

Van magie en minne

De context van Middelnederlandse religieuze teksten

PETER RAEDTS

Literatuurgeschiedenis is in *Stemmen op schrift* veel meer dan het achter elkaar zetten van oude teksten en ze vervolgens in genres verdelen. Al jaren geleden heeft Frits van Oostrom een vurig pleidooi gehouden voor een toenadering tussen middeleeuwse geschied- en literatuurwetenschap en hij heeft het niet bij theoretiseren gelaten. Zijn boeken over Maerlant en over het hof van Holland ten tijde van de Beierse graven brengen de theorie in praktijk.¹ En ook in dit prachtige overzicht van de Nederlandse literatuur tot 1300 worden de teksten in een ruime context geplaatst, waardoor het boek soms de trekken krijgt van een cultuurgeschiedenis, maar wel een cultuurgeschiedenis met gaten, want tenslotte blijven de teksten centraal staan en dat betekent, in een samenleving waar teksten zeldzaam waren, dat grote gebieden van de middeleeuwse cultuur noodzakelijk buiten beschouwing moeten blijven. Dat geldt ook wanneer Van Oostrom het heeft over de godsdienst. Hij bespreekt de geheimzinnige magische spreuken, die vaak in de marges van manuscripten of op stukjes hout gekrabbeld werden, enerzijds en anderzijds de hoge mystiek van vrouwen als Hadewijch, maar daartussen, in de ruimte waar het gewone godsdienstige leven van de middeleeuwse mens zich grotendeels heeft afgespeeld, is er eigenlijk niets, omdat het nu eenmaal niet neergeslagen is in teksten, althans niet in volkstalige teksten. Zo blijft de hele rituele kant van het godsdienstig leven, die toch in de middeleeuwen van het allergrootste belang was, op een enkele uitzondering na, waarover ik nog te spreken kom, buiten beschouwing in Van Oostroms boek, omdat ritueel nu eenmaal uitgevoerd werd door clerici en de schriftelijke neerslag daarvan derhalve tot ons gekomen is in het Latijn en niet in de volkstaal. Het is maar een voorbeeld, maar het toont goed aan dat tenslotte literatuurgeschiedenis en cultuurgeschiedenis twee verschillende genres zijn die elkaar kunnen bevruchten maar niet vervangen.

Wat de lezer opvangt van de godsdienst in de middeleeuwse Nederlanden zijn de toppen en de dalen, als magie al als een dal gekarakteriseerd mag worden. Het zou best wel eens zo kunnen zijn dat Hadewijch tussen haar mystieke extases door ooit haar toevlucht genomen heeft tot een magische spreuk om een ziekte te bezweren of een ander onheil af te wenden. Magie hoorde nu eenmaal bij het leven van iedere middeleeuwer, hoezeer de Kerk er ook tegen protesteerde. Trouwens door gewoontes als het zweren van een eed met de hand op de geconsacreerde hostie te tolereren en zelfs aan te moedigen, ging de Kerk zelf deel uitmaken van een magisch universum, waarin religieuze objecten een sacraal aura kregen dat totaal losgezongen was van hun oorspronkelijke betekenis. Niet alleen objecten maar ook religieuze teksten,

1. Van Oostrom 1992, 117-135; Van Oostrom 1987; Van Oostrom 1996.

zoals de proloog van het Johannesevangelie, speelden in deze wereld van godsdienstige manipulatie een heel belangrijke rol. Van Oostrom laat heel mooi zien dat, juist omdat een tekst als tekst een magische betekenis kon hebben, daarom magische spreuken vaak behoren tot de oudste overleveringen in de volkstaal. Geen woord mocht fout gezegd worden als de spreuk geciteerd werd, en daarom werd het opgeschreven. Trots vermeldt Van Oostrom dat de oudste toverspreuk uit het Duitse taalgebied, een bezwering om wormen te verdrijven uit een paardenhoef, is opgetekend in een jargon dat sterke Oudnederlandse trekken vertoont (p. 60).

