



**UNIVERSITEIT ANTWERPEN**

**Faculteit Letteren en Wijsbegeerte**

**Opleiding Germaanse**

Academiejaar 2003 – 2004

**Memorable mystiek:**  
**De rationale-passage uit Ruusbroecs**  
*Vanden geesteliken tabernakel*

Eindverhandeling ingediend voor het behalen van de graad van Licentiaat Taal- en  
Letterkunde: Germaanse Talen – optie Gemengd Programma

**Hadewijch Ceulemans**

Datum: 20 augustus 2004

Promotor: Prof. Dr. Frank Willaert

# Inhoud

0. Vooraf	4
-----------	---

Deel I. Kennismaking met het <i>Tabernakel</i> en zijn traditie
---

1. <i>Priester, prior en auteur</i>	7
2. <i>Inleiding op Vanden geesteliken tabernakel</i>	16
2.1 De plaats van het <i>Tabernakel</i> binnen Ruusbroecs opus	16
2.2 Priesters als doelpubliek?	19
2.3 Bijbelse exegese in <i>Vanden geesteliken tabernakel</i>	24
3. <i>Een eigenzinnige exegeet: Ruusbroec in de traditie</i>	27
3.1 Bouwen aan het huis van middeleeuwse exegese	27
3.2 De fundamenten van het <i>Tabernakel</i>	31
3.2.1 Het spoor van Hugo van Sint-Victor	31
3.2.2 Petrus Comestor: Ruusbroecs “meester inder istorien”	33
3.3 Verder dan de basis: exegese met een flinke schep moraal	37
4. <i>De opbouw van een didactische constructie</i>	39
4.1 <i>Vanden geesteliken tabernakel</i> : inhoud en indeling	39
4.2 Plaats binnen de traditie van de tabernakelallegorieën	46
4.3 Didactische ‘picturae’	48
4.3.1 Hugo van Sint-Victors visuele voorstellingsvermogen	48
4.3.2 De inspirerende sfeer van het kloosteronderwijs	51
4.4 In dialoog met het lezersgeheugen: ‘picturae’ als meditatiemachines	53
4.4.1 Actieve participatie: ‘lectio en meditatio’	53
4.4.2 Het geheugen in de Middeleeuwen als venster op het verleden	56

Deel II. Memoria aan het werk: de rationale-passage
---

5. <i>De opbouw van een rooster</i>	60
5.1 De (hoge-)priesterlijke gewaden	62
5.1.1 Wie draagt wat? : Ruusbroec en de Vulgaattekst	62
5.1.2 Structuur brengt duidelijkheid: Ruusbroec en Comestor	67
5.2 Het rationale of ‘dat redeleke’	72
5.2.1 Inleiding op de twaalf edelstenen: een duwtje van de bijbel en Comestor	73
5.2.2 Ruusbroec gaat zijn eigen weg: klemtoon op de memoria	75
6. <i>Het credo aan de hand van twaalf edelstenen</i>	80
6.1 Algemene opbouw: Ruusbroec op eigen benen	80
6.1.1 Een typologische duiding van het rationale	80
6.1.2 Bespreking van de opbouw	82
6.1.3 Een rooster met ‘notae’ als ankerpunten voor het geheugen	97
6.2 Edelsteenallegorese	102
6.2.1 Wetenschappelijk materiaal uit de traditie en het geheugen	103
6.2.2 De moraal van het verhaal	110
6.2.3 Typologische verbindingen aan de hand van het getal	123
6.2.4 Afzonderlijke edelstenen binnen een twaalfstal: Epiphanius	127
6.3 Een tussenstop bij de apostelen	130
6.3.1 Vertegenwoordiging in het OT door de stamvaders	132
6.3.2 Etymologieën uit de traditie	135
6.4 Einddoel in zicht: het symbolum apostolorum	139
6.4.1 De geloofsartikelen uit de mond van de apostelen	140
6.4.2 Leven naar het voorbeeld van de apostelen	152
6.5 “Nu selen wi merken ons selven”	156
7. <i>Algemene conclusie</i>	160
8. <i>Bibliografie</i>	164
<i>Bijlage 1 : Illustraties</i>	i
<i>Bijlage 2 : De Vulgaattekst met Nederlandse vertaling</i>	iv
<i>Bijlage 3 : Tabellen</i>	vii

## Dankwoord

Mijn grootste dank gaat ongetwijfeld uit naar de promotor van deze verhandeling, professor Frank Willaert. Ik kon van begin tot einde op een intense begeleiding rekenen; hetgeen vertaald werd in hoge eisen, aanmaningen tot precisie en werklust, maar ook en bovenal veel aanmoediging en motivering. Dankzij de manier waarop ik werd begeleid bij het maken van deze verhandeling, kan ik met veel plezier en voldoening, zelfs met een beetje trots terugkijken op mijn laatste licentie.

