dit naast rampen, armoede en verval een belangrijk aspect dat tot het algehele gevoel van onzekerheid bijdroeg:

> Was die Unsicherheit und damit die Erregung steigerte, war der weitgehende Verfall der Diziplin unter dem Klerus und die kirchlichen Misstände. (Rudolf 1957:5)

Dus ook onder geestelijken werd de onzekerheid voelbaar die weer neerslag had op de bevolking. Alhoewel priesters nog steeds door de bevolking gerespecteerd werden, werd de heiligheid van hun staat steeds meer betwijfeld. Deze observatie van Huizinga (1963:182 ff), wordt door Erickson geschraagd met de volgende uitbreiding:

> By the end of the middle ages no cleric, no matter how saintly, was immune from popular scrutiny. For if the church was made up partly of sanctified priests,lay believers were coming to play a greater role in ecclesiastical affairs. (Erickson 1976:62)

De oorzaak van de achteruitgang in de kwaliteit van het priesterambt lag niet alleen bij de geestelijkheid zelf. Vanwege de pest en de daaruit voortvloeiende wijdverbreide ellende, waren er niet genoeg priesters om bevredigend naar de geestelijke behoeften van de bevolking om te zien. Rudolf wijst erop, dat er in vele Europese steden een verkeerd beleid gevoerd werd ten aanzien van het getal opgeleide priesters voor de grootte van een bepaalde stad (1957:6). Bremen is daar

een voorbeeld van: "Die Stadt Bremen, die nur *eine* Pfarre bildete, bat im Jahr 1227 Gregor IX., sie in drei Pfarreien zu teilen (...)" (1957:6)[14].

Met het oog op de behoefte aan sterfboeken als levenskunst, droeg de zwakke staat van priesters ertoe bij, dat de mensen steun zochten bij eenvoudige traktaten, die hun wegwijs maakten in het leiden van een goed christelijk leven, zodat het stervensuur een moment van zaligwording werd.

## 2.2 De subjectivering van de godsdienst in West-Europa

Omdat de Kerk faalde in het bestrijden van de heersende onrust en onzekerheid, begonnen de mensen op een individuele manier te reageren. Zij gingen zich richten op een persoonlijke, subjectieve godsdienstbeleving, een tendens die later in Nederland zijn beslag in de Moderne Devotie zou krijgen. Beaty (1970:40) gaat zelfs zover door te stellen dat deze subjectivering ertoe leidde, dat in West-Europa vele mystieke groeperingen ontstonden, die wegbraken van de Kerk .

W.H. Beuken merkt terecht op, dat het bepalen van de mystiek een hachelijke onderneming is: "Mystici van alle tijden moeten bekennen, wanneer zij van het mystieke gebeuren spreken, dat het eigenlijk onzegbaar (ineffable) is" (1981:11). Voor de mystiek in het tijdperk dat hier besproken wordt, geldt in ieder geval dat mystiek de onmiddellijke godskennis, het onmiddellijke ervaren van God in de ziel krachtens de genade betekent. De Kerk wantrouwde de mystieke godsdienstbeoefening, met name de absolute vorm daarvan, waarin het zelfbewustzijn wordt opgeheven (Beuken 1981:11). Bovendien waren er lekengroeperingen zonder

---

14. Vgl. ook Pfiegler 1966:83.

een mystieke basis, waartegen de Kerk zich verzette: Painter noemt in dit verband de Broeders van de Vrije Geest, die het concept van zonde verwierpen (1968:418). Waarschijnlijk de meest bizarre groep vormden de Flagellanten; zij gingen ervan uit dat de pest een straf van God was, die slechts door ernstige zelfkastijding met behulp van gesels te keren was (vgl. Oakly 1979:115-116 en Cohn 1957:146).

### 2.2.1 Groeiende lekenaktiviteit

Ondanks deze excessen kan in het algemeen gesteld worden, dat het geloof op een meer persoonlijke manier beleefd werd dan voorheen: "Man wendet sich von der objektiven Liturgie zum subjektiven Privatgebet" (Rudolf:1957:6). Volgens Beaty (1970:40) was deze neiging alreeds latent aanwezig in de middeleeuwse devotie maar de tijd was nu zodanig rijp, dat de mystieke religieuze beleving onder de bevolking tot volle bloei kon komen. Hoe sterk deze neiging was blijkt uit het feit dat toen het levensklimaat verbeterde, de drang naar innerlijke vroomheid niet verdween (vgl. Oakly 1979:117).

Als belangrijke stimulans gold de geestelijke rol van de verschillende orden. Omdat seculiere priesters niet in staat waren om aan de grote behoefte aan zielezorg te voldoen, kwam het steeds meer voor dat de bevolking zich tot de regulieren richtte omdat zij de rol van zielenzorgers op zich namen in de vorm van religieus-didactische preken. Bovendien speelden de orden in op de nood van armen en zieken. Via hen dus, kwam de bevolking in aanraking met een godsdienst die zoals Rudolf stelt, minder star was dan die vanuit de ambtelijke liturgie (1957:7).

Met name de minderbroeders slaagden erin, een godsdienstbeleving aan te bieden die vanwege zijn eenvoud en persoonlijke karakter de bevolking aansprak. Hierin stond de historische figuur van Christus centraal (Janowski 1978). Daarnaast maakten de orden de liturgie toegankelijk voor leken (zie Leclerque 1968:490-498 en Beaty 1970:40). Gestimuleerd door de gezagscrisis die de kerk doormaakte, ontstond dus een lekenaktiviteit die verder ontwikkeld werd door de zieken- en zielenzorg van orden en broederschappen (vgl. Leclerque 1968:499).

Het spreekt van zelf, dat de Kerk deze ontwikkeling met argusogen volgde. In haar ogen "stalen" zij de werkelijk vromen (Beaty 1970:41-42); omdat de Kerk geen vast beleid kon voeren, groeide het aantal niet ambtelijke religieuze instellingen, waardoor er een wanverhouding ontstond tussen de traditionele godsdienst aan de ene, en een veelvoud van religieuze vormen aan de andere kant (Leff 1976:118).

### 2.2.2 De breuk tussen geloven en denken

De bovengenoemde wanbalans werd gehandhaafd door wat Axters (1956:10) noemt "een veel dieper grijpend schisma, waardoor de grondslagen van het christelijk leven zelf werden aangetast". Hij verwijst hiermee naar de ontstane breuk tussen geloven en denken, die zich binnen het laatmiddeleeuwse klimaat manifesteerde.

De breuk kwam tot stand nadat mensen zoals Ockham en Petrus Aureoli vraagtekens begonnen te plaatsen bij het hele concept van de universalia (Axters 1956:13). Een kwestie die sinds de veertiende eeuw veel stof heeft doen opwaaien gold de vraag of begrippen die op veel dingen betrekking hebben reëel zijn of slechts voor het kennend verstand bestaan. Ockham beweerde dat "het algemene of universele in het kennend subject evenmin

iets reëels is, als iets dat buiten het kennend subject valt, het is immers alleen voorwerp van onze kennis, doordat het kennend verstand het evenbeeld concipiëert van wat het buiten het kennend subject waarneemt" (Axters 1956:13). Deze nieuwe manier van denken was een kritiek op de gewoonte van de theologie, zich van de metaphysica te bedienen bij moeilijke problemen (vgl.Axters 1956:11-14). Ockham en zijn volgelingen droegen ertoe bij dat de logica steeds meer werd ingeroepen om de kernproblemen van de metaphysica te benaderen. Zo kwam het dat velen hulp zochten bij de wiskunde of juist weer teruggrepen naar klassieke teksten uit een zogenaamde" minder ontwrichtte tijd" (Axters 1956:18). Met de opheffing van algemene begrippen was er dus een breuk tussen geloven en denken ontstaan, die doordrong in de theologie en de vroomheid. In tegenstelling namelijk tot de theologie, concentreerde de vroomheid zich op het individuele, het particuliere. Iserloh (1971:21) wijst erop dat het 'toevallige' steeds meer aandacht kreeg, terwijl het algemene nog slechts in het denkend verstand waargenomen kon worden. Dit leidde tot een plezier in detail en een bonte verscheidenheid, dat echter ten koste ging van "het juiste midden en innerlijke samenhang", vooral waar het het geestelijk leven betrof: "The desequilibrium in the outlook of the later Middle Ages is epitomized in its spiritual life" ( Leff 1976:118).

Nadat steeds meer stemmen waren opgegaan tegen het gebruik van algemene begrippen om theologische vraagstukken op te lossen, deed de vraag zich voor of theologie nog wel een wetenschap kon worden genoemd. Theologen van die tijd probeerden deze vraag als vraag te ontkennen door te spreken van een bespiegelende en een praktische wetenschap, maar dit leidde uiteraard tot het probleem of theologie het een dan wel het ander was. Sommigen zagen het als een puur praktische

wetenschap, men denke aan figuren zoals Gonsalvus, die meende dat theologie een voorwerp was dat tot liefde zou moeten aansporen; de ware theologie is dan volgens hem een praktische wetenschap (vgl. Axters 1956:21). Anderen meenden weer dat theologie slechts bespiegelend van aard kon zijn, omdat het wezen van God slechts door het verstand kon worden benaderd.

## 2.3 Pre-reformatische hervormingen: de rol van Gerson

Tegen deze achtergrond moet de rol van Gerson geëvalueerd worden, en wel op grond van de volgende overweging: In De arte moriendi vervat Gerson zijn opvattingen over de subjectivering van godsdienst. Aangezien deze tekst de belangrijkste bron voor ESL is[15], projecteert de laatste op die manier dezelfde opvattingen, wat het behoudende en vernieuwende karakter van de tekst bepaalt. Daarbij is het van belang dat dit ook toe te schrijven valt aan de invloed van de vroomheid van de Moderne Devotie, een type vroomheid die Gerson steunde en stimuleerde.

Zowel de *Ars moriendi* -gerichte secondaire literatuur als ook die studies die de late middeleeuwen in het algemeen behandelen, leveren positief kommentaar op de rol van Gerson in verband met pogingen om vanuit kerkswege in te spelen op de ontstane godsdienstige behoeften[16]. Beaty als vertegenwoordigster van de eerstgenoemde kategorie, typeert Gerson als "admirable" en "a notable exception", te midden van figuren die

---

15. Zie O'Connor (1942), Rudolf (1957), Beaty (1970) en De Geus (1985).

16. Dat "inspelen op" geschiedde op pre-reformatorische vlak, immers: "Renewal was still sought within the existing framework" (Leff 1976:119).

nauwelijks opbouwende invloed wisten uit te oefenen op het ambtelijk religieus denken van die tijd (1970:40-41). Rudolf, die ook binnen de eerstgenoemde kategorie geschaard kan worden, bestempelt Gerson als "ein eifriger Reformpriester"(1957:7) die zich inzette om het volksgeloof in goede banen te leiden. Ook O'Connor (1942:21) beschouwt Gerson als "a zealous reformer". Huizinga en Leff die op hun beurt weer de late middeleeuwen in het algemeen behandelen, verwijzen naar Gerson als een persoon die open stond voor mystieke godsdienstbeleving, maar dat hij een absolute vrijheid van geest afwees. Gerson was van mening dat mystieke godsdienstbeleving slechts dan acceptabel was, wanneer het binnen een vastomlijnd kader beoefend werd. Het karakter van dat kader moest door een degelijke godsdienstige voorkennis bepaald zijn: "Niets is zo gevaarlijk, zegt Gerson, als een onkundige devotie" Huizinga 1963:202). Jok Leff wijst op dat feit wanneer hij stelt: "To Gerson, uncontrolled mystical experience, without theological understanding, was amongst the greatest perils of the time (...), (he) turn(ed) aside from it as a form of personal spirituality open to anyone without prior instruction or self-examination" (1976:129-130). Hieruit kan dus afgeleid worden, dat alhoewel Gerson de mystiek aanvaardde, die wel bepaald moest worden door zekere regels die het gevaar van godsdienstexcessen uitsloten[17]. Binnen kerkelijke gelederen was deze houding opvallend, omdat het in tegenspraak was met hun

---

17. Over Gersons vermogen te onderscheiden tussen "valse" en "oprechte" mystiek zegt Cohn (1957:177): "Gerson (...) was well qualified to judge for he combined great intelligence and wide experience with a keen sympathy for mysticism".

standpunt dat iedere afwijking van het traditionele geloof, waarbinnen de liturgie en de sacramenten zo'n belangrijke rol speelden, ongewenst was.

### 2.3.1 Gersons hervormingsvoorstellen

Deze lovende woorden werpen echter geen licht op de manier waarop Gerson de Kerk trachtte te hervormen. Dat dit wel van belang is, blijkt uit Schwabs uiteenzetting over Gersons hervormingsvoorstellen tijdens het concilie van Konstanz. Hij wijst op het verband tussen Gersons De arte moriendi aan de ene, en de regularisering van het volksgeloof en herstel van het priesterambt aan de andere kant (1858:671-722).

Schwab toont aan dat Gerson dankzij het levendige contact met de bevolking op de hoogte was van de slechte toewijding van de clerus (1858:672). Gerson wijt dit voor een groot gedeelte aan de "verwereldlijking" van de Kerk:

> In dieser Verweltlichung des kirchlichen Lebens hat man das Gesetz des Evangeliums wie aus den Augen verloren und dafür Statuten und Satzungen gehäuft (...), die Folge ist, dass (...) die Aufmerksamkeit von dem eigentlich göttlichen Gesetze abgelenkt, und der Sinn, besonders bei dem Clerus ganz verkehrt und verweltlichet wird, so dass Manche sogar wahnen durch diese Menschensatzungen die Kirche besser regieren zu können als durch das Gesetz des Evangeliums! (Schwab 1858:475)

Daarom meent Gerson, dat het de belangrijkste taak van de kerk is, het priesterambt weer in dienst te stellen van het Evangelie:

> Er ist überhaupt der Ansicht, dass der Kirche nicht mit abstracten Theorien, sondern mit dem besonnenen Wirken eines vom evangelischen Geiste durchdrungenen Clerus am meisten gedient ist, in welchem er die Grundpfeiler aller kirchlichen Reform gewahrt. (Schwab 1858:679).

Voor dit doel kwam Gerson met het konkrete voorstel theologische scholen bij alle grote kerken op te richten. Dit voorstel is nooit verwezenlijkt, waarschijnlijk omdat Gerson daarbij niet rechtstreeks betrokken was. Een ander voorstel echter, nam Gerson zelf ter hand. Het betrof het schrijven van een aantal traktaten waarin een "(...) der wichtigsten Punkte der Glaubens- und Sittenlehre, einen Beichtunterricht, so wie die seelsorgerliche Behandlung der Kranken und Sterbenden in französischer und lateinischer Sprache ausgearbeitet (sind)" (Schwab 1858:683). Van deze traktaten werd zijn De arte moriendi het populairst, een feit dat slechts verklaard kan worden binnen het kader van de grondslagen van zijn mystieke theologie.

### 2.3.2 Gersons mystieke theologie

Aan het voorstel van Gerson, traktaten te schrijven, die de godsdienstleer onder leken moest bevorderen, ligt zijn mystieke theologie ten grondslag. Op het eerste gezicht lijkt er geen verband te bestaan tussen korte, eenvoudige traktaten die met het oog op autodidactische studie voor leken geschreven zijn, en de mystiek. Gersons opvattingen over de mystieke ervaring werpen echter licht op het karakter van ESL, dat aan de ene kant traditioneel kerkelijk (behoudend) is en aan de andere kant de subjectivering van godsdienst stimuleerde[18].

---

18. Ook de Spiegel-traditie, zoals Petronella Bange die bespreekt (zie hoofdstuk vier), vertoont verbanden mutatis mutandis met Gersons beschouwingen over de mystiek. Het betreft hier de relatie tussen God en de mensen die in de Spiegels als een verbond opgevat wordt, zonder dat er sprake van eenwording is (Bange 1986:127).

Tijdens het concilie van Konstanz herformuleerde Gerson het onderscheid tussen bespiegelende en praktische theologie, dat geleid had tot de breuk tussen geloven en denken (zie 2.3). Gerson meende dat het beter was om in plaats van bespiegelende en praktische theologie te spreken van twee soorten contemplatie, te weten, een affectieve en een verstandelijke, een onderscheid dat zijn mystieke theologie kenmerkt en uniek maakt (vgl. Ozment 1974 en Schwab 1885). Het eerste moet in het dagelijkse leven de vroomheid bevorderen, terwijl het tweede aangewend moet worden bij het doorgronden van Gods woord en wezen. De verstandelijke contemplatie is nauw verbonden met de vroomheid, maar blijft zich ervan onderscheiden, net zoals kennis en liefde dat doen. De Kerk diende de affectieve contemplatie deel te maken van haar dagelijkse bezigheden, zodat de werkelijk vromen zich weer in de Kerk zouden thuis voelen. Door verstandelijke vermogens als vereiste te stellen voor het doorgronden van Gods wezen, hoopte Gerson het grote aantal religieuze groeperingen terug te brengen; er waren namelijk zekere groeperingen die de zienswijze van Vincentius van Aggsbach volgden, in die zin dat het opstijgen naar God (als mystieke ervaring ) zonder enig toedoen van het verstand mogelijk was (Axters 1956:23). Toch betekende dat niet, dat Gerson de mystieke ervaring slechts voor geestelijk onderlegde mensen reserveerde; integendeel, Gersons benadering van de mystiek maakt het voor ongeoefenden mogelijk de Godheid op een subjectieve, individuele manier te ervaren. Deze schijnbare tegenstelling wordt binnen het theoretisch kader van Gersons mystieke theologie opgelost.

Te midden van de veelkleurige middeleeuwse theologie die gekenmerkt werd door vele verschillende mystieke tendensen, ontwikkelde Gerson een mystieke theologie, die de subjectivering van godsdienst bevorderde, zonder dat de ambtelijke leer van de Kerk daardoor werd aangetast of betwijfeld. Deze mystiek was zo uniek dat

Steven Ozment in zijn artikel "Mysticism, Nominalism and Dissent" dit met de term 'Gersonism' aanduidt (Trinkaus 1974:72). Ozment (1969) en Schwab (1885) zijn twee onderzoekers die Gersons mystiek degelijk uiteengezet hebben. Zij schrijven het unieke in Gersons mystiek toe aan de interactie tussen gevoels- en verstandelijke vermogens, die in de ziel besloten liggen. Vgl. bv. de volgende twee uitspraken:

> (Gerson) hat eine lebendige Einheit zwischen Erkenntnis und Gefühl vermittelt (...), dies ist der Grundzug der Mystiek Gersons. (Schwab 1858:326)

Ozment zegt over Gersons Mystiek:

> It is a project which will engage the whole man, intellectively and affectively and avoid the extremes of contemplation or affection alone. (Ozment 1969:54)

In tegenstelling tot de speculatieve theologie, berust bovengenoemde interactie op de superioriteit van de affectieve vermogens, zonder dat de verstandelijke daarbij weggedacht kunnen worden (Ozment 1974:69-70). De redenen waarom Gerson de affectieve vermogen bij het doorgronden van Gods wezen hoger acht, heeft te maken met zijn opvatting, dat slechts door innerlijke ervaring (vgl. "internal experience" (Ozment 1969:50) en " innere Erfahrung" (Schwab 1858:328)), men het Goddelijke kar doorvoelen. Bij het bepalen van de zuiverheid van deze innerlijke ervaringen spelen verstandelijke vermogens echter een onontbeerlijke rol.

Door de superioriteit van gevoelens waaraan innerlijke ervaringen hun ontstaan te danken hebben, bestaat het gevaar tot dwalingen:

> Diese Erfahrung an sich gewähre zwar subjective Gewissheit über das Object, aber in der weiteren Combination und Untersuchung über das Wesen des Erfahrenes sei Irrtum möglich; darum eben soll diese innere Erfahrung einer wissenschaftlichen Behandlung un-

terworfen werden (...). (Schwab 1858:329)

Ook Ozment wijst op het belang van het verstandelijke vermogen ondanks de superioriteit van het gevoelsleven:

> The arguments for the superiority of (the affective powers) should not be interpreted as a minimization of the importance of the intellective powers and scientia. (Ozment 1969:53)

Gerson onderscheidt dus wat Schwab noemt "Zwei Grundvermögen der Seele, das Erkenntniss- und das Gefühlsvermögen, vis cognitiva et affectiva" (1858:333). Allebei beschikken over drie vermogens "presented in a parallel hierarchical arrangement":

| *vires cognitivae* | *vires affectivae* |
|---|---|
| *intelligentia simplex* | *synderesis* |
| *ratio* | *appetitus rationalis* |
| *sensualitas* | *appetitus sensualis* |

(Ozment 1969:59)[19]

Van deze "krachten" is de *synderesis* binnen de affectieve vermogens het belangrijkste. Dit vermogen vergestalt namelijk in de mens het natuurlijke verlangen zich tot het goede te wenden (vgl. Ozment 1969:62 en Schwab 1858:335).

*Synderesis* als potentiële kracht wordt gekonkretiseerd, of anders gesteld, geactiveerd door de handeling van boetedoening; hieruit volgt Gersons overtuiging dat: "more through penitence, than through human investigation is God known in this life" (Ozment 1969:40). De verwezenlijking van *synderesis* als potentieel vermogen echter, bewerkstelligt geen absolute eenwording met God, een punt waarop Gersons mystiek zich van anderen, met name de speculatieve benadering, onderscheidt (vgl. Ozment 1974:69-70). Absolute samensmelting met God in

---

19. Vgl. ook Schwab 1859:333.

dit leven is volgens Gerson uitgesloten, omdat de gelijkenis van de mens met God bepaald wordt door het gegeven dat de mens geschapen is terwijl God geschapen heeft (Ozment 1974:70-71). Voordat God Adam schiep, bestond de mens als "*esse idealis* in the divine mind" (Ozment 1969:82-83). Met de komst en de val van Adam echter, verkrijgt de mens een *esse realis*, dat op het hoogtepunt van de mystieke ervaring de afstand tussen God en mens handhaaft:

> There is no removal of man's *esse realis* in the unio mystica. He is 'like' God through an approximation of Adamic, not pre-creaturely manhood. Stated in another way, he is like his *esse idealis* as Adam was like his *esse idealis* before the fall. (Ozment 1969:83)

Op deze manier handhaaft Gerson de afstand tussen God en mens in de mystieke eenwording, maar deze afstand is generisch, waardoor de radicale opposition tussen een strenge, rechtvaardige God en een zondig mens wordt opgeheven (vgl.Ozment 1969:83 en 1974:73). Mystieke eenwording bij Gerson berust dus op wat Ozment (1969) en Schwab (1858) respectievelijk met "union of likes" en "Gleichbildung" bestempelen. Ondanks Gersons overtuiging dat absolute eenwording met God op aarde onbereikbaar is, is het streven naar deze eenwording een doel in zichzelf. Dit doel staat bij Gerson in het licht van het nominalistische adagium *Facere quod in se est*, ofwel doen wat in je vermogen ligt[20].

Volgens Ozment is voldoening aan het adagium "the instrumental way to the (...) achievement of volitional and intellective communion with the will and understanding of God" (1969:79). Schwab verduidelijkt het

---

20. Voor een verduidelijking van Gersons affiniteit met het nominalisme zie Dress 1931.

dit leven is volgens Gerson uitgesloten, omdat de gelijkenis van de mens met God bepaald wordt door het gegeven dat de mens geschapen is terwijl God geschapen heeft (Ozment 1974:70-71). Voordat God Adam schiep, bestond de mens als "*esse idealis* in the divine mind" (Ozment 1969:82-83). Met de komst en de val van Adam echter, verkrijgt de mens een *esse realis*, dat op het hoogtepunt van de mystieke ervaring de afstand tussen God en mens handhaaft:

> There is no removal of man's *esse realis* in the unio mystica. He is 'like' God through an approximation of Adamic, not pre-creaturely manhood. Stated in another way, he is like his *esse idealis* as Adam was like his *esse idealis* before the fall. (Ozment 1969:83)

Op deze manier handhaaft Gerson de afstand tussen God en mens in de mystieke eenwording, maar deze afstand is generisch, waardoor de radicale oppositie tussen een strenge, rechtvaardige God en een zondig mens wordt opgeheven (vgl.Ozment 1969:83 en 1974:73). Mystieke eenwording bij Gerson berust dus op wat Ozment (1969) en Schwab (1858) respectievelijk met "union of likes" en "Gleichbildung" bestempelen. Ondanks Gersons overtuiging dat absolute eenwording met God op aarde onbereikbaar is, is het streven naar deze eenwording een doel in zichzelf. Dit doel staat bij Gerson in het licht van het nominalistische adagium *Facere quod in se est*, ofwel doen wat in je vermogen ligt[20].

Volgens Ozment is voldoening aan het adagium "the instrumental way to the (...) achievement of volitional and intellective communion with the will and understanding of God" (1969:79). Schwab verduidelijkt het

---

20. Voor een verduidelijking van Gersons affiniteit met het nominalisme zie Dress 1931.

belang van het adagium ietwat eenvoudiger, door te stellen dat volgens Gerson "Allein nicht vollkommen sein wollen, (schon) Unvollkommenheit (ist), denn wer auf Gottes Wegen nicht fortschreitet, geht zurück" (1858:348). Het belang van het adagium laat zich als "human activity" hoofdzakelijk in het actieve leven gelden, voorop gesteld dat dit leven in dienst van het Goddelijke staat. Zoals verstandelijke vermogens hiërarchisch-analogisch tot het gevoelsleven staan, zo staat bij Gerson het aktieve leven tot het contemplatieve. Het contemplatieve leven staat hoger dan het aktieve bij Gerson, maar ook in deze verhouding valt het aktieve deel niet weg te denken[21].

Alhoewel het contemplatieve leven niet altijd met het aktieve leven te verenigen valt, moeten met name mensen van de Kerk hiernaar streven:

> (...) jene Lebensweise (ist) die beste, welche nach dem Beispiele Christi beide Momente, das active und contemplative in sich einigt, wie dieses besonders bei den Prälaten der Kirche der Fall sein sollte. (Schwab 1858:372)

---

21. Vgl. Forest (1951:469): "(...) dès le début, le chancelier apparaît comme un conciliateur qui élargit singulièrement les cadres doctrineaux, logiques et théologiques, de la via moderna. Et, dès le début aussi, nous le savons soucieux de vie intérieure...jamais il ne consentira à couper la contemplation de la theologie ni plus généralement de la spéculation."

### 2.3.2.1 De implicaties van Gersons theorie voor de lekentheologie

Met het oog op Gersons mystieke opvattingen, is het van belang te weten dat Gerson mystieke ervaring niet slechts reserveerde voor ambtelijk godsdienstig opgeleiden (vgl. Leclerque 1968:496). Vandaar dat Ozment en Schwab bewoordingen zoals "democratic way"(1969) en "Popularisierung der Mystiek" (1858) i.v.m. Gersons mystiek hanteren. Vergelijk in dit verband de volgende twee uitspraken:

> (...) even young girls and simpletons can become proficient in it, since logical and metaphysical acumen is not requisite to its attainment. (Ozment 1969:32)

> Daher kann die mystische Theologie (Gersons Mystiek), obschon sie die vollkommenste Erkenntniss gewährt, von jedem Gläubigen, auch Frauen und Unwissenden, erlangt werden (...). (Schwab 1858:340)

Gersons "democratic way", was echter geen mandaat om van de traditionele Kerk weg te breken; integendeel:

> Eben dieses Streben Gersons, die Früchte des inneren Lebens Jedem zugängig zu machen, der Beruf und Liebe dafür hat, erklärt es vollkommen, warum er auch im Gebiete der durch das Gefühl bestimmten Anschauung auf den möglichst treuen Anschluss an die kirchliche Lehre, ja an die gemeinsame Sprache der Schule besteht. (Schwab 1858:356)

Gersons kritiek op groeperingen, die zich tegen de Kerk keerde, was in hoofdzaak gebaseerd op het feit dat zij geen juist onderscheid troffen tussen religieuze en zinnelijke gemoedservaringen. Met name de Turpeleinen[22] en Broeders en Zusters van de Vrije Geest maakten zich

---

22. Over Gersons weerstand tegen deze secte, zie Cohn 1957:177.

### 2.3.2.1 De implicaties van Gersons theorie voor de lekentheologie

Met het oog op Gersons mystieke opvattingen, is het van belang te weten dat Gerson mystieke ervaring niet slechts reserveerde voor ambtelijk godsdienstig opgeleiden (vgl. Leclerque 1968:496). Vandaar dat Ozment en Schwab bewoordingen zoals "democratic way"(1969) en "Popularisierung der Mystiek" (1858) i.v.m. Gersons mystiek hanteren. Vergelijk in dit verband de volgende twee uitspraken:

> (...) even young girls and simpletons can become proficient in it, since logical and metaphysical acumen is not requisite to its attainment. (Ozment 1969:52)

> Daher kann die mystische Theologie (Gersons Mystiek), obschon sie die vollkommenste Erkenntniss gewährt, von jedem Gläubigen, auch Frauen und Unwissenden, erlangt werden (...). (Schwab 1858:340)

Gersons "democratic way", was echter geen mandaat om van de traditionele Kerk weg te breken; integendeel:

> Eben dieses Streben Gersons, die Früchte des inneren Lebens Jedem zugängig zu machen, der Beruf und Liebe dafür hat, erklärt es vollkommen, warum er auch im Gebiete der durch das Gefühl bestimmten Anschauung auf den möglichst treuen Anschluss an die kirchliche Lehre, ja ar die gemeinsame Sprache der Schule besteht. (Schwab 1858:356)

Gersons kritiek op groeperingen, die zich tegen de Kerk keerde, was in hoofdzaak gebaseerd op het feit dat zij geen juist onderscheid troffen tussen religieuze en zinnelijke gemoedservaringen. Met name de Turpeleinen[22] en Broeders en Zusters van de Vrije Geest maakten zich

---

22. Over Gerson, weerstand tegen deze secte, zie Cohn 1957:177.

hieraan schuldig. Nog een belangrijk punt van kritiek gold de mening dat volmaakte liefde voor God in het opheffen van de eigen individualiteit eindigt; dit is onverenigbaar met Gersons stelling dat bij de mystieke eenwording de afstand tussen God en mens behouden blijft (vgl. 2.3.2). Met deze unieke houding ten opzichte van de mystiek binnen het ambtelijk kerkelijk bestek, heeft Gerson een niet onbelangrijke bijdrage geleverd tot de subjectivering van godsdienst in de late middeleeuwen: hij maakte contemplatie en verinnerlijking van de godsdienst toegankelijk voor iedereen, zonder dat dat een bedreiging vormde voor het kerkelijk gezag. Gersons betrokkenheid bij dit proces blijkt uit zijn praktische bijdragen.

### 2.3.3 Gersons De arte moriendi als praktische bijdrage tot de subjectivering van godsdienst binnen het kerkelijke bestek

Tegen deze achtergrond van Gersons mystieke theologie kan het succes van Gersons De arte moriendi en de verwerkingen ervan (waaronder ESL) verklaard worden. Dit wil niet zeggen dat deze traktaten mystieke geschriften zijn. Wel getuigen zij van Gersons opvatting, dat verinnerlijking van godsdienst ook voor leken openstaat, mits dit binnen de kerkelijke traditie geschiedt. Behalve namelijk dat De arte moriendi voor priesters was geschreven, ter ondersteuning van hun pastorale werkzaamheden, behoorde het ook in de handen van leken om hen in staat te stellen zelfstandig de godsdienst te beoefenen. Dat is voor Schwab aanleiding om de traktaten van Gerson als "der erste Katechismus" te bestempelen (1858:683).

Op het concilie van Konstanz werd Gersons De arte moriendi als hulpmiddel bij uitstek voor het hervormingsbeleid aanbevolen:

> The French episcopate gave the work official status by obliging the clergy to read a division of it to their congregation every Sunday and to put it in its rituals, (O'Connor 1942:22).

Bovendien werden afschriften in scholen en kerken opgehangen zodat werkelijk iedereen de mogelijkheid tot inzage had (Schwab 1858:683). Er zijn zelfs argumenten aan te voeren die er op duiden dat Gerson zijn De arte moriendi tijdens het concilie geschreven heeft (O'Connor 1942:52-57), en dat Gersons stervenskunst verantwoordelijk was voor de verspreiding van de *Artes Moriendi* in West-Europa, via het concilie van Konstanz:

> It is not unlikely that during those four years of emphasis on more devout Christian living some zealous delegate had set out to enlarge the *De arte moriendi* of Gerson, (...) Constance serving as a sort of centrifugal for the rer f Western Europe. (O'Connor 1942:54)

Er bestaat een Middelnederlandse vertaling van Gersons De arte moriendi onder de titel Boec vanden conste wel te sterven (Delft, 1482). N.a.v. deze vertaling zal in hoofdstuk drie van deze studie aangetoond worden dat ESL zijn pastorale, vertroostende karakter aan het sterfboek van Gerson ontleend heeft. Verder getuigt ESL ook van de vroomheid die de Moderne Devotie voorstond (De Geus 1985:16), een vroomheid waarmee Gerson zich volledig verenigde.

### 2.3.4 Gerson en de Moderne Devotie

Terwijl Gerson vanuit Parijs zinvolle bijdragen leverde tot de interne hervorming van de Kerk, ontwikkelde in Nederland het streven naar een eenvoudige Godvruchtige kerk, waarin het navolgen van Christus in zijn denken en werken centraal stond. De stroming van de Moderne Devotie was het meest representatief voor dit streven. Over de aard en het karakter van deze stroming is bij-

zonder veel geschreven, en het zou onmogelijk zijn alle aspecten daarvan hier te behandelen. Voor deze studie is het echter van belang te beseffen, dat de stroming een van leken was, zonder dat zij in hun doelstellingen en praktische leefwijze botste met de Kerk (Lourdaux 1980:279). De reden waarom de Moderne Devoten zich "modern" noemden vat Janowski (1978:10) treffend samen:

> Sie hat sich zu recht als Modern bezeichnet und empfunden, insofern sie sich entschlossen von der theologischen Rationalität der scholastischen Metaphysik abwandte und ihr die Erfahrung des Glaubens und die Praxis der Spiritualität entgegenhielt[23].

De doelstellingen van de Moderne Devotie kunnen het beste benaderd worden door hun spiritualiteit te beschouwen, omdat dit laatste hun stroming binnen de groeiende lekenaktiviteit van de late middeleeuwen kenmerkte[24]. Post verduidelijkt dat hun spiritualiteit niet tot het domein van dogma's en moraliteit behoort maar tot dat van de praktische piëteit, geleid door:

> (...) adoration, recognition, love, the desire of union, the striving after virtue, the avoidance of sin, (...) prayer, meditation, religous fervour, worship. (Post 1968:314)

---

23. Vgl. ook de volgende vaststelling van Garcia-Villoslada (1967:831): "It was called 'modern' in opposition to the 'old' spirituality of the 13th and 14th century which was highly speculative in character."

24. Vgl. Forest (1951:471): "Dans ce milieu Flamand et Neerlandais ou va naître dès les début du siècle l'imitation, l'influence de Gerson et celle du Ruysbroeck combineront chez les frères de la vie commune dans une forme de spiritualité qui recueillera le meilleur héritage du XIVe siècle."

Op zichzelf waren deze, wat Post noemt "essential qualities" (1969:314) van de Moderne Devotie geen nieuwe verschijnselen binnen de ontwikkeling van de lekentheologie, maar de toewijding waarmee deze kwaliteiten in het dagelijkse leven nagestreefd werden was dat wel (vgl. Janowski 1978, Post 1969, Den Boeren 1951). De omvang van de beweging was opmerkelijk groot en wijdverspreid[25]. Onderzoekers van de moderne Devotie schrijven het succes van het type vroomheid dat deze beweging voorstond, toe aan het feit, dat het "in de wereld" beoefend kon worden (Den Boeren 1951:431). Daarnaast bestonden er huizen waarin leken de doelstellingen van de beweging in groepsverband nastreefden; de beweging liet dus veel ruimte over voor de manier waarop een ieder uiting wenste te geven aan zijn praktisch gerichte vroomheid.

Het succes van de Moderne Devotie in Nederland hangt volgens Post en Den Boeren samen met de volgende twee factoren:

- Ondanks de kwalificatie "modern" waren de doelstellingen van de Moderne Devotie niet in tegenspraak met de Kerk.
Dit was wel het geval bij lekengroeperingen die vanuit de speculatieve mystiek hun vroomheid uitleefden (vgl.Post 1969).
- De Moderne Devotie stond een praktisch ingestelde leefwijze voor, dat als een rustpunt binnen het tumult van speculative mystiek en schisma's werd ervaren.

---

25. Voor preciese getallen, plaatsen en de ontwikkeling van de verscheiden groeperingen binnen de beweging zelf, verwijs ik naar Post (1969) en Axters (1956).

In verband met het eerste merkt Den Boeren op, dat in geen enkele andere periode (hij doelt hier op de late middeleeuwen), de Nederlanden nieuwe geestelijke instellingen hebben voortgebracht, die de algemene kerk verrijkten (1951:407). Het woord 'verrijkten' is inzichtgevend, omdat daarmee de indruk van een konflict situatie met de Kerk wordt uitgeschakeld. Post (1969) verduidelijkt, dat "despite the name Devotio Moderna, (it) must be termed conservatively catholic". De spiritualiteit van de Moderne Devoten was weliswaar subjectief, maar zeker niet revolutionair (vgl. Leclerque 1968:481-505). Ook Lourdaux wijst op het conservatieve karakter van de Moderne Devotie:

> Une analyse minitieuse de leur genre de vie apparaître avec évidence que les Dévots Modernes ont observé fidèlement les usages religieux traditionnels de l'église, comme par exemple la hiérarchie de l'église. (1980:280)

Dit gold met name voor de spiritualiteit van Geert Groote[26], voor wie de ambtelijke liturgie een belangrijk deel van zijn gebedsleven vormde (vgl. Post 1969:316).

De praktisch ingestelde leefwijze van de Moderne Devoten was de andere belangrijke factor die bijdroeg tot het succes van deze piëtistische beweging. Op het gebied van onderwijs en ziekenzorg leverden de Moderne Devoten een uitstekende dienst waardoor zij, zoals Knowles (1969:463) verduidelijkt, een nauw kontakt met de bevolking onderhielden, en zo weer mensen enthousiast maakten voor hun spiritualiteit. Wat de

---

26. Hij was de stichter van de Moderne Devotie. Voor bibliografische bijzonderheden zie Janowski 1978, Post 1969 en Leclerque 1968.

ziekenzorg betreft, wijzen onderzoekers erop dat het bezoeken van zieken, een belangrijk deel vormde van hun bezigheden[27]:

> In addition to the Brothers and Sisters of the Common Life, still other lay confraternities were formed to devote themselves to active charity for the neighbour in the care of the poor and the sick and the burial of the dead. (Jedin 1970:584)

Met name de Broeders van het Gemene Leven stonden bekend voor hun ziekenzorg[28].

### 2.3.5. De mystiek van de Moderne Devotie

Ondanks het feit dat de Moderne Devotie een schat aan mystieke geschriften heeft voortgebracht, waarvan die van de zalige Jan van Ruysbroec' zeker de bekendste zijn, stond mystieke ervaring bij de Moderne Devoten in dienst van de praktische piëteit:

> Mystische Versenkung und Meditation (wurden nicht um ihrer selbst willen geübt, sondern (mussten) in der Nächstenliebe und im Dienst für die Mitmenschen enden.

---

27. Alhoewel Leclerque in de volgende aanhaling religieuze orden niet specificeert (1968:499), is zijn waarneming in dit verband treffend; "Some of the religious orders in the fifteenth century were remarkable for their love for the poor and the sick (...). Hospitals, Lazar-houses and hotels-Dieu had excisted for a long time and many spent themselves there with wonderful devotion at the bedside of the sick serving Christ in their person."

28. Dit was voor Ludwig Kaemerer aanleiding te suggereren, dat deze Broeders verantwoordelijk waren voor de verspreiding van de *Artes moriendi*. Zie O'Connor 1940:55, noten 280 en 281.

(Janowski 1978:14)

De Moderne Devoten stonden terughoudend tegenover bespiegeling: "meer werd gestreefd naar toepassing van de geloofswaarheden in het leven van alle dag" (Den Boeren 1951:431). Ook Knowles wijst erop dat hun leven meer 'aktief' dan 'contemplatief' was (1969:463). Mystieke bespiegelingen werden bovendien geregulariseerd en gesystematiseerd waarbij de zogenaamde *raparia* een grote rol speelden. *Raparia* bestonden uit een compilatie van moraliserende, stichtelijke uitspraken uit de bijbel, de werken van de kerkvaders .. .., ze waren bestemd voor strikt persoonlijk gebruik, waardoor deze werkjes voldeden aan de behoefte van godsdienstsubjectivering (Bange 1986:228)[29]. Pourrat 1924, Leclerqe (1968) en Knowles (1969) wijzen erop dat de affectieve mystiek van de Moderne Devoten, gekenmerkt door eenvoud en soberheid, een reactie was tegen de hoogtijdagen van de speculatieve mystiek. Deze vorm van mystiek bevredigde het intellect, maar men begon het gebrek aan praktisch nut te betwijfelen (zie Pourrat 1924:252 en Lourdaux 1980:283). Speculatieve theologie en de mystiek konden de drang naar een praktisch-devoot leven al hoe minder herbergen, volgens Knowles een reden, die de weg naar de Lutherse reformatie opende (1969:459).