Minder gelukkig is naar mijn mening de poging om in deze wereld van godsdienst en magie een onderscheid te maken tussen 'een christelijke laag' en 'een heidens substraat' (p. 67). De vooronderstelling die aan dit onderscheid tussen christelijk en heidens ten grondslag ligt, is dat wij weten wat het rechte christelijke geloof precies is en dat wij kunnen uitmaken wat daar wel en niet toe behoort. En Van Oostrom heeft inderdaad de pretentie dat oordeel te kunnen vellen. Hij weet dat de *Heiland* 'geen Germaans heldenepos is onder een dun christelijk vernis' en verderop dat echt christendom geweldloos is (p. 79, 339). Daar zouden de kruisvaarders van hebben opgekeken. Maar die vraag naar de kwaliteit van het christelijk geloof is door een historicus niet te beantwoorden, dat is voer voor theologen. De vraag stellen kan zelfs leiden tot een verkeerd begrip van het verleden. Het is zeker zo dat de christelijke keizer, Karel de Grote, polygaam was en dat de apostel van de dierenliefde, Franciscus, een enthousiast voorstander was van de kruistochten. Zijn deze mannen daarom geen of minder christen? En nog veel belangrijker, zou een antwoord op die vraag ons helpen om hen historisch beter te plaatsen? Een zuiver en puur christelijk geloof heeft nooit bestaan en zal nooit bestaan. In iedere tijd nestelt het geloof zich in de cultuur waarin het gepredikt wordt, terwijl het zich tegelijkertijd ook weer tegen die cultuur afzet, dat is onontkoombaar.² Ik zei hierboven niet voor niets dat Hadewijch ook wel eens een magische spreuk zou kunnen hebben gemompeld. Magische voorstellingen maakten nu eenmaal een vast onderdeel uit van de middeleeuwse geloofswereld en het heeft geen enkele zin om erover te twisten welke heidense resten daarin voortleefden. Zelfs de magie, laat haar van niet-christelijke oorsprong zijn, werd in de middeleeuwen diep gekerstend, zoals het voorbeeld dat Van Oostrom zelf noemt al aangeeft: in een spreuk om verloren goed terug te vinden wordt gerefereerd aan de vinding van het ware kruis door keizerin Helena (p. 66-67). Dat moge magie zijn, het is christelijke magie, net zoals het zweren op de hostie en het reciteren van het Johannesevangelie aan een sterfbed.

Een ander schitterend voorbeeld van die vervlechting van geloof en cultuur is hoe in de dertiende eeuw er een heel nieuwe literatuur ontstaat waarin het leven van Jezus en de heiligen wordt behandeld op een manier die duidelijk bedoeld was om de moraal van de ridderromans te pareren. Voor mij was het een van de meest verbazingwekkende inzichten van dit boek dat de kerk achteraan liep in het publiceren van volkstalige teksten (p. 340, 356-357). Terwijl de ridderroman al volop bloeide, hield de geestelijkheid zich, althans in geschrifte, bij het Latijn en liet de nieuwe markt over

2 Over deze hele problematiek zie Demyttenaere 1995.

aan troubadours en andere lichtzinnige lieden die zich in hun gedichten tot een al dan niet gesublimeerde erotiek bekenden. Natuurlijk waren lang niet alle ridderromans lichtzinnig, met name de romans over de queeste van de Graal dropen van het christelijk moralisme en lieten duidelijk zien, in personen als Galaad (p. 306), dat aardse liefde niets betekent in vergelijking met de mystieke eenwording die gesymboliseerd werd in het vinden van de Graal, maar er was toch blijkbaar meer nodig om het oprukkende hoofse ethos te bestrijden.

Van den levenc ons Heren wordt door Van Oostrom genoemd als meest markant voorbeeld van een episch gedicht dat duidelijk bedoeld was om te laten zien dat er voor de christen maar één echte held kon zijn, Jezus Christus. Met name tijdens zijn neerdaling ter helle voert Christus een strijd tegen de duivels, waar iedere ridder nog wat van kon leren. Soms lijkt Van Oostrom iets teveel te willen bewijzen, zoals wanneer hij zegt dat de nadruk die in dit gedicht ligt op het lijden van Christus voortkomt uit de concurrentieslag met de ridderroman (p. 334). Dat lijkt mij niet juist; zowel in de vroomheid als in de theologie lag bij de behandeling van het leven van Christus de grootste nadruk op het lijden en daarna op de geboorte. Aan het openbare leven van Jezus, de tijd van prediking en wonderen, werd, noch in preken noch in geleerde verhandelingen, veel aandacht besteed. Het waren de twee momenten van mogelijke identificatie van de mens met Jezus, in zijn geboorte en in zijn lijden, die alle vroomheid naar zich toe trokken.³ Vandaar dat op hetzelfde moment dat deze verschuiving in devotie plaatsvond ook zijn moeder, de maagd Maria, steeds heftiger vereerd werd.