De opbouwende kritiek en de persoonlijke betrokkenheid van professor Willaert en ook van professor Thom Mertens hebben ervoor gezorgd dat deze scriptie over Ruusbroec naar veel meer smaakt. Ik ben beide begeleiders oprecht dankbaar voor de tijd die zij hebben willen vrijmaken voor vele gesprekken: alle fascinerende inzichten over Ruusbroecs werk en de rol van het geheugen in de Middeleeuwen zijn in die gesprekken tot stand gekomen.

Ik wil ook mijn ouders bedanken: dankzij hen heb ik tot hiertoe alle keuzes kunnen maken die ik wilde maken. Heel concrete dank met betrekking tot deze verhandeling gaat in het bijzonder uit naar mijn vader, voor de laatste revisie met oog voor taalkundig detail. Reinhart, Adelheid en Stefanie: dank jullie wel voor alle (Latijnse of computergestuurde) raad en daad. Tot slot ben ik ook dank verschuldigd aan Katelijne, en aan Carien en Sarah, die mij hebben doen inzien hoeveel voldoening er in hard werk en literatuuronderzoek schuilt. En aan Geert, omdat ik altijd alles met je kan delen.

## 0. Vooraf

Een eindverhandeling schrijven binnen het domein van de geestelijke Middelnederlandse letterkunde: het was voor mij een late roeping. Van late roepingen is echter bekend dat ze doorgaans de ware zijn, en dat lijkt nu ook inderdaad het geval. Ik ben namelijk altijd met heel veel plezier en blijvende interesse aan deze verhandeling over de rol van het geheugen in Ruusbroecs *Vanden geesteliken tabernakel* blijven werken. Daarvoor zijn twee belangrijke elementen verantwoordelijk. Ten eerste is er Jan van Ruusbroec. Hij is één van de meest bekende en ook meest gewaardeerde Middelnederlandse auteurs, en voor velen één van de meest inspirerende mystici. Ruusbroec is een grote en een facinerende figuur uit onze geschiedenis. Het gevolg daarvan is dat zijn oeuvre in het verleden al grondig is bestudeerd. Enerzijds is dat een groot pluspunt, maar evengoed kan dat ook heel erg in het nadeel werken van een nieuwe verhandeling: het risico om platgetreden paden te bewandelen wordt immers groter. Toch hoop ik te mogen beweren dat u in wat volgt met mij (ook) nieuwe paden zal kunnen betreden, omdat ik zal trachten een heel concreet aspect in Ruusbroecs werk onder de aandacht te brengen, dat in eerder onderzoek nog niet expliciet aan bod is gekomen. En dit aspect is de rol van het geheugen.

Het geheugen of de ‘memoria’ in de Middeleeuwen is het tweede element dat mij een academiejaar lang uitermate is blijven boeien, en dat ongetwijfeld nog heel wat langer zou kunnen doen. Ook toegepast op het werk van Ruusbroec is deze memoria-vraag bijzonder facinerend en relevant gebleken, omdat de traktaten van de mysticus onder andere de bedoeling hadden om een uitgangspunt te zijn voor meditatie. Daarbij is de rol van de memoria cruciaal: het is enkel met behulp van zijn geheugen dat een lezer een bepaalde tekst werkelijk diep tot in zijn wezen kan laten doordringen. De memoria zorgt ervoor dat Ruusbroecs mystieke boodschap tot ver na het leesmoment zinvol blijft. Een gunstig gevolg van de memoria-invalshoek is voor mij dat hij als vanzelf zorgt voor een ruimer blikveld: dit literaire onderzoek heeft daardoor een belangrijke (idee-) historische component gekregen. Niet enkel de tekstinterne wereld van *Vanden geesteliken tabernakel* zal het onderwerp van onze aandacht zijn, maar ook de wereld daarbuiten: de wereld waarin Ruusbroecs exegetisch meesterwerk tot stand is gekomen. Hiermee hoop ik gedeeltelijk aan te sluiten bij de hedendaagse historiserende tendens in het Ruusbroec-onderzoek, waartoe bijvoorbeeld de recente biografie door Geert Warnar (2003) een belangrijke bijdrage heeft geleverd.