Tegen deze achtergrond valt Gersons instemming met de Moderne Devotie als lekenbeweging te verklaren[30]. De ingetogenheid en praktische ingesteldheid van de Moderne Devotie sprak Gerson aan, omdat hij sterk

---

29. Meer gegevens over de *raparia* kunnen bij Post(1969) en Pourrat (1924:255) gevonden worden.

30. Vergelijk de volgende bronnen voor deze goedkeuring: Pourrat 1924:255, Iserloh 1971:19, Janowski 1978:22.

gekant was tegen wat Leff noemt "uncontrolled mystical experience without theological understanding" (1976:129). Om nog niet eens van mystiek te spreken, geschiedde de subjectivering van godsdienst op een geregulariseerde manier, waardoor godsdienstexcessen sterk verminderd werden (Jedin 1970:572). Den Boeren (1951:431-432) noemt de Moderne Devotie "een laatste rechtzinnige schakel in het proces der subjectivering van de vroomheid, dat rond de twaalfde eeuw een aanvang had genomen". Ook het feit dat de Moderne Devoten toezagen op onderwijs en ziekenzorg droeg zijn goedkeuring weg; met het oog op het eerste, verdedigt Gerson, tijdens het concilie van Konstanz, de gemeenschappen van de Moderne Devotie[31]:

> Als de kerk dan hervormd moet worden, dan kan dit niet beter geschieden dan door mensen, die in de bloei van hun jeugd door goede zeden en oefeningen daartoe in staat worden gesteld. (Iserloh 1971:19)

### 2.3.5.1 Gersons kritiek op Ruysbroeck

Gersons lof over de Moderne Devoten goldt echter niet alle aspecten of personen van deze beweging, en de kritiek die Gerson tegen de mystiek van Ruysbroeck had, is degelijk onderzocht[32]. Ruysbroecks denken heeft een

---

31. Het is interessant dat Gersons instemming, Geert Grote in het bijzonder gold: "Gerard Groote a pu être, a Groenendael, le deciple le pus enthousiaste de celui que Gerson a tout d'abord si malmené; il reste qu'a beaucoup d'égards les deux hommes sont proches l'un de l'autre, et par leur souci de réconcilier la via moderna et le Thomisme, et par leur ambition essentiellement pratique et pédagogique (...)" (Forest 1951:471).

32. Zie Schwab (1885), Salembier (1913), Glorieux (1967) en Post (1969).

diepgaande invloed op de vroomheid van de Moderne Devoten uitgeoefend, omdat hij naast het innerlijke en schouwende, ook het werkende leven noodzakelijk achtte voor de mogelijkheid op te kunnen stijgen naar het bovennatuurlijke. Met dit onderscheid stemde Gerson samen, wat niet zo verwonderlijk is, als men beseft dat dit onderscheid, mutatis mutandis, ook in Gersons mystieke theologie aangebracht wordt. Waar Gerson zich echter fel tegen verzette, was Ruysbroecks notie dat op het allerhoogste vlak van mystieke ervaring, er geen afstand bestond tussen de ziel en Gods wezen (Glorieux 1967:322). Binnen Gersons mystieke theologie (zie 2.4.2 e.v.) blijft de afstand tussen God en mens altijd bestaan (Forest 1951:471).

### 2.3.5.2 Gerson en de *Imitatio Christi*

De *Imitatio Christi* wordt ook wel de kroongetuige van de Moderne Devotie genoemd (Van Bork 1985:12). Volgens Huizinga is het een werk van eenvoudige levens- en stervenswijsheid, waarin slechts een aantal hoogsteenvoudige gedachten in spreukvorm om een centraal punt gegroepeerd staan (1963:238). "Er is niets van de lyrische siddering van Heinrich Suso of van de strakke vonkeling van Ruusbroeck" (Huizinga 1963:238). Zonder in debat over het auteurschap van de *Imitatio* te treden, staat het vast, dat het in de Nederlanden ontstaan is, tegen het einde van de veertiende, of begin vijftiende eeuw. Volgens Pourrat (1924:253) heeft dat te maken met het feit dat het werk een reactie is op de speculatieve mystiek en theologie, een reactie die in groter verband door de Moderne Devoten geuit werd. Het beste bewijs voor het feit dat Gerson zich aan de Moderne Devotie verwant voelde kan men afleiden uit het gegeven dat Gerson in de geschiedenis als schrijver van de *Imitatio* is aangewezen[33]. Men baseerde

---

33. Voor een overzichtelijke samenvatting van het debat

dit gegeven op grond van de eenvoud en het praktische karakter van de *Imitatio*, die ook de traktaten van Gerson kenmerkt (zie Schwab 1856). Gerson heeft met de schrijver van de *Imitatio* gemeen, zijn afkeur van "levensvreemde speculaties en het intellektualisme, die bevrediging der nieuwsgierigheid zoekt, maar het hart koud laat en de wil geen stimulansen geeft" (Iserloh 1971:23). Tot slot zijn de volgende aanhalingen uit de *Imitatio* in dit verband interessant:

> Wat baat het U, over de drieëenheid plechtstatig te disputeren als het U aan deemoed ontbreekt, zodat gij de drieëenheid mishaagt? Waarlijk. Grote woorden maken iemand niet heilig en rechtvaardig. Slechts een goed leven maakt U God waardig. (i,1 7 e.v.)

en

> Ik wil liever berouw voelen dan het begrip 'berouw' kennen. (i,1 9)

## 2.4 Samenvatting

Het historische kader van ESL wordt bepaald door een aantal op elkaar inwerkende factoren. Het hoge sterftecijfer stimuleerde de behoefte aan sterfboeken zoals ESL. Daarnaast ontstond een afname aan kerkelijk gezag, wat er toe bijdroeg dat de bevolking de godsdienst op een meer subjectieve manier begon te beleven. Stromingen, zoals de Moderne Devotie, die aan de ene kant trouw bleven aan de Kerk, maar aan de andere een eigen, persoonlijke vroomheid vestigden, bleken het populairst.

Gersons De arte moriendi heeft ESL in een belangrijke mate beïnvloed. Zijn affiniteit met de vroomheid van de Moderne Devotie, verbonden aan de orthodoxe leer van de

---

over het auteurschap, vgl. Post (1969).

dit gegeven op grond van de eenvoud en het praktische karakter van de *Imitatio*, die ook de traktaten van Gerson kenmerkt (zie Schwab 1858). Gerson heeft met de schrijver van de *Imitatio* gemeen, zijn afkeur van "levensvreemde speculaties en het intellektualisme, die bevrediging der nieuwsgierigheid zoekt, maar het hart koud laat en de wil geen stimulansen geeft" (Iserloh 1971:23). Tot slot zijn de volgende aanhalingen uit de *Imitatio* in dit verband interessant:

> Wat baat het U, over de drieëenheid plechtstatig te disputeren als het U aan deemoed ontbreekt, zodat gij de drieëenheid mishaagt? Waarlijk. Grote woorden maken iemand niet heilig en rechtvaardig. Slechts een goed leven maakt U God waardig. (1,1 7 e.v.)

en

> Ik wil liever berouw voelen dan het begrip 'berouw' kennen. (1,1 9)

## 2.4 Samenvatting

Het historische kader van ESL wordt bepaald door een aantal op elkaar inwerkende factoren. Het hoge sterftecijfer stimuleerde de behoefte aan sterfboeken zoals ESL. Daarnaast ontstond een afname aan kerkelijk gezag, wat er toe bijdroeg dat de bevolking de godsdienst op een meer subjectieve manier begon te beleven. Stromingen, zoals de Moderne Devotie, die aan de ene kant trouw bleven aan de Kerk, maar aan de andere een eigen, persoonlijke vroomheid vestigden, bleken het populairst.

Gersons <u>De arte moriendi</u> heeft ESL in een belangrijke mate beïnvloed. Zijn affiniteit met de vroomheid van de Moderne Devotie, verbonden aan de orthodoxe leer van de

---

over het auteurschap, vgl. Post (1969).

Kerk hebben tot gevolg dat de verwerkingen van zijn sterfboek, op de vooravond van de Reformatie, behoudend én vernieuwend zijn.

## HOOFDSTUK DRIE: EEN SCONE LEERINGE ALS STERVENSKUNST EN ALS STERVENSBEGELEIDING

Zoals De Geus in zijn inleiding tot ESL vaststelt, zijn de vertegenwoordigers van de *Artes moriendi* velerlei (1985:14). Daarmee bedoelt hij dat er binnen deze traditie teksten voorkomen, die specifiek de sterfbed-situatie behandelen, in tegenstelling tot werken die de stervensvoorbereiding als focus hebben. Rudolf (1957:1) duidt dit verschil aan met de termen "Kunst des Heil-samen Lebens" en "Kunst des heilsamen Sterbens". De gedachte aan de dood in sterfboeken die tot de eerste categorie behoren, moet de lezer aansporen een heilzaam leven te leiden. Sterfboeken uit de tweede categorie typeert Rudolf als volgt:

> (Es) (sind) Werke, die der näheren Vor-bereitung auf den Tod dienen, und dem Seel-sorger Mittel und Anleitung geben, wie er sich am Kranken- und Sterbebette zu verhal-ten habe, um den Kranken zu trösten und auf den Tod vorzubereiten. (1957:2)

ESL en het sterfboek van Gerson behoren op grond van hun inhoud tot deze catergorie:

- "Tvijfste leert hoemen die sieken raden ende vermanen sal" (ESL, rr.33-34)
- " Dat vierde pertikel leert wat men doen sal" (Gerson, p.1)

De eerste categorie is ook in het Middelnederlands ver-tegenwoordigd door een sterfboek met de titel Notabel boeck ghenoemt dat Sterfboeck. Dit werk werd in 1488 te Delft door Hoornberg gedrukt. De Koninklijke bibliotheek in Den Haag bezit een exemplaar onder het signatuur 169 G 84. Alhoewel beide soorten sterfboeken (ESL en Gersons sterfboek tegenover het Delftse

sterfboek) tot het genre van de *Ars moriendi* behoren (Rudolf 1957:1-2 en Leclerque 1968:485), kan in het algemeen gesteld worden, dat die werken die zich in het bijzonder tot de sterfbed-situatie richten, pastoraal van aard zijn, in tegenstelling tot de "levensboeken", die Rudolf als asketisch kenmerkt (1957:1).

Het pastorale karakter van ESL treedt op de voorgrond in vergelijking met het Delftse sterfboek, waarin het heilzame leven, eerder dan de heilzame dood centraal staat. Een vergelijking tussen ESL en het Delftse sterfboek, beklemtoont weliswaar het pastorale karakter van ESL, maar het geeft hiervoor geen verklaring. Als men echter ESL tegen de achtergrond van Gersons De arte moriendi plaatst, dan blijkt dat de schrijver Gersons pastorale sterfboek als voorbeeld heeft gebruikt, en dat er duidelijke parallellen bestaan tussen de vroomheid die Gerson propageerde en die van de Moderne Devotie, zoals die in ESL neerslag vinden.

Toch bevat ESL een aantal stukken waarin de focus van de stervensbegeleiding naar de stervensvoorbereiding verschuift. Dat is de reden waarom ESL beduidend langer is dan het zuiver pastoraal-begeleidende sterfboek van Gerson. Daarmee plaatst ESL zich tussen "die Kunst des heilsamen Lebens" en "die Kunst des heilsamen Sterbens" alhoewel het accent op het laatste valt. Schematisch kan de verdeling m.b.v. concentrische circels worden weergegeven (zie de bijlagen).

Het diagram vormt het kader voor de volgende analyse van ESL: aan de ene kant wordt ESL met behulp van het Delftse sterfboek toegelicht, ten einde het verschil tussen stervenskunst en stervensbegeleiding aan te tonen, aan de andere kant wordt Gersons sterfboek betrokken om ESL's praktisch/pastorale karakter te verklaren. Om herhaling te voorkomen wordt vanuit het chronologisch verloop van ESL naar het sterfboek van

Gerson en het Delftse sterfboek verwezen. Niet elke passage van ESL komt echter in de andere twee sterfboeken voor.

### 3.1 Tekst en beeld bij de houtsneden van ESL en het Delftse sterfboek

Het is opvallend, dat reeds de houtsneden die aan ESL en het Delftse sterfboek voorafgaan, "de toon" van ieders inhoud weerspiegelen[34]. Op de houtsnede van het Delftse sterfboek staat een skelet afgebeeld. Het staat met zijn voeten in een doodskist, en het heeft een speer in de hand. Op zijn lijkdoeken staat: "De doot en spaert nyemant". Ook op de houtsnede die ESL inluidt, staat een skelet met een speer afgebeeld, die hij op een verschrikte man gericht houdt. Net zoals in het Delftse sterfboek is de prent allegorisch bedoeld: rechts de vergankelijke aardse rijkdom (kasteel-kleding-attributen) en links het memento mori (skelet met speer) (De Geus 1985:25). Hierbij staat geschreven: "Salichlijc sterven doet eewelic leven".

Beide prentjes roepen dus op tot het memento mori, maar dat van ESL wordt verzacht door de begeleidende tekst, dat van Het Delftse sterfboek niet. De bedoeling van de houtsnede in ESL, is de lezer erop te wijzen dat de dood plotseling kan komen. Het verschrikte gezicht van de man doet vermoeden dat hij zich daarop niet heeft voorbereid. De gepaardgaande woorden bevatten echter een vriendelijke aanmaning dat zalig sterven tot het eeuwige leven leidt; op die manier verzachten de woorden het plaatje. In verband met de woorden "salichlijc en eeuwelic" merkt De Geus (1985:19) op, dat het sterfboek zich door een eigen taalgebruik kenmerkt,

---

34. Zie voor afbeeldingen de bijlagen. (Aan het sterfboek van Gerson gaat geen houtsnede vooraf).

waarbij adverbia op "-lic" zoals in "secerlic" en "devotelic" opvallend veel voorkomen. Ze liggen in de affectieve sfeer en hebben in veel gevallen een positieve gevoelswaarde die in lijn met het vertroostende karakter van het sterfboek ligt. De essentie van de houtsnede is dus dat Moriens tijdig van het zalig sterven kennis moet nemen. De woorden die de houtsnede van het Delftse sterfboek begeleiden, hebben een tegenovergestelde uitwerking, in die zin dat ze de agressie van het skelet met de speer intensiveren; dat de dood niemand spaart, biedt geen alternatief op de verschrikking van het sterven.

## 3.2 De prologen

Alle drie sterfboeken worden door middel van een proloog ingeleid. De schrijver van ESL doet zijn belofte "een seer suete maniere van vermaningen ende rade" te schrijven gestand, en houdt de proloog dan ook kort, zonder kortaf te zijn. In de proloog verduidelijkt hij dat het sterfboek zowel voor geestelijken als voor leken bedoeld is. Bovendien is het sterfboek studie- en gebruiksmateriaal, van nut bij de voorbereiding op de dood en bij de concrete sterfbedsituatie (vgl. rr.19-25). Het is inderdaad bijna terloops (Beaty 1970:7), dat de schrijver het sterven als een vreselijke ervaring bestempelt, niet vanuit het toenmalig hoogtijvierende bijgeloof omtrent alles dat met de dood te maken had, maar vanuit "a reality accepted by the educated and the devout as well as the ignorant" (Beaty 1970:7)[35]. Het is opvallend dat hier

---

35. Het is interessant dat Kübler-Ross (1986:4) erop wijst dat deze realiteit in onze maatschappij niet geaccepteerd wordt; volgens haar is de mens niet veranderd, maar wel de manier waarop wij met de dood omgaan. Raidt (1986:79) stelt in dit verband: "Death is still a fearfull, frightening event but we suppress

in de proloog niet is melding van hel en verdoemenis, noch van de duivel gemaakt wordt, zij het dan dat de schrijver naar de laatste zijdelings verwijst bij de aankondiging van de te volgen delen (rr.28-30)[34].

De proloog van het Delftse sterfboek vertoont een geheel andere structuur; er worden geen duidelijke motivaties en/of doelstellingen uiteengezet, en tegenover de "seer suete rade en vermaningen" van ESL, wemelt het hier van verwijzingen naar hel en verdoemenis.

De schrijver van ESL volgt het voorbeeld van Gerson in de positieve aanbeveling van het sterfboek:

| ESL | Gerson |
|---|---|
| "(...) een cort tractaetken (...) om te geven ende te leeren (...) een seer suete maniere van vermaningen ende rade die men doen sal tot alre kersten menschen salicheit wanneer sijs van node hebben" (rr.16-20) | "En dient oec voer allen gheloveghen om te weten hoe si salichlic sterven mogen" (p.1.) |

Toch impliceert de tekst die de proloog van ESL voorafgaat (rr.1-7) een gelijkwaardigheid tussen stervensvoorbereiding en stervensbegeleiding, een gelijkwaardigheid die Gerson niet handhaaft; hij legt duidelijk de klem op de stervensbegeleiding, ondanks zijn zo juist aangehaalde woorden:

---

this fear, we use euphemisms, we make the dead look as if they were asleep."

36. Op die manier worden dus de drie uitersten aanmerkelijk verzacht.

| ESL | Gerson |
| --- | --- |
| "Een seer notabel ende orbaerlic tractaetken twelc dat seer nootelic allen kersten menscen is te hebben binnen haren husen om daerin te leren salichliken te sterven ende den siecken voer te lesen a.s si vrese der doot hebben (...)" (rr.1-4). | "Want inde sterftenoot des doots wort een ghetrouwe vrient ghe-proeft. Hierom is hier bescreven een corte vermaninge en een manier die men hebben sal tot die ghene die inde artikel des doots leggen." (p.1) |

M.a.w., de schrijver van ESL breidt uit op Gersons stelling dat een trouwe vriend in het stervensuur op de proef wordt gesteld.

In vergelijking tot ESL en het sterfboek van Gerson, formuleert de schrijver van het Delftse sterfboek zijn aanbeveling op een negatieve manier: "Daer om ist wel noot dat die duivel overmits sine becoringe niet en brenge in die eeuwige verdoomenisse" (p.1)

In de proloog van ESL, kondigt de schrijver de inhoud van het sterfboek via de opschriften van de te volgen delen aan, en hier wordt niet van afgeweken. Het Delftse sterfboek geeft een aparte inhoudsopgave, die de schrijver echter niet volgt. Deze onnauwkeurigheid kenmerkt ook de proloog van het Delftse sterfboek. De schrijver stelt namelijk dat er drie punten zijn waaraan de stervende zich dient te houden, wil hij zijn zieleheil veiligstellen. Deze punten zijn: 1. geloof, 2. berouw, 3. de belofte niet meer te zondigen. De schrijver behandelt deze punten, maar hij wijdt dan uit over een spectrum van andere zaken, die ook afzonderlijk genummerd zijn. Het zesde(!) punt is bijvoorbeeld, dat de zieke moet aannemen dat Christus voor hem is gestorven. Van zulke onregelmatigheden is ESL vrij, net zoals Gersons De arte moriendi[37]:

---

37. In dit verband wijst Huizinga (1963:268) op Gersons

ESL

"Deerste spreect vanden love des doots ende van der const ende leringen om wel te leeren sterven. Danderde spreect vander becoringen ende temptacien (...). Dat derde deel leert hoe men die siecken is sculdich tondervragen. Tvierde deel leert een onderwijs met bedingen. Tvijfste leert hoemen de siecken raden ende vermanen sal. Tseste inhout seker ghebeden (...)" (rr.26-35)

Gerson

"Ende in dit corte boecsken sijn vier perticulen. Als vermaninghen, vraghen, ghebeden. En wat men doen sal." (p.1)

In de duidelijkheid waarmee de schrijver van ESL de inhoud aankondigt, heeft hij dus het voorbeeld van Gerson gevolgd, wat bijdraagt tot de bruikbaarheid van het sterfboek bij de stervende.

### 3.3 Over de lofprijzing van de dood en de kunst wel te sterven

Het eerste deel van ESL behandelt de lofprijzing van de dood en de kunst wel te sterven, aspecten die in het Delftse sterfboek onder het hoofdstuk "Hoe men die siecke mensche bereyden sal in sine laetste eynde" behandeld worden[38]. (Dit hoofdstuk is overigens niet in de inhoudsopgave opgenomen!). Alle drie sterfboeken maken de lezer erop attent, dat de dood van de ziel

---

voorliefde "to turn every sacred idea into c cise images to give it a distinct and clearly outlined form."

38. Kübler-Ross' (1986:12-15) beschrijving van de moderne houding tegenover de dood belicht een geheel ander standpunt; i.p.v. richtlijnen die de stervende kunnen helpen, worden de dood en het sterven ontkend.

veel erger is dan die van het lichaam. Het is interessant dat ESL en het Delftse sterfboek dit argument kracht bi zetten door naar Aristoteles te verwijzen. Gerson[39] noemt slechts zichzelf en in tegenstelling tot de schrijver van ESL en het Delftse sterfboek ondersteunt ij zijn tekst nergens met gezaghebbende figuren.

Het is een kenmerk van Middelnederlandse traktaten, dat schrijvers zeer veel ontlenen aan "illustere voorgangers", die meer indruk op de lezer maken "dan de relatief onbekende naam van bijvoorbeeld een vijftiende-eeuwse franciscaanse monnik" (Bange 1986-173). Dat Gerson geen gebruik maakt van "illustere voorgangers" kan aan twee factoren worden toegeschreven. In de eerste plaats valt Gersons bekendheid niet te vergelijken met die van een franciscaanse monnik[40]. In de tweede plaatst geldt dat Gerson vanuit zijn benadrukking van de stervensbegeleiding, zijn betoog kort houdt: "Der gänzliche Mangel an Schriftbelegen mag durch das Streben nach Kürze veranlasst sein" (Schwab 1858:684).

Terwijl de schrijver van ESL de kostbaarheid van de ziel aangrijpt als een gelegenheid de christen van zijn eigenwaarde en van Gods goedheid te overtuigen, is het voor de schrijver van het Delftse sterfboek aanleiding om de machten van de duivel te benadrukken: juist van-

---

39. Vgl.: "Veel meer eischen god ende die minen dat si sonderlinghe sorchvoldicheit draghen voer haer geestelike salicheit en gesondheit.", p.i., mijn onderstreping.

40. Vgl. de volgende vaststelling van Salembier (1947:1315): "(Gerson) (est) une des voix les plus écoutées du clergé francais."

wege de kostbaarheid van de ziel is de duivel erop uit "den menschen te trecken totter eeuwiger verdoemenisse." Hij gaat voort door hellestraf als gevolg van slecht gedrag op het sterfbed in het vooruitzicht te stellen, waarbij de woorden "eeuwiger verdoomenissen" veelvuldig voorkomen. De schrijver van ESL schroomt geheel weg van zulke bewoordingen, en in plaats van dreigementen, wijst hij op de beloningen van een goede dood. "Salicheit", "blijscapen" en "eeuwige vroechden" zullen de berouwvolle christen ten deel vallen (vgl. respectievelijk rr.35, 75, en 104). De enige keer dat hij wel naar de "eeuwigher verdoemenisse" verwijst, relativeert hij onmiddellijk tegen de verlossing van Christus (vgl. rr.60-65). Ook met deze vertroostende, positieve benadering is de schrijver van ESL door Gerson beïnvloed:

> Wi sijn ghecomen in dese waerlt niet om hier te bliven: mer om wel en verdienlic te leven ende gode te dienen: op dat wi souden moghen ontgaen die ewige pijn der hellen en besitten die glorie des eweghe levens" (Gerson, p.2)

In overeenstemming met Gersons mildheid, voortvloeiend uit zijn overtuiging dat in de relatie tussen God en mens geen tegenstelling bestaat tussen de rechtvaardige God en de zondige mens[41], plaatst hij de hel op de achtergrond door deze in de bovenstaande aanhaling aan het werkwoord "ontgaen" te koppelen, terwijl de eeuwige glorie bij het werkwoord "besitten" hoort[42].

---

41. Zie 2.3.2

42. Schwab (1858:690) stelt dat Gerson de rol van de priester als vertroostend en vertrouwenswekkend zag. Uit het op de achtergrond plaatsen van de hel blijkt dat hij de taak van de omstanders op dezelfde manier beschouwt; ook zij moeten de zieke geruststellen en vertroosten.

Zelfs in deel één van ESL, dat nog geen rechtstreeks verband houdt met de pastorale begeleiding van de stervende (deel één is van alle delen het meest gericht op de stervenskunst, en niet de begeleiding daarvan, zie De Geus 1985:19-29) is de toon hier vertroostend en geruststellend.

De schrijvers van ESL en het Delftse sterfboek beogen vervolgens de kunst van het sterven onder gelovigen ingang te doen vinden. Maar terwijl de schrijver van het Delftse sterfboek hiervoor gevoelens van angst uitbuit, tracht de schrijver van ESL zulke gevoelens juist weg te nemen en deze te vervangen met vertrouwen en gerustheid. Ter illustratie:

> Daerom wil ic een weynich scriven vanden eewigher doot opdat hem die vrese der gruweliker pinen trecke uit den sonden en bescerme voor sonden"
> (Delftse sterfboek, p.10)

en

> Waerom gheen kersten mensche, wat sondaer hy oec geweest hevet, die volcomen berou heeft, en sal hemselven niet bedrooven vander doot, noch en sal die vresen, hoedanich si oec si oft in wat manieren si hem toe comen (...).
> (ESL, rr.111-114)

Hintons beschrijving van de *Artes moriendi* is dus eerder op het Delftse sterfboek dan op ESL van toepassing:

> The Ars moriendi was a religious treatise that illustrated leginns of horrible and persuasive demons increasing their insidious assaults on man as he weavered in his last illness (...) rousing the fear of death and damnation. (Hinton 1967:39)

Deze negatieve definiëring van het genre is echter niet geheel van toepassing op het Delftse sterfboek. De auteur omschrijft wel degelijk de vreugden van de hemel en Gods oneindige barmhartigheid[43]. Maar in tegenstelling tot ESL, drijft het Delftse sterfboek de extremen

tussen dreigementen en vertroostingen op de spits; de schrijver van ESL kiest, net zoals Gerson, voor gelijkmatigheid door zijn traktaat in de eerste plaats een bron van vertroosting te maken (Beaty 1970:12-13).

### 3.3.1 Discrepantie tussen vertroostingen en vermaningen tegen de achtergrond van de tweeledige opzet van ESL

Alhoewel vertroostingen en geruststellingen het karakter van het eerste deel van ESL bepalen, bezigt de schrijver incidenteel ook een strenge, vermanende toon:

> Dit is een nutte ende profitelike conste, inder welcker besonderlinge die gheestelike meer dan die weerlike luden sculdich sijn te studeren om warachteliken die te vercrighen ende te begripen, want den gheesteliken staet dat eyscht, al ist oec dat een yegelic waerlic mensch, hi si clerc oft leec, hi si bereyt totter doot oft onbereit, is nochtan sculdich onderdanich te wesen Gode, alst Hem believt hem van hier te roepen. Mer een gheestelic mensch is daer boven meer hier in gehouden ende dat overmits sijn beloften. (rr.163-173)

N.a.v. de waarschuwing in deze passage, merkt Beaty (1970:8) op dat het afbreuk doet aan "the general tenor of this discussion, (which) (is) primarily one of assurance and comfort". Dat laat haar tot de gevolgtrekking komen dat de schrijver het conflict tussen de rechtvaardige en genadige God, zoals veel religieuze schrijvers van die tijd met hem, niet weet op te lossen. Hoewel het best mogelijk is dat de schrijver met dit probleem geworsteld heeft, getuigt bovenstaande

---

43. Vgl. in het bijzonder p.3 van het Delftse sterfboek, wiens inhoud bijna woordelijks met ESL's vertroostingen uit deel één overeenkomt.

passage van een ander probleem dat onderliggend is aan de plotselinge verandering van toon "that tends to vitiate all the preceding assurance to the belatedly penitent" (Beaty 1970:9).

De afwisseling tussen vertroostingen en strenge vermaningen valt echter te herleiden naar een meer aantoonbaar probleem dan dat waarnaar Beaty verwijst. Het betreft hier twee aan elkaar verwante kwesties, die Beaty niet met deze passage in verband brengt, nl. 1. de tweeledige opzet van ESL, en 2. de tegenstelling tussen de ascetische en pastorale visie op de dood in ESL. Deze kwesties zijn inherent aan elkaar verbonden en moeten dan ook als zodanig besproken worden, willen zij licht op Beaty's bezwaar werpen.

De sleutel tot hun relevantie en verbondenheid staat in dezelfde passage aangegeven. Het betreft de focuswisseling tussen geestelijken en leken waarop Beaty geen kommentaar levert. Aan het begin van deze passage stelt de schrijver dat geestelijken een grotere verantwoording dragen ten aanzien van de stervenskunst dan leken. Vervolgens moeten geestelijken én leken ten alle tijden bereid zijn zich naar Gods wil te schikken, of de dood al dan niet verwacht wordt. Dan betreft de vermaning weer met name "een gheestelic mensch (...) overmits sijn beloften" (rr.172-173). Het opvallende is dat de schrijver zich bewust toont van het verschil tussen leken en geestelijken, een verschil dat hij aan de ene kant bevestigt, aan de andere kant tracht te nivelleren. Geestelijken dragen volgens hem een grotere verplichting tot het bestuderen van de stervensleer, wat niet inhoudt dat leken zich van die verplichting ontslagen dienen te voelen. Deze focuswisseling is verklaarbaar tegen de achtergrond van de tweeledige opzet van ESL.[1]

Alhoewel de schrijver in eerste instantie van een homogeen publiek uitgaat[44], had het sterfboek een meervoudige toepassing. Het diende in de eerste plaats als studieboek voor de geestelijken, maar tekenend voor die tijd speelde het sterfboek op twee manieren een rol bij de opkomende lekenaktiviteit: 1. de leken konden zich met behulp van het sterfboek de kunst van het sterven zelf bijbrengen, 2. met hun verworven kennis konden zij vrienden en familie tijdens hun sterven bijstaan. Het sterfboek was dus als studie- en gebruiksboek bedoeld. Dit meervoudige gebruik wordt door de werkwoorden "lesen" en "leren" in de regels voorafgaande aan de proloog zichtbaar. Aan de ene kant diende het in dagen van gezondheid bestudeerd te worden, en aan de andere kant was het om voorgelezen te worden aan zieken, wat op het doel van stervensbegeleiding duidt.

Beide functies zijn echter niet evenredig in het sterfboek vertegenwoordigd. Delen twee tot en met vijf zijn op de stervende gericht, wat blijkt uit de interactie tussen de zieke en omstanders. (Hoe deze interactie precies verloopt, zal later toegelicht worden.) Deze delen staan in vergelijking tot het eerste, in het teken van de stervensbegeleiding. Deel één is anders van aard; hierin staat de stervenskunst en de verheerlijking van de dood centraal; dit deel is dus meer theoretisch-betogend.

---

44. Vgl: "een seer notabel ende orbaerlic tractaetken twelc dat seer nootelic allen kersten menschen is te hebben binnen haren husen (...).", rr.1-3, mijn onderstreping)

Overeenkomstig met de twee verschillende doelstellingen bevat het sterfboek pastorale en ascetische aanwijzingen. Naar analogie van de verdeling van stervenskunst en stervensbegeleiding geldt voor ESL het volgende:

> In der Ars moriendi, obwohl das pastorale Moment in ihr vordringlich ist, (wird) doch auch das asketische Moment betont (...). (Rudolf 1957:9)

Het pastorale "moment" in ESL omvat de voortdurende vertroostingen voor de zieke waarbij de schrijver overwegend de leek voor ogen heeft. Vooruitlopend op de onde van ongeloof het volgende voorbeeld:

> Want elc goet mensch en is niet alleen gehouwen om te geloven die principaelste articulen des gheloefs, mer oec mede alle die heilige scrifture, te minsten inwendelic ende int gemeyne (...)." (rr.215-219, mijn onderstreping)

Onder het ascetische "moment" kunnen die instanties geschaard worden, waar de schrijver de dood verheerlijkt en tot stervensvoorbereiding aanspoort. Hij heeft hier niet zozeer de zieken, als wel de gezonden voor ogen, in het bijzonder de geestelijken, "overmits hun beloften" (r.173). Juist vanwege het verschil in karakter tussen de delen één (stervenskunst) en twee tot en met vijf (stervensbegeleiding), zijn de twee doelstellingen en de daarmee gepaardgaande ascetische en pastorale benadering, nergens met elkaar in conflict, wat schijnbaar wel het geval is in deel één, omdat bij de verheerlijking van de dood, en de nadruk op de stervensvoorbereiding toch alreeds, wat Beaty noemt, "the belatedly repentant", betrokken wordt. In haar bezwaar tegen de afwisseling van toon houdt Beaty echter geen rekening met de tweeledige opzet en de daarmee verschillende doelstellingen van ESL. Zonder om het nut van de stervenskunst af te schepen, wil de schrijver in deel één ook niet zijn belofte van "een seer suete

maniere van vermaningen" (zie de proloog) breken. Hij tracht dus een balans te vinden tussen gezonden en zieken, leken en geestelijken. Dat hij daar niet altijd in slaagt, illustreert de paragraaf waarover Beaty is gevallen: door telkens zijn focus te wisselen, uit de schrijver zijn vrees een bepaalde groep uit te sluiten.

Het onderscheid tussen leken en geestelijken heeft de schrijver niet van Gerson overgenomen; vanaf het begin heeft Gerson het over "Broeder" of Suster", en nergens wijst Gerson nadrukkelijk op het belang van stervensvoorbereiding; in zijn sterfboek staat de begeleiding van de zieke absoluut centraal. M.a.w., ESL breidt hier op het sterfboek van Gerson uit, zonder dat dit ten koste gaat van de vertroostende stervensbegeleiding. Het Delftse sterboek daarentegen is absoluut representatief voor de stervensvoorbereiding; deze tekst, met de klem op hel en verdoemenis, spoort aan een goed leven te leiden, en is dus een voorbeeld van "Kunst des heilsamen Lebens". Op die manier zijn het Delftse sterfboek en dat van Gerson elkaars tegenovergestelde.

Een uiterst belangrijk punt dat de schrijver van ESL aan het sterfboek van Gerson ontleend heeft, is het belang van het conformeren in het stervensuur van de eigen wil aan die van God:

| ESL | Gerson |
|---|---|
| "(Die kersten mensche (...) (is) (sculdich) die doot gaerne ende willichliken met willigher redenen sijnre sielen (...) te ontfanghen ende gedoechsamelicken te liden ende volmaectelick sinen wille te settene in den wille Gods (...)". (rr.115-118) | "(...) Denc dat wi al sijn onder die machteghe hant gods en onder sijn wille. En hoedanich wi sijn, coninghen, oft heren, rijc of arm, wi moeten al betalen die sculde des doots." (p.1) |

Met het oog op Gersons mystieke theologie, speelt het conformeren van de eigen wil aan die van God een belangrijke rol bij het streven naar eenwording (Ozment 1969:55-56). John Geiler van Keisersberg (+1510), een vurige aanhanger van Gerson (Dempsey Douglass 1966:79), drong in zijn preken herhaaldelijk aan op stervensvoorbereiding als hulpmiddel bij het streven:

> To die well means to accept death willingly from the hand of God, to have lived with such attachment to heavenly things that the will is able to accord with that of God. (Dempsey Douglass 1966:138)

### 3.4 De verzoekingen op het sterfbed

Uit het opschrift tot het tweede deel kan afgeleid worden dat de schrijver hier meer dan in deel één, de sterfbedsituatie voor ogen heeft: "Dat anderde deel is van die becoringhen oft temptacien <u>die de menscen hebben in haer uterste</u>" (rr.195-196, mijn onderstreping). Tegen de achtergrond van de evaluering van Beaty's kritiek ten aanzien van de afwisseling tussen vermaningen en vertroostingen, kan het verschil tussen de manier waarop ESL en het Delftse sterfboek de temptaties behandelen toegelicht worden. Want terwijl de schrijver van ESL hier getrouw blijft aan zijn pastorale bezorgdheid voor de zieke, blijft het Delftse sterfboek in een ascetische doodsbenadering steken, een benadering die moeilijk met de behoeften van de stervende te verzoenen valt. Een eerste aanduiding daartoe is het feit dat in het Delftse sterfboek de bekoringen her en der door de tekst verspreid staan. Dat maakt het Delftse sterfboek ongeschikt voor stervensbegeleiding. De schrijver van ESL daarentegen, groepeert alle bekoringen bij elkaar, en bespreekt slechts de vijf "principaelsten", het resultaat van zijn voornemen een studie- én gebruiksboek te schrijven. Gerson behandelt de temptaties aan het sterfbed niet als zodanig. De

praktische raadgevingen die ESL echter ter bestrijding daarvan geeft, staan bij Gerson onder diens "vermaninghe" en "wat men doen sal" gegroepeerd.

### 3.4.1 De verzoeking van het ongeloof

Betreffende deze eerste temptatie kan worden vastgesteld dat ESL en het Delftse sterfboek bijzonder zwaar aan deze zonde tillen. Immers, het geloof is het fundament van de zaligwording. Ook geven beide sterfboeken te kennen dat de duivel zijn uiterste best zal doen om de zieke mens in ongeloof te trekken (vgl. p.7 van het Delftse sterfboek, en rr. 210-213 van ESL). Maar anders dan in het Delftse sterfboek, speelt de duivel in ESL een ondergeschikte rol. De schrijver haalt de duivel in deze bespreking nergens in de direkte reden aan, en hij stelt met grote beslistheid dat de duivel geen macht over de mens heeft, zolang hij "sijn sinnen ende verstant heeft ende reden ghebruyct" (rr.227-228). Bovendien sterkt de schrijver het zelfvertrouwen door op de volgende woorden van de apostel Paulus te wijzen:

> En wilt den vyant gheen stede geven ende hi sal van u vlien. (rr.229-230)

De manier waarop de duivel dus in ESL ten tonele gevoerd wordt is, zoals Beaty (1970:11) opmerkt, "more archaïc in expression, than in substance". De schrijver van het Delftse sterfboek daarentegen, laat de duivel voortdurend in de direkte reden argumenteren, wat het zelfvertrouwen van de zieke juist zou kunnen ondermijnen:

> Du onsalige mensche, du staerste in grote dwalinghe. (Het) is niet alstu gheloveste of als men die prediket. (...) wat meent ghi dater een helle is? (p.7-8)

De schrijver van ESL volgt wat betreft de prominentie van de duivel, de lijn van Gerson; in zijn De arte moriendi speelt de duivel immers geen rol, een feit dat kan worden toegeschreven aan Gersons felle verzet tegen "the satanic fever of the fifteenh century" (Leclerque 1968:482).

Behalve dat de schrijver van het Delftse sterfboek de duivel telkens aan het woord laat, doet hij nergens praktische wenken aan de hand die de zieke in zijn geloof sterkt. Ook dat is een aanduiding dat het Delftse sterfboek geen stervensbegeleiding is. In ESL kunnen wél praktische wenken aangetroffen worden, die de bekoringen van de duivel een halt dienen te [illegible]. De schrijver moedigt de zieke aan om aan bijbelse figuren, die voor hun geloof bekendheid verwierven, te denken zoals Abraham en Job (rr.249-50). Bovendien betrekt hij de omstanders met het voorstel de geloofsbelijdenis voor de zieke uit te spreken "met luder stemmen (...)" opdat die vyanden, die dat scuwen te horen, moghen verjaecht worden" (rr.241-244)[45]. Alhoewel Gerson de bekoring van ongeloof niet benandelt, treffen we in zijn sterfboek dergelijke raadgevingen aan. Als de zieke nog niet te ver heen is "dan sal men hem voer lesen devote historien en innighe

---

45. Het eerste stadium dat de moderne stervende volgens Kübler-Ross (1986:34-43) doormaakt, is het ontkennen van de dood, een stadium dat Raidt (1987:83) relateert aan de verzoeking van ongeloof. Het verschil tussen de moderne en middeleeuwse stervende betreft in dit verband de aard van het conflict: het ontkennen van de dood bij de moderne stervende "is a completely, interior (conflict), isolating the patient in himself (...)." De middeleeuwse stervende kon zijn conflict op duivels (die verjaagd konden worden) projecteren (Raidt 1987:83).

ghebeden (...) of men sal hem voerseghhen die ghebode Gods" (p.8). Bijna terloops merkt de schrijver op, dat de gewoonte in kloosterorden, de geloofsbelijdenis hard op voor te lezen, gerust nagevolgd mag worden. De uitgevers van ESL denken hierbij aan gemeenschappen van de Broeders en Zusters van het Gemene Leven (De Geus 1985:16). Post wijst erop dat deze gemeenschappen veel waarde hechtten aan "oral prayers and outward forms of worship and devotion" (1969:354). O'Connor immers, ziet een verband tussen de Broeders van het Gemene Leven, en de verspreiding van de *Artes moriendi* in West-Europa (zie 1.1.4).

Voordat de zonde van wanhoop aan bod komt, moet nog aan één aspect aandacht gegeven worden. Het betreft hier de rr.215-220, wiens geheel een uitstekend voorbeeld vormt voor het vermogen van de schrijver, de ambtelijke kerkelijke traditie met soepelheid te behandelen, wat het pastorale karakter van het sterfboek vergroot. In deze regels namelijk, stelt de schrijver dat elk goed mens, alles van het Heilige Schrift dient te geloven. Dat is nogal wat, want het impliceert dat "elk goed mensch" het Heilige Schrift in zijn totaliteit dient te kennen! De schrijver verzacht deze vermaning dan ook met het volgende: "te minste inwendelic ende int gemeyne" (rr.218-219) (in grote trekken dus). Deze houding is geheel in lijn met zowel de opvattingen van de Moderne Devoten, als met die van Gerson betreffende kennis. Immers, als reactie tegen de speculatieve theologie en de mystiek, waren beiden van mening dat slechts kennis in dienst van *pastorale* zorg betekenis had (vgl. Glorieux 1967:450 en Pourrat 1924:253-255).

### 3.4.2 De verzoeking van wanhoop en moedeloosheid

De behandeling van de tweede bekoring in ESL verschilt eveneens opmerkelijk van die van het Delftse sterfboek. Bovendien weerklinken in dit deel Gersons opvattingen over de mystiek.

De pertinente boodschap in onderhavige de bespreking is volgens Beaty: "salvation is always open to the penitent" (1970:12). Volgens haar is de bespreking door en door traditioneel. Ondanks het feit dat de overlevering van deze gedachte goed gedocumenteerd (Beaty 1970:12), zijn de argumenten en praktische raadgevingen opbeurend en verfrissend. Daarom is het zinvol om te kijken hoe de schrijver van het Delftse sterfboek de zonde van wanhoop en mistroostigheid benadert.