Maar niet alleen Jezus en Maria golden als voorbeelden ter navolging. Ook de heiligen werden ingezet om de gelovigen op te roepen tot een meer intens christelijk leven, het liefst natuurlijk heiligen die tot de verbeelding spraken, zoals Alexius, die jarenlang als arme kluisenaar huide onder de trap van zijn ouderlijke woning en pas na zijn dood herkend werd als de zoon des huizes. Nergens duidelijker dan in zijn behandeling van heiligen en heiligenlevens laat Van Oostrom zien dat hij zich heel goed bewust is van het onderscheid tussen literatuurgeschiedenis en cultuurgeschiedenis dat ik hierboven aanstipte. Wanneer wij alleen zouden afgaan op teksten van de *vita* die ons in het Nederlands bewaard gebleven zijn, dan rijst het beeld van een zeer ingetogen en verheven heiligencultus. Ingetogen, omdat er zo weinig heiligenlevens in het Nederlands zijn bewaard. Wie afgaat op de overgebleven literatuur zou de indruk kunnen krijgen dat de dertiende-eeuwse vroomheid in de Nederlanden zich concentreerde op de Bijbel (het *Luiks diatessaron*) en het leven van Jezus (*Van den levenc ons Heren*) en hij zou kunnen besluiten tot een soort proto-protestantse devotie waarin de heiligen nauwelijks functioneren. Bovendien is de heiligencultus, zoals die in geschrifte wordt aanbevolen, zeer verheven. De nadruk ligt niet op de cultische functie van de heiligen, het gaat niet in de eerste plaats om hun voorspraak, maar om hun herkenbaarheid als 'rolmodellen voor het eigen leven' (p. 342, 344). Net als Jezus worden zij voorgesteld als helden wier daden navolging verdienen. Dit is een soort literatuur die zich niet richt tot Jan en alleman, maar tot een geletterde elite die misschien meer openstond voor een wat bezadigder en ingetogener vroomheid dan van het volk verwacht kon worden.

3 Angenendt 1997, 129, 138-141.

Maar dat is natuurlijk maar het halve verhaal van de heiligenverering en dat maakt Van Oostrom heel goed duidelijk, als hij voor een moment vanuit de literatuurgeschiedenis de cultuurgeschiedenis in stapt. Natuurlijk, zegt hij, zinderde het in het volle leven van heiligendevotie (p. 354). En het waren niet de bewonderenswaardige daden van die heiligen die mensen in vuur en vlam zette, maar hun macht en hun voorspraak. Van Oostrom geeft een hele lijst van in bepaalde kwalen en gevaren gespecialiseerde heiligen. Het hoogtepunt van die lijst vormt Sint Maarten die maar liefst vier kwalen kon genezen en de schutspatroon was van kleermakers (de gescheurde mantel natuurlijk), bezembinders, wijnbouwers en nog vele anderen (p. 341). Hoe groot de devotie tot de heiligen was blijkt onder meer hieruit dat vanaf 1200 het gebruikelijk werd om kinderen bij de doop de namen van christelijke heiligen te geven. Mensen wisten ook steeds beter op welke datum het feest van een heilige gevierd werd en zij gebruikten de naam van de heilige in plaats van een numerieke aanduiding. Bedevaartplaatsen bloeiden, mensen stroomden ernaar toe en luisterden daar naar de verhalen over de heiligen zoals de priesters die vertelden. Maar die haalden hun wijsheid uit Latijnse heiligenlevens die inderdaad wel in overvloed bewaard zijn en het duidelijkste bewijs vormden dat de heiligencultus tot het hart van het geloof behoorde in die dagen (p. 352-357). Het is schitterend, zoals Van Oostrom hier even de noodzakelijke beperking van de Nederlandse literatuurgeschiedenis laat voor wat die is en ons een kijkje gunt in de luidruchtige, vitale wereld van de heiligenverering.