Het is meer bepaald mijn bedoeling om aan de hand van één welomlijnde passage uit het *Tabernakel*, waarin de borstlap van Aäron uit het boek Exodus uitvoerig wordt geïllegoriseerd, na te gaan hoe Ruusbroec zich als auteur opstelt en in contact treedt met het geheugen van de wereld buiten de tekst. Dat levert een denkpiste op die vanuit de tekst zelf in twee richtingen vertrekt. We zullen ten eerste moeten achteromkijken, naar de bouwmaterialen die achter de tekst schuilgaan en afkomstig zijn uit het geheugen van de *auteur* (waaruit de tekst werd gegenereerd). Het geheugen van de auteur bestaat vervolgens op zijn beurt enkel bij gratie van andere teksten, andere geheugens die de neerslag vormen van de collectieve kennis van zijn tijd. De vraag is nu op welke manier die traditie wordt verwerkt in de bespreking van de borstlap. De tweede denkpiste vertrekt vanuit de tekst (en de auteur) naar zijn *lezers* toe. Ruusbroec wil iets bereiken bij zijn lezers, met name dat ze zijn boodschap (en liefst ook de verpakking) zouden onthouden en vooral ter harte nemen. Hij kan daarvoor didactische (tekstuele) hulpmiddelen aanwenden, die de verwerking voor het geheugen vergemakkelijken. Doet Ruusbroec dat, en zo ja, hoe expliciet? Hoe lezergericht is deze mysticus als auteur? En natuurlijk willen we ook iets meer te weten komen over die lezers: wie zijn ze, en wat weten ze? Zijn er bijvoorbeeld elementen in de tekst die erop wijzen dat Ruusbroec enige voorkennis bij zijn lezers verwacht, en aldus een beroep doet op hun geheugen?

Om een antwoord op deze vragen te kunnen formuleren zal ik in de eerste plaats op zoek gaan naar aanwijzingen in de tekst zelf. Hoofdstuk 5 bevat daarom een analyse van de kledingpassage, en in 6.1. volgt een gedetailleerde analyse van de eigenlijke rationale-passage. Van daaruit zal ik dan (voornamelijk in 6.2 en 6.3) trachten de bouwstenen van die passage te identificeren in eventuele bronnen of in de traditie. Ondertussen zal ik doorlopend aandacht blijven besteden aan de vraag naar de manier waarop Ruusbroec zijn kennis en zijn boodschap verpakt, en aan de vraag wat ons dat leert over de lezer (met name in 6.4 en 6.5). Aan dat alles zal eerst een kennismaking voorafgaan, met de auteur (hoofdstuk 1), met zijn *Tabernakel* (hoofdstuk 2) en met de maatschappelijke en intellectuele context waarin we dit traktaat moeten plaatsen (hoofdstuk 3 en 4). Zo hoop ik bij te dragen aan een duidelijker beeld van de positie die Ruusbroecs allegorie op de borstlap heeft binnen de wetenschap, de filosofie, de maatschappij, de literatuur en het ideeëngoed van zijn tijd.

Deel I:

Kennismaking met *Vanden geesteliken tabernakel*

## 1. Priester, prior en auteur

Wie was Jan van Ruusbroec? Als we zijn bekendste Middeleeuwse biograaf, Henricus Pomerius, mogen geloven was hij zonder meer een begenadigd schrijver, een mysticus die “metten dauwe der godliker gracen also verlicht ende overgoten” was, dat hij om zijn traktaten te schrijven gewoon moest afwachten tot “wanneer hem die godlike rayen der geesteliker contemplacien te beschinen plagen”. Hij trok zich dan alleen terug in het Zonieënwoud en “tghene dat hem daer vanden heiligen geest waert gheinspireert, plach hi te teykenen in een tafelkijn” (Pomerius in Verdeyen 1981 : 126 en 148, zie ook afbeelding 1 in bijlage 1). Dit beeld van Ruusbroec zou tot ver in de zestiende eeuw dominant blijven. Pomerius’ *De origine Viridisvallis*, in feite een kroniek over de stichting en de begindagen van het klooster in Groenendaal, zou uitgroeien tot de bron voor Ruusbroecs biografie. Hoezeer dit imago aan de waarheid beantwoordde is echter maar de vraag: Pomerius heeft Ruusbroec zelf nooit gekend.