Net zoals bij de zonde van ongeloof het geval was verschaft de schrijver van het Delftse sterfboek geen praktische raadgevingen om wanhoop te bestrijden. Integendeel, de lezer moet hier tevreden zijn met breedvoerige beschrijvingen van de hel:

> Die hölle sal noch nemermeer eynde hebben en sal noch nemermeer die pine verminderen. (p.15)

Bovendien lamenteert de schrijver hier uitvoerig over diegene die een zondig leven geleid hebben, waardoor men juist in wanhoop zou kunnen vervallen:

> Och wat batet nu dat een ryck man geweelt heeft en alle genoechte deser wereld beseten heeft in groter vroechden en bliscappen is dat sake dat sijn arme siele daer ommmen eeuwelic verdoemt en verloren sal wesen. (p.15)

Het pregnantste verschil tussen de manier waarop de schrijvers van ESL en het Delftse sterfboek de zonde van wanhoop bespreken ligt echter, in wat Beaty noemt, "the validity of deathbed repentance", besloten (1970:13). De schrijver van ESL verzekert de zieke ten stelligste, dat hij niet hoeft te wanhopen, hoe groot zijn zonden ook geweest mogen zijn, mits hij oprecht berouw heeft[46]. Tekenend voor de pastoraal-praktische ingesteldheid van de schrijver, wijst hij erop dat innerlijk berouw in alle gevallen volstaat:

> (...) ende al waert dat hijse (de zonden) noch niet biechten en konde oft en mochte bi ghebreke dat hi nyemant ghecrighen en mochte, die hem sijn biechte mochte horen, oft want hi oec niet spreken en mochte (...). (...) "in wat uren die sondare ver sucht, hi sal salich wesen.' (rr.293-301)

De belangrijkheid van innerlijk berouw en de pastorale uitwerking daarvan, heeft de schrijver van ESL ook van Gersons sterfboek overgenomen. Voor het zieleheil, meent Gerson, "ist ghenoech dat hi antwoert op die voerscreven vraghen en ghebeden (...) met tekenen der handen of alleen met consent des herten" (p.9, mijn onderstreping). Deze zachtmoedige houding staat lijnrecht tegenover die van het Delftse sterfboek:

> Laet die duvel also niet becoren dat ghi enige dootsonden ongebiecht laet, mer

---

46. In zijn wanhoop werd de middeleeuwse stervende dus bijgestaan door het medeleven van omstanders en de genadige liefde van God. Ook de moderne stervende maakt gevoelens van wanhoop mee, maar volgens Raidt (1987:84) zijn deze gevoelens veel complexer dan ze voor de middeleeuwer waren: "Basically it is an experience of (secular) guilt and failure which has to be worked through and this, so it seems from Kübler-Ross' writings, is far more difficult for the modern person."

> spreket alle diene sonden volcommelike uit. Want ghi moghet den priester u sonden liever openbaren en biechten dan ewelic mitten duvelen daer om ghepinicht te werden. (p.3, mijn onderstreping)

Uit de twee opvattingen, betreffende innerlijk en uiterlijk berouw, blijkt duidelijk hoe vastberaden de schrijver van ESL is om de boodschap van verzoening te verkondigen. Hij stelt echter wel een voorwaarde voor de geldigheid van innerlijk berouw: "so langhe als die siele int lichaem is ende verstant ghebruyct" (r.287). Niet alleen bij de zonde van wanhoop, maar ook in de rest van het sterfboek, treft men deze voorwaarde vaak aan. Op die manier plaatst de schrijver een correctief op de eigen verantwoordelijkheid: anders dan in het Delftse sterfboek, wordt de zieke in ESL als het ware gemachtigd om zelf vrede met God te maken, zonder dat de interventie van een priester strikt noodzakelijk is. De schrijver van ESL machtigt de zieke op grond van de verstandelijke vermogens, een redenering die hij aan het sterfboek van Gerson ontleend heeft:

> Waert dat die sieke sijn spraeck verloren hadde, mer sijn verstant noch heeft: die is ghenoech dat hi antwoert op die voerscreven vraghen en ghebeden (...) met consent des herten. (p.9)

Op een eenvoudige manier is deze wisselwerking tussen het verstandelijke en het innerlijke een uitdrukking van Gersons theorie over de interactie tussen de *Devotio* en de *Scientia*. Onder *Devotio* immers, verstaat Gerson affectieve vermogens die het doorvoelen van Gods liefde mogelijk maken. Met *Scientia* bedoelt Gerson die vermogens waaruit een Godsbegrip kan ontstaan (vgl.2.3.2.2). Volgens Gerson staan beide vermogens in een wederzijdse ondersteunende verhouding tot elkaar, een beschouwing die Gersons mystieke theologie uniek maakt (Ozment 1969:53). Hier, in de bekoring van wanhoop, vindt deze beschouwing op een eenvoudiger maar

daarom praktischer vlak neerslag: het ervaren van innerlijk berouw (" 'in wat uren die sondare versucht, hi sal salich wesen' ", rr.300-301) ligt op dezelfde lijn als het doorvoelen van Gods liefde, dat echter slechts dan mogelijk is, als de verstandelijke vermogens die kunnen bevatten.

Om de zieke te helpen niet aan wanhoop ten onder te gaan, raadt de schrijver van ESL de omstanders aan, hem het kruis van Christus te tonen:

> Mer om warachtich betrouwen te hebben tot Gode (...) dair sal hem tce brenghen ende trecken die ghedaente ende gesteltenisse des lichaems Cristi aen den cruce (...). (rr.316-320)

Ook dit advies is aan het sterfboek van Gerson ontleend; ("Den siecken salmen tcenen dat cruis ons heren", (p.9). Schwab verduidelijkt wat voor een belangrijke pastorale rol het kruis van Christus in Gersons preken voor het volk gespeeld heeft. Volgens Schwab beschouwde Gerson het kruis als de bron van het heil voor zondaren, met name voor die zondaren die door wanhoop bevangen waren:

> 'Wenn die Welt sich gegen dich erhebt, das Fleisch dich belästigt, der Teufel dir droht, umfasse in wahrem Glauben dieses Kreuz und du wirst nicht fallen, nicht beben, nicht ermüden, nichts verlieren . Aber du sagst: ich habe nichts Gutes gethan, nichts Gott zu Liebe vollbracht, wie kann ich zum Kreuze treten? (...) So sage ich dir: tritt dennoch zum Kreuze, denn wo die Sünde gross, ist noch grösser das Erbarmen.'(1858:392)

Het overdenken van Christus aan het kruis speelde een belangrijke rol bij de meditatie van de Moderne Devoten, met het doel zich deugden, zoals gehoorzaamheid en ootmoedigheid, eigen te maken (Post

1968:533 e.v.). Bovendien verduidelijkt Cruysbergh, dat het kruis deel was van de pastorale zielezorg bij de Moderne Devoten (Post 1968:180-190).

### 3.4.3 De verzoeking van ongeduld

In de eerste plaats is hier Beaty's kritiek op de behandeling van de onderhavige zonde van belang, omdat dat het pastorale karakter van ESL bij voorbaat ondermijnt. Beaty's kritiek betreft het uitblijven van praktische wenken en verwijzingen naar bijbelse figuren, beroemd om hun geduld. Ook op de afwezigheid van de duivel levert Beaty kommentaar. Daarom typeert zij de bespreking van ongeduld als volgt:

> The outstanding character of this section is its meagerness of thought, in comparison with that of the two preceding discussions. (1970:14)

Beaty stelt echter niet de vraag, waarom de schrijver hier een tamelijk droge behandeling geeft van de onderhavige zonde. Zij volstaat met een opsomming van de inhoud, alvorens over te gaan tot de bespreking van de zonde van hoogmoed. Dat enige toelichting wel op zijn plaats is, wordt door de openingsregels tot deze bekoring aangegeven. Wat opvalt, is dat de schrijver de zonde van ongeduld relativeert tegen de liefde van de stervende voor God[47]:

---

47. Deze derde bekoring is tegen de liefde van God omdat de stervende rebelleert tegen zijn lichamelijk lijden. Ook de moderne stervende gaat door een fase van ongeduld en woede (Kübler-Ross 1986:44), ondanks het feit dat hij over geneesmiddelen beschikt die zijn lichamelijk lijden kunnen verlichten. Zijn boosheid geldt het onvermijdelijke: " He feels attacked in his autonomy and is angrily helpless in the face of an illness which is destroying the plans for his life" (Raidt

> Die derde becoringhe is van onverduldicheit ende is tegen die liefte Gods. (rr.343-344)

Deze redenering loopt als een rode draad door het betoog; halverwege valt te lezen:

> So wie sijn siecte of sijn doot met droefheden en onverduldichlic ontfanghet, tis een teken dat hi Gode niet genoech en mint. (rr.363-365)

en vlak voor de afsluiting staat:

> Ende want die temptacie vecht tegens dye liefte, sonder welcke liefte nyemant salich worden en mach. (rr.405-407)

Hieruit kan afgeleid worden dat ongeduld niet zozeer het resultaat van duivelse listigheid is, zoals dat wel bij de bekoringen van ongeloof en wanhoop het geval was, maar van Moriens' gebrek aan liefde voor God. In dit geval is het dus niet de duivel die de stervende in "onverduldicheit treckt", maar de geringe liefde voor God bij Moriens zelf. De zonde van ongeduld en opstandigheid wordt dus vanuit een andere invalshoek benaderd, wat de afwezigheid van de duivel verklaart. Daarbij komt dat de ziekte van de stervende er hier een dimensie bijkrijgt. In de voorafgaande bekoringen waren pijn en ziekte de oorzaak van de kwetsbaarheid van de stervende voor de aanvallen van de duivel[48]. Bij de onderhavige zonde echter, wordt Moriens de positieve kant van ziekzijn getoond: mits in dankbaarheid aanvaard, heeft ziekte een louterende functie:

---

1987:84).

48. Vgl. weereens: "Want so wanneer als die mensche ghepijnt ende ghequelt wort met siecten ende met droefheit, so coemt dye viant", rr.268-269.

> Want dye siecte voer die doot, ist datmense lijdt alst behoert, es eenrehande vaghevier. (rr.391-393)

Deze redenering verduidelijkt Gerson in zijn derde vermaning (p.2-3):

> Biddende godde die swaerheit des tegenwoerdeghe pijns si een afslach en vergiffenisse dijnre sonden ende die vervaerlike pine des vagheviers. (mijn onderstreping)

Het lijden wordt dus als boetedoening, en niet als straf beschouwd, een feit dat in hoge mate bijdraagt tot het pastorale karakter van beide sterfboeken. De schrijver van ESL heeft, steunend op Gerson, niet de ascetische, maar de vertroostende leer van het vagevuur van William van Auvergne gevolgd.

### 3.4.3.1 De betekenis van het vagevuur in de bekoring van ongeduld en het pastorale karakter van ESL

In de geschiedenis en ontwikkeling van het vagevuur zoals Le Goff (1984) die kenschetst, komt naar voren dat de populariteit van het vagevuur binnen de leken-godsdienst rond dezelfde periode als toen ESL in omloop kwam, zijn hoogtepunt bereikte:

> Purgatory, caught up in the personalization of spiritual life, actually fostered individualism; it focussed attention on individual death and judgment that followed. (1984:253)

Reeds lang voor die tijd was het bestaan van het vagevuur door de scholastische theologen ambtelijk aanvaard, tijdens het tweede concilie van Lyons in 1284; m.a.w. voordat het vagevuur gepopulariseerd werd, was het reeds theoretisch in de katholieke leer verankerd. De aard van het vagevuur als zijnde een plaats van boete en/of straf was in de late middeleeuwen een heet hangijzer. In het eerste geval was het vagevuur de voorkamer van de hemel, en in het laatste die van de

hel. Het interessante feit doet zich voor dat die theologen (en dat waren volgens Le Goff de meesten), die het vagevuur als straf opvatten, tevens van mening waren dat het slechts *na* de dood ervaren kon worden. Thomas van Aquinas heeft deze redenering het duidelijkst geformuleerd:

> Entrance into purgatory occurs only after death. Purgation does not begin on earth, (...). Penance can occur only during life; after death there is only punishment. Therefore purgatory occurs only at the moment of death. (Le Goff 1984:291)

Bij de scholastische theoloog William van Auvergne echter, kan de gedachte teruggevonden worden, dat het vagevuur een voortzetting van aardse boetedoening is:

> (...) (purgatory) (is) a continuation of earthly penance, (...). Purgatory is therefore a place of penance. (1984:242, mijn onderstreping)

William van Auvergnes opvatting van het vagevuur, vloeit voort uit zijn verantwoording daarvan. Volgens Van Auvergne dankt het vagevuur zijn bestaan aan het feit dat berouw (na geloof), als belangrijkste voorwaarde voor het zieleheil geldt. Omdat boetedoening inherent verbonden is aan berouw binnen het proces van zaligwording, bestaat het vagevuur:

> Those who have denied the existance of purgatory, have not been aware of repentance. (Le Goff 1984:243)

Gesteld dat het vagevuur niet bestaat, dan zouden veel mensen de mogelijkheid ontnomen worden, hun boetedoening te voltooien. Zeker met het oog op de vele plotselinge sterfgevallen vervulde het vagevuur Van Auvergnes sterke drang naar gerechtigheid en boete, een drang die de twaalfde en dertiende eeuw beheerste (Le Goff 1984:243). Van Auvergnes opvatting van het vagevuur laat zich dus eerder in het licht van vertroosting, dan

in dat van angstaanjagende bedreiging plaatsen. Dat wordt verder bevestigd door het feit dat Van Auvergne het pijnlijke karakter van het vagevuur op de achtergrond plaatst en zijn louterende functie beklemtoont:

> Purgatorial penalties are penalties that complete the penitential purgation begun in this life. (Le Goff 1984:243)

Met deze geruststellende beschouwing van het vagevuur neemt William van Auvergne een uitzonderingspositie onder de scholastische theologen van de dertiende eeuw in, een positie die Le Goff zijdelings toeschrijft aan de ernst waarmee William van Auvergne zijn pastorale verplichtingen opvatte:

> This secular clergyman, this pastor, however great a theologian he may have been, nevertheless remained closer to the concerns and mental habits of his flock than the new academic intellectuals, who outstripped him in scholastic theology at the price of being somewhat shut up in the Latin Quarter ghetto, just coming into existance. (Le Goff 1984:242)[49]

Voor William van Auvergne betekende het vagevuur dus een vertroosting, een mogelijkheid van genoegdoening over de grens van de dood heen. Voor hem voltooide het vagevuur het proces van boetedoening dat verkiezelijk reeds op aarde een aanvang diende te nemen.

---

49. Aangezien de Kerk in de late middeleeuwen het vagevuur als iets beangstigends propageerde (Le Goff 1984:289), kan de vraag gesteld worden, of pastorale ervaring bij theologen van invloed was op hun beschouwing van het vagevuur; immers, ook Gersons pastorale ervaring is goed gedocumenteerd (Schwab 1858).

Uit ESL en Gersons sterfboek blijkt dat zij Van Auvergnes beschouwing van het vagevuur overgenomen hebben: de schrijvers stellen ziekte "als eenrehande vaghevier" voor, wat impliceert dat de louterende werking daarvan reeds op aarde doorvoeld kan worden, waardoor ziekte en bij gevolg het vagevuur in een positief licht komen te staan. Als de zieke zijn lijden als een geschenk van God aanvaardt, als deel van zijn boetedoening dan draagt het tot zijn zieleheil bij. Zo is de zieke op dat moment geen pion tussen de machten van goed en kwaad en wordt hij in staat gesteld actief bij het sterfproces betrokken te raken. Tegen deze achtergrond kan Beaty's kritiek weerlegd worden: dat de duivel hier geen rol speelt, noch praktische wenken aan de hand worden gedaan, is het resultaat van het persoonlijk karakter van de verhouding tussen God en mens: de stervende ontvangt lijden als een geschenk van God. Praktische wenken in de trant van het overdenken van bijbelse figuren worden daardoor overbodig, want juist in de persoonlijke aanvaarding van lijden ligt de genoegdoening besloten.

### 3.4.4 De verzoeking van hoogmoed

Het onderscheid tussen een ascetische en pastorale *Artes moriendi* komt duidelijk naar voren in de manieren waarop ESL en het Delftse sterfboek de bekoring van hoogmoed behandelen. Het grootste verschil betreft het feit dat de schrijver van ESL deze zonde aan de onmiddellijke sterfbed-situatie relateert terwijl de schrijver van het Delftse sterfboek het aan een onchristelijke levenshouding koppelt. Dat blijkt uit de specifieke vormen van hoogmoed, waarnaar beide sterfboeken verwijzen. In ESL fluistert de duivel de stervende in:

> 'O, hoe vast bistu int gelove, hoe sterc bistu in hopen ende hoe gestadich bistu in verduldicheit; o, hoe vele doechden hebstu

gedaen.'(rr.425-428)[50]

De hoogmoed waarmee de zieke getempteerd wordt, geldt zijn zelfgenoegzaamheid over het succesvol bestrijden van de voorafgaande bekoringen. Vandaar dat het de ervaring van de schrijver is, dat de duivel vooral geestelijken en vromen op die manier bekoort. Het Delftse sterfboek daarentegen, vat hoogmoed op als de gehechtheid aan wereldlijke zaken[51]:

> Wat hebstu glorie en genoechte in costelicheit deser werelt. Weetstu niet dat die glorie deser werelt anders niet en is dan een bedriegenisse: wat bistu vrolick in dat gene dat di bedrieghet. (p.22)

Om de lezer hier van af te houden, vertelt de schrijver dat vele mensen onverstandig zijn, en te laat tot inzicht komen. Daarom worden zij verdoemd en zijn de straffen vreselijk (vgl.p.21-22). De schrijver van ESL zegt ook dat deze zonde tot verdoemenis leidt, maar hij

---

50. Het draagt tot het ascetische karakter van het Delftse sterfboek bij, dat de duivel voortdurend in de directe rede aan het woord is, wat in ESl hier niet hetzelfde effect heeft. Dat komt omdat de schrijver de duivel zijn eigen woorden even verderop laat terugnemen: "Du hebste mi verwonnen, want so wanneer als ic di verhoverdighen wil, so veroetmoedichste di selven ende so wanneer dat ic dy nederdrucken wille, dat is te verstane by wanhopen, so heftstu dy selven op" (rr.451-455).

51. Het is interessant dat de moderne stervende weer met een heel ander soort hoogmoed te kampen heeft. Volgens Kübler-Ross (1986:44) bestaat de tweede fase die de stervende doormaakt uit boosheid en fustratie. Dat is o.a. het gevolg van de vraag "waarom ik" die de stervende zich voortdurend stelt, alsof hij op een ander plan staat dan zijn medestervelingen.

geeft gerichte aanwijzingen de hoogmoed te bestrijden. Hij moet zichzelf verootmoedigen en zijn zonden bepeinzen. Het is tekenend voor het pastorale karakter van ESL, dat de schrijver zijn vertroostingen onmiddellijk voortzet: hij begrijpt dat het verootmoedigen en bepeinzen van zonden weer kan leiden tot wanhoop; daarom raadt hij de zieke aan "sijn herte tot Gode (op te heffen)", en "wel weghende ende overdenckende die ontfermhertigheit Godes" (rr.443-445). Ondanks het feit dat Gerson de zonde van hoogmoed niet behandelt, treffen we dat advies wel in zijn sterfboek aan:

> Scicke alle dijn herte tot gode biddende dat hi bij die sijn. (p.3)

Nog een belangrijk verschil is de wijze waarop de schrijvers van ESL en het Delftse sterfboek verstandelijke vermogens in dit opzicht beschouwen: die van het Delfste sterfboek klaagt, dat ondanks "ons edelike verstand des menschen", velen blind zijn voor "dese stinckende hoverdie". De schrijver van ESL daarentegen, wijst op een positieve manier naar het "edele verstand"; zolang de zieke dat gebruikt, kan de duivel hem niet in verzoeking leiden (rr.487-494).

Dat ESL de behandeling van deze zonde specifiek tot geestelijken en vromen richt, illustreert de ruime toepassingsmogelijkheden van het sterfboek. Het behoort niet alleen in de handen van geestelijken om zieken bij te staan, maar het maakt ook voorziening voor de specifieke behoeften van geestelijken in hun eigen stervensuur. Ook hiermee breidt de schrijver van ESL dus op het sterfboek van Gerson uit.

### 3.4.5 De verzoeking van wereldse zaken

Deze bekoring betreft het te zeer in beslag genomen worden door tijdelijke en wereldse zaken. De strekking van deze temptatie is in ESL en het Delftse sterfboek dezelfde: ze maken de lezer erop attent dat met name aardsgezinde mensen hiermee te kampen hebben[52]. Verder is het ten sterkste af te raden, de zieke wereldse zaken in herinnering te brengen en de omstanders moeten de zieke aansporen zich aan God over te geven (zie respectievelijk p.115 en rr.465-470 van het Delftse sterfboek en ESL)[53]. In vergelijking met het Delftse sterfboek echter, leent de behandeling van ESL zich duidelijker voor de stervende. Dat blijkt in de eerste plaats uit de vertroosting dat God de zieke nooit boven zijn vermogen bekoort (rr.496-500). Bovendien benadrukt de schrijver alle gaven van God waarop de zieke vertrouwen mag. Hier gaat een diepe vertroosting vanuit omdat de schrijver het woord "geven" herhaalt:

> Hi <u>geeft</u> ons gestadicheit ende stantvasticheyt op dat wij verwinnen souden, Hi <u>geeft</u> ons vermeerderinge van doechden op dat wij souden moghen liden ende niet ontbreken mer verwinnen. (rr.504-507, mijn onderstreping)

---

52. Vgl.: "Deze doet den <u>waerlike</u> personen alte groten overlast." (Delftse sterfboek, p.114) en "Ende met deser becoringhen sijn meest mede getempteert die <u>waerlike</u> en de vleychselike luden (...)" (ESL rr.462-463, mijn onderstreping).

53. Alhoewel de schrijver van ESL deze verzoeking nergens relateert aan de wens van de stervende, uitstel te krijgen, is het interessant dat Kübler-Ross (1986:72-74) het vastklampen aan wereldse zaken ,bij de moderne stervende, wel aan zo een wens koppelt.

Van een vriendelijk God is in het Delftse sterfboek met betrekking tot deze zonde geen sprake. De duivelse listigheid krijgt weer alle aandacht en de duivel houdt een betoog van meer dan een halve bladzij waarin hij zijn kwade bedoelingen kenbaar maakt:

> Het ist tijt datstu dijne vrienden begaveste ende datstu dine kinderen rijc makete op dat si te grote eeren komen moghen. (p.114)

Wel lamenteren beide schrijvers over het feit dat velen te veel waarde aan hun bezit hechten en weinigen zich op de dood voorbereiden. Deze klacht is meer in lijn met het Delftse sterfboek dat als geheel bij de "Kunst des heilsamen Lebens" aansluit, dan met "die seer sueta vermaninghen" van ESL, als "Kunst des heilsamen Sterbens". De volgende woorden uit ESL zijn echter duidelijk voor de omstanders, en niet voor de zieke bedoeld:

> Mer och lacen, men vinter weinich onder den waerliken ende vleyscheliken menschen, ya onder den gheesteliken[54], die hem selven ter doot willen bereyden, of, dat arger is, die yet willen horen vander doot. (rr.480-484)

Het feit dat de schrijver hier specifiek naar geestelijken verwijst, is wellicht een afspiegeling van vele priesters die hun ambt onbehoorlijk uitvoerden, een algemene ervaring van de late middeleeuwen[55]. Alhoewel Gerson in zijn sterfboek wereldse zaken niet

---

54.
Het is interessant dat volgens de schrijver van ESL juist Gerson het verzaken van stervensvoorbereiding bij geestelijken een "periculoes ende een vroselic dinc" achtte (r.486). Schwab (1858:647 e.v.) wijst erop, hoe erg Gerson zich deze kwestie aantrok, en hoe Gerson er telkens op wees, dat geestelijken en priesters het goede voorbeeld dienden te geven.

als een bekoring behandelt, wijst hij de omstanders er wel op dat de zieke zulke zaken niet in herinnering gebracht mogen worden:

> En in geender manieren en salmen den sieken inden sinnen brenghen sijn vleeschelijke vrienden als sijn wijf, sijn kinderen, of sijn rijckdom. (p.9)

In tegenstelling tot ESL dus, gebruikt Gerson de kwestie van wereldse zaken niet als een gelegenheid de omstanders op het belang van stervensvoorbereiding attent te maken: in deel vier van zijn sterfboek "en wat men doen sal" is hij slechts gemoeid met het heil van de zieke, en hoe omstanders daarbij kunnen helpen. Wat dat betreft staat ESL dus tussen het Delftse sterfboek en dat van Gerson in; terwijl het Delftse sterfboek de bekoring van wereldse zaken aangrijpt om de lezer aan te sporen tot stervensvoorbereiding, heeft Gerson slechts de behoefte van de zieke voor ogen. De schrijver van ESL doet beide: de zieke wordt getroost met Gods barmhartigheid, de omstanders leren via de behandeling van de onderhavige bekoring dat slechts weinigen zich op de dood voorbereiden.

### 3.5 Twee reeksen vragen

Het zijn de twee reeksen vragen van Anselmus en Gerson, waarin de "Kunst des heilsamen Sterbens" volledig tot zijn recht komt. (Het Delftse sterfboek verwerkt wel de inhoud van elke vraag, maar die staan over meer dan 300 pagina's verspreid, een belangrijke aanduiding dat dit sterfboek niet als stervensbegeleiding dienst kon

---

55. In dit verband stelt Leclerque (1968:482): "The clergy, at every level, gave way to the lures and pleasures and moneymaking, forgetting even the most elementary pastoral duties."

doen). De inhoud van de twee series vragen komen overeen, maar de eerste serie is speciaal bedoeld voor geestelijken, en de tweede, die van Gerson, voor leken (Beaty 1970:18). De vragen van Anselmus worden hier buiten beschouwing gelaten, omdat de inhoud daarvan in die van Gerson is opgenomen.

Ondanks het feit dat de schrijver van ESL vermeldt dat de tweede reeks vragen van Gerson zijn (vgl. r.561), heeft hij deze niet klakkeloos overgenomen. Tegenover Gersons zes vragen, telt ESL er tien:

| Gerson | ESL |
|---|---|
| 1) "Lieve broeder of suster wilstu sterver inden vasten kersten gelove voer god en onsen here jesus christus, als een waerachtig ghelovich en gehoorsam kint ons moeders des heilighe kercks" (p.4) | 1) "Gheloeft ghi alle die principale articulen des kersten geloefs (...)?" (rr. 566-567)<br>2) "Verblijt ghi u selven dat ghy sterven sult int gelove Cristi ende in eendrachticheit ende onderdanicheit der heiligher kercken?" (rr.574-576) |
| 2) "Begeerstu van gode dat hi dijn sonden di vergheve diestu teghen sijn minne moghentheit ende goetheit ghedaen hebste. Ende datstu hem niet gheeert en hebste alstu sculdich waerste" (p.4) | 3) "Bekent ghi dat ghy uwen Scepper dicwils vertoernt hebt?" (rr.576-577)<br>4) "Ist u oec volcomelic ende uut goeder herten leet dat ghy hebt ghesondicht teghen die moghentheit, teghen die liefte ende teghen die goetheit Gods (...)?" (rr.582-584) |
| 3) "Hebstu een goede opset (...) om sien wille dijn leven te beteren moghsetu langer leven. (...) biddestu oec God dat hi di gracie gheve in desen opset te bliven ende waerachtich berou te hebben." | 6) "Hebdi eenen vasten ende volmaecten wille u selven te beteren ist dat ghi leven moecht?" (rr.595-596)<br>7) "Begeert ghi oec van Gode dat Hi u gra- |

cie wil verlenen om in desen goeden wille te mogen bliven ende niet wederom te vallen?" (rr.600-602)

4) "Hebstu enegh[illegible] sonden in du die du niet ghebiecht en hebste. Biddestu oec dat dijn hert mach nu verlicht worden te bekennen die sonden die dij moghen vergheten sijn ende [illegible]f duse wiste ghi woudeste gaerne biechten." (pp.4-3)

5) "Begheert ghi dat u herte mach van Gode verlicht werden ende kennisse crijghen van al uwen verghetenen sonden, op dat ghi van yegeliken besonder moecht berou hebben ende een leetwesen?" (rr.592-595)

5) "Hebstu die onrecht goet gheheliken alstu sculdich biste na alle dijn vermoghen weder ghegheven. Ende biddes du ghenade van alle onrecht datstu iemant gedaen mach hebben voer god en voer dijn even menschen." (p.5)

9) "Wilt ghi datmen ghehelic ende al wederkere alle tgene dat ghi qualiken ende onrechtverdelic moecht vercregen hebben ende dat ghi sculdich sijt weder te keren na tvermogen ende bedragen uwer goeden, al waert oec van node alle uwe goeden te laten ende te buten te gane?" (rr.609-613)

6) "Vergeefstu van herten alle die di ghescadet hebben, doer eerwaerdecheit en minne ons here jesu christi van welc du ghenade hopes. En biddes du dat men di vergeven wille van dienstu gescadet hebste: met woerden of met werken." (p.5)

8) "Ver [illegible]eefdi uut goeder herten om die minne ons Heren Jhesu Cristi allen denghenen die tegen u ye misdaen hebben, tsi met woerden oft met wercken, van Wiens genade ghi wederom begheert verghifnisse van al uwen sonden?" (603-608)

De tiende vraag van ESL, "Geloefdi volcomeliken dat onse Here Jhesus Cristus voer u is gestorven ende dat ghi anders niet behouden wesen en moecht dan bijder verdiensten Sijnre heiliger passien ende danc God daervan na alle uwe vermogen?" (rr.614-617), komt niet als vraag, maar wel inhoudelijk in het sterfboek van Gerson voor: in het gebed aan God staat te lezen:

Here ic beghere dijn paradijs niet om mijn

> verdiensten, niet om dijn verdiensten: mer doer die craft en verdiensten Dijns alder-gebenedijste passie daerstu mij mede ver-lossen woudeste. (p.6)

Uit bovenstaande vergelijking blijkt dat de schrijver van ESL zich niet precies aan de volgorde van Gerson gehouden heeft, en dat diens vragen kernachtiger zijn. Dit kan verklaard worden tegen de achtergrond van het feit dat Gersons sterfboek in verhouding tot ESL nog méér een stervensbegeleiding is; immers, ondanks het pastorale karakter van ESL, is het sterfboek ook geschreven voor gezonden die zich op de dood willen voorbereiden. Het feit dat ESL twee reeksen vragen bevat en op die van Gerson uitbreidt, schraagt de positie van ESL tussen het sterfboek van Gerson en het Delftse sterfboek en duidt op het kompilatorische karakter van ESL.

Raidt (1987:85) wijst op het interessante feit dat de vragen hier gesteld, een weerklank zijn van de vragen die tot het doopritueel behoren. De vragen van Gerson en Anselmus voltooien dan als het ware de levenskring: de dood is de vervulling van de doopsbelofte, de her-geboorte in Christus.

Afgezien daarvan is dit onderdeel van ESL bijzonder tekenend voor de lekengodsdienst die zich aan de ene kant binnen de traditie van de Kerk ontwikkelde, en die aan de andere meer persoonlijk werd. Volgens Beaty (1970:21) is het belangrijkste kenmerk in beide reek-sen, het feit dat het zieleheil volkomen afhankelijk van Christus' lijden en sterven is. Juist omdat deze gedachte in de vragen centraal staat, wordt voorkomen dat binnen het ritualistische patroon van de vragen de pastorale bezorgdheid verloren gaat; integendeel, het benadrukt die zelfs. Het was de tendens van de late

middeleeuwen dat Kerkelijke rituelen tot steriel formalisme gedegradeerd werden (Beaty 1970:21). Met name de liturgie stond hieraan bloot[56]. Maar omdat de vragen telkens Christus' bemiddeling als focuspunt hebben, is er hier geen sprake van steriel formalisme:

> The emotional impression created by these stock lessons and exhortations is one of singular gentleness, even sweetness, and of joyful consolation. (Beaty 1970:21)

Beaty stelt wel dat de woordenschat dermate traditioneel is, dat de vragen grenzen aan een theologisch jargon (1970:21). Volgens mij ligt hierin juist de pastorale kracht van het sterfboek besloten: leken die de moeilijke taak hadden de zieke bij te staan, konden een boek ter hand nemen met materiaal waarmee zij volledig vertrouwd waren. Op die manier boden de vragen een enorme steun voor zowel de stervende als de begeleiders[57]. Bovendien stimuleerden zij de populaire devotie van de late middeleeuwen. Het vertrouwde materiaal stelde de zieke ook in staat zich zelf te ondervragen als er geen begeleiders aanwezig waren:

> Ende so wat mensch die niemant bi hem en heeft die hem aldus ondervragen mach, (...) die sal dan hem selven keren tot sijns selfs conscienci ende ondervragen hem selven

---

56. Vgl. M.Braso (1971:41): "While the liturgy was becoming formalistic and devoid of spirit, a series of calamities of a religious nature was bringing about the religious crisis of the Christian people (...)."

57. Alhoewel de stervensbegeleiding in onze maatschappij veel minder concreet is, dan die van de late middeleeuwen, wijst Kübler-Ross (1986:240-247) op het belang van mensen (zoals doktoren en therapeuten) die de zorgen van de patiënt kunnen helpen dragen.

(...). (rr.622-625)

Dankzij het behoudende karakter van de vragen kan de schrijver deze zonder gevaar voor subjectieve extremen buiten de formele priester-stervende verhouding in de handen van leken plaatsen. Van de tederheid waarmee hij de lichamelijke toestand van de zieke bij de afsluiting in acht neemt, gaat een diepe vertroosting uit:

> Ende vint hi hem dan hem selven also bescict ende bereet, soe sal hi hem selven also bevelen der passien ons liefs Heren ende die overdencken na sijn vermoghen ende na dat hem die siecte dat ghehenghet want daermede worden verwonnen alle die becoringhen ende laghen des vients. (rr.628-633, mijn onderstreping)

Bovenstaand advies, dat de zieke zich aan de passie van Christus overgeeft, is ook een projectie van de vierde vermaning van Gersons sterfboek, met dit verschil dat Gerson daarin de zieke aanraadt zich "met vollen ghelove" tot God te richten.

### 3.6 Adviezen voor de stervende

Het overdenken van Christus' passie vormt de basis voor de Imitatio Christi die de schrijver hier aan de behoeften van de stervende dienstbaar maakt. Alle dingen die Christus aan het Kruis verrichtte, moeten de zieke tot voorbeeld zijn (vgl.rr.652-654). Daarom moet de zieke bidden en huilen "niet metten vleyscheliken ogen, mer metten tranen sijnre herten, dat is: volcomen berou hebbende van alle sine sonden" (rr.660-662). De zieke wordt erop gewezen de Imitatio op een persoonlijk-innerlijke wijze te beleven: "Het is vele beter swighende Gode te bidden metter herten sonder gheluyt der stemmen, dan alleen metten monde sonder aendacht des herten" (rr.656-658). Deze boodschap illustreert prachtig Rudolfs waarneming dat de focus van de vroomheid onder de bevolking in de late middeleeuwen

verschoof van de objectieve liturgie naar het subjectieve persoonlijke gebed (1957:6). Alhoewel ESL's verwerking van de Imitatio Christi niet ontleend is aan Gersons sterfboek, beschouwt Gerson het overdenken van Christus' lijden als belangrijke stap in het nader komen tot God, zonder inmenging van uiterlijke rituelen (Schwab 1858:347). I.v.m de overeenkomst tussen het type vroomheid dat ESL projecteert en de Moderne Devotie is de volgende uitspraak van Jean Chatillon (1937:714) inzichtgevend:

> En dépit des lors d'une épithète qui veut souligner la modernité et la nouveauté de cet idéal spirituel, cette *devotio*, qui recherche si délibérément la faveur intérieure et les affection du coeur rapelle de fort près celle qu'avaient décrite et défenie les auteurs médievaux, de Saint Bernard à Gerson. C'est de ces docteurs d'ailleurs en même temps (...) qui se réclament le plus volontiers les maîtres de la *Devotio Moderna*.

De gebeden die dit vierde deel afsluiten, zijn wel rechtstreeks van Gersons sterfboek afkomstig. Zij geven de omstanders niet alleen een belangrijk houvast in het bijstaan van de stervende waarmee het accent op "die Kunst des heilsamen Sterbens" valt, maar zij illustreren de persoonlijke verhouding tussen de stervende en God[58]. Uit de aanhef tot het eerste gebed, te zeggen "metten monde oft inwendelic metter herten"

---

58. Raidt (1987:86-87) merkt op dat de gebeden, eenvoudig maar verrijkend, een bron van vertroosting voor de stervenden vormden. Hij is niet alleen en ondervindt alreeds de troost van de gemeenschap van heiligen. Deze warme omgeving moet de moderne stervende vaak missen: dikwijls ervaart hij eenzaamheid en afzondering omdat zijn omgeving niet weet hoe om met de dood en de stervende om te gaan (Kübler-Ross 1986:48).

spreekt een duidelijke intimiteit:

> O opperste Godheit, o onghemeten goetheyt, o aldergoedertierenste ende glorioste drievuldicheyt, o opperste minne, liefte ende caritaet, ontferme mi arme sondaer; Di beveel ic minen geest. (rr.679-682)

Deze regels zijn parallel aan die van Gerson:

> De sieke sal van herten seggen en bidden: O mijn god mijn alder goedertierenste vader ontfermt di mijns, O mijn god mijn alder goedertierenste vader, in dinen handen beveelic minen geest. O vader der barmhertichеit, weest barmhertich dijn arm creaturen. (p.5-6. mijn onderstreping)

In ESL vraagt de zieke dat God hem in zijn laatste uur bijstaat, opdat de "helschen honden" hem niet verslinden. De intimiteit tussen God en de zieke bereikt nu een hoogtepunt:

> O mijn God mijn goedertieren Vader, o Vader der ontfermicheit (...) helpt nu mijn arme siele die nu seer bedruct is. (rr.684-688)

Bijna letterlijk heeft de schrijver deze bewoordingen van Gerson overgenomen:

> O here caemt te hulpen mijn arme ghelaten siel, dat si niet gevanghen en wort van den boesen geeste, ende van die hellsche honden niet verslonden en wort. (p.6)

Ook uit de gebeden gericht aan Christus, van zowel ESL als het sterfboek van Gerson, spreekt hetzelfde persoonlijk-subjectieve gevoel. Zij drukken op een bewogen manier de onwaardigheid van de stervende tegenover Christus' liefde en genade uit. Ter illustratie:

> Alder soetste ende alder ghemintste Here Jhesu Criste, levende Goods Sone, mijn behouder, ic bidde Di doer die eere ende cracht Dijnre alre heilichster passien: beveel dat ic worde ontfanghen int getal Dijnre uutvercorenen. (ESL, rr.690-694)
> O mijn salichmaker en verlosser, ic weder

> gheve mi selven di geheel en versmaet mi niet, ic come tot di en verwoerpt mi niet. (Uit het sterfboek van Gerson, p.6)

In de gebeden aan Christus is het verder opvallend dat Hij duidelijk als de persoonlijke verlosser van de stervende uitgebeeld wordt: "Here, Du hebste ghebroken mijn banden, ic sal Di offeren een offerhande des loefs ende ic sal den naem des Heren Jhesu Cristie aanroepen" (rr.705-707, uit: Psalm 116)). Het feit dat de zieke in ESL deze woorden tot drie keer toe dient te herhalen, schrijft Beaty toe aan het bijgeloof betreffende het getal drie (1970:23). Dit is echter een aanvechtbare stelling, omdat het volgens de schrijver deze woorden zijn, die de zieke van elke zonde kunnen verlossen; op die manier worden zij de kern van het sterfboek: als de dood zo vlug komt dat er geen tijd is voor vragen en het weerstaan van duivelse bekoringen, dan zijn het deze woorden die de zieke redden. Zo is de herhaling uiterst zinvol, en bovendien is het een liturgisch gebruik; het lijkt mé dan ook onwaarschijnlijk dat het bijgeloof aan het getal drie hier een rol speelt.

Na de gebeden tot God de Vader en Christus, volgt er een gebed gericht aan Maria. Men zou hier eigenlijk een gebed aan de Heilige Geest verwachten (Beaty 1970:24), een feit waar Beaty wel op wijst, maar geen verklaring voor geeft. In dit verband is Dempsey Douglass' (1966:191) verwijzing naar het volgende vertrouwde beeld in de late middeleeuwen interessant:

> The Son standing before the Father, showing him the wounds from his passion; Mary, standing before the Son, showing him the breasts which nourished him. Thus both intercede for the sinner." (mijn onderstreping)

Dit beeld evoceert een nieuwe "drieëenheid" in de afwezigheid van de Heilige Geest, een beeld dat de schrijver van ESL van Gerson heeft overgenomen (Dempsey Douglass 1966:191)[59]. Bovendien verduidelijkt Dempsey Douglass de rol van Maria binnen de laatmiddeleeuwse volksvroomheid: haar menselijkheid als dochter van Adam en Eva en haar heilige staat, belichaamden de hoop van vromen op hun eigen opstanding (1966:194).

Ook de heiligen aan wie het op een na laatste gebed gericht is, vervullen in ESL en het sterfboek van Gerson een bemiddelende rol. Ondanks het vaste patroon dat de sterfboeken volgen, is hier ruimte voor de behoeften van de zieke. Hij mag zich namelijk richten tot een heilige van zijn eigen keuze "die hi meest ghedient ende bemint heeft in sinen leven" (rr.737-738)[60]. Het schraagt het pastorale en persoonlijke karakter van de sterfboeken en hiermee wordt tevens steriel formalisme vermeden. Gerson hechtte veel waarde aan heiligen binnen de lekenvroomheid. Schwab (1858) verduidelijkt dat Gerson in zijn aanwijzingen voor de zogenaamde "Vorschule der Mystik", leken aanraadde zich dikwijls tot engelen en heiligen te richten, ter bevordering van hun innerlijk geestelijk leven. Ook Post wijst erop dat met name de Zusters van het Gemene Leven deze raad in de praktijk brachten (1968:500).

---

59. Het is interessant dat Geiler, een vurige aanhanger van Gerson, in zijn gebeden voor stervenden dezelfde volgorde aanhoudt (vgl.Dempsey Douglass 1966:189 e.v.).