Direct daarna voert Van Oostrom zijn lezers met zachte hand uit het lawaai van de heiligencultus en introduceert hen in de stille wereld van de mystiek, een hoogtepunt in het boek. Eerst geeft hij een overzicht van de geschiedenis van de mystiek, dan karakteriseert hij de vrouwenmystiek, vooral in de Lage Landen, tenslotte behandelt hij de teksten van enkele eminente mystieke vrouwen, van wie Hadewijch ongetwijfeld de grootste was. Van Oostrom meent dat de mystiek in de christelijke kerk een lange geschiedenis heeft die begint bij Origenes en dan via Dionysius de Areopagiet en Gregorius de Grote verder gaat om in de twaalfde eeuw een eerste hoogtepunt te bereiken in het milieu van Cisterciënzers en Victorijnen (p. 380-381). Op dit punt verschil ik met hem van mening. Mij lijkt dat de geschiedenis van de mystiek in de Westerse christenheid begonnen is in de twaalfde eeuw en niet bij Origenes.⁴ Als bewijs voor zijn stelling dat de mystiek oeroud is voert Van Oostrom aan dat Origenes de eerste is geweest die een spirituele exegese op de Bijbel heeft toegepast, de zogenaamde geestelijke schriftlezing. Dat is zeker waar, maar hij deed dat niet uit mystieke bevlogenheid. Origenes worstelde met het grote probleem dat de Bijbel voor hem enerzijds gold als Woord Gods, maar dat anderzijds de verhalen die hij daarin las in zijn eigen ogen en in die van zijn beschaafde tijdgenoten onvoorstelbaar primitief waren, zowel naar taal als inhoud. De enige manier om de Bijbel als Woord Gods te redden was door te veronderstellen dat in dat primitieve verhaal diepzinnige wijsheden besloten lagen die alleen middels geestelijke lezing onthuld konden worden. Dat is geen mystiek, maar een hermeneutische techniek om een heilig boek dat stamt uit

4 Vauchez 1975, 159-164; Dinzelsbacher 1985, 17; Angenendt 1997, 548.

een verre, vreemde cultuur en waar men eigenlijk weinig raad mee weet toch relevant te maken voor lezers in een latere tijd en een andere omgeving.⁵

Ook de manier waarop het Westerse christendom in de vroege Middeleeuwen gestalte kreeg, gaf weinig kansen aan mystieke uitingen. De vroomheid was collectivistisch en ritualistisch en sloot individuele excentriciteit volkomen uit. Er zijn genoeg aanwijzingen in de vroegmiddeleeuwse bronnen die erop wijzen dat introspectie en ik-bewustzijn, toch fundamentele voorwaarden voor een mystieke vroomheid, zeer zwak ontwikkeld waren; de eenling ging op in de gemeenschap, in het collectief.⁶ Veelzeggend is in dit verband dat in een klooster als Cluny de dag zo was ingedeeld dat alle gebed plaatsvond in gemeenschap en er geen tijd was voor persoonlijke meditatie.⁷ Daar kwam pas rond 1100 echt verandering in, toen door de economische ontwikkelingen de homogene samenleving van dorp, familie en stam werd opengemaakt en er een sociale diversificatieproces ontstond dat mensen voor het eerst in staat stelde eigen keuzes te maken en een duidelijker bewustzijn van een ik tegenover de samenleving te ontwikkelen. Men hoeft geen aanhanger te zijn van de these dat de twaalfde eeuw het individu ontdekt heeft om toch te kunnen stellen dat een meer persoonlijke vroomheid toen pas tot de mogelijkheden ging behoren.⁸ Het is in die ontwikkeling van een collectivistische naar een personalistische devotie dat ik ook het begin van de mystiek zou willen plaatsen.

Maar dan blijft de vraag waarom de mystiek juist bij religieuze vrouwen zo'n hoge vlucht heeft genomen. Bij mannen gebeurde dat pas in de veertiende eeuw, met namen als Eckhart, Tauler en Ruusbroec. Verspreid in het hoofdstuk geeft Van Oostrom verschillende aanwijzingen die een antwoord geven op die vraag. Ik zou ze hier wat meer bij elkaar willen zetten. De eerste aanwijzing komt van een knorrige franciscaan die zich erover beklagt dat het wel een gekke wereld is waarin oude vrouwen het beter weten dan geleerde mannen (p. 402). Inderdaad, de wereld waarin de mystieke vrouwen leefden, was er een waarin aan vrouwen het recht van spreken überhaupt, maar zeker het recht van spreken over godsdienstige zaken, ontzegd werd. Wilden zij gehoord worden, dan moesten zij krachtig op de trommel slaan. Hoe zij dat deden laat Van Oostrom zien aan de hand van Hadewijch: 'Haar schrijverschap ankert zich niet in voorgangers, noch maakt zij aanspraak op enigerlei intellectuele autoriteit, maar komt voort – als bij een profetes – uit haar persoonlijke bevlogenheid' (p. 420). Het sleutelwoord is hier: profetes. Wilden stemloze vrouwen toch hun stem verheffen, dan restte hun maar een mogelijkheid, erkend te worden als spreekbuizen Gods. Of dat hetzelfde is als persoonlijke bevlogenheid is voor mij nog een vraag. Door het zo te noemen komt de nadruk iets teveel op de persoon zelf te liggen en wordt enigszins verduisterd dat profete(ss)e(n) zichzelf eerder als doorgeefluik zagen, als levende stem Gods. Dat hoeft niet met bevlogenheid gepaard te gaan, zoals blijkt uit het verhaal van de profeet Jeremia, die zich heftig verzette tegen zijn roeping en er het liefste voor

5 Over Origenes en de allegorische Bijbelverklaring is nog altijd onovertroffen Smalley 1983, VIII, 1-16.

6 Angenendt 1990, 156-158, 183-185, 260-262.

7 Morris 1972, 27.

8 Zie Morris, passim en met antwoord daarop van Bynum 1982, 82-109.

weggevlucht was. Niettemin, hier raakt Van Oostrom de kern: vrouwen konden alleen van zich doen horen, als zij erkend konden krijgen dat zij spraken uit naam van God zelf. Dat gold voor Hildegard, voor Hadewijch en later ook voor een heel andere vrouw als Jeanne d'Arc. En het verklaart ook de merkwaardige fratsen van een heilige als Christina de Wonderbare, een wanhopige poging om zichzelf legitimiteit te verschaffen en erkend te worden (p. 397-401).

De vraag blijft hoe het toch mogelijk was dat vrouwen zo stemloos gemaakt waren.⁹ Van Oostrom gaat daar niet op in, maar door naar de bredere context te kijken wordt pas duidelijk dat juist door de 'modernisering' van de samenleving in de twaalfde eeuw vrouwen het zwijgen was opgelegd en dat de mystieke beweging de enige uitweg was uit die impasse. De maatschappelijke omwenteling die vanaf 1100 op gang kwam had als belangrijk gevolg dat bloed- en stamverwantschap veel minder belangrijk werden als instrumenten van sociale cohesie. Dat maakte de positie van vrouwen zwakker, want het betekende dat de familie, een plaats waarin juist de vrouw haar voornaamste functie had, minder belangrijk werd in het geheel van de maatschappij. Steeds meer werden vrouwen daardoor van het publieke domein naar het privé-leven gedwongen. Ook binnen de familie werd de positie van de vrouw zwakker, omdat vanaf de elfde eeuw de lijn van vader naar (oudste) zoon bij vererving veel belangrijker ging worden dan de lijn van ouders naar kinderen in het algemeen. Nog veel belangrijker voor de publieke positie van vrouwen was dat als gevolg van het afnemende belang van bloedverwantschap niet langer afkomst maar formele scholing de belangrijkste weg werd om carrière te maken. Degenen die vooruit wilden in de nieuwe samenleving hadden niet langer voldoende aan adellijk bloed, zij moesten onderwijs genoten hebben. Maar scholen en universiteiten waren uit de aard der zaak alleen toegankelijk voor mannen, ten eerste omdat alle scholieren de juridische status van clericus hadden, maar ook omdat naar school gaan bijna altijd betekende weggaan uit de familie en dat was voor vrouwen onmogelijk tenzij zij het klooster ingingen. In feite was daardoor de weg naar macht en invloed vanaf 1150 voor vrouwen helemaal afgesloten.