60. Vgl. het sterfboek van Gerson: "Hierna sal men vragen vanden sieke tot wat heilich hi meerer innicheit en de glorie plach te hebben. Dat hi sijn ghebet mach offeren en segghen", (p.7).

Het laatste gebed van deel vier is weereens aan God gericht, waarin de zieke om de beloning van een goed sterven smeekt. Ook dit gebed mag de zieke drie keer opzeggen; tenslotte stelt de schrijver dat als de zieke geen spraakvermogens meer heeft, de omstanders de gebeden in zijn namen mogen bidden en wel "met luder stemmen ende besceidelic, dat hijt hoer, opdat sijn devocie also mach verwect worden" (rr.760-762). Dit advies staat in Gersons sterfboek in het vierde deel:

> Dan sal men voer hem lesen devote historien ende inr ghe ghebeden. (p.8)

De gebeden in ESL, ontleend aan De arte moriendi, geven uiting aan het *Devotio*-component van Gersons mystieke theologie, terwijl het bidden voor zieken aan het sterfbed en ook na het overlijden een bekend gebruik was bij de Moderne Devoten (Post 1968:241 e.v).

Hoe belangrijk het gebed voor Gerson was bij het streven naar gelijkvormigheid aan de wil van God, verduidelijkt Schwab (1858:345-6). In de voorbereiding tot zijn mystieke theologie bepaalt Gerson de waarde van het gebed betreffende het conformeren van de wil:

> Das Gebet giebt Gott Ehre, Anbetung, Dank, macht ihn zum Freunde und erlangt von ihm, als Freund, um was es bittet, wegen der Einheit des Willens. Das Gebet läutert. beruhiget und festiget den Betenden. (...) so dass ihm an Wirksamkeit keine äussere Mahnung oder fromme Übung gleichgestellt werden kann (...). (Schwab 1858:346)

Volgens Gerson is het gebed volkomen wanneer "es nicht auf Worten und Einbildungen beruht, sondern Geist und Herz in sich hinein und dann über sich hinaus führt" (1858:346). Hieruit volgt dat naar het voorbeeld van Antonius, de biddende vaak niet beseft dat hij bidt. Het volkomen gebed ligt in het hoogste potentiaal van

het gemoed besloten en de ontwikkeling daarvan is afhankelijk van de graad waarin iemand zich de mystieke weg eigen heeft gemaakt[61]. Het feit dat Gerson gebeden voorschrijft, is niet in tegenspraak met de aard van het volkomen gebed ("ohne Worte und Einbildungen"). De voorbereiding op dit ideaal (dat immers ook voor leken en "ongeoefenden"[62] bereikbaar is), houdt het lezen en horen van elk woord in, dat de liefde voor God bevordert (Schwab 1858:349).

Zolang de leek met heel zijn hart het voorgeschrevene betracht, er aan deelneemt, dan is het streven naar het volkomen gebed net zo waardevol als het bereiken daarvan. Ook Geiler, een van de grote volgelingen van Gerson was deze mening toegedaan:

> The simple layman who does not know how to pray or to meditate is also advised to do what he can. He can listen to the singing, notice the liturgical vestments and pictures on the wall. (Dempsey Douglass 1966:144)

In ditzelfde verband stelt Post het volgende over de Broeders van Deventer vast:

> (They) had nothing against oral prayer and the outward forms of worship and devotion. They attempted however, to perform them respectfully and attentively, conscious of what they were doing or about to do (...). (1968:354-355)

---

61. Gerson geeft een tiental praktische "stappen" die men hiertoe dient te volgen (Schwab 1858:346-353).

62. Vgl. Ozment (1969:52): "Mystical theology is the more democratic way; even young girls and simpletons can become proficient in it, since logical and metaphisical acumen is not a requisite to its attainment.", (1969:52).

Niet alleen de inhoud, maar ook de stijl waarin de gebeden zijn geschreven verdienen de aandacht; deze stijl verschilt heel wat van de theoretisch-betogende delen, en komt overeen met het taalgebruik van de praktische mystiek zoals Ruusbroec en de Moderne Devoten die beoefenden.

Quint (1964) beschrijft in zijn artikel "Mystik und Sprache", de verschillende manieren waarop mystici schriftelijk uiting hebben gegeven aan hun mystieke ervaringen. Alhoewel het zeer moeilijk is hierover iets algemeens te zeggen, stelt Quint wel:

> Alle Mystiker stimmen darin überein, dass sie ihre mystische Erfahrung, ihr Erlebnis, ihre innere Schau in der Sprache nicht zu übermitteln, nicht zur adäquaten Aussage zubringen vermögen und dass sie sich dieses Unvermögens leidvollst bewusst werden. (Quint 1964:119)

Het is interessant dat de speculatieve en praktische mystici hier verschillend op reageren: speculatieve mystici trekken zich terug in "Das sanctum silentium" en voeren een strijd tegen de taal als tekortschietend uitdrukkingsmiddel (Quint 1964:120-121). Voor praktische mystici zoals Ruusbroec en zekere leden van de Moderne Devotie (met name de Windesheimers) echter, volstaan lyrische uitdrukkingsmiddelen bij het schriftelijk onder woorden brengen van hun intieme verhouding tot God (Quint 1964:121). Toch voelen ook de speculatieve mystici de drang hun ervaringen vast te leggen. Bij één van hun, Eckhart gaat Quint het taalgebruik na.

Voor de gebeden in ESL, niet alleen van deel vier, maar ook die van vijf en zes, is het interessant dat de stijl, net zoals bijvoorbeeld bij Eckhart (Quint 1964:149), door superlatieven gekenmerkt wordt:

-"O opperste Godheit, o onghemeten goetheit, o alder-goedertierenste ende glorioste drievuldicheyt, o opperste minne, liefte ende caritaet (...)" (rr.679-681).

-"Alder soetste ende alder ghemintste Here Jhesu Criste (...)" (r.690).

-" (...) die alderglorioste maghet Maria, die de alderbeste middelersse ende stercste hulpster is (...)" (rr.719-721).

Door het gebruik van de superlatieven in de gebeden, wordt de vurigheid waarmee de stervende zich tot God wil richten dramatisch uitgedrukt, alsof woorden hem eigenlijk te kort schieten. Ook de herhaling van de uitroep "O", draagt tot dit gevoel bij; het is interessant dat deze uitroep minder voorkomt naarmate de sfeer meer berustend wordt, zoals in de gebeden van deel zes waar de ziel het lichaam reeds heeft verlaten (De Geus 1985:20).

## 3.7 Laatste vermaningen voor de stervende én omstanders

Kenmerkend voor de stervenskunst die het Delftse sterfboek propageert, zijn daarin geen specifieke adviezen voor de stervende opgenomem, dat in tegenstelling tot ESL en het sterfboek van Gerson.

Alhoewel deze adviezen een aanduiding zijn van het pastorale karakter van laatstgenoemde sterfboeken, is ESL in vergelijking met het sterfboek van Gerson, hier minder vertroostend. Dat komt omdat ESL binnen deel vijf zich herhaaldelijk tot de omstanders richt en hun attent maakt op het belang van stervensvoorbereiding. M.a.w, naast de vertroostingen voor de zieke is deel vijf representatief voor de stervenskunst, die gepaard gaat met een aantal strenge vermaningen. Toch heeft de schrijver Gersons sterfboek, en niet het Delftse, voor ogen gehad bij de structurering van het onderhavige deel. Dit blijkt uit het feit dat ESL dezelfde thema's

uit het laatste stuk van van Gersons sterfboek behandelt. In het volgende schematisch overzicht, verwijzen de pagina's naar Gerson, de regelnummers naar ESL.

| Thema's | Plaats | |
|---|---|---|
| | Gerson | ESL |
| 1) Het belang van de sacramenten. | pp.7-8 824 | rr.820- |
| 2) De in een ban verkerende zieke. | p.8 880 | rr.874- |
| 3) De volgende praktische hulpmiddelen: | | |
| - Het tonen van Christus' Kruis. | p.9 | r.917. |
| - Het lezen van vrome verhalen. | p.8 | r.885. |
| - Het lezen van gebeden, met name die op Christus betrekking hebben. | p.9 | rr. 925-926 |
| 4) De belangrijkheid van innerlijke overgave. sent des herten') | p.9 | r.892 |
| 5) Het waarschuwen tegen het in gedachte brengen van wereldse zaken. | p.9 | rr.926-930 |
| 6) Het waarschuwen tegen hoop geven op lichamelijk herstel; hieraan zijn de volgende motieven gekoppeld: | p.9 | rr.824-829 |
| - de belangerijkheid van geestelijke medicijnen versus die van lichamelijke. | p.10 | rr.785-786 |
| - de belangrijkheid van de priester versus die van de dokter. | p.10 | rr.791-795 |
| - lichamelijke gezondheid is afhankelijk van de geestelijke. | p.10 | rr.835-839 |

Alhoewel de schrijver van ESL Gersons vierde deel duidelijk als voorbeeld had, is zijn betoog aanmerkelijk langer[63]. Hij heeft ons bovenstaande thema's uitgewerkt, in het bijzonder no. zes. Gerson behandelt dat thema als volgt: men mag de zieke niet al te veel hoop geven op lichamelijk herstel, want geestelijke medicijnen zijn veel belangrijker dan lichamelijke;

---

63. Tegenover Gersons 102 regels, telt ESL er 212.

daarom moet men vertrouwen hebben in de priester, en niet in de dokter. Als men zich hieraan houdt, dan bestaat de mogelijkheid tot lichamelijk herstel. Dit argument beslaat minder dan een halve pagina. Gersons stelling dat men de zieke niet te veel hoop op lichamelijk herstel mag geven, is voor de schrijver van ESL aanleiding om erop te wijzen, dat slechts weinigen van de dood willen horen en in welk groot gevaar dit de ziel plaatst. Deze uitwijding is echter ten behoeve van de omstanders; de schrijver maakt hier van de gelegenheid gebruik, hen van hun eigen stervelijkheid bewust te maken. Daarnaast breidt de schrijver uit op de belangrijkheid van de priester tegenover die van de dokter; "meester(s) van medecinen" (r.796.) die de zieke behandelen voordat een priester zijn taak kan volbrengen, moeten van rechtswege van hun ambt ontheven worden tot dat zij volledig boete over hun misdaad hebben gedaan; de schrijver dreigt zelfs met een ban als zij zich hier niet aan houden! (vgl. r.801). Bovendien lamenteert de schrijver op dit moment over al diegene die lichamelijke medicijnen met veel grotere haast raadplegen dan de priester, of wat nog erger is, die het zieleheil volkomen vergeten. Alhoewel dit relaas de omstanders tot stervensvoorbereiding opwekt, kan de ongewone strengheid niet slechts vanuit het verschil tussen stervenskunst en stervensbegeleidding verklaard worden. In zijn artikel "De duisternis rondom Vesalius", verduidelijkt Luyendijk-Elshout (1972), dat de Kerk de nieuwe ontwikkelingen in medicijnen met argusogen volgde (1972:392). Moderne praktijken werden als ketters beschouwd, omdat genezing slechts van God kon komen. De middeleeuwse arts erkende deze doctrine en trad terug wanneer hij zag dat de zieke ging sterven: "hij kende zijn plaats en zijn waarde, tussen de priester en de volksgeneeskunde" (1972:398). De arts van de late middeleeuwen ontdekte echter nieuwe medicijnen en verstond de noodzaak van vlugge toepassing. Hierin zag de Kerk een groot gevaar en 1545 moes-

ten medische studenten in Leuven de eed van trouw aan de enige ware Kerk afleggen (1972:391). Deze stand van zaken werpt licht op de schrijvers felle kritiek op "meester(s) van medecinen"; immers, hij schreef zijn sterfboek lang na Gerson, in een tijd toen op het gebied van geneesmiddelen belangrijke doorbraken werden gemaakt.

De grotere lengte van deel vijf van ESL is verder het resultaat van een thema dat Gerson niet behandelt. Het betreft hier de waarde van berouw op het sterfbed. Tegenover de stellige vertroosting van de schrijver in de voorafgaande delen[64], dat berouw op het sterfbed genoeg is voor het veiligstellen van het zieleheil, merkt hij nu het volgende op:

> Mer Sinte Gregorius seyt: "Selden ist berou int eynde des levens volmaect ende warachtich." (rr.840-841)

De schrijver zet dit argument kracht bij door ook Augustinus aan te halen:

> Die penitenci die men schijnt te hebben int eynde vanden levene en is nauwe warachtighe penitencie ende genoech totter salicheit (...). (rr.845-846)

Dit pessimisme is noch in lijn met het algehele vertroostende karakter van ESL, noch overgenomen van Gerson. De dreigende toon functioneert hier echter niet binnen het kader van de stervensbegeleiding, maar binnen dat van de stervensvoorbereiding: ook hier maakt de schrijver van de gelegenheid gebruik, de omstanders tijdig bewust te maken van de perikelen van het sterfbed; op die manier zijn de dreigementen een concretisering van de schrijvers bedoeling naast een

---

64. Vgl. met name zijn bespreking van de zonde der wanhoop in het tweede deel.

stervensbegeleiding, ook een stervenskunst te schrijven, zoals hij dat aan het begin van het sterfboek verduidelijkt heeft:

> Een seer notabel ende orbaerlic tractaetken twelc dat seer nootelic allen kersten menscen is te hebben binnen haren husen om daerin te leren salichliken te sterven ende den siecken voer te lesen als si vrese der doot hebben. (rr.1-4, mijn onderstreping)

Deze dubbele opzet is de belangrijkste oorzaak voor de uitbreiding die de schrijver van ESL op het laatste deel van Gersons sterfboek maakt; daarin heeft Gerson slechts de stervensbegeleiding voor ogen.

3.8 Laatste gebeden

Het zesde en tevens laatste deel van het sterfboek sluit af met een aantal gebeden, een exempel en een slotwoord.

De gebeden zijn anders dan in deel vier, bestemd voor het moment waarop het sterven zeer nabij is, of voor wanneer de ziel het lichaam reeds heeft verlaten. In deel vier werd namens de zieke gebeden, hier wordt voor de zieke gebeden. Volgens De Geus (1985:20) is dit de reden waarom de toon in deze gebeden minder dramatisch is, dan in de voorafgaande. De uitroep "o" komt beduidend minder voor:

-"Alder ontfermhertichste Here Jhesu Criste (...)" (r.1010).
-"Ontfermhertich ende goedertieren God (...)" (r.1134)
-"Sinte Michael, archangel ons Heren Jhesu Cristi (...)" (r.1071)

Het is echter opvallend dat in deze gebeden in het bijzonder de vrouw wordt toegesproken: "dijnre dienstmaecht, onser suster" 9rr.1085-1086), 'ende verlost *haer* van alder bangicheit" (r.1109). Dit verschijnsel relateert De Geus (1985:20) aan de opval-

fende hoge frequentie van de superlatief "alder". Het is mogelijk dat deze gebeden, die later zijn toegevoegd (Gerson volstaat met het advies zijn reeds eerder gegeven gebeden voor te lezen), speciaal voor vrouwenkloosters zijn aangepast. De "Zusters des Gemenen Levens" werden soms verdacht van gevaarlijke mystiek, waardoor de Kerk hen graag aan een kloosterregel onderworpen zag. Een *Ars moriendi* speciaal voor hen, sluit aan bij deze tendens (De Geus 1985:16).

De drie gebeden voorafgaand aan het exempel, zijn specifiek bedoeld voor het moment waarop de ziel het lichaam verlaat: hierin is ESL in vergelijking met zowel het sterfboek van Gerson Als met het Delftse sterfboek uniek. Het is interessant dat de strekking van deze gebeden ruim vierhonderd jaar later nog steeds in de Handleiding voor de heiliging van het katholieke gezin (1958) weerklinkt. Ter illustratie de volgende vergelijking:

| ESL Ao 1500 | Gebeden voor de stervende. De Heiliging van het Gezin. (1958) |
|---|---|
| "Geheminde broeder oft suster, ick bevele di den almachtighen God, wiens creatuer du biste, opdat, soe wanneer alstu by middele van der doot sulste betaelt die scult der mensceliker naturen, datstu mogheste wederkeeren tot dinen scepper, die di vanden slijm der aerden gescapen heeft." (rr. 1154-1158) | "Ik beveel u, allerdierbaarste broeder (zuster), de almachtige God aan; aan Hem, van wie gij het schepsel zijt, vertouw ik u toe: opdat gij - na door uw dood de schuld van uw menszijn te hebben betaald - moogt terugkeren tot uw Schepper, die u uit het slijk der aarde vormde." (p.128) |

### 3.8.1 Exempels

Alle drie sterfboeken bevatten een exempel; in het geval van het Delftse sterfboek, zelfs meerdere. Zoals De Vooys (1926) heeft aangetoond, vormt de literatuur van Middelnederlandse exempels en legenden een studieveld op zich. De exempels van het sterfboek van Gerson en ESL tegenover die van het Delftse sterfboek, beklemtonen het onderscheid tussen stervensbegeleiding en stervensvoorbereiding.

De exempels waarmee het sterfboek van Gerson en ESL eindigen zijn identiek. Toch mag hier niet uit geconcludeerd worden dat dit exempel oorspronkelijk door Gerson is geschreven, omdat hij zijn sterfboek duidelijk <u>voor</u> het exempel afsluit:

> Hier eyndt dat drie ghedeelde wercskin (...) ghemaect vanden hoghen professor des heylighe godlike conste, meester Jan Gerson, cancellier des heylighe universiteyt van Parijs. (p.10)

Hoewel later toegevoegd, heeft de schrijver het dus van Gersons sterfboek overgenomen[65]. De inhoud van het exempel is als volgt[66]: Een paus die op sterven ligt, vraagt zijn kapelaan: " Bid voor mij drie paternosters en richt daarbij uw gedachten op het lijden van Christus. Het eerste paternoster ter ere van Christus in het Hof van Gethsemane; Hij zweette daar bloed voor ons. Het tweede paternoster ter ere van Christus aan het

---

65. Het is interessant dat de schrijver van de Engelse versie van ESL, het exempel niet heeft overgenomen; Beaty eindigt haar bepreking met commentaar op de laatste gebeden.

66. Deze samenvatting is rechtstreeks van De Geus (1985:17-18) overgenomen.

kruis, met vooral aandacht voor het moment van Zijn sterven. Het derde ter ere van Christus die naar de aarde kwam om te lijden; bid dat Hij de hemel voor mij opent." De kapelaan voldeed aan dit verzoek. Nadat de paus was gestorven, verscheen deze blinkende voor de kapelaan. Hij was verlost van alle pijn en vertelde: "Bij het eerste paternoster toonde Christus zijn wonden aan God de Vader; bij het tweede deed Christus alle zonden van mij; bij het derde opende Christus de hemel voor mij." Deze wijze van bidden heeft dus kracht. Het is daarom op vele plaatsen de gewoonte geworden zo te bidden.

Als zodanig functioneert het exempel niet binnen het kader van de onmiddellijke stervensbegeleiding. De bedoeling is echter uiterst zinvol: omdat het nauw aansluit bij het voorafgaande, is het een inspiratie voor de omstanders om voor de zieke te bidden, "de gebeden die zo nuttig waren voor de paus zullen ook de gestorvene helpen" (De Geus 1985:18). Op die manier intensiveert het exempel het hoofdthema van de stervensbegeleiding in ESL en het sterfboek van Gerson in zijn totaal, nl. dat een goede vriend onmisbaar is bij het sterfbed[67]. Zo is het exempel meer dan een stichtelijke illustratie, ook omdat de gebeden die in ESL nog op het exempel volgen, de paternosters herhalen (De Geus 1985:18). Hetzelfde kan niet over het Delftse sterfboek vastgesteld worden. Voor de exempels[68] die daarin voorkomen (sommigen zijn in de inhoudsopgave

---

67. Vgl. Gerson: "Want in de uterste noot des doots, wort een ghetrouwe vrient gheproeft", (p.1).

68. Het Delftste sterfboek bevat welgeteld 29 exempels, een aantal dat een speciale studie zou rechtvaardigen. Dat ligt echter buiten het bestek van deze verhandeling.

aangekondigd, anderen weer niet), geldt wel dat het stichtelijke illustraties zijn, in dit geval van de les dat men zich tijdig op de dood dient voor te bereiden door een goed leven te leiden. Het is daarom niet zo verwonderlijk dat de inhoud van deze exempels overwegend negatief is, ten einde een tegenovergestelde houding in de lezer te bewerkstelligen[69]. Een goed voorbeeld hiervan is het exempel op p.36 t/m 39. De schrijver vertelt dat in de Sint Pieterskerk te Keulen, twee vrouwen verschenen, die [illegible]bei door de duivel waren bezeten. Tussen die twee [illegible]staat een gruwelijk twistgesprek, zodanig dat het de mensen in de kerk verstomt. De ene vrouw vraagt de andere: " O, onzalig schepsel, waarom zijn wij uit de eeuwige glorie geworpen in deze angstaanjagende pijnen, waaraan wij voor altijd onderworpen zullen zijn? Wat hebben wij tegen God misdaan, dat zo erg was dat [illegible] van zijn eeuwige glorie zijn verdreven? Wij heb [illegible] toch maar één doodzonde begaan toen wij ons met Lucifer ophielden? Zoveel mensen hebben ergere dingen gedaan, en nadat zij berouw toonden, werden zij vergeven. Als God rechtvaardig is dan laat hij ons boeten en neemt hij ons weer op in het paradijs." Hierop antwoordt de andere vrouw, al schaterlachend, en vol zelfspot: "Zwijg, arm schepsel, van je berouw en boetedoening. Je zult nooit meer de eeuwige glorie deelachtig worden, maar voor altijd gepijnigd en gemarteld zijn. Weet je dan niet dat je hier op aarde kwam om het eeuwige leven te verdienen? In plaats daarvan hebben wij gedacht even machtig als God te zijn, en gemeend dat wij niet bekoord konden worden." Hierna richt de duivel zich rechtstreeks tot de mensen in de kerk en zegt: "O wee wij ongelukkigen, zou ik boete mogen doen en het paradijs weer verdie[illegible], ik zou een toren bestijgen van de aarde naar de hemel

---

69. Ruim een derde van de exempels worden in het opschrift door het woord "gruwelic" gekwalificeerd.

bouwen, vol vlammen en scherpe uitstekels, dan weer afdalen om vervolgens opnieuw naar boven te klimmen, net zolang tot ik weer in de glorie ben, waaruit ik ben verstoten. Maar niks baat nu meer, want wij moeten voor altijd branden, en aan ons lijden zal nooit een einde komen." De schrijver verduidelijkt dat de lezer deze les ter harte moet nemen, en de verleidingen van de duivel dient te weerstaan, anders loopt het met hem net zo af als met de twee vrouwen.

Het thema van dit exempel is dus geheel anders dan dat van het sterfboek van Gerson en gevolglijk dan dat van ESL: het betreft hier de verlorén kans op het paradijs, uitgebeeld door de twee vrouwen en de duivel die met heimwee terugverlangen naar het paradijs[70]. De betekenis van dit exempel is dus heel anders dan in de voornoemde sterfboeken. Hier fungeert het niet binnen het nauwere kader van het onmiddellijke sterven, maar binnen de stervenskunst; immers, het exempel illustreert op stichtelijke wijze het belang van een goed leven waarin de duivelse temptaties weerstaan moeten worden. De volgende karakterisering van Middelnederlandse exempelen is dan ook eerder van toepassing op die van het Delftse sterfboek, dan op die van Gerson en ESL:

> Het karakter is beslist Christelijk-ascetisch; (...) de moraliserende exempelen strekken tot verheerlijking van de deugd. (De Vooys 1926:4)

Als mer dus de exempels in het sterfboek van Gerson en ESL met die van het Delftse sterfboek inhoudelijk ver-

---

70. Dit is een bekend thema van de Middelnederlandse legenden
en exempelen-literatuur (De Vooys 1926:163-164).

gelijkt, dan blijkt dat het onderscheid tussen de "Kunst des heilsamen Sterbens" en de "Kunst des heilsamen Lebens" daardoor bevestigd wordt.

### 3.8.2 Slotwoord

Na de drie paternosters die op het exempel volgen, komt het slotwoord: "(een) nae gescreven leere ende raet". In dit slot wordt de lezer er nogmaals opgewezen dat hij zich tijdig op het sterven moet voorbereiden. Minstens zo belangrijk, is het gezelschap van een goede vriend aan het sterfbed. Hij kan je steunen in het geloof, je raden en vermanen. Het belang van een goede vriend benadrukt ook Gerson, zelfs in zo'n mate dat hij om die reden zijn sterfboek heeft geschreven (p.1).

### 3.9 Samenvatting

Uit bovenstaande ontleding van ESL blijkt dat er binnen de traditie van de *Ars moriendi* een fijn verschil bestaat tussen pastorale en ascetische sterfboeken. In navolging van Gerson, heeft de schrijver van ESL zijn sterfboek in het teken van de pastorale stervensbegeleiding geschreven. Dat hij echter ook vertrouwd was met ascetische sterfboeken, zoals het Delftse sterfboek, valt af te leiden uit het belang dat de schrijver aan stervensvoorbereiding hecht. Omdat hij dit voor de omstanders, en niet voor de stervende reserveert, doen zijn ascetische beschouwingen geen afbreuk aan het algehele pastorale karakter van ESL. Op die manier sluit het sterfboek ten nauwste aan bij dat van Gerson Het doel van het Delftse sterfboek daarentegen, is nl. de lezers op te roepen tot het memento mori.

# HOOFDSTUK VIER: EEN SCONE LEERINGE EN DE SPECULUM-TRADITIE

## 4.1 ESL als Middelnederlands Speculum

In het vorige hoofdstuk werd ESL als een sterfboek, meer specifiek een stervensvoorbereiding en stervensbegeleiding, binnen de *Ars moriendi*-traditie besproken. ESL is echter ook een moralistisch-didactisch traktaat dat bij de Speculum-traditie aansluit. Dit aspect zal hier nader onderzocht worden.

P. Bange beschrijft in haar proefschrift Spiegels der Christenen. Zelfreflectie en ideaalbeeld in laatmiddeleeuwse moralistisch-didactische traktaten (1986), een groot aantal laatmiddeleeuwse traktaten, waaronder het Speculum artis bene moriendi (1986:80-81). Deze Spiegel is volgens haar voor 1475 heel waarschijnlijk in de Nederlanden geschreven (1986:7). Op grond van de gegevens over dit Speculum, stelt Bange dat de auteur onbekend is.

Aangezien ESL ook teruggaat op het Speculum artis bene moriendi (De Geus 1985:21), is het sterfboek deel van de Middelnederlandse Speculum-traditie.

Bange (1986:37-115) geeft een korte beschrijving van elk door haar onderzochte Spiegels, en bespreekt dan die aspecten en kenmerken, die "een grote mate van homogeniteit" (1986:117) onder de Spiegels openbaren. Alhoewel er onderlinge verschillen bestaan, ziet Bange

een "duidelijke convergentie" van de in de Spiegels behandelde stof (1986:117).

Vanuit een "synthetiserende inhoudsanalyse" (1986:117-122) komt Bange tot een definitie van de vijftiende-eeuwse Spiegel-literatuur. Spiegels zijn normatieve teksten die een beeld schetsen van de werkelijkheid zoals die eruit zou moeten zien[71], eerder dan zoals die in werkelijkheid is (1986:215). De Spiegels geven dus een ideale werkelijkheid, waarnaar de lezer dient te streven onder het motto *Facere quod in se est*[72]. Omdat de doctrine van *Facere quod in se est* ook een belangrijk deel uitmaakt van Gersons mystieke theologie, zoals die in ESL neerslag vindt, werpt het licht op de plaats van ESL binnen de Speculum-traditie.

Banges insluiting van het Speculum artis moriendi bij Middelnederlandse Spiegels heeft tot gevolg dat ESL behalve als *Ars moriendi* ook als moralistisch-didactisch traktaat gelezen kan worden[73]. Dat houdt in dat er aan de tekst een aantal voorwaarden gesteld kunnen worden, die het betekenisveld van ESL als Middel-

---

71. Deze werkelijkheid is uiteraard gekleurd door het religieus denken van de late middeleeuwen (vgl. Bange 1986:239, 255-256, en 258).

72. Alhoewel de ideale werkelijkheid niet te bereiken is, "is het streven naar" in Gods ogen even belangrijk als het "bereiken van" (...). D.m.v het adagium "pogen de Spiegels de kloof tussen de zondige werkelijkheid van de menselijke existentie en het christelijke levensideaal te overbruggen" ( Bange 1986:258).

73. In Banges studie zijn Spiegels synoniem met moralistisch-didaktische traktaten, vgl. de titel van haar proefschrift.

nederlandse tekst verruimt. Door ESL vanuit de invalshoek van de Speculum-traditie te benaderen, wordt het kader van interpretatie-mogelijkheden vergroot. In hoeverre dat gebeurt, hangt af van de vraag of de twee leeswijzen (ESL als *Ars moriendi* en als Speculum) met elkaar verschillen, al dan niet met elkaar verzoenbaar zijn. Omdat een antwoord op deze vraag een nieuw perspectief biedt op zowel het genre van de *Ars moriendi* als op dat van de Speculum-traditie, kan de plaats van ESL binnen de Middelnederlandse letterkunde nader bepaald worden.

Om tot een systematische ontleding van ESL als Middelnederlandse Spiegel te komen, is het zinvol om van Banges bespreking uit te gaan, omdat zij alle overeenkomsten tussen Middelnederlandse Spiegels op een samenhangende manier bespreekt.

Bange geeft ook aandacht aan de geschiedenis van het genre en de betekenis van het spiegelsymbool in de middeleeuwen. Bij de bepaling van ESL als Middelnederlandse Spiegel spelen deze aspecten een grote rol.

## 4.2 ESL en de Spiegel-titel

Alhoewel ESL op het Speculum artis bene moriendi steunt, komt er geen Spiegel-titel voor, en dus ook geen Spiegel-motivering. Op zichzelf is dat geen reden om ESL buiten de Speculum-traditie te beschouwen, omdat ESL wel uitdrukkelijk als traktaat aangekondigd wordt: het is "een seer notabel ende orbaerlic tractaetken" (r.1). De inhoud van Spiegels, al dan niet varend onder een Spiegel-titel duidt Bange met de term "traktaat" aan, op grond van hun moralistisch-didactische strekking (1986:31). Waarom de schrijver van ESL de Spiegel-titel van het Speculum artis bene moriendi niet overgenomen heeft, is moeilijk afdoende te verklaren. In haar korte beschrijving van het Speculum artis bene

[illegible] Bange zegt dat de schrijver van dat [illegible] het spiegelsymbool niet motiveert; misschien heeft de schrijver van ESL daarom geen Spiegel-titel [illegible].

## 2.1.1 Geschiedenis van het genre

Alhoewel de Spiegel-literatuur doorgaans als een genre [illegible] opgevat, kenmerkt een grote verscheidenheid "de [illegible]". Dat daar toch van een genre gesproken kan worden, is te danken aan de moralistisch-didactische toepassing van het spiegelsymbool (Bange 1986:24).

In haar korte beschrijving van het genre, steunt Bange voornamelijk op de studies van Grabes (1973) en Bradley (1954). Bradley was de eerste die de aandacht op het probleem van de plaats van de titel Speculum in de literaire geschiedenis vestigde (1954:100-115). Dit probleem werd in het verleden geïgnoreerd, omdat de benaming tijdens de twaalfde en zestiende eeuw zo dikwijls voorkwam, dat slechts de overvloed van het materiaal de aandacht trok. Het hoe en het waarom van het genre kwam slechts terloops aan bod (Bange 1986:19). Voor de ontwikkeling van het genre is het van belang te weten dat volgens Bradley het spiegelobject met name in religieuze traktaten gebruikt en verduidelijkt werd (1954:101-102). Augustinus heeft als eerste een concrete vorm aan het spiegelobject gegeven, in die zin dat hij het binnen de christelijk-religieuze moraal verklaarde en toepaste. Tot dan toe was daar slechts in los verband aandacht aan geschonken (Bange 1986:19).

Het was de Ena ratio in Psalmum 103 waarin Augustinus de bijbel met een spiegel vergelijkt, wat een grote invloed op de ontwikkeling van het spiegelbeeld in de middeleeuwen heeft uitgeoefend (Bange:1986:20). De bijbel als spiegel toont twee soorten "kennis"; de eerste

metaforisch omdat de schoonheid van de spiegel (bijvoorbeeld zijn gladheid en helderheid) vergeleken wordt met de schoonheid van de bijbel, waarin valt te lezen hoe je zou moeten zijn, maar tegelijkertijd hoe je bent[74]. Augustinus bracht vervolgens een aantal bijbelteksten waarin de spiegel centraal staat, in het werk Speculum de scriptura sacra samen. Augustinus drong aan op de Spiegel-titel: "opdat er gemakkelijk in gekeken kan worden heb ik ze in een spiegel bijeengebracht" (Bange 1986:33).

Volgens Bange werd Augustinus zo nauw met het gebruik van de spiegel geassosieerd, dat teksten met een Spiegel-titel onder zijn naam begonnen te circuleren. Na Augustinus waren er wel teksten met een Spiegeltitel in omloop maar, zoals Bange dat stelt, van echte mode was geen sprake. Dat was pas het geval in de veertiende en vijftiende eeuw (1986:21). In die tijd kregen werken die oorspronkelijk niet zo heetten, een Spiegel-titel. Grabes wijst erop, dat met het verschijnen van Spiegels in de volkstaal de eigenlijke "mode" van de spiegels begon (vgl.Grabes 1973:25-27).

### 4.2.2 Verschillende soorten Spiegels

Steunend op Grabes, verduidelijkt Bange dat voral voor de late middeleeuwen twee soorten Spiegels van belang zijn, te weten factische en exemplarische Spiegels. Factische Spiegels bevatten "encyclopedische geschriften, veel omvattende compendia en Spiegels van aparte

---

74. Vgl. Bradley (1954:103): "This mirror of the Scriptures is given a two-fold function in St Augustine's commentary: In its resplendence it shows you what you should be, that is pure of heart; and it also shows you what you are, that you may confess your deformity and begin to adorn yourself."

vakgebieden" (1986:22). Zij verschillen op een belangrijk punt van de exemplarische; deze schetsen een ideaalbeeld ,van de werkelijkheid, terwijl fictische Spiegels laten zien hoe die werkelijkheid is... In Banges studie staan exemplarische Spiegels centraal, omdat deze een belangrijke bron vormen, bij haar onderzoek naar de problematiek betreffende zelfkennis en zelfverbetering[75]. Volledigheidshalve bestonden er ook nog zogenaamde prognostische en fantastische Spiegels, maar deze spelen volgens Bange nauwelijks een rol van betekenis in de middeleeuwen (1986:23).

### 4.2.3 De betekenis van het spiegelsymbool

Dat Spiegels in de late middeleeuwen zo populair waren, kan niet verduidelijkt worden zonder de betekenis van het spiegelsymbool binnen de middeleeuwse context nader te verklaren (vgl.Bange 1986:28n).

Volgens Bange (1986:32) was de middeleeuwer goed vertrouwd met de volgende bijbelteksten: Jac.1:23-24 en Cor.13:12. (1986:32). In de laatste passage houdt de verwijzing naar de spiegel verband met de relatie tussen God en de mens: dat wat gespiegeld wordt blijft een reproductie, iets dat nooit aan zijn oerbeeld gelijk is. Datgene dat zich achter de spiegel verschuilt wordt de mens pas na dit leven duidelijk gemaakt. Het hogere krijgt de mens slechts als in een onvolmaakte spiegel getoond. Aan de passage Jac.1:23 verlenen Spiegels hun moralistisch-didactische karakter. De moraal is dat men in de spiegel moet blijven kijken, anders wordt de les verleerd.

---

75. Dit vindt neerslag in het tweede deel van de titel van haar proefschrift Zelfreflectie en ideaalbeeld in laat-middeleeuwse moralistisch-didactische traktaten.

De aantrekkingskracht van de spiegel voor de middeleeuwer schrijft Bange toe aan de symbolische waarde die de spiegel in het onderhavige tijdperk bezat. Deze waarde was tweeledig, zowel in het positieve als in het negatieve[76]. Het positieve van de spiegel werd geassocieerd met de drang naar zelfkennis, die uit de spiegel "straalt". Dat betekent dat de spiegel als het ware de zich spiegelende uitdaagt tot zelfkennis en zelfverbetering. In dit verband werden Christus en Maria veelal met de reinheid van de spiegel vergeleken (Bange 1986:34). Als negatieve waarde werden eigenschappen zoals ijdelheid en hoogmoed aan de spiegel verbonden. Vandaar dat de spiegel zich bij uitstek leende voor de symbolisering van de spanning tussen zelfreflectie en ideaalbeeld, een spanning die bepalend is voor het moralistisch-didactische karakter van Spiegels.

Tegen de achtergrond van hoofdstuk twee, is het interessant dat Bange de gewildheid van Spiegels relateert aan de groeiende subjectiviteit van de late middeleeuwen: zij merkt op dat het lidmaatschap aan een groep steeds meer naar het tweede plan werd verschoven. Eerst als persoon en dan pas als lid van de groep laten mensen zich gelden (Bange 1986:34-35). De veiligheid die het leven binnen groepsverband bood, verslapte, waardoor het individu gedwongen werd zijn eigen "ik" te vertrouwen. Daarbij boden Spiegels uitstekende leidraden:

> De Spiegel (zegt) (nu): kijk wat je bent en wat je niet bent, probeer je ware ik in de

---

76. Vgl. in dit verband Schwarz (1952:105) waarneming: "As so often in medieval and later symbolism, the mirror assumes quite opposite roles: it stands for good and evil; for sacred and for profane; for the spiritual and the worldly".

> spiegel te ontdekken, vlei of veracht jezelf niet om wat je ziet, wees jezelf, maar dit kun je alleen als je jezelf kent. (Bange 1986:34)

## 4.3 Algemene inhoudelijke aspecten van de Spiegel-literatuur en ESL

Afgezien van Banges bespreking van waarin zij overeenstemmende eigenschappen van Spiegels meer in het bijzonder bespreekt, noemt Bange in haar inleiding een aantal met elkaar verbandhoudende eigenschappen, die de Spiegel-literatuur van de late middeleeuwen typeren. Voor ESL is de in de Spiegels werkzame dualiteit tussen ziel en lichaam relevant, omdat het sterfboek zich op dit gebied onderscheidt van de Speculum-traditie[77]. Deze dualiteit houdt in dat Spiegelauteurs de ziel wel, maar het lichaam niet, als door God geschapen beschouwden:

> Oorzaak hiervoor is de opvatting van een dualisme tussen lichaam en ziel, tussen lichaam en geest: alleen de ziel, meende men, is naar Gods beeld geschapen; het lichaam als stervelijk omhulsel is van zeer veel minder belang. (Bange 1986:14)

Hiermee komen de Spiegels in een ascetisch licht te staan (Bange 1986:14), iets dat beslist niet op ESL van toepassing is[78]. In ESL wordt de verhouding tussen ziel en lichaam van een aanvankelijke dualistische tot een hiërarchische getransformeerd. Een analyse van dit proces schraagt niet alleen het pastorale karakter van

---

77. Onderliggend aan het doodsbesef van de late middeleeuwen verwijst Bange ook nog naar het memento mori, en de contemptus mundi, eigenschappen die inherent aan het sterfboek verbonden zijn.

78. Juist de intense pastorale bezorgdheid is kenmerkend voor het sterfboek (De Geus 1985:19).

ESL, maar het heeft tevens gevolgen voor de aansluiting van het sterfboek bij de Middelnederlandse Speculum-traditie. Omdat deze analyse, net zoals die in hoofdstuk drie, het chronologisch verloop van ESL volgt, zijn bepaalde overlappingen met dat hoofdstuk onvermijdelijk.

### 4.3.1 De projectie van de dualistische beschouwing over de verhouding tussen ziel en lichaam in deel één van ESL

Bij de bespreking van ESL als Ars moriendi[79] bleek dat het accent in deel één op de stervensvoorbereiding, en niet op de stervensbegeleiding valt. M.a.w., deel één vertegenwoordigt de ascetische "Kunst des heilsamen Lebens" en niet de pastorale "Kunst des heilsamen Sterbens". Hiermee is de verschijning van de ambivalente (=ascetische) verhouding tussen ziel en lichaam in deel één overeenkomstig[80]. Dit kan geïllustreerd worden aan hand van de omschrijving van de dood:

> Die doot en is anders niet dan een uutganc ende verlossinghe uten kercker, een eynde der ballincscap ende een aflegginge ende verlossinghe van eenen swaren last, dat is van den lichaem. (rr.88-91)

De dood betekent tevens een einde aan het ballingschap van de ziel, waarbij het van belang is te beseffen dat die <u>geschapen</u>, en het lichaam <u>gegeven</u> is. Passend bij de dualistische beschouwing, stelt de schrijver dat de dood van de ziel duizend maal erger is dan die van het

---

79. Zie hoofdstuk twee.

80. Vgl. in dit verband ook de aanhef tot deel een: "Dat eerste deel is vanden love des doots ende vander conste om wel te sterven."

lichaam (vgl. rr.41-43). Op die manier is de sterfdag van veel groter belang dan die van de geboorte (rr.104-105). Ook de manier waarop de dood tegemoet gezien dient te worden sluit bij de dualistische beschouwing aan:

> "Ende oec dat hi die doot ontfange sonder eenich wederseggen, als een mensche die met begheerten verbeyt die toecoemst van sinen gheminden gheselle.' (rr.161-163)

Ondanks het feit dat het lichaam in aansluiting bij de dualistische beschouwing zoveel minder dan de ziel wordt geschat, is er zelfs in dit deel van het sterfboek, geen totale lichaamsverachting. De schrijver vermijdt dit met de volgende woorden van Paulus: "'Ten was noyt yemant die sijn vleys hatede'" (r.133).

Vanuit dat beginsel levert de schrijver het vertroostende, maar ook realistische kommentaar dat "dat vleisch ende de sinlicheit wat wederspannich sijn ende scroemen" (rr.149-150). De schrijver voorkomt een tweeslachtigheid in zijn betoog door een goede dood te laten afhangen van de bereidwilligheid, die uit de ziel, middels het verstand, moet komen:

> (wij) (sijn) sculdich gaerne te sterven. Dat is te verstaen, nae eens ieghelicx menschen redelicheit, metter verstandenissen des hertten ende metter craften der sielen (...). (rr.128-130)

Dat verklaart waarom de schrijver hogere verwachtingen ten aanzien van de stervensvoorbereiding aan geestelijken en vromen, dan aan leken stelt; hij beschouwt hun verstand op dit gebied meer geoefend (vgl. rr.163-171)[81].

---

81. Deze passage speelde ook een belangrijke rol bij de verduidelijking van de tweeledige opzet van ESL; het is een "Kunst des heilsamen Lebens" en een " Kunst des

Samenvattend vertegenwoordigt deel één het dualisme van de Speculum-traditie. Het begrip dat de schrijver hier echter reeds voor de lichamelijke gebondenheid toont, is een eerste aanduiding dat het dualisme niet zal worden voortgezet.

### 4.3.2 Op weg naar een meer hiërarchische beschouwing van de verhouding tussen ziel en lichaam

Met deel twee van het sterfboek valt de verschuiving van stervensvoorbereiding naar stervensbegeleiding te bespeuren, (vgl. hoofdstuk twee). Dit gaat gepaard met een wegbewegen van de dualistische kijk op de verhouding tussen ziel en lichaam; opmerkelijk is de realistische toon waarmee het afleggen van het stoffelijk omhulsel beschreven wordt:

> Hier is te weten dat de luden in haer uterste ende int eynde van haren leven hebben grote swaere becoringen, ende meerder dan sy si ye binnen haren leven ghehadt hebben (...). (rr.197-199)

Deze bewoordingen liggen op een ander vlak dan die uit deel één van het sterfboek, waarin het sterven als een vreugdevolle gebeurtenis beschreven werd.

In de rr.197-199 legt de schrijver een verband tussen wat het lichaam op het sterfbed te verduren heeft en het veiligstellen van het zieleheil. De eerste grote bekoring waarmee de duivel de zieke mens tempteert, betreft het ongeloof. De schrijver reikt de zieke echter een zeer machtig wapen aan:

> Mer hier est sonder twivel te weten dat dye viant in gaenre manieren macht en heeft den mensche te dwingen in desen voerscreven noch oec inden anderen navolghenden temptacien,

---

heilsamen Sterbens."

> so lange als die mensche sijn reden ghebruyct, ten si dat hy bi sinen vrijen wille sijn consent daertoe geve. (rr.223-229, mijn onderstreping)

Omdat de schrijver deze passage van toepassing maakt op alle bekoringen, toont hij het belang daarvan aan.

De benadrukking van verstandelijke vermogens binnen de context van lichamelijke gebondenheid, zou binnen een dualistisch-ascetische opvatting van ziel en lichaam niet mogelijk zijn geweest. In tegenstelling tot de Spiegelauteurs die wel zo een dualisme projecteren, is het zeer waarschijnlijk dat de schrijver van ESL bij de denkbeelden van Thomas van Aquinas te raden is gegaan. Aquinas formuleert de hele aardse schepping in termen van een hiërarchie, ook de verhouding tussen ziel en lichaam. Juist omdat ESL zich in dit opzicht van de Speculum-traditie onderscheidt, is het zinvol om Aquinas' opvattingen over de schepping nader te bepalen.

4.3.2.1 Thomas van Aquinas

Thomas van Aquinas (1225-1274) was één van de grootste systematische denkers op theologisch en wijsgerig gebied die de middeleeuwen hebben voortgebracht. Bij Aquinas kan het idee dat de hele aardse schepping zich in termen van een hiërarchie laat formuleren, het duidelijkst teruggevonden worden.

Volgens Aquinas is "elk moment" in meer of mindere m. te het resultaat van Gods uitstraling (Dander 1969:206). De totale mens (d.w.z ziel én lichaam), is voor zover het de aardse schepping betreft, "am höchsten auf der Stufenleiter der Ausstrahlung Gottes" (Dander 1969:207). De mens dankt deze positie aan zijn verstandelijke vermogens die hem boven, wat Dander noemt "ein blosses vestigium Dei", verheffen (Dander

1969:207). Op die manier is de mens een afspiegeling van de Schepper en kan hij een beeld van Hem vormen. Deze twee instanties noemt Aquinas "das Sein und das Erkennen: nur Vernunftwesen können (...) Gottes Güte als Erkenntnisgegenstand in ihrem Geiste abbilden, tragen" (Dander 1969:208).

Het is volgens Aquinas niet juist dat vanwege het geschapen verstand, dat op zichzelf als volmaakt beschouwd moet worden, de mens een perfecte afspiegeling van God is, omdat "das menschliches Erkennen in vielfacher Hinsicht sehr unvollkommen ist" (Dander 1969:209).

Aquinas stelde dat de mens van alle lichamelijke scheppingen God het dichtst benadert, dankzij zijn oprechte stand die hem immers naar de hemel doet laten opkijken. Het lichaam zelf bevat het evenbeeld van God niet, echter in de vereniging van ziel en lichaam "lässt die menschliche Körpergestalt 'per modum verstigii' die Gottebenbildlichkeit der geistigen Seele durchleuchten" (Dander 1969:209). Naast verstandelijke vermogens is het de vrije wil van de mens die hem boven zijn verstandloze wereld verheft. De vrije wil ligt in het verstand besloten; deze is pas dan een volmaakte afspiegeling van God, als de acties die daaruit voortvloeien (de zogenaamde "Willensakte" Dander 1969:213) met de wil van God overeenstemmen.

Hoe goed de schepping ook was, de beide gaven van het verstand en de vrije wil blijven volgens Aquinas gebonden aan de natuurwet die ook zijn oorsprong in het Goddelijke heeft, in die zin dat de natuurwet de mens naar zijn natuurlijke eindbestemming leidt (d.w.z. naar de lichamelijke dood). De positieve Goddelijke wetten maken het de mens mogelijk zijn bovennatuurlijke bestemming te bereiken (Dander 1969:216). Voor de komst van Christus werd het hoe en waarom hiervan de mens pas

met het bereiken van deze eindbestemming duidelijk gemaakt. Sinds Zijn komst echter, kan de mens zijn bovennatuurlijke eindbestemming reeds op aarde deelachtig worden, omdat zijn status van "Erdenpilger" in die van "Adoptivkind" veranderd is (Dander 1969:229). Deze verandering in status is in de eerste plaats aan de heiligmakende genade, die door de menswording van Christus bewerkstelligd is, te danken. Als de mens die accepteert en hij vervolgens "ein Christliches Tugendleben" nastreeft, dan is de mens niet slechts een afspiegeling van God, maar kan er tussen de twee een zogenaamde "assimilatio" optreden (Dander 1969:237).

Naast de liefde voor God is het de hoogste deugd de menselijke wil aan die van God aan te passen. Deze aanpassing wordt bij het afleggen van de materie het zwaarst getoetst, want alhoewel "Christus unser Erlöser von der Sünde ist (...) hat Er damit nicht alles Weh von unserer Erdenpilgerschaft hinweggenomen" (Dander 1969:237).

Wil de christen de weg van de onsterfelijke glorie volgen, dan dient hij gelijkvormig aan Christus te lijden en te sterven. Het is in dit verband belangrijk te beseffen dat Aquinas de lichamelijke gelijkheid tussen Christus en de mens beklemtoont, op basis van het feit dat beiden "leidensfähig sind" (Dander 1969:201). Binnen de Thomistische beschouwing is het een vereiste voor het toetreden van het paradijs dat dit vermogen ("das Leidensfähigsein) aan de wil van God wordt aangepast. Omdat de opstanding van Christus niet allen zijn ziel, maar ook zijn lichaam betrof, gaat Aquinas ervan uit dat het lichaam ook deel is van de te verwachten wederopstanding van de mens.

Voor de transformatie van een dualisme tot een hiërarchie betreffende de verhouding ziel-lichaam in ESL, spelen de volgende Thomistische concepten een rol.

Als eerste is zijn beschouwing dat ziel en lichaam één geheel vormen belangrijk. In de tweede plaats is de vrije wil, gebonden aan de natuurwet, die bij het afleggen van de materie het zwaarst getoetst wordt: als de vrije wil zich conform het lijden en sterven van Christus aanpast, dan bevestigt dat de status van de mens als "Adoptivkind", een status bedongen door het feit dat de mens en Christus allebei "leidensfähig" zijn.

Op die manier heeft het aandringen van de schrijver op de juiste gerichtheid van de vrije wil binnen het sterfensproces (zie rr.223-229), een theologische basis, die voor het dualisme in de Speculum-traditie niet aan te wijzen valt[82].

#### 4.3.2.2 Een realistische benadering tot de verhouding tussen ziel en lichaam bij de temptatie van "wanhope oft mistroesticheit"

In de temptatie van wanhoop herbevestigt de schrijver het verband tussen lichamelijke zwakte en duivelse verzoekingen:

> Want so wanneer als die mensche ghepijnt
> ende ghequelt wort met siecten ende met
> droefheid, so coemt dye viant (...).
> (rr.268-269)

Terwijl in het eerste deel van ESL het sterven als een verlossing beschreven werd, wordt nu de indruk van een strijd gewekt; ook hier plaatst de schrijver het verstand en de vrije wil tegenover de pogingen van de

---

82. Vgl. Ashly (1985:154): "For a theology of the body, this revised Aristotelianism presented by Aquinas was a major advance, because it provided a way to break once and for all with platonic dualism in anthropology."

duivel de zieke te verleiden:

> Geen ensche en sal wanhopen soe lange als die genade ende gedoechsamicheit Gods hem trecket ende brenghet tot doechden ende tot penitencien. Dat is, so langhe als die siele int l' haem is ende verstant ghebruyct. (rr. ..-288)

### 4.3.2.3 De rol van het lichaam en de bekoring van ongeduld

In de verzoeking van ongeduld manifesteert zich de hiërarchische verhouding tussen ziel en lichaam het duidelijkst. De kern van de levendige beschrijving van de werkelijkheid op het sterfbed betreft hier de vaststelling van de schrijver dat "de natuur" van de mens zich hevig tegen lichamelijk lijden verzet: "want dye natuer vecht daer teghen (tegen ziekten), also lange als si mach (...)" (rr.353-354)[83]. Ook hier dus de indruk van een strijd, in tegenstelling tot het eerste deel van het sterfboek. In vergelijking met de twee voorafgaande verzoekingen ligt de strijd echter op een ander vlak. Nu is het niet meer de duivel die Moriens tempteert, maar Moriens zelf, indien hij God niet genoeg liefheeft (vgl.3.4.1):

> So wie sijn siecte of sijn dcot met droefheden ende onverduldichlic ontfanghet, tis een teken dat hi Gode niet genoech en mint. (rr.362-365)

Terzelfdertijd leert het sterfboek dat het geduldig aanvaarden van pijn en ziekte, het zieleheil rechtstreeks bevoordeelt. In de voorafgaande zonden werd het zieke lichaam als "voedingsbodem" voor duivelse listigheid afgebeeld, waarbij de schrijver de zieke aanspoorde deze met het verstand te bevechten. In de onderhavige bekoring echter, wordt het lichaam op

---

83. Vgl. in dit verband ook Dander 1969:235.

een andere manier benaderd; hier is het zieke lichaam geen basis voor het duivelse maar voor het Goddelijke. Als Moriens namelijk het beeld van een "rasende en onsinnich(e)" (r.359) zieke ter harte neemt, en het tegenovergestelde probeert te zijn, dan kan het lichaam aktief in dienst van het zieleheil gesteld worden, immers: "dye siecte voer die doot, ist dat mense lijdt alst behoert. es eenrehande vaghevier". (rr.391-392)[84]. Het feit dat het lichaam een positieve bijdrage tot het zieleheil kan leveren staat in contrast met de dualistische beschouwing van de Spiegel-literatuur.

### 4.3.2.4 Waarschuwingen tegen zelfgenoegzaamheid van het verstand in de temptatie van "hovaerdien"

In de bespreking van de bekoring van hoogmoed is het opvallend dat het voorheen volprezen verstand hier naar de achtergrond verschuift. De reden hiervoor is, dat de schrijver zich nu in het bijzonder tot geestelijken en devoten richt: volgens hem zijn zij het meest vatbaar voor deze bekoring (vgl.rr.420-422). Deze groep staat aan het gevaar bloot voor de volgende argumenten van de duivel gevoelig te zijn:

> O hoe vast bistu int gelove, hoe sterc bistu in hopen ende hoe gestadich bistu in verduldicheit (...). (rr.425-428)

Binnen deze context is het te verklaren waarom de schrijver nu niet op verstandelijke vermogens wijst ter vertroosting van de zieke; hoogmoed duidt immers op het overschatten van het verstand waarmee afhankelijkheid van Gods liefde en genade ontkend wordt. Aquinas is zich van dit gevaar bewust, ondanks zijn overtuiging dat juist door het gegeven verstand de mens onder de aardse scheppingen de hoogste plaats heeft:

---

84. Vgl. de bespreking van deze passage in 3.4.3.

> (...) (es) (ist) das traurige Vorrecht der geschaffenen Freiheit, dass sie sich in ihrem Höhenflug zur Gottähnlichkeit auch gründlich verirren kann; dieses verirrte, verunglückte zu sein 'wie Götter', das ist die Sünde. (Dander 1969:238)

In de laatste verzoeking wordt de balans weer hersteld omdat het te zeer in beslag genomen worden door wereldse zaken vooral aardsgezinden treft (rr.462-465). Zij worden erop gewezen dat de duivel geen enkele macht kan uitoefenen zolang zij hun verstand gebruiken:

> Die bose viant (kan) geen van den voerscreven temptacien den menschen in geenre manieren dwingen en mach oft oec hem te boven gaen om hem te bringen tot consent, so lange als hi sijn redene en verstant gebruyct (...) (rr.487-491, mijn onderstreping)

### 4.3.3 Het derde en vierde deel van ESL met betrekking tot de verhouding ziel-lichaam

In het derde en vierde deel van het sterfboek heeft datgene dat over ziel en lichaam gesteld wordt een zuiver praktische implicatie. Deel drie bevat de twee reeksen vragen waarmee de zieke verstandelijk dient in te stemmen. Dat geldt ook voor deel vier, maar de nadruk komt nog meer op innerlijke instemming te liggen, omdat de krachten van het lichaam steeds verder afnemen.

Alhoewel er dus in deze delen geen expliciete uitspraken gedaan worden die een hiërarchische verhouding tussen ziel en lichaam staven, houdt de schrijver wel rekening met de werkelijkheid van het zwakker wordende lichaam; van een dualistische verhouding is in ieder geval geen sprake.

### 4.3.4 Dualisme én hiërarchie in deel vijf

In het vijfde deel, "Hoe men den siecken raden ende

[illegible] is het opmerkelijk dat de schrijver aan [illegible] de dualistische opvatting, zoals die in het [illegible] hand, herintroduceert, terwijl hij [illegible] de hiërarchie tussen ziel en lichaam [illegible] voert. Dat gebeurt wanneer de [illegible] de eerste keer de mogelijkheid tot [illegible] opper t.

[illegible] weerklinkt het dualisme van deel één, wanneer de schrijver uitdrukkelijk tegen "medicinen des [illegible]" waarschuwt en hij ook de doktoren de toegang [illegible] de ziele ontzegt (rr.796-800). Ook hier dus geen [illegible] voor het lichaam:

> Item int selfde capittel ist oec verboden op dye pene vanden ban elcken meester van medecinen dat hi om lichamelike gesontheit niet en rade enighe saken die souden moghen wesen tegen die salicheit der sielen. (rr.801-804)

[illegible] herintroducering van de ambivalentie tussen ziel en lichaam mag op het eerste gezicht naar een [illegible]kerkomming lijken. Immers, vanaf deel twee zwaait de schrijver van deze beschouwing weg, door telkens met het zieke lichaam rekening te houden; bij de derde verzoeking in deel twee speelt het lichaam zelfs een constructieve rol bij het zieleheil. De dualistische beschouwing van deel één werd echter tegen de achtergrond van de stervensvoorbereiding geplaatst, daar waar de schrijver de behoeften van de gezonde, en niet die van de zieke voor ogen heeft. Pas wanneeer de verzoekingen van het stervensuur aan bod komen, vervaagt de tegenstelling tussen ziel en lichaam ten gunste van het laatste.

Alhoewel deel vijf zich ook bij het sterfbed afspeelt, spreekt de schrijver, naast de zieke, ook de omstanders aan. In deel vijf is de verantwoordelijkheid van hun hulpverlening het grootst, omdat de zieke nu volledig

[illegible] opmerkelijk geworden is (Beaty 1970:25). Zo [illegible] de schrijver dus een goede gelegenheid om het [illegible] van sterfensvoorbereiding te benadrukken. [illegible] de terugkeer naar dualistische beschouwing, [illegible] de belangrijkheid van "gheestelike [illegible]" (r.757), gaat het onderlinge verband tussen [illegible] en lichaam niet verloren. Het is opmerkelijk dat [illegible] schrijver deze onderlinge samenhang zowel in [illegible] als in negatieve zin belicht. In negatieve [illegible] stelt de schrijver dat lichamelijke ziekten vaak [illegible] oorsprong in een aangetaste ziel hebben:

> (...) soe geboerdet dicwil dat die lichamelike siect een beginsel heeft uut der siecten der sielen. (rr.789-791)

Het omgekeerde is echter ook waar:

> (...) om te vercrijghen die salicheit ende ghesontheit der sielen ende dat sal hem oec[k] mogen baten ter ghesontheit sijns lichaems, ist datse hem salich is. Ende dan sal hi vele gherustigher van herten wesen ende alsoe veel te bat van sijn siecte ghenesen. (rr.835-839)

Met name de woorden "ist datse hem salich is" vallen in bovenstaande passage op, omdat zij een dualistische beschouwing tussen ziel en lichaam weerspreken. Het gezond worden van het lichaam wordt hier niet als een negatieve uitkomst beschouwd. Ook de gedachte dat een gezonde ziel een gunstige invloed op het lichaam kan uitoefenen, verscherpt de onderlinge samenhang tussen ziel en lichaam zoals die al eerder werd verwoord. Aquinas' denkbeelden kunnen hierin worden teruggevonden:

> Wie die Gottebenbildlichkeit (...) primär in der Seele sich ausprägt, dann aber auch auf den Leib veredelnd überströmt, so erfasst auch die himmlische Seligkeit zunächst und vorzüglich die Seele; dann aber ergiesst sie sich verklärend auch auf den Leib. (Dander 1969:249)

Omdat in deel vijf het lichaam aan de ene kant verdrukt, en aan de andere kant verheven wordt, zou er in dit verband een discrepantie kunnen bestaan. Dat dat niet het geval is, ligt aan het feit dat de schrijver in principe lichamelijke medicijnen niet veroordeelt; hij is slechts gekant tegen de ervaring dat zieken in plaats van op de priester, op de dokter vertrouwen. Eerst de ziel, dan pas het lichaam moet verzorgd worden. Op die manier spiegelt de hiërarchie tussen ziel en lichaam zich in die van de priester en de dokter. Van een dualisme is echter geen sprake.

### 4.3.5 Samenvatting

Met betrekking tot het dualisme tussen ziel en lichaam dat de Speculum-traditie kenmerkt, verhoudt ESL zich op de volgende wijze. In het eerste deel van het sterfboek wordt het lichaam als een zondig omhulsel gezien, wiens aflegging slechts verlossing en vreugde betekent, naar analogie van de Speculum-traditie. Vanuit het benadrukken van de macht van het verstand binnen de lichamelijke gebondenheid, die zich juist op het sterfbed laat gelden, ontstaat een onderling verband tussen ziel en lichaam. Dat uit zich op twee manieren. Ten eerste verduidelijkt de schrijver de samenhang tussen ziel en lichamelijke ziekte en de aanvallen van de duivel. Ten tweede stelt de schrijver dat het lichaam een positieve invloed op het zieleheil kan uitoefenen, op voorwaarde dat lichamelijk lijden geduldig gedragen wordt. In het laatste deel bereikt de onderlinge samenhang een hoogtepunt wanneer de schrijver een verband legt tussen geestelijke en lichamelijke gezondheid, waarbinnen het lichaam ook als "salich" beschouwd wordt.

De hiërarchische benadering tussen ziel en lichaam in ESL, biedt ruimte voor de erkenning en bevestiging van lichamelijke gebondenheid binnen het stervensproces.

Omdat de schrijver deze gebondenheid telkens aan verstandelijke vermogens relateert, werkt dat niet ontmoedigend, maar juist vertroostend.

### Godsbeeld, mensbeeld en het adagium *Facere quod in se est*

Bange's bespreking van de Spiegel-literatuur toont aan dat er duidelijke onderlinge verschillen, de Spiegels in hun geheel een grote mate van homogeniteit laten zien (1986:117). De aard van deze homogeniteit wordt bepaald door de werkelijkheid die in de Spiegels naar voren komt. Inherent aan exemplarische Spiegels is dat de ideale werkelijkheid die de lezer tot zelfverbetering moet inspireren:

> Concreet betekent dit dat de Spiegels in belangrijke mate bestaan uit een beschrijving van ge- en verboden, waaruit de lezers kunnen leren wat zij moeten doen en laten om te proberen deze ideaal-toestand te bereiken. (Bange 1986:215)

Op grond hiervan rekent Bange de Spiegels tot de zogenaamde normatieve teksten. Dit zijn teksten die geen nauwkeurige afspiegeling van de werkelijkheid geven, maar veeleer aanduiden hoe deze werkelijkheid eruit zou moeten zien (1986:215). Om ESL's aansluiting bij de Spiegel-traditie te bepalen, moet de tekst op dat criterium getoetst worden, daar het de homogeniteit van de Spiegels bepaalt. Beaty's kommentaar, n.a.v. deel vijf, maakt ESL tegenstellend aan de Spiegel-traditie zoals Bange die definieert:

> Every section of the chapter bears witness to his unusually clearsighted observation of life as it is, coupled with a calm, practical acceptance of the situation confronting him. (1970:31)

Ten einde te bepalen of ESL al dan niet een ideale werkelijkheid spiegelt moeten die thema's uit Banges

onderzoek aan ESL getoetst worden, die verantwoordelijk zijn voor het scheppen van een ideale werkelijkheid in Middelnederlandse Spiegels. Ook hierbij was het niet mogelijk om bepaalde overlappingen met hoofdstuk drie te vermijden.

Goed beschouwd is er eigenlijk maar een thema dat de ideale werkelijkheid in Spiegels bepaalt, en dat is het mensbeeld. Volgens Bange namelijk, wordt dit beeld niet bepaald door hoe de mensen zijn, maar veeleer hoe ze zouden moeten zijn. Na het bestuderen van dit ideale mensbeeld, kan de lezer tot zelfverbetering overgaan. Op die manier ontstaat er dus een spanning tussen zelfreflectie en ideaalbeeld, waarbij de laatste pijler binnen de tekst, de eerste pijler buiten de tekst ligt. M a.w. Zelfreflectie en ideaalbeeld worden binnen de tekst zelf niet tegenover elkaar gesteld.

In de Spiegels bepaalt de houding van de mens tegenover God, zijn vermogen de ideale werkelijkheid te proberen bereiken. Het godsbeeld is dus onlosmakelijk met deze werkelijkheid verbonden. Daarbij is het belangrijk te beseffen, dat het om "proberen te bereiken" gaat omdat het ideaalbeeld slechts in de Spiegels, en niet in de werkelijkheid bestaat (Bange 1986:215).

Hoe waardevol het streven naar dit ideaalbeeld is, ligt in de Spiegels in het adagium *Facere quod in se est* besloten. Dit betekent namelijk, dat God zijn genade niet onthoudt aan diegene die doen wat in hun vermogen ligt. Als de lezer gehoor geeft aan deze doctrine, dan is zijn verhouding tot God die van een verbond. Op die manier slaat deze doctrine een brug tussen de zondige mens en de onbereikbare ideale werkelijkheid. Bange (1986:123) relateert dit aan de didactische functie van de traktaten. Wanneer iemand zich spiegelt zo goed hij kan, is dit voldoende Gods genade waardig te zijn.

### 4.4.1 ESL en de ideale werkelijkheid

ESL gaat ook uit van een verbond tussen God en mens en met adagium wordt daarom dikwijls aangetroffen. Het ideale mensbeeld is in het sterfboek echter niet eenduidig, omdat het betrekking heeft op twee groepen mensen, de stervenden en de gezonden. Het ideale mensbeeld heeft in hoofdzaak betrekking tot de gezonden en hun houding tegenover stervensvoorbereiding. Net zoals de afwisseling tussen vertroostingen en vermaningen (vgl. 3.3.1 e. v.), staan de passages die een ideaal mensbeeld projecteren in het teken van de stervensvoorbereiding, en niet de stervensbegeleiding. Daar waar de stervende concrete hulp van de omstanders nodig heeft, ondergaat het ideale mensbeeld een transformatie: binnen het kader van hoe hij is, en niet van hoe hij moet zijn, richt de schrijver zijn betoog. Parallel aan de tweeledige opzet van ESL, gebaseerd op de vertegenwoordiging van zowel de aansporing tot stervensvoorbereiding, als de stervensbegeleiding, is het mensbeeld dus meerduidig. Aan de ene kant bestaat daar in ESL een mensbeeld dat op de werkelijkheid gestoeld is, d.w.z. hoe de mens is, althans zoals de schrijver dat waarneemt, en aan de andere kant bestaat daar een ideaal mensbeeld waarnaar gestreefd dient te worden. Hierdoor ontstaat er een spanning tussen zelfreflectie en ideaalbeeld, die echter anders dan in Middelnederlandse Spiegels, binnen de tekst van ESL zelf geactiveerd wordt. Het verloop van deze interne spanning is in hoge mate verantwoordelijk voor het vertroostende karakter van ESl.

## 4.5. "Dat eerste deel is vanden love des doots ende vander conste om wel te sterven."

Het feit dat de direkte sterfbed-situatie in dit deel niet wordt aangesproken (vgl.3.3), verklaart hier het ideale mensbeeld; de schrijver wil niet vertroosten,

leert de lezers de juiste houding tegenover het sterven te krijgen:

> (...) hi is sculdich die doot gaerne ende willichliken, met willigher redenen sijnre sielen, die sinlicheit verwinnen sal, te ontfanghen (...). (rr.115-117)
>
> Ende oec dat hi die doot ontfange sonder eenich wederseggen, als een mensche die met begheerten verbeyt die toecoemst van sinen gheminden gheselle.( rr.161-163)

Zoals de schrijver een beeld geeft van hoe de mens behoort te zijn, betreffende zijn houding tot de dood, sluit het sterfboek hier dus in overeenstemming met het moraliserend-didactische karakter van de Spiegel-traditie[85]. Toch wordt hier reeds het ideaalbeeld tegen een meer realistisch mensbeeld gerelativeerd, d.m.v. de woorden van Paulus: "'Ten was noyt yemant die sijn vleys hatede'" (r.133). Ook rr.145-150 brengen een correctief op het ideaalbeeld aan:

> (...) laat ons alle die doot dan ontfanghen naden wille Gods met dancbaerheyt, oft ten minsten met verduldicheit, sonder eenighe murmuracie (...) al ist dat dat vleisch ende sinlicheit wat wederspannich sijn ende scroemen. (mijn onderstreping)

Tegen de achtergrond van de tweeledige opzet van ESL zijn het ideale en realistische mensbeeld hier niet met elkaar in conflict; de tempering van het ideaalbeeld is reeds een voorbereiding op de stervensbegeleiding die vanaf deel twee het sterfboek gaat beheersen[86].

---

85. Vgl. in het bijzonder de Spiegels Speculum mortalium en Speculum solitariorum van Jacobus van Gruitrode, (Bange 1986:64-65).

86. Vgl. in dit verband ook de weerlegging van Beaty's kritiek op de afwisseling van vertroostingen en ver-

[illegible] geheel in over-
[illegible]-traditie. Daarin wordt
[illegible] goede, soms toornige
[illegible] het rechte pad probeert te
[illegible] In deel één wordt in het
[illegible] riklemtoond:

> [illegible] (is) (genadich) over den sondare
> [illegible] met volcomen berou tot Hem
> [illegible] hemselven goetwillichliken over
> [illegible] in den wille Gods (...). (rr.68-71)

[illegible] is het *Facere quod in se est* de
[illegible] opdracht die in de Spiegels werkzaam is;
[illegible] deze opdracht vervult, zal hij nooit
[illegible] genade vallen (1986:127). In deel één va..
[illegible] vindt het adagium zijn beslag in het
[illegible] tussen geestelijken en leken ten opzichte van
[illegible] verantwoordelijkheid tot de stervenskunst. De
[illegible] stelt, dat in Gods ogen het sterven van een
[illegible] net zo waardevol is als dat van alle goede en
[illegible] mensen "wat lichameliker doot si oec
[illegible]" (r.52). Dit standpunt is onderliggend aan de
[illegible] dat God ieder naar zijn vermogen oordeelt. Wij
[illegible] verschuldigd bereidwillig te sterven:

> Dat is te verstaen, <u>nae eens ieghelicx menschen redelicheit, metter verstandenissen des herten ende metter craften der sielen, niet tegenstaende dattet niet doenliken en is metten natuerliken wille der sinlicheit</u>. (rr.128-130, mijn onderstreping)

---

maningen, waarbij zij niet genoeg rekening houdt met de tweeledige opzet van ESL (zie 3.3.2).

87. Vgl. met name de Spiegel <u>Der sondaren troest oft die spiechel der consciencie</u> van Jan van Remerzwael (Bange 1986:46).

[illegible] plaatst de schrijver een grotere [illegible] schouders van geestelijken dan op [illegible] rr.163-168).

[illegible] het verloop tussen het Godsbeeld, [illegible] het adagium *Facere quod in se est* naar [illegible] de Spiegel-traditie. Het mensbeeld is echter niet uitsluitend ideaal; met betrekking tot de [illegible] gebondenheid wijst de schrijver erop hoe [illegible] is en niet zoals hij zou moeten zijn.

### [illegible] verzoekingen op het sterfbed

#### [illegible] verzoeking van het ongeloof

[illegible] aanzien van het mensbeeld in de zonde van ongeloof, [illegible] gestalte worden dat de gelovige mens het ideaalbeeld [illegible] haalt. Men dient altijd te geloven en ernaar te [illegible]. Geloof vormt de basis voor de verhouding tussen God en mens (vgl.3.4.1) voor de verhouding God-[illegible]:

> (...) want dat ghelove ist fundament der salichheit (...).' Nyemant en mach leggen een ander fundament". (rr.201-203)

Omdat de gelovige stervende echter gerelativeerd wordt tegen Moriens die op het sterfbed in ongeloof vervalt, ontstaat er wel spanning tussen zelfreflectie en ideaalbeeld. De volgende waarneming verwoordt de zelfreflectie:

> Hier es te weten dat de luden in haer uterste ende int eynde van haer leven hebben grote sware becoringhen, meerder dan si ye binnen haren leven ghehadt hebben (...). Die yerste is int ghelove (...). (rr.197-199)

Deze voorstelling van de realiteit heeft niet de bedoeling af te schrikken; het dient om Moriens praktisch voor te bereiden op zijn beproeving. Zou de

[illegible] gelovige
[illegible] dan zouden de
[illegible] het geloof zinloos

[illegible] niet slechts
[illegible] bovenstaande
[illegible] verwachting dat de
[illegible] zolang Mariens
[illegible] heeft. Op die manier
[illegible] er een positieve
[illegible] waardoor het in veel
[illegible] het ideaalbeeld wordt.

[illegible] het adagium *Facere quod in se est* [illegible] niet expliciet naar voren, [illegible] in [illegible] met de Spiegel-traditie [illegible]. Het verbondskarakter van de relatie [illegible] komt tot uitdrukking in de aan-[illegible] van Matthëus:

> [illegible] wat ghi begheert al biddende, geloeft [illegible] ghy sultet vercrijghen." (rr.260-263, Matthëus 21:22-23)

[illegible] betreft, komt het woord "poghen" in [illegible] samen de context van het "stantvastich [illegible] in het gelove" (r.238). Het woord "stantvastich" [illegible] volgens het Middelnederlandsche woordenboek [illegible] van *kracht zijnde of blijvende* (Verdam [illegible]). Het adagium heeft dus geen betrekking op [illegible] geloof, in de zin van "doe je best om te geloven",

---

[illegible] In het Speculum agonizantis peccatoris heeft de beschrijving van de werkelijkheid (gelegd in de mond van een klagende zondaar) wel de functie af te schrikken; de lezer moet de klacht ter harte nemen, opdat hij niet dezelfde weg van de zondaar bewandelt (Bange 1986:67).

[illegible] op het behoud van het geloof, het bestendig houden van het geloof. Ter ondersteuning daarvan geeft de schrijver een aantal praktische raadgevingen.

Bovenstaand verhouden het Godsbeeld, het adagium *Homo quod in se est* en het mensbeeld zich ten opzichte van de spiegel-traditie op de volgende wijze: terwijl de eerste twee in overeenstemming zijn met Middelnederlandse Spiegels, gaat deze bespreking niet slechts uit van een ideaal mensbeeld, maar wordt het gerelativeerd tegen een beeld dat de schrijver gevormd heeft op basis van zijn ervaring met zieken en stervenden. Binnen dit kader wijst hij op de vrije wil en het verstand, geestelijke vermogens die de stervende moet aanspreken in zijn strijd tegen duivelse aanvallen.

### 4.6.2 De verzoeking van wanhoop en moedeloosheid

De bespreking van de zonde der wanhoop opent met dezelfde realistische waarneming, dat de duivel zijn aanvallen verscherpt, naarmate de lichamelijke toestand verzwakt (vgl.3.4.2). De interne spanning tussen zelfreflectie en ideaalbeeld wordt veroorzaakt door het tegenover elkaar plaatsen van de wanhopige en de berouwvolle stervende. Het verloop van deze spanning is echter praktisch, en niet zozeer moralistisch-didactisch van aard. Dat komt omdat de schrijver het ideaalbeeld van de berouwvolle Moriens slechts gedeeltelijk presenteert. Bange wijst erop dat de berouwvolle mens moet oppassen niet door God in het uur van zijn komst onwaardig bevonden te worden (1986:131). Dit gevaar laat de schrijver van ESL geheel buiten beschouwing. Hij beschrijft slechts de positieve waarde van berouw:

> "Here, Du en sulste niet versmaden een
> berouwich ende veroetmoedicht herte."
> (rr.299-300, uit Psalm 51:19)

> [illegible] wanache en sal wanhopen soe lange als [illegible] ende gedoechsamicheit Gods hem [illegible] ende brenget tot doechden ende tot [illegible]'(rr.284-287, Sint Augustinus [illegible] Een boec vanden doechden ons [illegible] bron onbekend).

[illegible] verandert de moralistisch-didactische functie [illegible] ideaalbeeld in een praktische oplossing; dat [illegible] raagd door de exemplarische voorbeelden [illegible] schrijver de zieke voorhoudt: Petrus, Maria Magdalena en Zacheüs, zijn allen figuren die Gods genade, [illegible] hun grote zonden, waardig waren. Daarom verzetten deze figuren niet het na te streven ideaalgedragswijze, maar dienen zij als vertroosting; hun [illegible]lige staat kan ook door Moriens bereikt worden.

Tegen deze achtergrond is het niet zo verwonderlijk dat [illegible] adagium *Facere quod in se est* hier niet voorkomt: immers het ideaalbeeld ligt binnen Moriens' bereik.

### 3.6.3 De verzoeking van ongeduld

De spanning tussen ideaalbeeld en zelfreflectie wordt in deze temptatie vertegenwoordigd door respectievelijk de geduldige Moriens die God smeekt om meer lichamelijk lijden, en de ongeduldige, weerspannige stervende, die zich met hand en tand tegen zijn ziekte verzet (vgl.3.4.3). De schrijver wijt weerspannigheid aan de vele onnatuurlijke sterfgevallen, ("alsmen dagelicx sien mach") (r.348).

Het is opmerkelijk dat in het eerste deel van het sterfboek, weerspannigheid en schromen kenmerken waren, die het ideaalbeeld minder scherp maakten:

> (...) laet ons alle die doot dan ontfanghen, naden wille Gods met dancbaerheyt, oft ten minsten met verduldicheit, sonder eenighe murmuracie ende teghensegghinghe ende met gooder herten, al ist dat dat vleisch ende de sinlicheit wat wederspannich sijn ende

[illegible], mijn onderstreping)

[illegible], gaat het om de waarneming [illegible] en het ongeduldig dragen [illegible]

> [illegible] schijnen (. .) schijnen rasende [illegible] de werelt, alsmen dicwijl aen [illegible] sien mach (...). (rr.355-

[illegible] bekoringen vond de spanning tussen [illegible] een uitweg in de aanpas- [illegible] aan de concreet sterfbed- [illegible] van de zojuist aangehaalde [illegible] een (rr.146-150). In de bekoring van [illegible] de oplossing van deze spanning [illegible] te maken met het veranderde Godsbeeld. Er [illegible] voor de eerste keer sprake van een, [illegible] strenge en rechtvaardige God [illegible]. Terwijl in de voorafgaande bekoringen ziekte [illegible] verband met verzoekingen van de duivel gebracht [illegible] beschouwt de schrijver het hier als een geschenk [illegible] God ten einde de zieke te sparen voor "die eewighe [illegible]" (r. 403). De moralistisch-didactische boodschap [illegible] hier achter ligt, behoeft geen vertroostende aan- [illegible]. Als de zieke zijn lijden als "eenrehande [illegible]" beschouwt (vgl.3.4.3.1), dan strekt dat [illegible] tot zijn voordeel:

> "O Here, slaet hier, berrent hier, opdat
> Ghi mi inder eeuwicheit moecht sparen."
> (rr.400-402)

Het adagium *Facere quod in se est*, wordt hier niet expliciet geformuleerd, maar het is met het oog op de eigen verantwoordelijkheid impliciet aanwezig. Binnen het verbondskarakter van de relatie tussen God en mens, plaatst het adagium een grote verantwoordelijkheid op de mens (Bange 1986:257). Zoals reeds is aangetoond is de zieke hier geen pion tussen de machten van goed en kwaad; op onnavolgbare wijze krijgt de

zieke hier de mogelijkheid om van zijn eigen verantwoordelijkheid gebruik te maken; hoe voorbeeldiger hij het lijden ondergaat, hoe meer steentjes hij aan de weg van het heil bijdraagt (vgl. Bange [illegible]).

Aan het eerst vinden we in de bekoringen een ideaalbeeld dat niet aan de daadwerkelijke sterfbedsituatie gecompromitteerd is. Daardoor is de tegenstelling tussen zelfreflectie en ideaalbeeld bijzonder scherp. Tegen de achtergrond van het Godsbeeld valt deze scherpte te verklaren: ziekte en pijn zijn het gevolg van Gods tijdelijke strengheid die uiteindelijk Moriens' zieleheil waarborgt.

### 4.6.4 De verzoeking van hoogmoed

Het mensbeeld in de vierde bekoring betreft in het bijzonder vromen en geestelijken (vgl.3.4.4)

Het patroon van de eerste twee bekoringen, aangaande het verband tussen ziekte en duivelse vezoekingen, (zie boven) wordt hervat. Het leidt in dit geval tot het realistische mensbeeld van geestelijken en vromen die zich beroemen op hun deugden en daarom verdoemenis in het gezicht staren (zie rr.432-434). Dit realistische mensbeeld wordt verlevendigd doordat de schrijver het de duivel laat formuleren.

Geestelijken moeten het ideaalbeeld van de ootmoedige Moriens die zijn zonden overdenkt, betrachten (rr.437-442). Hierbij speelt het volgende een rol: in de tweede bekoring was het de transformatie van onwaardigheid tot waardigheid, die Moriens van de zonde der wanhoop verloste. Vandaar dat de schrijver elke waarschuwing door God onwaardig bevonden te worden vermeed. Niet weten of men echter inderdaad Gods genade verdient, is volgens Bange deel van het ideaalbeeld, en tevens de norm in de

zonde van hoogmoed. Het onvolledige ideaalbeeld uit de tweede bekoring wordt hier dus afgerond, waardoor de tweede en vierde bekoring elkaars spiegelbeeld zijn. Het blijkt dat de schrijver de juiste balans tussen vertrouwen en wanhoop door de duivel laat uitspreken en dat de uitbeelding van het (nu totale ) ideaalbeeld hier te treffender; bovendien neutraliseert het de kracht van de directe rede waarmee de duivel geestelijken tempteerde:

> "Du hebste mi verwonnen, want so wanneer als ic di verhoverdighen wil, so veroetmoedichste di selven ende so wanneer dat ic dy nederdrucken wille, dat is te verstane by wanhopen, so hefstu dy selven op". (rr.451-455)

Opdat de hoogmoedige niet in het andere uiterste van wanhoop terugvalt, benadrukt de schrijver Gods barmhartigheid; de briljante manier waarop de schrijver het ideaalbeeld van de berouwvolle, doch twijfelend aan Gods genade Moriens, over de bekoringen verdeeld heeft, verdient ten volle Beaty's instemming:

> Whereas his treatment of the temptation to despair carefully excludes warnings against overconfidence, here he just as carefully includes warnings against the opposite extreme of despair. (1970:15)

### 4.6.5 De verzoeking van wereldse zaken

Terwijl de voorafgaande bekoring specifiek van toepassing was op geestelijken en vromen, is de vijfde bekoring gericht op "waerlike en vleyschelike luden" (vgl.3.4.5). Het betreft hier het te zeer in beslag genomen worden door wereldse en tijdelijke zaken. De spanning tussen zelfreflectie en ideaalbeeld geldt hier zowel de stervensbegeleiding als de stervensvoorbereiding.