Maar ook binnen de kloosters ging de positie van vrouwen sterk achteruit. Vroegmiddeleeuwse kloosters waren bijna allemaal familiekloosters geweest die, omdat zij meestal gesticht waren door machtige adellijke geslachten, een grote politieke en maatschappelijke invloed hadden uitgeoefend. Wat die invloed bepaalde was niet het man- of vrouw-zijn van de kloosterlingen, maar het aanzien van de familie wier eigendom het klooster was. Maar een van de gevolgen van de grote kloosterhervorming in de twaalfde eeuw was dat roeping, niet afkomst, bepalend werd voor de toegang tot het religieuze leven. En omdat ook in de twaalfde eeuw de positie van vrouwen via de familie bepaald werd, betekende het einde van de grote familiekloosters tevens het einde van de maatschappelijke invloed van vrouwelijke religieuzen, ook al waren zij in aantal veel groter dan in de eeuwen daarvoor. Dat lijkt een boude bewering, temeer omdat de kloosterhervormers van de twaalfde eeuw zich niet alleen in

9. Uitvoeriger hierover en met verwijzingen is Raedts 1999, 35-48. Over de maatschappelijke en kerkelijke ontwikkelingen zie ook Moore 2000, 65-111, en Cushing 2005, 24-37, 111-157.

gebed wilden terugtrekken maar op de wereld wilden inwerken door zielzorg en liefdadigheid. Hier zou toch plaats geweest moeten zijn voor vrouwen, bijvoorbeeld in de zorg voor zieken. Dat laatste is ook wel gebeurd, wij kennen het verschijnsel van de gasthuiszusters, maar de belangrijkste manier om de wereld tegemoet te treden was door prediking van het Evangelie op alle straten en pleinen, en ervoor zorgen dat aan geen enkele gelovige het woord van God onthouden werd. Dat was uit de aard der zaak mannenwerk, want vrouwen konden niet zomaar rondtrekken, een loslopende vrouw kon maar één ding betekenen. Bovendien zou niemand in de twaalfde eeuw geluisterd hebben naar de preek van een vrouw.

Daar komt nog bij dat behalve de prediking de sacramenten een steeds bepalender plaats kregen in het leven van vrome christenen. De verering van heiligen en relieken bleef natuurlijk behouden en ook het publiek reciteren van de getijden, maar het hart van de vroomheid werd in de latere middeleeuwen gevormd door de Mis en de biecht en die twee behoorden tot het domein van de priesterlijke macht, alleen uitgeoefend door mannen. Terwijl dus door de hervorming mannelijke kloosterlingen nieuwe manieren vonden om hun rol in de wereld te definiëren door prediking en sacramententoebediening, bleef vrome vrouwen weinig anders over dan zich terug te trekken in stilte en te bidden. Zij hadden hun stem in de wijdere wereld helemaal verloren. In een wereld waarin alle machtsposities binnen de kerk voortaan voor mannen gereserveerd waren, maar die wel diep doordrongen was van de waarheid van het christelijk geloof, was een beroep op een directe ingeving van God nog de enige mogelijkheid voor een vrouw om door het pantser van het priesterlijk ambtsmonopolie heen te dringen en op eigen verdiensten gehoord te worden. En dat was wat vrouwen als Hadewijch deden. Precies als Hildegard beschrijft Hadewijch zichzelf als een ongeschoolde, die niet onderwezen is door leraren met uiterlijke leermiddelen, maar als iemand die al haar kennis in haar ziel gevonden heeft. Haar visioenen berusten 'niet op enig leergezag ex officio, maar getuigen van ervaringen ex gratia' (p. 421).¹⁰ Daardoor heeft de stemloze stem gekregen en die stem is gehoord blijkens de vele handschriften die van haar werk bewaard zijn gebleven.