De zieke die nog "onverstorven van herte is" moet de

volgende norm betrachten:

> Dairomme, die wel sterven wil, dye sal neerstich wesen om alle tijtlike ende uutwendighe dinghen uut der herten te setten ende God hemselven geesteliken te bevelen (...). (rr.466-469)

Hiermee heeft de spanning tussen zelfreflectie en ideaalbeeld de moralistisch-didaktische functie van de Spiegel-traditie; de schrijver herleidt echter het ideaalbeeld bijna ongemerkt naar de omstanders wanneer hij lamenteert:

> Mer och lacen, men vinter weinich onder den waerliken ende vleyscheliken menschen, ya onder den gheesteliken, die hem selven ter doot willen bereyden, of, dat arger is, die yet willen horen vander doot. (rr.480-484)[89]

Dat hierdoor de pastorale bezorgdheid voor de zieke niet wordt aangetast, blijkt uit het feit dat de "van herten nog onverstorven zieke" getroost wordt met de gedachte dat God zo trouw is, dat hij de zieke nooit boven zijn vermogen laat lijden, en Hij hem in zijn bekoringen bijstaat. De schrijver spiegelt de in de eerste instantie voor de zieke bedoelde zelfreflectie dus niet tegen het ideaalbeeld van stervensvoorbereiding, maar tegen het vriendelijke godsbeeld, dat in de Spiegel-traditie domineert.

---

89. Dat deze lamentatie niet tot de zieke gericht is, blijkt uit het feit dat zij zich wel trachten voor te bereiden of reeds voorbereid zijn; het stervensproces is immers in dit stadium al ver gevorderd.

## 4.7 Twee reeksen vragen

Zoals uit de bespreking van dit deel bij de ontleding van OSL als stervenskunst en stervensbegeleiding bleek (vgl.3.5), bestaat deel drie van het sterfboek uit een tweetal reeksen vragen, waarbij de schrijver te hulp is gegaan bij de Kerkelijke traditie (vgl. Beaty 1970:18). Omdat de vragen en antwoorden een vast patroon volgen, is dit deel veel minder onderhevig aan spanning tussen zelfreflectie en ideaalbeeld, dan de voorafgaande. De vraag is nu of dit gevolgen heeft voor het Gods- en -mensbeeld, en het adagium *Facere quod in se est*, en zo ja, welke.

### 4.7.1 De vragen van Anselmus

In de eerste zeven vragen, geïnspireerd door Anselmus, valt er geen spanning te bespeuren tussen een ideaal en realistisch mensbeeld. Dat is vanuit de patroonmatigheid van het vraag- en antwoordschema te verklaren. Immers, in de vraag wordt het ideaalbeeld geformuleerd, waarmee de zieke in zijn antwoord moet instemmen. Voor de geldigheid van deze antwoorden dient de zieke nog wel te kunnen spreken en zijn verstand te gebruiken. Alhoewel Beaty stelt dat deel twee qua inhoud, met name die van de introductie en afsluiting, op zichzelf kan staan (1970:18), bestaat er een grote overeenkomst tussen het ideale mensbeeld waarmee deel twee afsluit en deel drie begint. Het mensbeeld in dit deel namelijk, is een logische voortzetting van wat Beaty (1970:18) noemt "the final affirmation of triumph over the humble" van deel twee.

Het Godsbeeld daarentegen, ondergaat in zoverre een verandering dat de strenge, rechtvaardige God nu op de voorgrond treedt; de hypoyhetische ondervrager oppert zelfs de mogelijkheid dat God de zieke verdoemt ("'ende ist dat God u oerdelen wil'", r.545, vgl. ook " Ist

sake dat ons Here dan seit by ingheven dat ghi die verdoemenisse sculdich sijt (...)" rr.548-549).

Het veranderde Godsbeeld kan tegen de achtergrond van deel twee verklaard worden. Ter voorkoming dat de zieke in wanhoop verviel, gaf de schrijver daar telkens het beeld van de liefdevolle, barmhartige vader, zelfs in de zonde van hoogmoed. Dat wanhoop een duivelse ingeving was, stelde de schrijver van het begin (vgl. weereens rr.270-273). Hier echter, in deel drie, gaat de schrijver ervan uit dat de temptaties overwonnen zijn en de nederige, doch niet wanhopige zieke het mensbeeld beheerst[90]. Vanuit deze positie is de gedachte dat Moriens Gods genade weleens niet zou kunnen verdienen in overeenstemming met het geprojecteerde ideaalbeeld. Bovendien maakt de driehoek God-mens-duivel, hier plaats voor die van God-mens- Christus; in deze driehoek is de mens nog veel minder een pion tussen goed en kwaad, dan in deel twee het geval was. Dat komt vanwege het gerechtelijke karakter van deze ondervragingen waarin de zieke als het ware wordt aangeklaagd[91]. Moriens heeft echter de beste advocaat denkbaar in de figuur van Christus:

> Heer, Vader, ic sette die doot Dijns eengheboren soens tusschen di ende mi, tusschen Dijn oerdel ende mijn siel; anders en wil ic tegen Di in geen dinc gaen. (rr.545-548, mijn onderstreping)[92]

---

90. De duivel komt in deze ondervragingen niet één keer voor.

91. Dat het woord "gerechtelijk" wel hiervan toepassing is, blijkt naast het vraag- en antwoordpatroon, uit het feit dat het woord 'dinc' van r.548, in de toelichting met 'rechtsgeding' omschreven wordt, zie De Deus 1985:56.

De afwezigheid van specifieke verwijzingen naar het adagium *Facere quod in se est*, moet in hetzelfde licht beschouwd worden; de doctrine van je best doen, valt hier buiten het bestek van het afgemeten vraag- en antwoordpatroon. Bovendien zijn het hier niet de eigen verdiensten, maar die van Christus waarvan Moriens' zaligheid afhankelijk is:

> Ic sette die doot ons Heren Jhesu Cristi tusschen Di ende mijn mesdaet ende ic offer Di die verdiensten Sijnre alderheilichster passien in die stede mijnre verdiensten, die ic sculdich ben te hebben, mer lacen niet en hebbe. (rr.550-553)

### 5.7.2 De vragen van Gerson

Zoals uit hoofdstuk drie bleek, verschilt de inhoud van de tweede reeks vragen niet veel van de eerste, maar is die wel uitgebreider, ten behoeve van de didactiek (Beaty 1970:20). Ook het ideaalbeeld van de schuldbewuste en nederige Moriens ligt hier in het vraag- en antwoordpatroon ingebed, zonder verwijzing naar een realistisch mensbeeld. Het Godsbeeld in deze reeks is hetzelfde als dat van deel één en twee, d.w.z. dat de liefdevolle en barmhartige God centraal staat. Dit Godsbeeld wordt indirect geprojecteerd, in zoverre, dat Moriens dient in stemmen met het feit dat hij "teghen die liefde ende teghen die Goetheit Gods" heeft gezondigd (rr.583-584).

Om dezelfde redenen dat het adagium *Facere quod in se est* in de eerste serie vragen afwezig was, treffen we het ook hier niet aan (zie boven). De vragen worden echter afgesloten met een aantal aanwijzingen, waarin we wel een realistisch mensbeeld, afgestemd op de sterfbedsituatie, aantreffen. De schrijver stelt namelijk, dat de zieke zichzelf ondervragen mag, omdat

---

92. Vgl. ook rr. 550-553, die dezelfde inhoud hebben.

er "luttel luden sijn diet konnen" (rr. 623-624). Vanuit deze werkelijkheid plaatst de schrijver de stervensbegeleiding in de handen van de zieke zelf. Met de terugkeer naar een realistisch mensbeeld, maakt het adagium *Facere quod in se est* ook weer zijn opwachting. De schrijver draagt de zieke op naar zijn vermogen, binnen de beperkingen van zijn ziekte, Christus' lijden en sterven te overdenken:

> Ende vint hi dan hem selven also bescict ende bereet, soe sal hi hem selven also bevelen der passien ons liefs Heren ende die overdencken na sijn vermogen ende na dat hem die siecte dat ghehenget (...).
> (rr.628-631, mijn onderstreping)

Op die manier heeft het adagium geen moralistisch-didactische, maar een vertroostende functie.

## 4.8 Adviezen voor de stervende

Uit de lange aanhef tot deel vier (vgl.3.6) blijkt dat het ideaalbeeld het gedrag van de zieke op zijn sterfbed geldt. De bepaling dat de zieke nog in staat moet zijn te spreken en zijn verstand te gebruiken, duidt weereens op het belang van Moriens' deelname aan het stervensproces. Moriens' ideale gedrag op het sterfbed modelleert de schrijver aan de hand van Christus' lijden en sterven. Daarmee sluit deel vier ten nauwste aan bij die passages uit de Spiegel-traditie die de mensen oproepen tot het navolgen van Christus en het overdenken van zijn lijden. Bange behandelt deze passages als een aparte groep (*Qui sequitur me*) binnen de Spiegel-traditie "daar deze zowel iets zeggen over de houding van de mensen tegenover God, de naaste en het eigen ik" (Bange 1986:135). Omdat deze passages door het absolute ideaalbeeld van Christus beheerst worden, is er geen echt sprake van een spanning tussen zelfreflectie en ideaalbeeld. Er bestaat wel een parallellisme tussen twee ideaalbeelden: de mens die

Christus op het sterfbed dient na te volgen, en natuurlijk het absolute ideaalbeeld van Christus tijdens zijn kruisiging[93].

Het adagium *Facere quod in se est* ligt impliciet besloten in de opdracht Christus na te volgen. Immers, Christus' kruisiging is het ideaal waarnaar slechts gestreefd kan worden, binnen ieders eigen vermogen.

### 4.9 Laatste vermaningen voor de stervende én omstanders: de ideale Moriens en de ideale begeleider

Het verloop van de spanning tussen zelfreflectie en ideaalbeeld is in dit deel het interessantst, omdat de voorheen zijdelings vermelde omstanders, voor het eerst concreet bij het stervensproces betrokken worden (vgl.3.7). Deel vijf is dus een uitbreiding op de vijfde bekoring van deel twee, omdat het verloop van de spanning ook de stervende en de gezonde betreft. De kwaliteit van deel vijf ligt besloten in de manier waarop de schrijver deze spanning, die zich dus op twee vlakken beweegt, aan de stervensbegeleiding en stervenskunst verdienstelijk maakt.

Alhoewel deel vijf met zijn bijna tweeduizend woorden op deel twee na de grootste individuele afdeling van het sterfboek uitmaakt, onderscheidt de schrijver geen aparte stukken. Toch is er een duidelijke structuur, die Beaty wel, en O'Connor niet waarneemt. De argumenten van Beaty (1970:25-32) die een structuur rechtvaardigen, zijn echter zo overtuigend dat haar indeling

---

93. Vgl.: "Alle die wercken Cristi sullen ons wesen (...) tot een exempel", (rr.638-641), en " Alsoe sal een ygelic kersten mensch wesende in sijn uterste, mede doen nae texempel Cristi", (rr.652-654).

[illegible] bij de bespreking van de [illegible] in deel vijf.

[illegible] beslaat de rr.768-839. Deze zijn [illegible] aan de omstanders[94]. Het ideaal- [illegible] de schrijver de omstanders voorhoudt, is hun [illegible] aan de zieke die vanzelfsprekend [illegible] naastenliefde ligt. De hulpverlening [illegible] wanneer de omstanders uit [illegible] proberen de zieke van "gheestelike [illegible] voorzien (r.787), aan te sporen tot [illegible], en de zieke op geen enkele manier valse [illegible] te geven (rr.824-826). Dit ideaal- [illegible] wordt in de eerste plaats afgespiegeld tegen de [illegible] opmerking van de schrijver dat er maar [illegible] zijn, ziek of gezond, geestelijk of leek, die [illegible] op de dood voorbereiden.

[illegible] geldt de zelfrefelectie de omstanders die [illegible] hulp verlenen. Het geven van valse hoop en [illegible] van een dokter in plaats van een priester, [illegible] de schrijver als het gevaarlijkst:

> Mer lacen, het gaet nu al contrarie, want die luden soeken veel haesteliker medicinen des lichames dan der sielen (...). (rr.804-806)
>
> Ende in gheenre manieren en salmen den siecken te vele troesten ende hoep geven om te genesen, <u>twelc nochtan dicwel recht contrarie geschiet, met groter perikel der sielen</u> (...). (rr.824-827, mijn onderstreping)

---

94. Samen met Beaty (1970:26n) veronderstel ik meer dan één omstander: "The author confuses singular and plural throughout the treatise. Merely for convenience in pronominal reference I shall assume from now on the presence of more than one friend."

[illegible] hier een duidelijke moraal [illegible] de spanning tussen hoe de [illegible] volgens de waarneming van de [illegible] zouden moeten zijn, verankerd [illegible] het didactische element volkomen [illegible] Vanwege het feit echter, [illegible] direct bij de stervende betrokken [illegible] de grenzen van didactiek en moraal over- [illegible] de omstanders raken van hun eigen ster- [illegible]: " (...) they are to come to a fresh [illegible] of the fact that they, too, are among 'hem [illegible] eye.' "(Beaty 1970:26). Naar mate het [illegible] vordert, raakt dit bewustzijn dieper, [illegible] verantwoordelijkheid ten opzichte van de [illegible] steeds zwaarder wordt (vgl. Beaty 1970:26)[95].

[illegible] er weinig passages aan te duiden zijn, waarin [illegible] concreets over het Godsbeeld naar voren komt, is [illegible] verduidelijking bij de aanhaling van de profeet Amos [illegible] vr.314-316 een vertroosting die op het juiste moment [illegible]

> "Ten is geen quaet inder stat dat God niet en doet.' Dat is te verstane niet dat God dat quaet doet der sonden, mer dat quaet der pinen dat Hy over den mensche verhenget, overmits die sonden om die te corrigeren. (mijn onderstreping)

Deze passage is een kristallisatie van Banges definitie van het Godsbeeld zoals dat in de Spiegel-traditie werkzaam is: "de goede (soms) kwade vader (..), die zijn kinderen op het rechte pad probeert te houden" (1986:123).

---

95. Beaty (1970:26) merkt op dat deze verantwoordelijkheid niet minder geschuwd werd rond 1400, dan dat dat heden het geval is .

[illegible] vijf betreft de rr.839-
[illegible] verschuift hier van de
[illegible] Beaty gebruikt de term
[illegible] aan te duiden dat Moriens
[illegible] als gedoemd, zonder berouw, en
[illegible] aansporingen van de omstanders,
[illegible] het eerste gedeelte "when the
[illegible] following directions volun-
[illegible]" (Beaty 1970:27). Deze
[illegible] hier vertaald worden met een
[illegible] een ideaal- naar een realistisch
[illegible]

> [illegible] penitenci die men schijnt te hebben int
> [illegible] vanden levene en is nauwe warachtighe
> penitencie (...) besonder die noyt binnen
> [illegible] leven die gheboden Gods (...) gehouden
> noch volbracht en hebben, (...) na den toech
> vander werelt." (rr.844-849)

[illegible] echter, dat dit negatieve, realistische
[illegible] de vertroostende aard van de ster-
[illegible] niet aantast, en wel omdat de schrijver
[illegible] Moriens als een hypothetisch geval be-
[illegible] ("ende dair om is men sculdich *aisulcken*
[illegible] (...) nernstelic te raden" rr.850-853, vgl. ook
[illegible] 1970:29). De dreigende toon die dit gedeelte be-
[illegible], is dan ook aanvaardbaar binnen de mogelijkheid
[illegible] deze gevaarlijke situatie:

> 'Unless Moriens is brought somehow to a
> penitent recognition of his status before
> God as sinful creature dependent on Christ
> for his redemption, Satan will have won the
> battle before it is well begun. (Beaty
> 1970:28)

Tegen deze achtergrond kan dit onderdeel van deel vijf als een intermezzo, een onderbreking, beschouwd worden; de chronologisch opgaande lijn van Moriens die succesvol de temptaties van de duivel (deel twee) en de ondervragingen doorstaan heeft (deel drie en vier), wordt tijdelijk onderbroken, door de mogelijkheid dat het

hele stervensproces vanaf het begin hervat moet worden, indien omstanders te maken krijgen met een Moriens zoals hier uitgebeeld. Het is daarom niet verwonderlijk dat er een korte samenvatting van de voorafgaande delen volgt (vgl. rr.862-880).

Toch getuigt het van de mildheid van de schrijver dat hij zelfs hier begrip toont voor de hypothetische weerspannige Moriens. Hij raadt de omstanders namelijk aan, de zieke tot berouw te brengen "alsdat niet wederstaende droefheyt, pine ende vrese daer hi inne is" (rr.855-856). Nogmaals uitgaande van de veronderstelling, dat Moriens op pad is verdoemd te worden, komt de doctrine van *Facere quod in se est* hier weer voor, en wel in samenhang met de raad, dat de zieke zijn verstandelijke vermogens gebruikt om het dreigende gevaar af te wenden (ook dit laatste staaft het feit dat het hier om een intermezzo gaat, immers aan het begin van deel vijf werd er van uitgegaan dat de zieke niet meer in staat is zichzelf te helpen: met het beroep op zijn verstandelijke vermogens wordt Moriens weer actief bij het stervensproces betrokken).

Het derde onderdeel betreft het mensbeeld zowel de zieke als de omstanders (rr.880-916). Met het oog op de zieke hervat de schrijver het ideaalbeeld uit het eerste onderdeel:

> (...) so sullen eenighe die bi hem sijn voer hem lesen eenighe devote hystorien oft ghebeden <u>die hi selve voermaels plach geerne te lesen (...) ende ghenoechte daerin te hebben.</u> (rr.882-885)

De bovenstaande karakterisering valt moeilijk te verenigen met de weerspannige en onvoorbereide Moriens uit het tweede onderdeel. Dit weereens wisselend perspectief tussen zelfreflectie en ideaalbeeld, is voor Beaty aanleiding om Moriens als een gespleten persoonlijkheid te beschouwen[96].

Voor een rechtvaardiging van de projectie van twee stervenden, verwijs ik terug naar hoofdstuk drie van deze verhandeling, waar de dubbele functie van ESL als stervenskunst en stervensbegeleiding de verklaring was voor het feit dat de schrijver zowel leken, voorbereid of niet, als geestelijken in het sterfboek voor ogen heeft. Tegen die achtergrond werd de discrepantie tussen vertroostingen en vermaningen in deel een van het sterfboek opgeheven (zie 3.7.3.1). Daarbij kwam naarvoren dat Beaty, in haar kritiek op deze discrepantie, geen rekening hield met de dubbele functie, noch met de verschillende groepen mensen die in ESL worden aangesproken. Het is opmerkelijk dat Beaty hier "the radical transmutation of Moriens" wél toeschrijft aan de tweeledige opzet van ESL:

> The discrepancy arises, of course, from the authors's essential identification of Moriens with Everyman. Since his aim is to deal with all possible contingencies, he turns here to the problem of awakening the pious as well as the callous to a sharp sense of sin. (1970:28)

Wat de omstanders betreft, ligt het ideale mensbeeld besloten in de opdracht Moriens de ernst van zijn naderend sterven bewust te maken. De schrijver illustreert deze opdracht met het verhaal van de profeet Jesaja, die de koning "salichliken bevreesde" (r.910), toen hij ziek was. Dat de koning uiteindelijk niet stierf, doet niks af aan het feit dat de schrijver ver-

---

96. Vgl.: "the Moriens to whom one may read 'devought histories and devoute praiers in which he delyted moste in whan he was hele' is a radical transmutation of the Moriens from a moment ago, (...) the split personality of Moriens will constitute a major artistic problem for their authors", (1970:28).

duidelijkt hoe men zich *zou moeten* gedragen (vgl. ook Beaty 1970:29, 27n).

In dit derde onderdeel zijn geen specifieke verwijzingen naar het Godsbeeld of het adagium *Facere quod in se est*.

Het vierde onderdeel is kort (rr.916-926); Moriens treedt weer op de achtergrond, in die zin dat de focus op het mensbeeld van de omstanders valt. Ook hier ligt het ideale mensbeeld besloten in de opdrachten die de omstanders moeten uitvoeren. Deze hebben echter een praktisch karakter, met de bedoeling de zieke aan te moedigen zijn stervensuur in navolging van Christus te beleven:

> (...) men sal den siecken presenteren en toenen dat beelde ons liefs Heren, hangende aen den cruce (...). (rr.917-919)

Verder dienen de omstanders altijd wij-water bij te hebben, "om den viant also te verjaghen" (rr.921-922).

Het vijfde onderdeel wordt beheerst door de scherpe waarschuwing, dat op dit stadium geen "uutwendighe dingen" (r. 928) zoals vrouw en kinderen, de zieke in herinnering gebracht mogen worden, laat staan dat zij het sterfbed mogen naderen. Deze waarschuwing vloeit voort, niet zozeer uit de angst van de schrijver, dat vrouw en kinderen het zieleheil in gevaar zouden kunnen stellen, maar eerder uit zijn ervaring dat omstanders die de zieke gericht bijstaan, door hen gehinderd worden in handelingen zoals in onderdeel vier zijn opgedragen. M.a.w., de waarschuwing heeft geen moralistisch-didactische, maar een pastorale implicatie.

In het zesde, en tevens laatste onderdeel, geldt het mensbeeld weereens de omstanders, en de schrijver drukt

ben het ideaalbeeld van stervensvoorbereiding (sterfkunst), op het hart (rr.941-948). Om zijn woorden extra kracht bij te zetten, wijst de schrijver de omstanders op een pijnlijke, maar voor hem realistische ervaring:

> Want ick seg u, mijn alderghemínste, gheloeftes mi, dat soe wanneer die doot of die swere siecte beghint te genaken, so vliet dye mensche vanden mensche. Ende hoe die siecte meerder wort ende die doot naerder comt, hoe die devotie verder van hem loept. (rr.948-952)

Alhoewel niet direct bemoedigend, onderstreept dit realistische mensbeeld de belangrijkheid van de stervenskunst. Om te voorkomen dat de omstanders in hun uur van sterven bedrogen uitkomen, dient iedereen, terwijl men nog gezond is, "dit voerseyde beretsel" te bestuderen. De lamentatie over degenen die de stervenskunst negeren, is een laatste realistische beschouwing op de mens en zijn stervelijkheid:

> Och, hoe vele, ja ontellike menschen die ghetoeft hebben totter laester noot, hebben hem selven jammerlic bedroghen ende vergheten! (rr.956-958)

Zonder de zieke te ontstellen of te ontmoedigen, maakt de schrijver dus van de ideale gelegenheid gebruik, de omstanders de noodzaak van stervensvoorbereiding te doen inzien. Tegelijkertijd spant hij hen op een praktische manier bij het sterfbed in: "he impresses these potential assistants with a sense of their own importance" (Beaty 1970:30). Zo heeft de zelfreflectie een positief gevolg.

Dit laatste onderdeel illustreert dus op een treffende wijze de spanning tussen ideaalbeeld en zelfreflectie. Het ideaalbeeld is de degelijk op zijn stervensuur voorbereide christen, de zelfreflectie "ontellike menschen die ghetoeft hebben totter laester noot". Een

[illegible] de Spiegel-traditie staat. Daarvoor zijn [illegible] en het geprojecteerde Godsbeeld, en [illegible] van het adagium *Facere quod in se est* [illegible]. Naar wat ESL van de Spiegel-traditie on[illegible], is zijn praktische, pastorale toepassing: [illegible] Speculum mortalium en het Speculum solitariorum [illegible], wordt de belangrijkheid van een goede [illegible] en het feit dat men daartoe in elk uur bereid [illegible] zijn, ook gepropageerd; maar deze Spiegels bevat[illegible] een praktische raadgevingen voor vrienden en [illegible] die de stervende op de juiste manier willen [illegible].

Beschouwt men Spiegels als normatieve teksten die een beeld schetsen van de werkelijkheid zoals die eruit zou moeten zien (Bange 1986:215), dan maakt ESL in een dubbele zin deel uit van de Middelnederlandse Spiegel-traditie: de gedeelten die de ideale Moriens met de ideale houding tegenover de dood illustreren, zijn een spiegel van de werkelijke stervenskunst. Hier vallen speculum en ars volkomen samen. De delen waarin de emotionele behoeften van de zieke centraal staan, zijn tekenend voor de pastorale, en niet voor de moralistisch-didaktische functie van het traktaat. Rudolfs (1957) onderscheid tussen "Kunst des heilsamen Lebens en "Kunst des heilsamen Sterbens" moet dus in acht genomen worden bij het plaatsen van de *Artes moriendi* binnen de Spiegel-traditie.

hen het ideaalbeeld van stervensvoorbereiding (stervenskunst), op het hart (rr.941-948). Om zijn woorden extra kracht bij te zetten, wijst de schrijver de omstanders op een pijnlijke, maar voor hem realistische ervaring:

> Want ick seg u, mijn alderghemínste, gheloeftes mi, dat soe wanneer die doot of die swaere siecte beghint te genaken, so vliet dye mensche vanden mensche. Ende hoe die siecte meerder wort ende die doot naerder comt, hoe die devotie verder van hem loept. (rr.948-952)

Alhoewel niet direct bemoedigend, onderstreept dit realistische mensbeeld de belangrijkheid van de stervenskunst. Om te voorkomen dat de omstanders in hun uur van sterven bedrogen uitkomen, dient iedereen, terwijl men nog gezond is, "dit voerseyde beretsel" te bestuderen. De lamentatie over degenen die de stervenskunst negeren, is een laatste realistische beschouwing op de mens en zijn stervelijkheid:

> Och, hoe vele, ja ontellike menschen die ghetoeft hebben totter laester noot, hebben hem selven jammerlic bedroghen ende vergheten! (rr.956-958)

Zonder de zieke te ontstellen of te ontmoedigen, maakt de schrijver dus van de ideale gelegenheid gebruik, de omstanders de noodzaak van stervensvoorbereiding te doen inzien. Tegelijkertijd spant hij hen op een praktische manier bij het sterfbed in: "he impresses these potential assistants with a sense of their own importance" (Beaty 1970:30). Zo heeft de zelfreflectie een positief gevolg.

Dit laatste onderdeel illustreert dus op een treffende wijze de spanning tussen ideaalbeeld en zelfreflectie. Het ideaalbeeld is de degelijk op zijn stervensuur voorbereide christen, de zelfreflectie "ontellike menschen die ghetoeft hebben totter laester noot". Een

verklaring voor het achterwege blijven van specifieke verwijzingen naar het Godsbeeld en het adagium *Facere quod in se est*, ligt mischien besloten in de manier waarop de spanning tussen zelfrefelectie en ideaalbeeld dit onderdeel beheerst; uit de veronderstelling dat de omstanders positief bewogen worden door de spanning tussen zelfreflectie en ideaalbeeld volgt, dat zij d.m.v. "dit voerscrevene", het Godsbeeld en het adagium leren kennen.

## 4.10 Samenvatting

Binnen het moralistisch-didactische kader van de Spiegel-traditie speelt de zelfkennis een belangrijke rol. De lezers moeten zich spiegelen aan de normen die de traktaten stellen. Deze normen zijn bepaald door het middeleeuws-christelijk religieuze denken, en maken de lezer bewust van zijn afstand tot het ideaal-<u>ik</u> (Bange 1986:257).

Uit bovenstaande analyse van de spanning tussen zelfreflectie en ideaalbeeld in ESL, blijkt dat de zelfreflectie, dus wie en wat je bent, binnen de tekst geactiveerd wordt, in tegenstelling tot de Spiegel-traditie, waarin volgens Bange slechts het ideaal-<u>ik</u> gestalte krijgt (de betrachting van dit ideaal-<u>ik</u> leidt dan tot zelfkennis en zelfverbetering). De uitbeelding van de zelfreflectie is in ESL niet per definitie negatief: herhaaldelijk wijst de schrijver op de macht van de verstandelijke vermogens. Dat de mens in zijn streven naar een goede dood gehinderd wordt door lichamelijke gebondenheid, werkt in het sterfboek eerder vertroostend dan afschrikwekkend. Hierdoor wordt de tegenstelling tussen zelfreflectie en ideaalbeeld veel minder scherp, dan in de Spiegel-traditie, en de moralistisch-didactische functie vervaagt ten gunste van de toepasbaarheid van het traktaat als stervens*begeleiding*. Dit wil niet zeggen dat op grond hier-

van ESl buiten de Spiegel-traditie staat. Daarvoor zijn de overeenkomsten in het geprojecteerde Godsbeeld, en de werkzaamheid van het adagium *Facere quod in se est* te groot. Maar wat ESL van de Spiegel-traditie onderscheidt, is zijn praktische, pastorale toepassing: In het Speculum mortalium en het Speculum solitariorum bijvoorbeeld, wordt de belangrijkheid van een goede dood, en het feit dat men daartoe in elk uur bereid moet zijn, ook gepropageerd; maar deze Spiegels bevatten geen praktische raadgevingen voor vrienden en familie die de stervende op de juiste manier willen bijstaan.

Beschouwt men Spiegels als normatieve teksten die een beeld schetsen van de werkelijkheid zoals die eruit zou moeten zien (Bange 1986:215), dan maakt ESL in een dubbele zin deel uit van de Middelnederlandse Spiegeltraditie: de gedeelten die de ideale Moriens met de ideale houding tegenover de dood illustreren, zijn een spiegel van de werkelijke stervenskunst. Hier vallen speculum en ars volkomen samen. De delen waarin de emotionele behoeften van de zieke centraal staan, zijn tekenend voor de pastorale, en niet voor de moralistisch-didaktische functie van het traktaat. Rudolfs (1957) onderscheid tussen "Kunst des heilsamen Lebens en "Kunst des heilsamen Sterbens" moet dus in acht genomen worden bij het plaatsen van de *Artes moriendi* binnen de Spiegel-traditie.

## HOOFDSTUK VIJF: EEN SCONE LEERINGE EN DE LITERAIRE TRADITIE: EEN VERGELIJKING TUSSEN HET STERFBOEK EN EICKERLIJC

### 5.1 Didactiek en literatuur

Uit het vorige hoofdstuk is gebleken dat ESL wel een moralistisch-didactisch traktaat is, maar dat de tekst een praktische toepasbaarheid heeft, die door geen Middelnederlands Speculum wordt geëvenaard. Op het eerste gezicht lijkt ESL zich daardoor nog duidelijker van literaire teksten uit de late middeleeuwen te onderscheiden. Alhoewel er binnen de Middelnederlandse letterkunde geen wezenlijk verschil bestaat tussen didactische en literaire teksten - de letterkunde werd immers meer met een belerend, dan met een artistiek doel beoefend - onderscheiden Middelnederlandse Spiegels zich van andere teksten uit de late middeleeuwen, omdat zij in de eerste plaats aan de lezers kennis willen verschaffen, over zichzelf en over de wereld om hen heen (Bange 1986:13). Bange behandelt Spiegels daarom niet als literaire werken, maar als geschiedkundig bronnenmateriaal via welke een reconstructie gemaakt kan worden van de collectieve geestesgesteldheid van de laatmiddeleeuwse samenleving[97]. Omdat in feite hetzelfde van gedichten en drama's uit dat tijdperk gesteld kan worden, gaat het hier om een verschil in accent: nog meer dan andere Middelnederlandse teksten, hebben Spiegels een stich-

---

97. Banges proefschrift is binnen de vakgroep Middeleeuwse Geschiedenis aan de Katholieke Universiteit van Nijmegen voltooid.

tende functie. De praktische toepasbaarheid van de *Artes moriendi* zoals het type van ESL, verlegt het accent weer binnen het genre van de Spiegels zelf: alhoewel nog steeds moralistisch-didactisch, is ESL minder belerend en meer pastoraal dan Bange in haar definitie van de Spiegel-literatuur stelt.

Toch worden Spiegels wel tot de Middelnederlandse geestelijke letterkunde gerekend. Knuvelder (1957) schaart De Spiegel der menscheliker Behoudenesse en de Spieghel der Volcomenheit van Hendrik van Herp, allebei uit de vijftiende eeuw en allebei uitvoerig door Bange behandeld, tot het geestelijk proza van de Moderne Devotie en franciscanen uit het tijdperk strekkende over de jaren 1430 1517 ("van Middeleeuwen naar Renaissance" (Knuvelder 1957:302-304). Uit de veertiende eeuw belicht Knuvelder (1957:163)) Ruusbroecs Die Spieghel der ewigher Salicheit (1395) als een voorbeeld van de geestelijke letterkunde uit het tijdperk 1275-1430). Bange, vermeldt deze Spiegel wel, maar rekent hem tot het beschouwende type, waardoor het buiten het bestek van haar onderzoek valt (Bange 1986:26-27).

Uit het bovenstaande blijkt weereens, hoe moeilijk de grens tussen literatuur en didactiek in de late middeleeuwen te bepalen is (zie ook 1.3.1). Knuvelders indeling van teksten volgens categorieën zoals geestelijke en wereldlijke literatuur uit het tijdperk 1430-1517, is daarbij niet erg behulpzaam. In zijn inleiding tot "Middeleeuwen naar Renaissance" (1957:252-258) stelt Knuvelder dat in die eeuw de kunst nog steeds dienstbaar, "of, als men wil, onmiddellijke levensuiting (is): nog immer heeft zij tot taak de levensvormen - ridderlijke, godsdienstige, burgerlijke - te versieren (...)." (1957:254). Literatuur is dus nog steeds didaktiek, die volgens Knuvelder dan wel ridderlijk, godsdienstig, of burgerlijk is (ofwel hoofs, geestelijk of wereldlijk). Hoe kunstmatig ook

deze verdeling is, wordt duidelijk als men ziet waar Knuvelder het laatmiddeleeuwse drama Elckerlijc binnen de Middelnederlandse letterkunde plaatst. Hij bespreekt [illegible] de categorie "Het toneel der rederijkers" [illegible] 274-295). Alhoewel Elckerlijc zeker daarbij [illegible] (het genre van de moraliteiten was bij de [illegible] zeer geliefd (Knuvelder 1957:288), is [illegible] ook een geestelijke moralistisch-didactische [illegible], waardoor het raakvlakken deelt met de [illegible]-literatuur, specifiek met het Speculum artis [illegible]moriendi: allebei zijn Spiegels waarin het uur [illegible] dood centraal staat, allebei leren dat men reeds [illegible] leven de eindbestemming voor ogen moet hebben.

[illegible] Knuvelder (1957:290) maakt Elckerlijc nog [illegible] indruk op de toeschouwer, niet zozeer dankzij de [illegible]stvaardigheid van de schrijver, maar dankzij "de in-[illegible]ekkende gedachte die aan het geheel ten grondslag [illegible]: onverbiddelijk komt voor ieder mens de dood - aan [illegible] algemeen geldende kracht van Elckerlijcs lot." Waarom gaat Knuvelder dan wel uitgebreid in op het spel, en op geen enkele *Ars moriendi*?

Uit de volgende vergelijking van ESL met Elckerlijc blijkt hoe verwant én tegenstellend deze twee teksten zijn, en in welke mate ESL licht werpt op zijn beroemde tijdgenoot.

## 5.2 Algemene opmerkingen over Den spieghel der salicheit van Elckerlijc. Hoe dat Elckerlijc mensche wert ghedaecht gode rekeninghe te doen van sinen wercken.

In de vijftiende-eeuwse moraliteit Elckerlijc wordt de hoofdpersoon Elckerlijc door de dood overvallen met de boodschap dat hij moet sterven om voor God rekenschap van zijn daden af te leggen. Volgens Van der Meulen behandelt het spel een thema dat van alle tijden is:

> Elckerlijc (d.w.z iedereen) moet, na een ontmoeting met de *doot*, zijn aardse bezigheden in de steek laten om aan God rekenschap af te leggen van zijn leven. Niemand wil hem vergezellen. (...) Elckerlijc zou in een diepe put afgedaald zijn, als niet zijn *Duecht* (...) hem nieuwe kracht had gegeven. (1967:1)

[illegible] de precieze datering, noch o[illegible] de schrijver [illegible] drama, bestaat uitsluitsel (Vos 1967:25-27). [illegible] drama wordt zowel toegeschreven aan Petrus Dies[illegible] als aan Petrus Dorlandus, terwijl sommige [illegible] deze twee vereenzelvigen (Van Mierlo 1948:91-[illegible]). Ondanks het gebrek aan nauwkeurige gegevens bestaat de consensus dat Elckerlijc in de vijftiende eeuw geschreven is, waarschijnlijk voor 1495. Van de Elckerlijc bestaan drie overleveringen, de oudste verscheen omstreeks 1495 te Delft (Vos 1967:27), vijf jaar eerder dus dan ESL.

## 3.3 Probleemstelling: Is Elckerlijc een gedramatiseerde Ars moriendi?

Omdat Elckerlijc en ESL het algemene thema van het stervensuur behandelen, zijn een aantal critici van mening dat Elckerlijc een gedramatiseerde *Ars moriendi* is[98]. Deze beschouwing maakt het mogelijk ESL vanuit de literaire traditie van de late middeleeuwen toe te lichten. Vos echter, gaat van het standpunt uit dat Elckerlijc géén gedramatiseerde *Ars moriendi* is, en wel omdat Elckerlijc niet een moraal, maar een bijbelse verkondiging predikt (1967:18). Deze uitspraak is tamelijk kras, als men de inhoudelijke overeenkomsten tussen Elckerlijc en ESL beschouwt. De Geus (1984:14-15) wijst op de volgende parallelle motieven: 1) in beide teksten wordt het achterlaten van aardse zaken

---

98. Hiertoe behoren Van Mierlo (1948) Valentin (1980) en De Geus (1984)

benadrukt, 2) onrechtmatig verkregen bezittingen moet men teruggeven, 3) men dient een testament te maken, 4) voor het zieleheil zijn de sacramenten van uiterst belang, 5) als de dood nadert "vliet dye mensche van den mensche", 6) men heeft de bijstand van een goede vriend in het stervensuur nodig.

Het standpunt van Vos dat Elckerlijc geen gedramatiseerde *Ars moriendi* is, wordt nog meer aanvechtbaar wanneer hij steit dat het de schrijver niet om een artistieke prestatie te doen was:

> Als middeleeuws kunstenaar heeft hij de gemeenschap willen dienen. De Elckerlijc is niet geschreven voor een selecte groep van letterlievenden, maar voor alle mensen. Het spel is een spiegel voor allen en daarom spreekt het de taal van allen. (1967:21-22)

Dat de schrijver van ESL hetzelfde oogmerk had, blijkt uit de inleiding: "Een notabel en orbaerlic tractaetken twelc dat seer nootelic allen kersten menscen is te hebben binnen haren husen" (rr.1-3, mijn onderstreping).

Het verschil in opvatting betreffende de vraag of Elckerlijc al dan niet een gedramatiseerde *Ars moriendi* is, staat m.i. rechtstreeks in verband met het onderscheid tussen pastorale en ascetische sterfboeken. Binnen deze context is het voorbehoud dat Valentin en Van Mierlo plaatsen bij hun stelling dat Elckerlijc een gedramatiseerde *Ars moriendi* vertolkt, van belang: Valentin (1980) stelt dat Elckerlijc slechts den dele een gedramatiseerde tegenhanger van de *Ars moriendi* is, en Van Mierlo (1948) ziet Elckerlijc aas in dat licht vanaf Elckerlijcs moment van inzicht (d.w.z. vanaf de opkomst van de *Doecht* en *Kennisse*). Waarom zij deze mening zijn toegedaan blijft helaas vaag.

### 3.3.1 Elckerlijc en ESL als Spiegels

Behalve de mogelijkheid dat Elckerlijc de gedramatiseerde tegenhanger van ESL is, rijst de vraag of Elckerlijcook als gedramatiseerde Spiegel opgevat kan worden. Dit naar aanleiding van de uitvoerige titel die de schrijver Elckerlijc meegaf: *Den Spieghel der salicheit van elckerlijc. Hoe dat elckerlijc mensche ghedaecht werds gode rekeninghe te doen van sinen wercken* (mijn cursivering). Volgens Vos geeft het gebruik van het spiegelsymbool aan op welke wijze het stuk gelezen en opgevoerd dient te worden: "Met het oog op het komende oordeel wil de auteur de mensen van zijn tijd een spiegel voorhouden, wil hij hun het verkeerde van hun levenswijze tonen: hun gehechtheid aan wat onbetrouwbaar en vergankelijk is" (1967:5). Ondanks deze verduidelijking van het spiegelsymbool, volgens Bange inherent aan moralistisch-didactische traktaten van de late middeleeuwen verbonden, beschouwt Vos (1967:7) Elckerlijc niet als een moralistisch-didactische tekst:

> Een didactisch werk wil de lezer iets bijbrengen, de Elckerlijc wil de lezer aan iedere toeschouwer de toen bekende waarheden bewust maken, een moraliserend werk wil de zeden verbeteren, Elckerlijc wil de mens tot inkeer brengen.

Bovenstaande karakterisering ook op ESL en op andere middeleeuwse literaire teksten van toepassing[99]; uit

---

99. Vgl. bijvoorbeeld het kommentaar van Beaty (1970:26) op deel vijf waarin de omstanders worden toegesproken: "Moriens' friends (...) are to come to a fresh realization of the fact that they, too, are among 'hem that shullen dye' (...) What better time to admonish the healthy of their own need (. .) when they have been forced by circumstances to acknowledge the fact of human mortality and to consider its spiritual implications?" (mijn onderstreping).

### 5.3.1 Elckerlijc en ESL als Spiegels

Behalve de mogelijkheid dat Elckerlijc de gedramatiseerde tegenhanger van ESL is, rijst de vraag of Elckerlijcook als gedramatiseerde Spiegel opgevat kan worden. Dit naar aanleiding van de uitvoerige titel die de schrijver Elckerlijc meegaf: *Den Spieghel der salicheit van elckerlijc. Hoe dat elckerlijc mensche ghedaecht werde gode rekeninghe te doen van sinen wercken* (mijn cursivering). Volgens Vos geeft het gebruik van het spiegelsymbool aan op welke wijze het stuk gelezen en opgevoerd dient te worden: "Met het oog op het komende oordeel wil de auteur de mensen van zijn tijd een spiegel voorhouden, wil hij hun het verkeerde van hun levenswijze tonen: hun gehechtheid aan wat onbetrouwbaar en vergankelijk is" (1967:5). Ondanks deze verduidelijking van het spiegelsymbool, volgens Bange inherent aan moralistisch-didactische traktaten van de late middeleeuwen verbonden, beschouwt Vos (1967:7) Elckerlijc niet als een moralistisch-didactische tekst:

> Een didactisch werk wil de lezer iets bijbrengen, de Elckerlijc wil de lezer aan iedere toeschouwer de toen bekende waarheden bewust maken, een moraliserend werk wil de zeden verbeteren, Elckerlijc wil de mens tot inkeer brengen.