In zijn behandeling van Hadewijch moet Van Oostrom natuurlijk de naam noemen van 'de zelfverklaarde allesweter Jozef van Mierlo' (p. 20), de jezuïet die zoveel gedaan heeft om mystieke teksten weer onder bereik van een groter publiek te brengen. Met enige afkeuring vermeldt Van Oostrom dat Van Mierlo iedereen, onder wie Marie van der Zeyden, een kopje kleiner maakte die ook maar durfde te beweren dat Hadewijch niet *in medio Ecclesiae* stond, maar zich in haar werk gevaarlijk dicht bewoog langs de afgrond van de ketterij. Het is zeker waar dat Van Mierlo dat gedaan heeft, maar het is ook interessant om zijn beweegredenen eens na te gaan. In de middeleeuwen werd met wantrouwen naar mystici gekeken, dat is waar, maar de mogelijkheid dat een vrouw met authentiek profetische stem kon spreken werd wijd opengehouden, zoals in het geval van Catharina van Siena, een vrouw naar wie werd geluisterd en op wier aandringen de paus zelfs terugkeerde van Avignon naar Rome. Pas in de tijd van de contrareformatie en misschien nog meer, toen in de negentiende eeuw de organisa-

10 Over Hildegard als profetes en *indivisa* zie Deplouge 1998, 172-184.

tie van de katholieke kerk centralistischer en autoritairder werd dan ooit tevoren, werd de stem van de mystiek helemaal verstikt. Gehoorzaamheid, discipline en eenvoudige vrome oefeningen werden het parool; alleen mierzoete gebedenboeken, vol van een opgeklept sentiment dat de dorheid van het gebodene maar nauwelijks kon maskeren, werden voor de gelovigen geschikt geacht. Wie meent dat ik overdrijf, zal ik graag inzage verschaffen in het boekje *L'élève chrétien. Recueil de prières dédié aux élèves de Rolduc*, dat mijn vader tussen 1916 en 1922 op kostschool gebruikte. Het was tegen deze sentimentele en dorre vroomheid dat Van Mierlo in opstand kwam. Hij wilde aan de katholieken de rijkdom van de mystieke geschriften teruggeven, hij wilde hen voorbeelden geven van een authentiek en doorleefd geloof, en dat stuitte natuurlijk op massief wantrouwen van de kant van de kerkelijke autoriteiten, die in iedere vorm van bevlogenheid een gevaar zagen voor de discipline. Daarom moest Van Mierlo wel te vuur en te zwaard verdedigen dat Hadewijch door en door kerks was, het was de enige manier om de uitgave van haar werk gedrukt te krijgen. Het is jammer dat Marie van der Zeyde van die ijver het slachtoffer geworden is. Gelukkig heeft het haar niet belet vijftig jaar later samen met Ida Gerhardt een van de mooiste psalmvertalingen te bezorgen die de Nederlandse taal rijk is.

Van Oostroms boek is zo rijk en gaat zoveel kanten op dat het niet allemaal tegelijk te vatten is. Ik heb niet gesproken over de strijd om het *Luikse Diatessaron*, over Veldekes *Sente Sernas* of over het ingetogen werk van Beatrijs van Nazareth, allemaal teksten die getuigen van het veelvormige geestelijke leven dat in de middeleeuwen op Nederlandse bodem ontsproten is. Maar misschien is het grootste belang van deze literatuurgeschiedenis wel tweeledig: ten eerste dat wij een boek in handen hebben waarin de geestelijke literatuur gelijkwaardig staat naast de wereldlijke, en ten tweede dat die geestelijke literatuur ontsloten wordt op een wijze die voor een postchristelijke generatie volstrekt toegankelijk is en haar zelfs enthousiast kan maken voor een erfgoed dat misschien als geloof verdwenen is maar nog steeds een onmisbaar deel uitmaakt van onze cultuur.