Bovenstaande karakterisering ook op ESL en op andere middeleeuwse literaire teksten van toepassing[99]; uit

---

99. Vgl. bijvoorbeeld het kommentaar van Beaty (1970:26) op deel vijf waarin de omstanders worden toegesproken: "Moriens' friends (...) are to come to a fresh realization of the fact that they, too, are among 'hem that shullen dye' (...) What better time to admonish the healthy of their own need (...) when they have been forced by circumstances to acknowledge the fact of human mortality and to consider its spiritual implications?" (mijn onderstreping).

het feit dat ESL genoeg overeenkomsten met de Spiegel-traditie heeft om als moralistisch-didactisch traktaat gekenmerkt te worden[100], volgt dat de interpretatie van Vos van het spiegelsymbool, zoals dat in Elckerlijc werkzaam is, op een misvatting berust. Banges verduidelijking van de functie van de spiegel in Middelnederlandse traktaten biedt de sleutel tot die misvatting. Terwijl Vos de spiegel beschouwt als een instrument waarmee de mens het verkeerde van zijn levenswijze kan waarnemen, handhaaft Bange een veel breder perspectief: In de relatie God-mens toont de spiegel naar aanleiding van het menselijke ideaalbeeld, welke levenswijze de juiste is. Alhoewel de zelfreflectie, m.a.w. hoe de mens is, buiten de tekst staat, is het nog steeds deel van de spiegelfunctie in middeleeuwse traktaten[101].

Een analyse van het mensbeeld in ESL heeft aangetoond, dat ideaalbeeld en zelfreflectie naast elkaar in de tekst staan. Dat is ook het geval in Elckerlijc: na het moment van inkeer leert het gedrag van Elckerlijc, hoe de toeschouwer/lezer tot zaligheid kan komen. Vos beschouwt de handelingen die dit gedrag bepalen buiten de reikwijdte van het spiegelsymbool:

> Het spel wil echter méér zijn dan een spiegel waaruit de ellende van de menselijke situatie blijkt. (...) Het is een Spieghel der Salicheit waarin Elckerlijc laat zien hoe ieder mens vanuit zijn ellendige toestand tot de zaligheid kan komen. (1967:11, mijn onderstreping)

---

100. Zie hoofdstuk vier.

101. Volgens Bange (1986:34) zegt de spiegel in de late middeleeuwen: kijk wat je bent en wat je niet bent, vlei of veracht jezelf niet om wat je ziet, wees jezelf, maar dit kun je alleen als je jezelf kent."

### 5.3.1 Elckerlijc en ESL als Spiegels

Behalve de mogelijkheid dat Elckerlijc de gedramatiseerde tegenhanger van ESL is, rijst de vraag of Elckerlijcook als gedramatiseerde Spiegel opgevat kan worden. Dit naar aanleiding van de uitvoerige titel die de schrijver Elckerlijc meegaf: *Den Spieghel der salicheit van elckerlijc. Hoe dat elckerlijc mensche ghedaecht werde gode rekeninghe te doen van sinen wercken* (mijn cursivering). Volgens Vos geeft het gebruik van het spiegelsymbool aan op welke wijze het stuk gelezen en opgevoerd dient te worden: "Met het oog op het komende oordeel wil de auteur de mensen van zijn tijd een spiegel voorhouden, wil hij hun het verkeerde van hun levenswijze tonen: hun gehechtheid aan wat onbetrouwbaar en vergankelijk is" (1967:5). Ondanks deze verduidelijking van het spiegelsymbool, volgens Bange inherent aan moralistisch-didactische traktaten van de late middeleeuwen verbonden, beschouwt Vos (1967:7) Elckerlijc niet als een moralistisch-didactische tekst:

> Een didactisch werk wil de lezer iets bijbrengen, de Elckerlijc wil de lezer aan iedere toeschouwer de toen bekende waarheden bewust maken, een moraliserend werk wil de zeden verbeteren, Elckerlijc wil de mens tot inkeer brengen.

Bovenstaande karakterisering ook op ESL en op andere middeleeuwse literaire teksten van toepassing[99]; uit

---

99. Vgl. bijvoorbeeld het kommentaar van Beaty (1970:26) op deel vijf waarin de omstanders worden toegesproken: "Moriens' friends (...) are to come to a fresh realization of the fact that they, too, are among 'hem that shullen dye' (...) What better time to admonish the healthy of their own need (...) when they have been forced by circumstances to acknowledge the fact of human mortality and to consider its spiritual implications?" (mijn onderstreping).

het feit dat ESL genoeg overeenkomsten met de Spiegel- [illegible] volgt dat de interpretatie van [illegible] zoals dat in Elckerlijc [illegible] misvatting berust. Banges ver- [illegible] functie van de spiegel in Middel- [illegible] biedt de sleutel tot die misvat- [illegible] spiegel beschouwt als een instru- [illegible] het verkeerde van zijn levenswijze [illegible] ondhaaft Bange een veel breder perspec- [illegible] tie God-mens toont de spiegel naar aan- [illegible] menselijke ideaalbeeld, welke le- [illegible] juiste is. Alhoewel de zelfreflectie, [illegible] mens is, buiten de tekst staat, is het [illegible] doel van de spiegelfunctie in middeleeuwse [illegible]

[illegible] van het mensbeeld in ESL heeft aangetoond, [illegible] beeld en zelfreflectie naast elkaar in de [illegible]. Dat is ook het geval in Elckerlijc: na het [illegible] inkeer leert het gedrag van Elrkerlijc, hoe [illegible] beschouwer/lezer tot zaligheid kan komen. Vos be- [illegible] de handelingen die dit gedrag bepalen buiten [illegible] van het spiegelsymbool:

> Het spel wil echter méér zijn dan een spiegel waaruit de ellende van de menselijke situatie blijkt. (...) Het is een Spieghel der Salicheit waarin Elckerlijc laat zien hoe ieder mens vanuit zijn ellendige toestand tot de zaligheid kan komen. (1967:ii, mijn onderstreping)

---

100. Zie hoofdstuk vier.

101. Volgens Barge (1986:34) zegt de spiegel in de late middeleeuwen: kijk wat je bent en wat je niet bent, vlei of veracht jezelf niet om wat je ziet, wees jezelf, maar dit kun je alleen als je jezelf kent."

Drewes wijst erop, dat een juiste betekenis van de spiegel in de middeleeuws-christelijke betekenis onmisbaar is, voor een begrip van het stuk. De kern van deze juiste betekenis is de dubbele functie van de spiegel "to show us what we are and what we ought to be"[102], Uit de uiteenzetting van Bange (1986:11-16) over de toepassing van het spiegelsymbool in de late middeleeuwen, blijkt dat deze dubbele functie het moralistisch-didactische karakter van vijftiende-eeuwse traktaten bepaalt.

Het zijn de verbanden van Elckerlijc met zowel de *Artes moriendi* als de Middelnederlandse Spiegel-literatuur, die in ESL kristalliseren: als aangetoond kan worden dat ESL een ongedramatiseerde tegenhanger van Elckerlijc is, dan moet daaruit volgen dat Elckerlijc op zijn beurt een gedramatiseerde Spiegel is; immers, ESL sluit in grote mate aan bij de Spiegel-traditie.

De eenzijdige opvatting van Vos over zowel de *Artes moriendi* als over de toepassing van het spiegelsymbool in Middelnederlandse teksten van de late middeleeuwen, sluiten een vergelijking tussen ESL en Elckerlijc op grond van inhoudelijke overeenkomsten en het gebruik van het spiegelsymbool uit[103].

---

102. Drewes beroept zich hier op het artikel van Ritmary Bradley "Backgrounds of the title *Speculum* in medieval literature" waarnaar reeds in de inleiding tot hoofdstuk vier verwezen is.

103. Specifiek met het oog op de *Ars moriendi* is dat merkwaardig wanneer men zijn methode waarop hij de Elckerlijc bestudeert, beschouwt: Drewes (1968:79) stelt dat de artikelen van Vos een verrijking van de kennis over de Elckerlijk zijn "omdat Vos de betekenis van de tekst in de eerste plaats heeft toegelicht met behulp van Middelnederlandse teksten uit dezelfde

## 5.4 Methode

Binnen het bestek van de bredere opvatting van zowel de [illegible] als de opvatting van het spiegelsymbool [illegible] moralistisch-didactische traktaten [illegible] eeuw, is een vergelijking tussen ESL [illegible] mogelijk. Tegen deze achtergrond moeten [illegible] motieven op basis van twee volgende [illegible] geselecteerd worden: 1) inhoudelijke [illegible] 2) motieven uit de Spiegel-literatuur.

[illegible] uitgangspunt voor de eerste categorie gelden die [illegible] die De Geus[104] vermeldt, omdat deze een vergelijking op een eerste vlak rechtvaardigt, ondanks het [illegible] verschil dat Elckerlijc een drama is, en ESL [illegible]. In de tweede categorie staat de verhouding tussen [illegible] en de mens centraal, omdat die de plaats van ESL binnen de Middelnederlandse Spiegel-literatuur bepaalt (zie hoofdstuk vier).

Ten einde de raakvlakken zichtbaar te maken, is het met betrekking tot beide categorieën van belang om van de manier waarop de motieven gespiegeld en gedramatiseerd worden, uit te gaan.

## 5.5 Inhoudelijke parallellen tussen ESL en Elckerlijc

### 5.5.1 Het achterlaten van aardse zaken

In ESL komt dit motief in de vijfde bekoring "van grote becommeringhe van tyteliken ende uutwendigen dingen" (rr.458-459) voor. De schrijver stelt dat met name aardsgezinde mensen door deze bekoring op het sterfbed geplaagd worden. Onder "uutwendighe dinghen" verstaat de schrijver vrouw, kinderen, vrienden, gezelschap en

---

periode." 104. Zie 3.2

op onrechtmatige wijze verkregen bezittingen. In de Elckerlijc krijgen deze zaken binnen de allegorische figuren *Ghesellscap*, *Maghe en Neven* en *Tgoet*, waartoe Elckerlijc zich richt wanneer hij door de dood overvallen wordt, gestalte. In de figuur *Tgoet* bereikt de uitbeelding van Elckerlijcs zondige verleden een hoogtepunt (Van 1967:11) omdat, ook al zou *Tgoet* toestemmen mee te gaan, hij Elckerlijcs schuld slechts verzwaart:

> Ende al ghinc ic mede, wilt peysen/ so soudi mijns te wors hebben grotelic:/ Bi reden, ic salt u segghen blotelic:/ Ic heb seer u pampier verweert;/ Want al u sinnen hebdi verteert/ an mi (...). (vss.384-389)

Behalve de overeenkomst dat beide schrijvers het onderhavige motief onder de aandacht brengen, relateren zij het aan aardsgezinden, of zoals het in ESL staat aan "de gene die noch ongestorven sijn van herten" (r.464). Het feit dat Elckerlijc zegt, zijn hele leven *Tgoet* bemint te hebben en nu iets terugverlangt, duidt op een dramatische manier aan, dat ook hij nog niet tot sterven bereid is (vss.396-397).

Toch bestaat er een verschil tussen de Moriens van ESL en Elckerlijc betreffende hun relatie tot *Tgoet*, wat het onderscheid in stervensvoorbereiding en stervensbegeleiding illustreert. Elckerlijc namelijk, zoekt zijn bezittingen op, m.a.w, hij neemt het initiatief; in het geval van Moriens gebruikt de duivel het *Tgoet* om hem daarmee in verzoeking te brengen.

De konsekwentie hiervan is, dat Elckerlijc (nog) alleen staat. In de door hem geïnitieerde ontmoeting met *Tgoet* komt hij pas tot het inzicht dat hij andere begeleiders nodig heeft, een eerste aanduiding van de op handen zijnde inkeer. Als Moriens door de duivel in de vorm van *Tgoet* getempteerd wordt, is hij zich intussen er wel van bewust geworden, hoe belangrijk goede begeleiders zijn; d.m.v. van *Tgoet* probeert de duivel

Moriens van het juiste pad te trekken. Binnen deze context past de geruststelling van de schrijver dat God hem nooit boven zijn vermogen laat tempteren, en dat hij Moriens de kracht schenkt ook deze bekoring te weerstaan, mits hij dat zelf wil. Het getuigt van een intense pastorale bezorgdheid, die bij Elckerlijc, op het moment dat hij *Tgoet* opzoekt, verloren zou zijn gegaan. Tegelijkertijd geeft de schrijver de omstanders de raad, dat wie goed wil sterven, afstand moet doen van zijn aardse bezittingen. Terwijl Gods liefde en barmhartigheid Moriens in de bestrijding tegen de duivel tot steun zijn, is de lamentatie van de schrijver over de weinigen die bovenstaande raadgeving opvolgen, bedoeld voor de gezonde omstanders, die net als Elckerlijc de tijd hebben om zich voor te bereiden.

De schrijver spiegelt dus de werkelijkheid waarin weinigen het belang van het zieleheil betrachten, middels het afstand doen van aardse bezittingen, en die van de doodstrijd; zo zijn er dus twee spiegels werkzaam: de lamentatie spiegelt het ideaal van stervensvoorbereiding, de vertroostingen die van de stervensbegeleiding.

Omdat de omstanders, via hun blik op Moriens, bijna aan den lijve ondervinden dat de doodstrijd intenser wordt naarmate men meer "onverstorven van herte is", worden stervensbegeleiding en stervensvoorbereiding spiegels van elkaar; zij verscherpen elkaars beeld.

Als Elckerlijc *Tgoet* ontmoet, is er slechts één spiegel werkzaam: het toont de "onverstorven" en eenzame Elckerlijc wiens beeld de toeschouwers moet aansporen zich tijdig voor te bereiden. Deze betekenis volgt in retrospect. In "Die na prologhe" zegt de schrijver:

> Merct desen spieghel, hebten voer ogen/ Ende wilt u van hoverdien poghen/ Ende oec van allen zonden met. (vss.887-889)

Het inzicht waartoe de toeschouwers moeten komen, wordt hiermee uitgesteld, het inzicht van de omstanders in het daarentegen, is door de functie die zij vervullen van onmiddellijke aard.

### 3.5.3 Het teruggeven van onrechtmatig verkregen goed

Dit motief ligt logischerwijs in het verlengde van het vorige; het bezitten van onrechtmatig verkregen goed verzwaart de zonde van aardsgebondenheid. In ESL staat in de tweede reeks vragen:

> Wilt ghi datmen ghehelic ende al wederkere alle tgene dat ghi qualiken ende onrechtverdelic moecht vercregen hebben, ende dat ghi sculdich sijt weder te keren na tvermogen ende bedraghen uwer goeden, al waert oec van node alle uwe goeden te laten ende te buten te gane? (rr.609-613)

In Elckerlijc komt het teruggeven van onrechtmatig verkregen goed na Elckerlijcs moment van bekering[105]:

> In caritaten ende rechter oetmoede/ Deelic den armen van minen goede/ Deen helft, ende dander helft daer na/ Ghevic, daer sij sculdich is te gaen. (vss.668-671)

Ondanks deze duidelijke parallel, is de samenhang waarbinnen het onderhavig motief in elk der teksten voorkomt, verschillend. In vergelijking tot Moriens, vertolkt Elckerlijcs voornemen, het zondige bezit aan de rechtmatigen terug te geven, een aktieve wilsdaad. Elckerlijcs bekering wordt in boven aangehaalde uitspraak voor de toeschouwers zichtbaar gemaakt. De

---

105. Dit vindt plaats na zijn ontmoeting met *Kennisse* in het midden van het spel. Zie Vos 1967:21.

handeling illustreert dus Elckerlijcs ontwikkeling, waarmee de grens van kerkelijke formaliteit overschreden wordt.

Omdat het teruggeven van zondig bezit in ESL binnen het vastgelegde patroon van vraag en antwoord besloten ligt, mag de uitwerking daarvan minder dramatisch lijken. In de eerste plaats zullen anderen, in naam van Moriens, de balans moeten herstellen. In de tweede plaats behoort een ontwennend antwoord van Moriens niet tot de mogelijkheden. Toch mag hier niet uit geconcludeerd worden dat het belang van het onderhavig motief in ESL minder zou zijn dan in Elckerlijc.

Het feit dat Moriens afhankelijk is van anderen ten aanzien van het teruggeven van onrechtmatig verkregen bezit, en Elckerlijc zelf de rekening kan vereffenen, ligt ten grondslag aan het belangrijke verschil dat Elckerlijc, weliswaar overvallen door de dood, hiertoe in de gelegenheid wordt gesteld. Hoewel de schrijver van ESL er telkemale op wijst, dat men deze gelegenheid in dagen van gezondheid moet benutten, is zijn traktaat ook geschreven, voor diegene die letterlijk door de dood verrast worden.

Met verwijzing naar Beaty (1970:19-20), is reeds naar voren gekomen, dat de kracht van deel drie juist in zijn traditionele karakter besloten lig. Ondanks "a vocabulary so traditional that it borders on theological jargon", verzandt de behandeling van onrechtmatig verkregen goed niet in een steriel formalisme[106]. De

---

106. Beaty (1970:21-22) schrijft dit toe aan het volgende: "It is (...) the author's selection from the available terminology that indicates the extent to which he has weighted his message on the side of reconciliation as against prophetic denunciation."

toevoeging van de schrijver of Moriens tot op het punt van bankroetschap bereid is aan het verzoek gehoor te geven, is een aanduiding van de ernst waarmee Moriens deze kwestie dient op te vatten. Hierbij is het van belang te weten dat de vijfde en zesde vraag "nieuw" zijn: "(they) (are) designed to test more fully the validity of a lay Moriens's contrition" (Beaty 1970:20).

Zoals Vos (1967:12) terecht opmerkt, getuigt Elckerlijcs teruggave van zijn zondige bezit, van de mens die de weg der rechtvaardigheid bewandelt. Deze h ing is tegenovergesteld aan Elckerlijcs poging, *Tgoet* op zijn reis mee te krijgen: voor het moment v n inkeer is Elckerlijc dus onrechtvaardig, daarna rech: aardig[107]. De handelingen die Elckerlijc binnen de twee tegenovergestelde stadia verricht, zijn voor de toeschouwers als spiegels. Ze kunnen daaruit leren hoe men zaligheid bereikt en wat hen daarvan afhoudt. Naar analogie van de dubbele functie van het spiegelsymbool handhaaft de schrijver een fijne balans tussen de spiegel als *vanitas* en *veritas* (Bange 1986:34): Elckerlijcs assertieve teruggave weerspiegelt in positieve zin, zijn door hem geïnitieerde ontmoeting met *Tgoet*.

### 5.5.3 Het maken van het testament

Tegen de achtergrond van het bove behandelde motief, wordt het belang van het maken van het testament in beiden teksten duidelijk. Immers, het testament biedt de laatste mogelijkheid tot het herstel van on-

---

107. Vgl. Vos (1967:12): "Het oude testament kent twee soorten mensen, rechtvaardigen en onrechtvaardigen. Rechtvaardig is, wie leeft in de richting van God en de medemens: onrechtvaardig wie zich van God en de medemens verwijdert; ook in de Elckerlijc is er sprake van deze twee wegen."

rechtmatig verkregen bezittingen. In Elckerlijc is dat verband het meest zichtbaar, omdat de motieven elkaar direct opvolgen:

> Nu hoert, mijn vrienden algader:/ Ic wil gaen stellen mijn testament/Voer u allen hier present./ In caritaten ende in rechter oetmoede Deelic den armen van minen goede/ Deen helft, ende dander helft daer na/ Ghevic, daer sij sculdich is te gaen.
> (vss.665-671, mijn onderstreping)

In ESL is het verband tussen de motieven op het eerste gezicht niet zo duidelijk, omdat ze relatief ver van elkaar genoemd worden[108], en bovendien in verschillende afdelingen staan. Maar in de paragraaf waar de schrijver wijst op het belang van een testament, laat hij het teruggeven van onrechtmatig verkregen bezittingen wel weerklinken:

> Wanttet gelikerwijs kenlic ende clae is, vele menschen, bi alsulken ydelen hope ende valschen ingeven van langer te leven, hebben hem selven vergeten ende sijn onversienlic ende onbereit, sonder haer testament te maken of haer dingen te bescicken ende haer consciencie te verclaren, ghestorven.
> (rr.774-779, mijn onderstreping)

Uit de annotatie van De Geus (1985:65), kan afgeleid worden dat het maken van een testament als doel heeft het geweten te zuiveren. Dit is ook bij Elckerlijc het geval: Elckerlijc zegt, dat zijn testament en het goedmaken van zijn onrechtmatig bezit tot smaad van de duivel is (vss.672-674). Het belang van het testament is hiermee in beiden teksten aangetoond. Opvallender zijn de verschillende manieren waarop beide schrijvers het onder de aandacht van de lezers/toeschouwers brengen. In Elckerlijc dient het maken van het testament,

---

108. Tussen beide motieven ligt een ruimte van ongeveer 150 regels.

net als de teruggave van het zondige bezit, ter bevestiging van zijn bekering; dankzij de herstelde *Doecht* bewandelt Elckerlijc de weg van de rechtvaardige, en zijn handelingen maken dit voor de toeschouwer zichtbaar. Met dit positieve gedrag van Elckerlijc, hoopt de schrijver iedereen tot navolging te inspireren. Juist omdat de toeschouwer Elckerlijc als onrechtvaardige heeft aanschouwd, wordt de moraal krachtig overgebracht. In ESL is deze moraal niet minder krachtig, maar omdat de schrijver geen toneel tot zijn beschikking heeft, giet hij die in een andere vorm: zoals in hoofdstuk drie werd aangetoond, dient deel vijf van ESL zowel de belangen van de stervensbegeleiding als die van de stervensvoorbereiding. In het laatste geval zijn het de omstanders die de schrijver op een strenge vermanende wijze toespreekt, om hen van de ernst van het stervensuur bewust te maken. Het is binnen deze context dat de negatieve wijze waarop de schrijver zijn boodschap betreffende het testament formuleert, beschouwt moet worden[109]. Hij leert de omstanders dat slechts weinigen tijdig een testament maken en hun zaken regelen, wat allerminst bevorderlijk is voor het zieleheil. Het feit dat Moriens' testament in het midden wordt gelaten[110], doet niets af aan de indruk die de schrijver op de omstanders maakt.

De spiegels die beide schrijvers met betrekking tot het maken van het testament voorhouden, vullen elkaar dus als het ware aan: de schrijver van Elckerlijc toont het ideaalbeeld van de rechtvaardige mens die zijn zaken tijdig in orde maakt. De schrijver van ESL toont het

---

109. Dit is naar analogie van de behandeling van *Tgoet*, zie 5.4.1.

110. Bij Elckerlijc is dat niet het geval; het maken van zijn testament is een concrete handeling.

realistische beeld van de weinigen die hier aan gehoor geven. Interessant is het gegeven, dat in beide teksten, ook het omgekeerde spiegelbeeld geprojecteerd wordt: In Elckerlijc is dat de onrechtvaardige Elckerlijc die zich keert tot Ygoet, in ESL is dat de Moriens uit deel drie, die de vraag of omstanders zijn dingen ter bevordering van zijn zieleheil mogen regelen, bevestigend beantwoordt. Omdat in Elckerlijc beide spiegels in één figuur vervat worden, is de spiegeling tussen zelfreflectie en ideaalbeeld hier voor de toeschouwer duidelijk, en wordt de moraal glashelder overgebracht. Ondanks het feit dat Moriens in dat geval de drager van het ideaalbeeld is, en de omstanders die van de werkelijkheid, (waardoor de spiegeling niet rechtstreeks is), komt de boodschap bij de omstanders niet minder scherp over; hun aanwezigheid aan het sterfbed vervangt het dramatische effect dat in de Elckerlijc door de uitbeelding van de bekering van de hoofdpersoon bereikt wordt[111].

### 5.5.4 De belangrijkheid van de Kerkelijke sacramenten en de rol van de priester

Middeleeuwse teksten waarin het zieleheil centraal staat, zouden onaanvaardbaar zijn zonder aandacht voor de sacramenten (Drewes 1968:96). Dat zij daarom in Elckerlijc en in ESL een prominente plaats innemen, is dan ook te verwachten. Het is opvallend, dat beide teksten in dit verband het woord "medecinen" gebruiken, ter aanduiding van de sacramenten[112].

---

111. Het argument van Vos (1967:20), dat de werkelijkheden in het spel op zeer indringende wijze voorgesteld worden, doordat er geen afstand bestaat tussen spelers en toeschouwers, geldt dus in dit geval, mutatis mutandis, ook voor ESL.

112. Vgl. vs.688 in Elckerlijc, en r.795 in ESL.

Betreffende ESL, ligt de belangrijkheid van de sacramenten in de hiërarchische verhouding tussen de dokter en de priester besloten[113]. De schrijver uit zijn misnoegen over het feit dat mensen eerder de dokter dan de priester bij het sterfbed halen:

> (...) want die luden soeken veel haesteliker medicinen des lichames dan der sielen; ja, dat vele arger is, vele menschen en dencken niet om dye medeciner haere sielen dan so wanneer si sien datter geen hope en is om tlichaem langer te mogen helpen oft tonderhouden. (rr.805-809)

De schrijver van ESL duidt ook op de volgende manier het belang van de "gheestelike medecinen" aan: indien de zieke "waracktigh" biecht, baat het de gezondheid, en kan Moriens van zijn ziekte genezen (r.839).

Het spreekt vanzelf dat de schrijver van Elckerlijc op een andere manier het belang van de sacramenten zichtbaar moest maken: in de eerste plaats is de verhouding tussen priester en dokter hier niet relevant; nergens in het stuk komt Elckerlijcs lichamelijke gesteldheid ter sprake, noch wordt er naar hem verwezen als zieke[114]. In de tweede plaats zou het hele doel van Elckerlijc voorbij geschoten zijn, als lichamelijk herstel een uitweg voor Elckerlijc zou hebben betekend.

---

113. Zie de bespreking van deel vijf in de twee voorafgaande hoofdstukken van deze verhandeling (3.7, 4.9).

114. In ESL is dat met het oog op de stervensbegeleiding constant het geval, met name in deel vijf: vgl. bijvoorbeeld rr.825 en 880.

Volgens Vos ligt de belangrijkheid van de sacramenten in de figuur *Kennisse* besloten, omdat zij de *Kennisse Gods* vertegenwoordigt: "Deze (...) staat in nauw verband met de Kerk, waar men God in zijn woord en sacrament leert kennen" (1965-6:88). Interessant is het verschil in opvatting tussen Vos (1965-6) en Drewes (1968) betreffende Elckerlijcs kennis van God, en gevolglijk zijn kennis van de sacramenten. Vos gaat van het standpunt uit, dat Elckerlijc voor zijn ontmoeting met *Kennisse* geen weet van God en zijn wetten heeft[115] .Drewes daarentegen, meent dat Elckerlijc wel degelijk kennis van God had; door haar leert hij slechts dat hij buiten God en in strijd met de leer van de Kerk heeft geleefd (1968:95). Drewes komt tot deze gevolgtrekking omdat "als Elckerlijc geen kennis van God had gehad, Kerk en priester wel zeer in gebreke zijn gebleven" (1968:97). Omdat niets in het stuk hierop duidt (Kerk, sacramenten en priester worden juist centraal gesteld), wijst Drewes dit van de hand.

Als men deze kwestie aan ESL relateert, dan blijkt dat de redenering van Drewes de meest voor de hand liggende is. In de lamentatie van de schrijver, dat mensen zich eerder op lichamelijke dan op geestelijke medicijnen verlaten, gebruikt hij het werkwoord "dencken om" (r.807). "Dencken om" impliceert dat er wel kennis van de geestelijke medicijnen bestaat, anders zou er niet aan gedacht kunnen worden! In dit verband bestaat er nog een belangrijke parallel tussen Elckerlijc en ESL: beide teksten namelijk, spiegelen het verband tussen kennis van God en het belang van de sacramenten, zij het dan dat in ESL de klem op de innerlijke kracht van kennis valt, en in Elckerlijc op diens vermogen tot

---

115. Vgl.: "Eerst leeft Elckerlijc *onbekent*, later als hij tot inkeer komt, leert hij God kennen, leeft hij met de *Kennisse Gods*" (Vos 1956-6:22).

erkenning van schuld, tot belijdenis van zonden en tot oprecht berouw. In rr.888-893 van ESL stelt de schrijver dat als de zieke zijn spraak verloren heeft, maar nochtans "goet verstant ende kennisse van binnen bezit " zijn instemming met de sacramenten genoeg is tot zaligwording[116]. De kracht van kennis wordt dus in ESL binnen de pastorale context van het sterfboek beklemtoond; als de toestand van lichamelijke vermogens de zieke beletten op een actieve manier de sacramenten te ontvangen, te biechten, of "met eenigen uutwendigen tekenen" de vragen te beantwoorden, dan staat zijn kennis hiervoor in.

In Elckerlijc is het *Kennisse* die Elckerlijc de belangrijkheid van de sacramenten duidelijk maakt. Alhoewel Elckerlijc vanaf het begin kennis gehad heeft (zie boven), is het de positieve aktivering daarvan (dankzij *Doecht*), die Elckerlijcs bekering uitbeeldt. *Kennisse* vergezelt Elckerlijc naar *Biechte*. Hoewel deze de kleinste rol in het spel vervult, toont zij op een bijzondere manier de bekering van Elckerlijc voor de toeschouwers: doordat zij zijn zondige verleden uitwist en hem de opdracht geeft zich te geselen, ten einde *Doecht* weer gezond te maken, vertolkt zij Elckerlijcs verleden en toekomst[117]. Met haar optreden wordt

---

116. Niet alleen in deel vijf wijst de schrijver op het belang van het verstand bij het stervensproces. Als een rode draad lopen zijn verwijzingen daarnaar door de tekst, de geldigheid van deel drie wordt er zelfs door bepaald.

117. Vos (1965-6:2) is hierdoor van mening dat *Biechte* hiermee een voorstelling van een existentieel gebeuren geworden is.

finaal afscheid genomen van de onrechtvaardige Elckerlijc en is zijn bekering verzegeld. In dat licht moet dan ook de penitentie beschouwd worden:

> God sij hier in gheeert!/ Nu wil ic mijn penitencie beginnen,/ Want dlicht heeft mi verlicht van binnen,/ Al sijn dese knopen strange ende hardt. (vss.542-545)

Elckerlijcs zelfkastijding zuivert hem van zijn zondige verleden en is de concrete uitbeelding van zijn oprecht berouw en inkeer. Omdat aangenomen mag worden dat Elckerlijc gezond is, levert de zelfkastijding, dramatisch gezien, geen problemen voor het spel op, immers, de betekenis ervan ligt op hetzelfde vlak als het maken van zijn testament en het teruggeven van onrechtmatig verkregen goed: zij beelden de rechtvaardige Elckerlijc uit. Het is daarom des te frappanter, dat de schrijver van ESL, ondanks de beperkingen van het sterfbed, de louterende functie van zelfkastijding weet te verwerken, wat de verbanden tussen Elckerlijc en ESL verstevigt[118]. Dit vindt plaats in de derde bekoring van deel twee, waar hij de zieke verduidelijkt, dat geduldig gedragen pijnen, een teken is van Moriens' liefde voor God en hem zuivert van zijn zonden. In de volgende regels weerklinken Elckerlijcs zojuist aangehaalde woorden:

> O' Here, slaet hier berrent hier, opdat Ghi mi inder eewicheit moecht sparen.'(rr.400-402)

---

118. Dat de schrijver in dit verband wel bewust is van de beperkingen van het sterfbed blijkt uit deel vijf: "Waerom een yghelic kerstenmensche (...) hi hem selven voer alle dinc ende principaliken voersie van ghesteliken medecinen, ende boeten tot sijnre sielen behoef, soe hi aldereerst kan ende mach." (rr.779-788, mijn onderstreping).

Op die manier spiegelen beide teksten de ideale houding tegenover penitentie; de realistische houding ligt in ESL binnen de ongeduldige en zelfs waanzinnige zieke Moriens besloten, in Elckerlijc zijn het alle facetten van de onrechtvaardige hoofdpersoon, die deze houding uitbeelden.

Omdat Elckerlijc gebiecht heeft en zijn testament naar juiste wijze is geregeld, is hij nu gereed om de Communie en het Heilig Oliesel van de priester te ontvangen. Volgens Vos (1966:417) heeft de schrijver goed aangevoeld dat het onmogelijk was, de bediening van de sacramenten op het toneel te vertonen. De schrijver vult die leegte op met een dialoog tussen *Vijf sinnen* en *Kennisse*, waarin de rol van de priester geprezen wordt:

> Och edel priester van groter waerde,/ Al custen wi u voetstappen, ghi waret weert!/ wie van sonden troest begeert,/ Die en konnen vinden gheen toeverlaet/ Dan anden priesterliken staet. (vss.713-717)

Afgezien van de waarde van deze passage[119], is het hier belangrijk te onderstrepen, dat ondanks de achting voor de priester, het de toeschouwers duidelijk wordt gemaakt, dat de priester ook een gewoon mens is en menselijke fouten hem dus niet vreemd zijn:

---

119. J.J. Mak (1965) acht de lofprijzing op de priester een storend element bij de opvoering en vindt Vos de uitwijding vlak voor het sterven van de hoofdpersoon vreemd aandoen (1966:417). Ik ben het echter met Drewes (1968:96) eens die stelt: "*Den Spieghel der salicheit* zou voor de Middeleeuwer toch wel een volstrekt onaanvaardbaar, vals, onchristelijk of ketters beeld weerspiegelen, indien kerk, sacramenten en priester niet de centrale plaats innamen die zij in het stuk hebben."

> Sy geven den sondaer quaet exempel;/ Haer kinder lopen inden tempel/ Ende som sitten sij bi wiven/ In onsuverheden van live. (vss.730-734)

Deze gebalanceerde visie op het priesterschap illustreert niet alleen de dubbele functie van de spiegel, maar het vindt bovendien neerslag in ESL. Behalve dat de waarde van de priester uit de hiërarchie tussen hem en de dokter blijkt (de eerste staat boven de laatste, zie deel vijf van ESL), stelt de schrijver dat als de zieke in enige ban verkeert, de aanwezigheid van een priester onontbeerlijk is[120]. Aan de andere kant wijst de schrijver erop, dat er geestelijken zijn die zich niet op de dood voorbereiden, of wat nog erger is die niet willen horen van de dood (rr.482-484). Bovendien richt hij de bekoring van hoogmoed speciaal aan de geestelijken. "Die vierde temptacie (...), es verwaentheit ende ydel behagen sijns selfs, dwelc is een gheestelike hoverdie, metten welcken de viant die geestelike ende devote menschen meest tempteert" (rr.418-422).

Hieruit blijkt wel dat het negatieve priester-beeld specifiek betrekking heeft tot het sterven ; in Elckerlijc is dat beeld algemener (zie boven). Dat heeft tot gevolg dat het contrast tussen de ideale priester en de priester op wie de vss.730-734 van toepassing zijn, dramatischer is. Ondanks het feit dat beide schrijvers zich bewust tonen van de tekortkomingen van priesters, wordt de geldigheid van het ambt zelf niet ter discussie gesteld.

---

120. In lijn met het doel van het sterfboek, noemt de schrijver dat "yemant anders" de zieke ook uit zijn ban mag helpen; dit doet echter geen afbreuk aan het gezag van de priester.

### 5.5.5 Als de dood nadert "vliet dye mensche vanden mensche"

De uitbouw van dit thema vertegenwoordigt in beide teksten het belang van de stervensvoorbereiding. Met het oog op ESL komt het daarom logischerwijs voor in deel vijf, waar de schrijver zich tot de omstanders richt. In rr.949-950 staat te lezen:

> (...) soe wanneer die doot of die sware siecte beghint te genaken, so vliet dye mensche vanden mensche.

De schrijver voegt hieraan toe, dat hoe erger de ziekte wordt, en hoe sneller de dood naderbij komt, hoe meer de vroomheid de zieke verlaat. Dit negatief-realistisch gekleurde mensbeeld komt Beaty (1970:30) als bijna ontmoedigend modern voor; echter, zijn bedoeling daarmee is de omstanders te doordringen van het feit dat zij zich moeten voorbereiden "als ghi noch gesont sijt ende terwijlen dat ghi redenen gebruyct ende sijt here uwer wercken" (rr.954-956). Om deze woorden kracht bij te zetten vertelt de schrijver hoe ontelbare mensen bedrogen zijn uitgekomen, omdat zij hieraan geen gehoor hebben gegeven. Deze boodschap stijgt boven het moralistisch-didactische uit, omdat de omstanders, door hun aanwezigheid bij het sterfbed, de waarde ervan onmiddellijk ervaren.

In Elckerlijc is het de (nog) onrechtvaardige Elckerlijc, die gestalte geeft aan "ontellike menschen die ghetoeft (hebben) totter laester noot" naar wie de schrijver van ESL verwijst. Maar anders dan dit soort mensen komt Elckerlijc niet bedrogen uit omdat hij, ondanks het feit dat hij door de dood overvallen wordt, tijd heeft zich gereed te maken. Op die manier wordt de directe lijn tussen oorzaak (geen gehoor geven aan het "memento mori") en gevolg (verdoemenis), onderbroken.

In de werkelijkheid is de verrassing door de dood niet verzoenbaar met de tijd die Elckerlijc gegund is zijn rekening te vereffenen. Dat dit in het spel slaagt, is te danken aan de overtuigende wijze waarop de overgang van Elckerlijc van onrechtvaardig naar rechtvaardig, wordt uitgebeeld.

### 5.5.6 De mens heeft een goede vriend nodig om hem bij te staan als hij sterft

Dit motief beheerst de zogenaamde "nae gescreven leere" wat hetzelfde effect heeft als een epiloog[121]. Omdat het een afgeronde eenheid vormt, haal ik het in zijn geheel aan:

> Na dien dat alle tmenschen salicheyt staet ende
> hanget aen sijn eynde, soe sal een ygelic
> voersichtich wesen ende sorghe dragen dat hi
> hem selven in tijts ende voer sijn doot voorsie
> van eenen goeden geselle oft ghetrouwen vrient,
> die hem in sijn uterste trouweliken bi bliven
> mach ende met alder sorchfuldicheit nerstelic
> mach stercken ende vermanen tot stantvasticheyt
> int gelove. Waerom ist boven alle dinc van node
> dicken mensche die wel ende sekerlic sterven
> wil, dat hi te voren leere sterven, eer hem die
> doot onderscheppe ende bevanghe, opdat hi alsoe,
> salichliken stervende, mach comen int eewige
> leven. Dat ons wil gheven ende verleenen
> God almachtich, Vader, Sone ende Heilighe
> Geest. Amen. (rr.1338-1349)

Het is opmerkelijk dat dit nawoord tot de <u>levenden</u> gericht is waarin het belang van het sterfboek nog even wordt samengevat. Op die manier is de functie van deze "leere ende raet" dezelfde als van de "na prologhe" in <u>Elckerlijc</u>. De inhoud laat zich echter niet met die van ESL vergelijken:

> Neemt in dancke, cleyn ende groot/ Ende siet,
> hoe elckerlijck coemt ter doot./ Geselscap,

---

121. Doordat ESL ingeleid wordt door een proloog, wordt dit effect versterkt.

vrienden ende goet,/ Gaet elcerlijc af, dies sijt vroet./ Scoenheit cracht, vroescap ende v.sinnen,/ Tes al verganckelijc, sijt dies te binnen./ Sonder die doecht volcht voer al./ Mer als die doecht is so smal,/ Dat sij niet mede en mach of en kan,/ Arm elckerlijc, hoe vaerdi dan/ Ter rekeningen voer onsen here?/ Dan gaedi van wee, van zeere./ Want na die doot ist quaet te verhalen;/ Daer en baet voersprake noch talen./ Ey elckerlijc, hoe moechdi wesen/ Hoverdich, nidich! seer uut gelesen,/ Merct desen spiegel, hebten voer ogen,/ Ende wilt u van hoverdien poghen/ Ende oec van allen sonden met./ Nu laet ons bidden onghelet,/ Dat dit elc mensche so moet vesten,/ Dat wi voer gode comen suver ten lesten./ Des gonne ons die hemelsche vader./ Amen segt alle gader. (vss.871-894)

Terwijl ESL een trouwe vriend noodzakelijk acht voor een goede dood, vooropgesteld dat men zich daarop degelijk heeft voorbereid, meent de schrijver van Elckerlijc: " Tes al vergancelijc, sijt dies te binnen." Daarom is het merkwaardig dat De Geus met het oog op onderhavig motief, een parallel ziet tussen ESL en Elckerlijc. Volgens mij zijn deze twee teksten in dit verband elkaars tegenovergestelde. Dat blijkt het duidelijkst uit de manier waarop beide schrijvers de naasten van de stervenden beschouwen. In Elckerlijc is die beschouwing uiterst negatief; de naasten krijgen gestalte in de allegorische figuren *Gheselscap, Vrienden ende Maghe*, groepen van mensen die Elckerlijk eerst beloven hem bij te staan, maar als het erop aankomt, hem in de steek laten[122].

Alhoewel de schrijver van ESL dit soort "naasten" niet vreemd is (vgl. weereens: "soe wanneer die doot of die sware siecte beghint te genaken, so vliet dye mensche vanden mensche."), beklemtoont het sterfboek in zijn

---

122. Vanwege hun discutabele karakter beelden zij Elckerlijcs zondige verleden uit (Vos 1963-6:84).

geheel de positieve rol die omstanders kunnen spelen, een aspect dat in de zojuist aangehaalde "leere ende raet" herbevestigd wordt.

Als men slechts deel drie en vijf van het sterfboek beschouwt, dan blijkt hoe onmisbaar omstanders voor de stervende zijn; zij kunnen de rol van de priester overnemen, hem het kruis van Christus tonen, en gebeden voorlezen. Getuigend voor de schrijvers realistische beschouwing van de sterfbed-situatie, wijst hij de omstanders ook op verkeerde hulpverlening; in deel vijf waarschuwt hij tegen de neiging de zieke te troosten met hoop op lichamelijk herstel, en maant hij hun de zieke geen aardse zaken in herinnering te brengen. M.a.w., ESL spiegelt zowel de negatieve als positieve rol van de omstanders, maar aan hun belang wordt niet getwijfeld.