Summary

In the first volume of the ambitious new history of Dutch literature Frits van Oostrom practices what he has preached for years, that literary history must be contextual and take into account the work of cultural historians. That does not imply that literary history is the same as cultural history. In the final analysis, a history of medieval Dutch literature is about texts, and not about Dutch medieval culture in general. This article focuses on how Van Oostrom contextualizes the religious literature of the Dutch Middle Ages. It looks particularly at magic-religious texts, for which Van Oostrom distinguishes between their Christian and pagan content. The article questions the making of such a distinction, as the Christian faith in a pure form does not exist in history, but is always irrevocably mixed with elements from the culture in which it is practiced. Historians must take this practice, rather than some normative definition, as their point of departure. Illuminating is Van Oostrom's discussion of how the Church lagged

far behind in recognising the possibilities of the vernacular in the preaching of its message. It was not until the 13th century that Dutch lives of Christ and the Saints were composed to counter the influence of courtly literature.

Early Dutch religious literature reached a first high point in 13th century female mysticism. Van Oostrom considers mysticism to be a constant phenomenon in the history of the Church. This article wonders if, instead, the mystical movement is not a typical 12th century phenomenon that should be seen as part of the development from a collectivist, ritualistic piety to a more personal devotion. More specifically, female mysticism seems to be an answer to the deterioration of the public position of women in a society that began to prefer merit to birth, and in a Church that granted the male clergy the monopoly of the sacred. The only way in which a woman could raise her voice in such a male-dominated Church was by claiming to be uniquely gifted by God. The role of mystically endowed prophetess was the only one left for women who wanted to be heard outside the private space of their own community.

Adres van de auteur:

Radboud Universiteit
Faculteit der Letteren, Afdeling Geschiedenis
Postbus 9103
NL-6500 HD Nijmegen
P.Raedts@let.ru.nl

Literatuur

- Angenendt, Arnold, *Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900*. Stuttgart: Kohlhammer, 1990.
- Angenendt, Arnold, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997.
- Bynum, Caroline W., *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*. Berkeley: University of California Press, 1982.
- Cushing, Kathleen G., *Reform and the Papacy in the Eleventh Century. Spirituality and Social Change*. Manchester: Manchester University Press, 2005.
- Demyttenaere, A., 'Over het ware christendom', in: M. Mostert & A. Demyttenaere (red.), *De betovering van het middeleeuwse christendom. Studies over ritueel en magie in de Middeleeuwen*. Hilversum: Verloren, 1995, 11-60.
- Deploige, Jeroen, *In nomine femineo indocta. Kennisprofiel en ideologie van Hildegard van Bingen (1098-1179)*. Hilversum: Verloren, 1998, 35-48.
- Dinzelbacher, Peter, 'Europäische Frauennystik des Mittelalters. Ein Überblick', in: Peter Dinzelbacher & Dieter Bauer, *Frauennystik im Mittelalter*. Ostfildern: Schwabenverlag, 1985, 11-23.
- Moore, Robert L., *The First European Revolution, c. 970-1215*. Oxford: Blackwell, 2000.
- Morris, Colin, *The Discovery of the Individual*. London: SPCK, 1972.
- Raedts, P., 'Hildegard en de kloosterhervorming van de twaalde eeuw', in: Etty Mulder (red.), *Tien verschen mij een wonderbaarlijke cirkel. Bijdragen bij de negenhonderdste geboortedag van Hildegard van Bingen*. Nijmegen: Nijmegen University Press, 1999, 35-48.

- Smalley, Beryl, *The Study of the Bible in the Middle Ages*. Oxford: Basil Blackwell, 1983.
- Van Oostrom, E.P., *Het woord van eer. Literatuur aan het Hollandse hof omstreeks 1400*. Amsterdam: Meulenhoff, 1987.
- Van Oostrom, Frits van. 'Schetskaart of geschiedverhaal? Over methode en praktijk van (een) geschiedschrijving van de Middelnederlandse letterkunde', in: Frits van Oostrom, *Aanspraak dit werk. Over Middelnederlandse auteurs en hun publick*. Amsterdam: Prometheus, 1992, Nederlandse literatuur en cultuur in de Middeleeuwen 6, 117-135, 296-298.
- Van Oostrom, Frits, *Maerlants wereld*. Amsterdam: Prometheus, 1996.
- Van Oostrom, Frits, *Stemmen op schrift. Geschiedenis van de Nederlandse literatuur vanaf het begin tot 1300*. Amsterdam: Bert Bakker, 2006.
- Vaucher, André, *La spiritualité du moyen âge occidental VII-XII siècles*. Paris: Presses universitaires de France, 1975.