Ter staving van De Geus' stelling dat de waarde van een goede vriend een overeenkomst is tussen beide teksten, zou als argument aangevoerd kunnen worden dat ook Elckerlijc positieve begeleiders heeft in de vorm van *Duecht, Kennisse, Weysheit, Cracht en Scoonheit.* Maar hoe werkelijk deze allegorische figuren ook op het toneel gestalte krijgen, zij blijven een dramatisering van " de attributen van de rechtvaardige mens" (Vos 1965-6:81-109), waarvan slechts de deugd tot op het laatst gestand houdt. Van een persoon met een pastoraal-begeleidende functie is dus geen sprake. Het optreden van deze figuren dient de toeschouwer ervan bewust te maken, dat slechts het gezond houden van de deugd een goed sterven verzekert.

Het feit dat Elckerlijc in tegenstelling tot ESL het belang van omstanders negeert, het zelfs afwijst, doet geen afbreuk aan het spel. Het illustreert slechts het verschil tussen *Artes moriendi* die als stervenskunst, en die die als stervensbegeleiding fungeerden.

Tegen de achtergrond van de analyse van de inhoudelijke overeenkomsten tussen ESL en Elckerlijc blijkt hetzelfde; het maken van een testament, het teruggeven van onrechtmatig verkregen goed, boetedoening, de rol van de priesters, zijn allen motieven die in ESL op een pastorale manier neerslag vinden, terwijl zij in Elckerlijc de ascetische stervensvoorbereiding belichten: via deze motieven leren de toeschouwers dat reeds in het leven de eindbestemming voor ogen moet worden gehouden. Op die manier is Elckerlijc een dramatisering van de "Kunst des heilsamen Lebens".

## 5.6 Elckerlijc als een gedramatiseerd moralistisch traktaat

Vos' redenering dat Elckerlijc geen moralistisch-didactisch stuk is, houdt geen stand als men de tekst in het licht van het middeleeuwse spiegelsymbool beschouwt[123]. Immers, de spiegel in de late middeleeuwen toonde wat je was en wat je niet was; *veritas* en *vanitas* (Bange 1986:34). Deze dubbele functie van het spiegelsymbool is duidelijk werkzaam in Elckerlijc: voor de bekering van de hoofdpersoon "(houdt) de auteur de mensen van zijn tijd een spiegel (voor), wil hij hun het verkeerde van hun levenswijze tonen (...)" (Vos 1967:5). Na zijn moment van inzicht wijst het stuk, d.m.v. Elckerlijcs handelwijze, het tegenovergestelde: Elckerlijc laat zien hoe ieder mens vanuit zijn ellendige toestand tot de zaligheid kan komen (Vos 1967:11). Binnen deze context is Elckerlijc dus wel een moralistisch-didactisch stuk. Als men echter Elckerlijc vanuit de laatmiddeleeuwse Spiegel-traditie toelicht, dan blijkt dat het moralistisch-didactische karakter niet hetzelfde is als dat van ESL.

---

123. Volgens Bange (1986) is dit inherent aan laatmiddeleeuwse moralistisch-didaktische tractaten verbonden.

### 5.6.1 De verhouding tussen God en mens in Elckerlijc en ESL

In hoofdstuk vier van deze verhandeling werd de plaats van ESL binnen de Middelnederlandse Spiegel-traditie bepaald. Daarin kwam aan het licht dat het sterfboek bij deze traditie aansloot op grond van de verhouding tussen God en mens. Die verhouding heeft de vorm van een verbond: God en de mens zijn als het ware partners geworden, God is de goede (soms toornige) Vader die zijn kinderen op het rechte pad probeert te houden; hij blijft voor hen zorgen al stellen zij hem keer op keer teleur (Barge 1986:123). In Elckerlijc daarentegen is de God-mens verhouding een van schuld:

> Die relatie is in alle gevallen een schuldige relatie - God die als schepper alles aan de mens gegeven heeft, het leven en het bezit, wordt door Elckerlijc gevreesd noch gekend. (Vos:1965-66:82)

Naar analogie van de Spiegel-traditie, wordt het Godsbeeld in ESL door de barmhartige, genadige God bepaald, terwijl in Elckerlijc de strenge, rechtvaardige God centraal staat. Deze tegenstellende opvattingen hangen ten nauwste samen met de manier waarop beide teksten het mensbeeld spiegelen. Overeenkomstig met de dubbele functie van het spiegelsymbool, is het mensbeeld in ESL en in Elckerlijc verschillend; het sterfboek en het spel projecteren allebei zowel een realistisch als een ideaal mensbeeld, maar met de volgende belangrijke verschillen: 1) in ESL is het realistische mensbeeld niet per definitie negatief, 2) vanwege de duidelijke breuklijn tussen de zondige en bekeerde Elckerlijc is de tegenstelling tussen het realistische en ideale mensbeeld in het spel veel scherper dan in het sterfboek.

Vanuit deze opzet is het zinvol om de verhouding tussen God en mens van Elckerlijc tegen die van ESL te plaatsen, omdat het licht werpt op 1) het dualisme in het Godsbeeld zoals dat in moralistich-didaktische teksten van de late middeleeuwen neerslag vindt, 2) de wederzijds aanvullende behoefte van stervensvoorbereiding en stervensbegeleiding binnen de traditie van de *Artes moriendi*.

Voor een systematische vergelijking is het belangrijk dat slechts de eerste 162 versregels van het spel expliciet uiting geven aan de schuldige God-mens verhouding. Alhoewel Vos terecht opmerkt dat Elckerlijc God ook in zijn liefde leert kennen (in de gestalte van brood en wijn, die hij kan tasten, smaken en ruiken, Vos 1967:17), wordt de door God uitgesproken klacht, waaruit het schuldige karakter van de God-mens verhouding in de eerste 162 ontwikkelt, niet na Elckerlijcs bekering met Zijn verschijning op het toneel gecompenseerd. M.a.w. in vergelijking met de rechtvaardige, strenge God die "spreect", wordt de genadige, liefdevolle God d.m.v. symbolen, dus bij implicatie geopenbaard. In ESL is dat niet het geval; het beeld van de liefdevolle, genadige Vader is vanaf het begin onmiddellijk aanwezig.

Deze overheersing van de strenge, rechtvaardige God in Elckerlijc is het resultaat van de manier waarop de dood en de daarmee samenhangende thema's van de pelgrimage en het afleggen van rekenschap in de eerste 162 versregels hun beslag krijgen. Gezamenlijk verbeelden zij de straf op Elckerlijcs zondige verleden (Vos 1967:7-10). Relateert men hun functie aan het verbondskarakter tussen mens en God in ESL, dan blijkt in welk opzicht de twee teksten elkaars spiegelbeeld zijn.

### 5.6.2 Eerste fase: de confrontatie tussen God en Elckerlijc

Voordat Elckerlijc bij *Tgoet* verkeerdelijk te raden gaat, zijn er drie hoofdmomenten in de inleiding tot het spel te onderscheiden. Dit zijn de monoloog van God, het gesprek tussen God en *die Doot*, en de ontmoeting tussen hem en Elckerlijc. In deze fases wordt de betekenis van, en het verband tussen bovengenoemde factoren tot een hoogtepunt binne de schuldige God-mens verhouding ontwikkeld.

Uit de openingsregels blijkt onmiddellijk hoe groot de kloof tussen de zondige mens en de rechtvaardige God is:

> Ic sie boven uut minen trone/ Dat al dat is in smenscen persone/ Leeft uut vresen, onbekent. (vss.1-3)

Vanuit deze opzet begint de uitvoerige klacht van God; de mensen erkennen hem niet (vs.5), zij hechten zich aan aardse bezittingen (vs.6), en zij laten zich door de zeven hoofdzonden regeren, waarvan God hoogmoed, gierigheid en afgunst met name noemt (vs.10). De klacht van God raakt extra geladen doordat, zoals Drewes (1968:89) het stelt, God wijst op hetgeen Hij gedaan heeft: Zijn leven gegeven voor de mens. God beseft dat hoe meer hij de mens spaart, hoe meer die zondigt:

> Ic sie wel, hoe ic tvolc meer spare,/ Hoet meer arget van jaer te jare./ Al dat opwast erghert voert. (vss.21-23)

De mens heeft Gods gaven misbruikt en de enige weg waarvolgens God verantwoording kan eisen, is middels de dood. Gezien de rol van de dood als bode van God ("Waer sydij <u>mijn doot</u>, die niemant en spaert?") (vs.46, mijn onderstreping), concludeert Vos dat de dood in het spel als de straf op het zondige leven van de mens fungeert. Hij staaft dit met de redenering dat de middeleeuwse

toeschouwer de verhouding God-mens associeerde met die van leenheer-leenman, waarbinnen de dood dan als bode aansluit; hij gaat immers Elckerlijc de boodschap brengen dat hij moet sterven om aan God verantwoording af te leggen, voor wat hem vrijheerlijk in leen is gegeven[124]. Door het gedicht "Vander Rekeninghe" van de 14e eeuwse volkssprookdichter Willem van Hildegaersberch te betrekken, waarin een leenheer rekenschap van zijn leenman eist, wil Vos aantonen dat de middeleeuwse toeschouwer inderdaad een verband zag tussen God als leenheer en Elckerlijc als leenman[125]. Drewes vindt deze realistisch-sociale interpretatie geen verklaring voor het feit dat de dood in het spel als straf fungeert. Hij beschouwt dit idee als "door en door middeleeuws-christelijk" en wel n.a.v. Jan van den Dale's De ure vander doot en Houwaerts De vier Uterste (Drewes 1968:90). In deze werken brengt de dood namelijk ook de boodschap, dat als straf op het zondige leven verantwoording moet worden afgelegd, zonder dat er sprake is van een wereldse leenheer-leenman verhouding. Beide standpunten zijn in dit verband interessant, maar of men nu de dood in het spel vanuit Vos' realistisch-sociale, of vanuit Drewes' middeleeuws-christelijke kader verduidelijkt, feit blijft dat het hier deel uitmaakt van de schuldige verhouding tussen de rechtvaardige God en de zondige mens.

De negatieve wijze waarop de dood in deze eerste fase zijn beslag krijgt, verschilt duidelijk van ESL. Alhoewel het sterfboek wel de dood als straf noemt ("Die doot der sondaren is die alre quaetste" rr.44-45) wordt dit nergens uitgebouwd, in tegenstelling tot de dood als "scult der naturen" (r.102) waarbij angst en

---

124. Zie Vos' annotatie bij vs.40, 1967:38.

125. Vgl. het door Vos aangehaalde fragment op 1967:8.

schromen als normale verschijnselen gelden (rr.149-150). Hieruit blijkt dat de dood in ESL geen straf op, maar de voltooiing van het aardse leven betekent. Deze twee verschillende doodsopvattingen staan in direct verband met het Godsbeeld in beide teksten. Uitgaande van ESL, wordt dat bepaald door de god die bij de mensen staat, en niet zoals in Elckerlijc vanuit zijn hemelse troon op hen neerkijkt. In deel een van ESL staat:

> Onse Here is also goet ende getrouwe dat soe wat Hi ons toesendt, oft ons geluc dunct oft ongeluc, Hi geeftet ons tot onsen profijte. Ende Hy is sorchvoudiger voer ons profijt ende salicheit dan wij selve voer ons sijn. (rr.141-145, mijn onderstreping)[126]

Tegenover deze liefdevolle Vader, staat echter niet de zondige Elckerlijc die "uut vresen, onbekent" leeft, maar (naar analogie van het verbondskarakter) de weliswaar zondige, doch berouwvolle Moriens. Hoe kleiner dus de afstand tussen God en de zondige mens, hoe minder de dood van een straffende aard is. Dat verklaart ook waarom in ESL het thema van rekenschap afleggen veel minder prominent is dan in Elckerlijc. In het spel namelijk, ligt dit thema op hetzelfde vlak als de straffende dood, dat in het sterfboek duidelijk op de achtergrond geplaatst wordt. Zoals Vos (1967:19) terecht opmerkt, komt de rekenschap in het spel in een negatief licht te staan, niet vanwege het aantal zondige daden die Elckerlijc gepleegd heeft, maar vanwege het karakter daarvan. Uit Gods klacht blijkt dat het doodzonden zijn geweest, waarvoor Elckerlijc geen boete heeft gedaan noch genade heeft gezocht. Deze situatie

---

126. Dit is slechts één van de talloze voorbeelden waaruit het verbondskarakter tussen god en de mens in ESL blijkt; voor nog meer van deze voorbeelden verwijs ik naar hoofdstuk vier.

is omgekeerd vergelijkbaar met ESL. In de zonde der wanhoop verliest Moriens Gods genade en barmhartigheid uit het oog, niet omdat hij God kent noch vreest, maar omdat hij te doordrongen raakt van zijn schuldbesef; daardoor meent hij Gods genade nooit waardig te kunnen zijn, of met andere woorden, geen rekenschap af te kunnen leggen. Aangezien dit het verbondskarakter in de verhouding God- mens bedreigt, bevestigt de schrijver nogmaals het beeld van de liefdevolle, barmhartige Vader:

> nyemant (sal) wanhopen, al had hi alleene
> alle die sonden vander werelt ghedaen ende
> al wist hi oec dat hi verdoemt soude wesen.
> (rr.309-311)

Ook hier geldt dat het contrasterende godsbeeld, dat rechtstreeks de benadering tot het afleggen van rekenschap in beide teksten bepaalt, onderhevig is aan het mensbeeld: wanneer God kenbaar maakt dat hij van Elckerlijc verantwoording eist, dan is die in tegenstelling tot de Moriens van ESL, zich niet van zijn schuld bewust. M.a.w, het beeld van de rechtvaardige, strenge God in het spel is het gevolg van de in zonde levende Elckerlijc; het beeld van de genadige, barmhartige God in ESL dat van de schuldbewuste, stervende Moriens[127].

---

127. Tegen deze achtergrond is het interessant om Drewes middeleeuws-christelijke interpretatie te betrekken. Want terwijl een sociaal-realistische verklaring per definitie niet op ESL van toepassing is, kan ESL's verwerking van 'het afleggen van rekenschap in met name de zonde der wanhoop als een aanvulling op het middeleeuws-christelijke De ure vander doot en De vier uterste beschouwd worden; daarin immers, is het onderhavige thema ook deel van de schuldige God-mens verhouding (Drewes 1968:90).

Vanuit de tegenstellende verhouding tussen God en mens, kan de negatieve en positieve verwerking van Christus' lijden in beide teksten verklaard worden. In zijn tirade verwijt God Elckerlijc dat hij aardse bezittingen boven Hem liefheeft, en dit terwijl Christus tot het heil van de mens is gestorven[128]. Op die manier vergroot Christus' lijden dus de kloof tussen de rechtvaardige God en de zondige mens, dit in tegenstelling tot ESL: in met name deel drie van het sterfboek vervult Christus' sterven een bemiddelende en vooral vertroostende rol.

### 5.6.3 Tweede fase: het gesprek tussen God en *die Doot*

In deze fase wordt de schuldige verhouding tussen God en mens uitgebouwd, doordat het thema van de "pelgrimagie", deel van Gods bedoeling met Elckerlijc, hetzelfde straffende karakter aanneemt als dat van de dood en het afleggen van rekenschap. De passage die in dit verband centraal staat, betreft de opdracht van God aan de inmiddels als levende persoon op het toneel verschenen dood:

> Gaet hene tot elckerlijc ghereet/ Ende segt hem van minentwegen saen,/ Dat hi een pelgrimagie moet gaen/ Die niemant ter werelt en mach verbij,/ Ende dat hi rekeninghe come doen mi/ Sonder vertrec; dats mijn ghebot. (vss.50-55)

Uit de vorige fase bleek, hoe nauw het straffende karakter van de dood en het thema van rekenschap afleggen aan elkaar verbonden waren, wat in de bovenstaande passage nogmaals bevestigd wordt, door het feit dat God de opdracht dat *die Doot* tot Elckerlijc moet gaan, laat volgen door zijn bevel dat de hoofdpersoon rekenschap moet afleggen, in de vorm van een "pelgrimagie". Dat

---

128. Vgl. de annotatie van Vos bij vs.9, 1967:36.

dit laatste geen gewone bedevaart is, blijkt zoals Vos (1967:9) het stelt, uit de woorden waarmee God deze reis nader bepaalt: "die niemand ter werelt en mach verbij" . Vanuit Vos' realistisch-sociale standpunt was de pelgrimage een vrij gewone straf in de middeleeuwen, waardoor deze in samenhang met de negatieve voorstelling van de dood en het afleggen van rekenschap, de kloof tussen de zondige mens en de rechtvaardige God verdiept. In dit verband is het interessant dat Drewes vanuit zijn middeleeuws-christelijke interpretatie, de pelgrimage niet aan het sterven (Vos), maar aan de kortstondigheid van het aardse bestaan relateert. Hij verwijst hierbij naar Psalm 39,13, en Hebr. 11,13, passages die door Deguileville in zijn Dit is het boeck vanden pelgherym (1486) en in Het spel van de V vroede ende vande V dwaeze maegden verwerkt zijn (Drewes 1968:90-91). Zowel de godvrezende als de verblinde mens zijn pelgrims, vreemdelingen op aarde, maar de eerste is zich hiervan bewust, de tweede, vergeet dit. Dankzij Elckerlijcs bijzondere positie (hij is tegelijkertijd levend en stervend), sluiten de standpunten van Vos en Drewes elkaar echter niet uit: in het licht van Gods wraak heeft de pelgrimage als straf inderdaad betrekking tot de stervende Elckerlijc, terwijl het ook aansluit bij de levende Elckerlijc die zich (nog) niet bewust is van zijn pelgrimstatus, en bij gevolg van de kortstondigheid van zijn aardse bestaan.

Tegen deze achtergrond bevat de tweespraak tussen God en *die Doot* een aantal aspecten die de verhouding God-mens met die van ESL laat verschillen. In de eerste plaats bevestigt *die Doot* het gerechtelijke karakter van God door hem tot drie keer toe met "almachtich" aan te spreken (vss.49, 56, en 67). Alhoewel dat ook het geval in ESL is, zijn er talrijke plaatsen aan te wijzen waar hij als de barmhartige, liefdevolle Vader geïdentificeerd wordt[129]. In de tweede plaats speelt de dood, doordat hij als levende figuur op het toneel

verschijnt, in Elckerlijc een veel agressievere rol dan in ESL: hij is de "handlanger" van God, die gevreesd dient te worden. In ESL heeft de dood een veel neutraler karakter vanwege zijn betekenis als "scult der naturen". Zoals dit verschil op zijn beurt het onderscheid tussen ESL en Elckerlijc ten aanzien van het thema van de rekenschap bepaalde, is het ook van invloed op dat van de pelgrimage, wat niet zonder verwijzing naar het mensbeeld te verklaren valt. Want terwijl de Moriens van ESL op de godvrezende pelgrim lijkt, naar analogie van Drewes' middeleeuws-christelijke interpretatie, leeft Elckerlijc nog "onbekent". Op het eerste gezicht lijkt er dan een parallel te bestaan tussen de "goede" pelgrim en het ideale mensbeeld aan de ene, en de "slechte" pelgrim en het realistische mensbeeld aan d' andere kant. Maar dit zou betekenen dat het mensbeeld in Elckerlijc en ESL elkaars absolute tegenovergestelde zijn. Aangezien in de vijfde bekoring van ESL de "slechte" pelgrim, zoals Drewes die schetst, wel neerslag vindt, moet dit van de hand worden gewezen:

> Mer och lacen, men vinter weinich onder den waerliken ende vleyscheliken menschen, ya onder den gheesteliken, die hem selven ter doot willen bereyden, of dat arger is, die yet willen horen vander doot. (rr.480-483)

Vergelijkt men echter de tegenstelling tussen het ideale en realistische mensbeeld in elk der teksten afzonderlijk, dan blijkt dat die tegenstelling in Elckerlijc veel radikaler is dan in ESL. Dat valt toe te schrijven aan het feit dat de "slechte" pelgrim in Elckerlijc binnen de context van zijn zondige leven gestalte krijgt, terwijl de schrijver van ESL deze in termen van Moriens' onjuiste houding tegenover de dood

---

129. Vgl. met name de gebeden van deel vier en zes.

beschouwt. Bovendien wordt de Moriens, die niet van de dood wil horen, in tegenstelling tot Elckerlijc, getroost door het beeld van de liefdevolle, barmhartige Vader:

> God, die is getrouwe ende warachtich in Sinen beloften, die ons verleent sterckelic te wederstane, profitelic ende standvastelic (...). (rr. 500-502)

Op die manier komt de pelgrimage in Elckerlijc in een heel ander licht te staan dan in ESL. Binnen Elckerlijcs pelgrimage tekent zich de overgang van de "uut vresen, onbekent" levende, naar de bekeerde, godvrezende stervende. De pelgrimage in ESL dekt een veel kleiner terrein, omdat het daarin "de overgang van het tijdelijke naar het eeuwige" vertolkt (De Geus 1985:11). De inhoud van de pelgrimage van Moriens beperkt zich dan tot de wijze waarop het aardse leven voltooid wordt.

### 5.6.4 De derde fase: de ontmoeting tussen *die Doot* en Elckerlijc

Alhoewel de strenge, rechtvaardige God nu niet meer op het toneel aanwezig is, gaat zijn beeld geen ogenblik verloren, omdat dit op *die Doot* wordt overgedragen. In de volgende regels weerklinkt de klacht van God uit vs.3:

> (...) hi leeft so beestlic/ Buten gods vrese ende alte vreeslic;/ Voer god aenbidt hi daertse goet; (vss.59-61)

Door de volgende vragen die Elckerlijc *die Doot* stelt, komt op dramatische wijze naar voren hoe "onbekent" Elckerlijc leeft: "Waer bi vraechdijs?" (vs.71), "Aen mi gesonden?" (vs.75), "Wat begheert god van mij?" (vs.80), en "Hoe sal ic dat verstaen?/ Rekeninghe? wat salt bedieden?" (vss.82-83). Belangrijker is echter, dat vanuit deze vragen het verband tussen de dood, het

afleggen van rekenschap, en de pelgrimage binnen de schuldige God-mens verhouding finaal zijn beslag krijgt. Door de monoloog van God en het daarop volgende gesprek tussen hem en *die Doot* beseffen de toeschouwers reeds welk lot Elckerlijc te wachten staat. Elckerlijcs onwetendheid in dit opzicht bereikt een hoogtepunt als hij, na de uitleg van *die Doot*, die tracht om te kopen:

> Doot, wildi van mi hebben goede?/ Dusent pont sal ic u gheven, Op dat ic behouden mach mijn leven; Ende doet mi een verdrach van dezen. (vss.104-107)[130]

M.a.w., Elckerlijc heeft wel gehoord dat hij moet sterven, rekenschap afleggen en een pelgrimage ondernemen, maar de betekenis daarvan dringt niet tot hem door. Hoe afhankelijk die betekenis van het verband tussen die drie factoren is, blijkt uit het antwoord dat *die Doot* op Elckerlijcs vraag of hij terug mag keren als hij zijn "rekeninghe" heeft geregeld geeft: Neen ghi, nemmermeer! (vs.134)

Het sterven, de pelgrimage en het afleggen van rekenschap zijn dus een en hetzelfde; niet vanwege hun finaliteit, maar vanwege hun negatieve uitwerking op elkaar binnen de schuldige God-mens verhouding. Op de

---

130. De verduidelijking die Vos bij deze poging tot omkoperij geeft, illustreert het straffende verband tussen de dood, de pelgrimage en de rekenschap; in zijn inleiding relateert hij bovenstaande versregels aan de pelgrimage: "Daar de dood een straf is (...) zal het de middeleeuwer niet verbaasd hebben, dat Elckerlijc probeert deze pelgrimage af te kopen (vss.105-106)." (Vos 1967:9, mijn onderstreping). In de annotatie vertaalt hij regel 107 met "en stel me daarvan vrij" (nl. van het sterven en van het afleggen van rekenschap)." (Vos:1967:42, mijn onderstreping).

mogelijkheid immers, dat Eickerlijc zijn "rekeninghe" in orde maakt, wordt hem de hemel hier niet in het vooruitzicht gesteld. Slechts het feit dat het einde van zijn aardse leven is aangebroken, telt:

> siet, dat ghi u neerstelic gaet betrecken/
> Te seggen: nu coemt den dach/ Die elkerlijc
> niet verbi en mach. (vss.160-162)

Hiermee neemt *die Doot* "afscheid" van Elckerlijc, en blijft de hoofdpersoon verloren op het toneel achter. De moraal en de les zijn nu glashelder: de zondige mens heeft nagelaten zich op de dood voor te bereiden; door diens onverwachte komst is Elckerlijc slecht toegerust voor zowel het afleggen van rekenschap als voor de pelgrimage[131], en staart hem verdoemenis in het gezicht. Deze situatie is onvergelijkbaar met ESL; voor de daarin geprojecteerde christen komt de dood niet onverwacht en helpt de tekst de zieke standvastig in zijn geloof te blijven, terwijl het de taak van omstanders aanzienlijk verlicht. De dood, en voor zover er sprake is van de pelgrimage en het afleggen van rekenschap worden daardoor op een geheel andere manier dan in het spel ingevuld. Binnen het verbond tussen God en de mens vormen zij de brug waarover de stervende tot zaligheid kan komen, niet de straf voor een zondig geleid leven.

Maar Elckerlijc zou geen Spiegel zijn als het niet zou leren hoe om Gods veroordeling te keren. De tweede helft van het spel laat zien hoe Elckerlijc toch nog gered wordt dankzij zijn vermogen zich tot het goede te richten. Op die manier vormt Elckerlijc als het ware de

---

131. Vgl: "Ic sie mijn leven al verloren,/ Nu ic doen moet dese lange vaert,/ Daer ic so qualic tegen ben bewaert./ Ic en heb ter werelt niet goet bedreven,/ Aldus heb ic seer luttel gescreven." (vss.164-168)

proloog tot ESL, ligt het sterfboek in het verlengde van het spel; de toeschouwer/lezer die Elckerlijcs les ter harte heeft genomen staat open voor de les van het sterfboek; daarin kan hij lezen en leren welke strijd hij nog moet leveren om in Gods genade te blijven. Deze strijd voert hij dan minder tegen zichzelf dan tegen de duivel, wat verklaart waarom die niet in het spel voorkomt. Elckerlijc is als zondig en "onbekent" mens in de eerste plaats zijn eigen vijand, zijn bekering een zelfoverwinning:

> *Den Spieghel der Salicheit van Elckerlijc* is een *Speculum humanae salvationis* in a nut shell, een stuk heilsgeschiedenis, en dan deze niet voornamelijk gegroepeerd om het leven van Jezus (...) maar op het vervolg op deze geschiedenis; de plaats, de functie van DE MENS en diens eigen verantwoordelijkheid voor zijn eeuwig heil onder de *nieuwe bedeling*. (Drewes 1968:89)

## 5.7 Gevolgtrekking

Tegen deze achtergrond kan vastgesteld worden dat Elckerlijc wel een gedramatiseerd moralistisch-didactisch tractaat is, dat aansluit bij de Middelnederlandse Spiegeltraditie. Het spel vormt de lezer als christelijke persoon, het leert wat men moet doen en laten om tot zaligheid te komen, dankzij de verstokte zondaar die door de dood tot inzicht komt. Alleen het punt van vertrek is anders dan in Middelnederlandse moralistisch-didactische Spiegels; deze teksten, en met name ESL, beginnen en eindigen met een verbond tussen God en de mens, terwijl het spel het herstel van dit verbond uitbeeldt. In dit verband hanteert Vos (1965-66:66-87) het begrip *Zedaka*, wat gerechtigheid betekent:

> Het oude testament kent twee soorten mensen, rechtvaardigen en onrechtvaardigen. Rechtvaardig is, wie leeft in de richting van God en de medemens: onrechtvaardig wie zich van God en de medemens verwijdert. (Vos

1967:12)

Naar analogie van de dubbele functie van het spiegelsymbool in de late middeleeuwen, bewandelt Elckerlijc eerst de weg van de onrechtvaardige, dan die van de rechtvaardige. Als men daarbij Drewes' vaststelling dat de kern van *Den Spieghel* de pertinente vraag naar het *handelen* van de mens is, betrekt, dan is Elckerlijc in de eerste plaats een levenspel, en geen stervensspel. Vanuit deze opzet heeft Vos gelijk wanneer hij stelt dat Elckerlijc geen gedramatiseerd *Ars moriendi* is, als hij onder dat genre slechts teksten zoals ESL verstaat. Het is echter gebleken dat er een fijn onderscheid getroffen moet worden tussen *Artes moriendi* die de belangrijkheid van stervensvoorbereiding onderschrijven, en die die de stervensbegeleiding als doel hebben. Op die manier verhoudt Elckerlijc zich op dezelfde wijze als het Delftse sterfboek tot ESL: de eerste twee reflecteren het juiste leven, de laatste het juiste sterven. Dankzij het feit dat binnen de middeleeuwse-christelijke context daartussen geen wezenlijk verschil bestaat (de mens dient reeds in dit leven de eindbestemming voor ogen te hebben, Vos 1955-66:11) liggen ESL en Elckerlijc in elkaars verlengde.

## 6. Slotbeschouwingen

In het licht van ESL's bespreking binnen zijn historische verband, de traditie van de *Ars moriendi*, de Speculum-traditie én de literaire traditie, moet Beaty's stelling (zie 1.4.1) van de hand worden gewezen: haar opvatting dat de kunst van het sterven niet verder teruggaat dan tot de 15e-eeuw, en dat voor het ontstaan geen andere bronnen aan te wijzen vallen dan de *Ars moriendi* zelf, is mechanistisch, en gaat voorbij aan een wijd spectrum van invloeden die in de sterfboeken uitmondden; juist aan de organische opbouw van de middeleeuwen dankt de *Ars moriendi* zijn veelkleurig karakter.

Ten einde ESL's verbanden met de literaire traditie aan te tonen, is het sterfboek met Elckerlijc vergeleken. Deze vergelijking weerlegt bij uitstek de stelling dat er geen overeenkomsten bestaan tussen *Artes moriendi* en andere literaire teksten uit de 15e- eeuw. Voor Beaty's zienswijze dat de stervenskunst een typisch 15e eeuws phenomeen is, is het interessant om epische teksten uit de hoge middeleeuwen bij ESL te betrekken. In het bekende hoofse werk De jeeste van Walewein en het schaakbord bijvoorbeeld, beschrijven de rr. 3905-4915[132], de scène waarin Walewein de rode ridder verslagen heeft; de laatste ligt zwaargewond, maar hij kan nog spreken. De rollen die de rode ridder en Walewein dan aannemen, komen respectievelijk overeen met die van de stervende die zich op zijn sterfbed bekeert en die van de stervensbegeleider zoals die in ESL geprojecteerd worden.

---

132. Zie de uitgave van G.A. van Es, gepubliceerd door Tjeenk Willink/Noorduijn, Culemborg, 1976.

De leer van het sterfboek dat God iedereen vergeeft, hoe groot de zonden ook zijn geweest, mits de stervende oprecht berouw toont, vindt reeds in de hoofse roman neerslag. Als namelijk de rode ridder zijn angst kenbaar maakt, te veel zonden op zijn kerfstok te hebben om Gods genade waardig te zijn antwoordt Walewein:

> 'Neen, alder warelt mesdaet/ (...) es harde clene/ Jeghen die Gods ghenaden allene./ Dies bedinct jou wel te voren:/ God die wert dor ons gheboren/ Hi ontfinc dor ons bittre wonden;/ Hi mach u wel van uwen zonden/ Quiten: secse al uut ende uut/ Jou biechte, nu al over luut.' (rr.3946-3954)

De strekking van deze regels laat zich bijzonder goed vergelijken met de vertroostingen uit de bekoring van wanhoop in ESL (zie 3.4.2). Het meeste berouw heeft de rode ridder over datgene dat hij de jonkvrouw heeft aangedaan. Door aan haar te vragen of zij de rode ridder wil vergeven, lost Walewein gelijktijdig de problemen van wroeging (bij de rode ridder) en wrok (bij de jonkvrouw) op.

Één wens maakt de rode ridder nog aan zijn stervensbegeleider kenbaar:

> '(...) messanc/ Mochti mi ghehelpen daer of;/ Ende doet mi up een kerchof/ Graven, here, dor uwe doghet.' (rr.4082-4084)

Walewein blijft bij de rode ridder waken terwijl duivels hun loon komen opeisen (rr.4855-43-64). Walewein vervult de ideale rol van stervensbegeleider wanneer hij zijn zwaard trekt en het kwade verslaat, waarna hij op de begravenis kan toezien.

Deze hele scène, vanaf het moment dat Walewein de rode ridder verslaat, tot diens begravenis, duidt aan dat de stervenskunst zijn wortels reeds in de hoge middeleeuwen had - met dien verschil dat Waleweins rol als stervensbegeleider binnen de hoofse traditie uitgebeeld wordt. Als Walewein zijn taak heeft volbracht staat er:

> Doe ghinc Walewein metten zwaerde/ Ende maecte enen pit in daerde/ Ende dede zine hovescheit/ Daer hi den doden rudder in leit/ Ende seide: 'Hier quitic mine trouwe.' (rr.4909-49130, mijn onderstreping)

Het ideaal van de stervenskunst, en met name die van de stervensbegeleider, is dus conform aan het beeld van de ideale, hoofse ridder, en daarmee deel van de wellevenskunst ofwel Ars vivendi. De stervenskunst in ESL daarentegen, wordt niet geïdealiseerd; het realisme waarmee de dood en het ziekzijn behandeld worden, verlenen aan het sterfboek een burgelijke aardsheid, die De Walewein vreemd is.

Zo beschouwd is de *Ars moriendi*, binnen de organische opbouw van de middeleeuwen, de tegenhanger van de idealisering van het leven en het schone. Een dergelijke benadering van de *Ars moriendi*[133], rechtvaar-

---

133. Men zou nog zoveel meer Middelnederlandse teksten kunnen betrekken; in Sinte Christina bijvoorbeeld, is het voorbeeldige gedrag van de hoofdpersoon exemplarisch voor de stervenskunst die in ESL op pastorale wijze aan lezers wordt voorgehouden. In Sinte Christina wordt het lichamelijke lijden van de stervende weliswaar in een extreme vorm uitgebeeld, maar het sluit aan bij het belang wat in ESL aan lijding gehecht wordt als voorwaarde voor de laatste zielerust. De mystieke ervaringen van Hadewijch en andere mistici weer, vindt een populaire naklank in de gebeden die in

digt meer gericht onderzoek naar afzonderlijke teksten binnen dit genre; naast ESL, zou ook bijvoorbeeld het Antwerpse incunabel Boexken daer in datmen mach leeren salichlic sterven ende eewelic leuen (1512) opnieuw kunnen worden uitgegeven om verder licht te werpen op de verwovenheid van de Middelnederlandse letterkunde, niet in de laatste plaats omdat *Artes moriendi* een belangrijke aanvulling betekenen op middeleeuwse teksten waarin het ongenadige karakter van de dood gestalte krijgt, zoals bijvoorbeeld in "Vander Mollenfeeste".

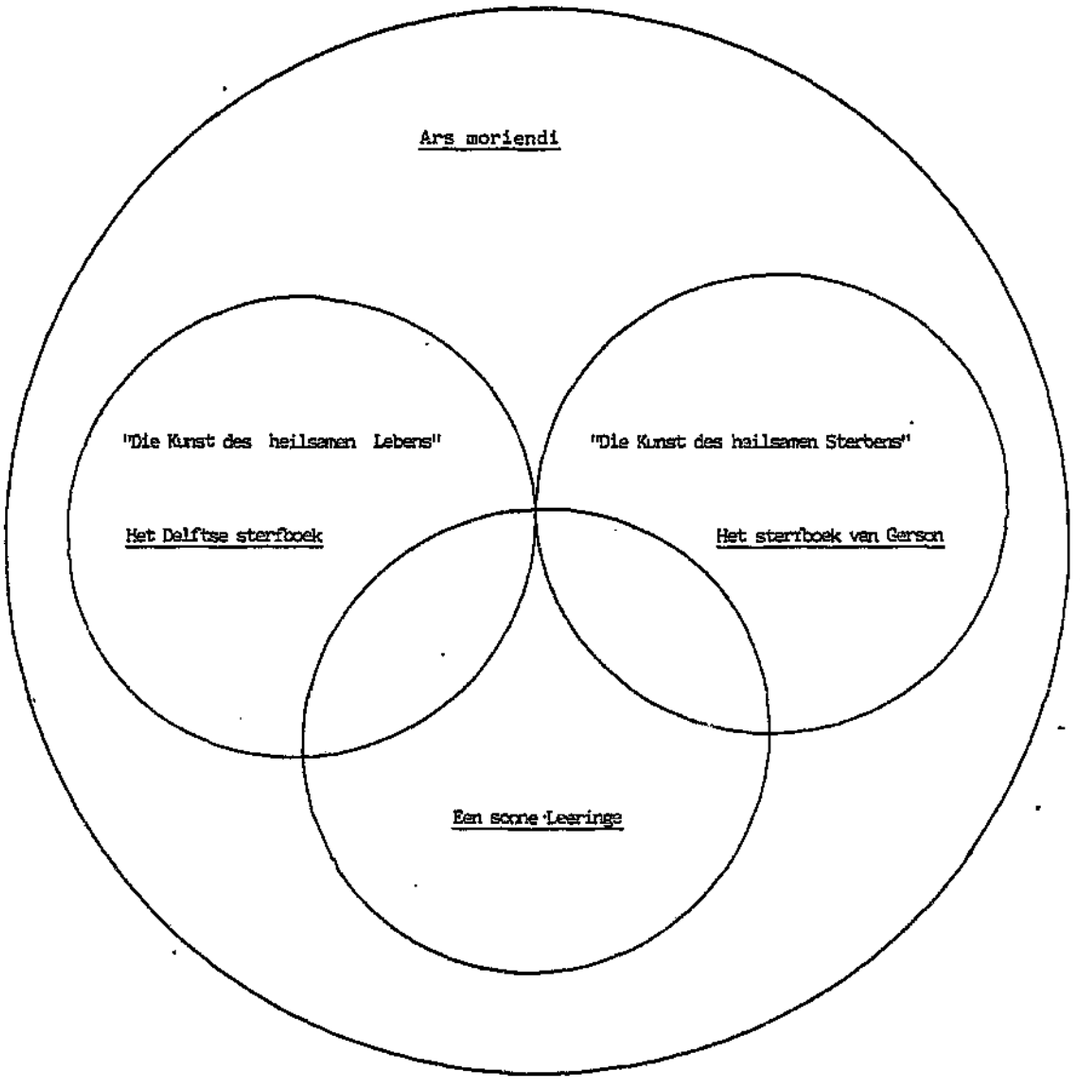
Ter staving van het feit dat *Artes moriendi* binnen een organische benadering van de middeleeuwen hun obscuriteit verliezen, is het zinvol om nog naar de schilderkunst te verwijzen. In dit verband is de studie van Bevington (red.) 1985 interessant. Daaruit blijkt namelijk, dat het Laatste Oordeel dat in de *Artes moriendi* verwoord wordt, visueel neerslag krijgt in de schilderkunst van de middeleeuwen. Een van de bekendste is het Laatste Oordeel van Rogier van der Weyden, waar J.E. Neethling (1988) onlangs nog over schreef. Omdat schilderijen die het Laatste Oordeel als thema hebben overal in de kerken hingen, ondersteunde het beeld dus het woord, een verdere aanduiding dat het onderzoek naar *Artes moriendi* de totaliteit van de middeleeuwen in acht moet nemen, en daarmee dus nog lang niet voltooid is.

---

ESL zijn opgenomen.

# 7. Bijlagen

Diagram


Ars moriendi
"Die Kunst des heilsamen Lebens"
Het Delftse sterfboek
"Die Kunst des heilsamen Sterbens"
Het sterfboek van Gerson
Een sonne Leeringe

# Een notabel boeck ghe noemt dat sterf boeck




Vergrootte afdruk van de houtsnede voorafgaand aan het Delftse sterfboek.

# Een notabel boeck ghenoemt dat sterf boeck




Vergrootte afdruk van de houtsnede voorafgaand aan het Delftse sterfboek.



Vergroot'.e afdruk van de houtsnede voorafgaand aan ESL

## 8. Primaire en secondaire literatuur

### Primaire literatuur


Gerson, J. (1482) *Boec vanden ghebaden Gods; vander biechten; ende van conste te sterven.* (oorspr. titel: *Opus tripartitum*) Delft. Exemplaar uit de Koninklijke Bibliotheek te 's-Gravenhage, sign. 169 G 52.2.

Geus, B., de, e.a. (reds.) (1985) *Een scone leeringe om salich te sterven.* Utrecht: H & S uitgevers.

*Notabel boeck ghenoemt dat Sterfboeck.* (1488) Delft: Hoornberg. Exemplaar uit de Koninklijke Bibliotheek te s'-Gravenhage, sign. 169 G 84.

Vos, R. (1967) *Den spieghel der salicheit van Elckerlijc. Hoe dat elckerlijc mensche wert ghedaecht Gode rekeninghe te doen van sinen wercken.* Groningen: Wolters-Noordhoff.

**Author: Grunder Tatiana Elisabeth.**
**Name of thesis: Een Scone Leeringe Om Salich Te Sterven - Een Middelnederlandse Ars Moriendi Tussen Letterkunde En Didactiek.**

***PUBLISHER:***
**University of the Witwatersrand, Johannesburg**
**©2015**

***LEGALNOTICES:***

**Copyright Notice:** All materials on the University of the Witwatersrand, Johannesburg Library website are protected by South African copyright law and may not be distributed, transmitted, displayed or otherwise published in any format, without the prior written permission of the copyright owner.

**Disclaimer and Terms of Use:** Provided that you maintain all copyright and other notices contained therein, you may download material (one machine readable copy and one print copy per page)for your personal and/or educational non-commercial use only.

The University of the Witwatersrand, Johannesburg, is not responsible for any errors or omissions and excludes any and all liability for any errors in or omissions from the information on the Library website.