Hij schreef zijn kloostergeschiedenis (oorspronkelijk in het Latijn maar er was ook een Middelnederlandse redactie) aan het begin van de vijftiende eeuw toen hij zelf koorheer was in Groenendaal, en baseerde zich voor het levensverhaal van de stichter en het lichtend voorbeeld van zijn gemeenschap op wat de oude kloosterlingen over hem wisten te vertellen, en op de documenten die in Groenendaal voorhanden waren. Daaronder waren waarschijnlijk ook (delen van) de ‘vita’ die door de novicenmeester Jan van Schoonhoven was aangevat, die nog enkele jaren met Ruusbroec had samengeleefd. Die tekst is verloren gegaan, maar er zijn sterke vermoedens dat het om een heiligenleven ging, geschreven met het oog en de hoop op een mogelijke canonisatie. Ook Pomerius’ biografie heeft een sterk hagiografisch karakter, en moet daarom worden gelezen met in het achterhoofd de wetenschap dat de biograaf de feiten wellicht sterk verfraaid heeft om de reputatie van Ruusbroec veilig te stellen tegen eventuele beschuldigingen van ketterij, zoals die bijvoorbeeld geuit waren in 1399 door kanselier Jean Gerson van de Universiteit van Parijs (Warnar 2003 : 7-12).

Zonder Pomerius’ hulp valt er echter maar weinig te zeggen over het leven van Jan van Ruusbroec. Historische feiten zijn zeer schaars: behalve zijn mystieke teksten heeft Ruusbroec zo goed als geen sporen van zijn bestaan nagelaten in geschrift. We weten dat de mysticus-in-spe werd geboren in 1293 in Ruisbroek, een gehucht bij Brussel, en als prior van het klooster in Groenendaal is gestorven in 1381. Vermoedelijk was hij een buitenechtelijk kind (Warnar vertelt hoe Pomerius met geen woord rept over een mogelijke vader en hoe hij Ruusbroecs moeder afschildert als een alleenstaande ouder (2003 : 18)), maar dankzij zijn



bloedverwant Jan Hinckaert werd de jonge Ruusbroec gespaard van vele vormen van discriminatie waaraan bastaardkinderen zich in de Middeleeuwen konden verwachten. Hinckaert was kapelaan van de Sint-Goedelekerk te Brussel en zou zich ontpoppen als de beschermheer van Ruusbroec, zowel op materieel als op geestelijk vlak. Dankzij Hinckaerts zorgen en vermogen kon Ruusbroec vier jaar onderwijs volgen aan de kapittelschool van Sint-Goedele waar hij werd binnengeleid in de Latijnse wereld van kennis en Kerk (over de precieze aard van dit onderricht meer in 3.1). Daar werd hij klaargestoomd voor liturgische taken die hij als vicaris (plaatsvervanger van een kanunnik bij het koorbed) aan het kapittel van Sint-Goedele zou gaan vervullen. Volgens Geert Warnar is het ook ongetwijfeld Hinckaert die ervoor zorgde dat Ruusbroec tot priester kon worden gewijd in 1318, wat voor kinderen uit een buitenechtelijke relatie normaalgesproken onmogelijk was (2003 : 20-39). Het staat vast dat Ruusbroec na die wijding ook het kapelaansambt heeft vervuld in Sint-Goedele, maar verder is er over zijn leven als seculier priester niets bekend (Warnar 2003 : 81-93).

Ruusbroec mag dan misschien niet de annalen van Sint-Goedele zijn ingegaan als een belangrijk kapelaan, hij heeft wél zijn stempel op het geestelijke leven in het Brabant van de veertiende eeuw (en later) gedrukt, maar dan als charismatisch en bevlogen mysticus. Met name *Die Geestelike brulocht* heeft ervoor gezorgd dat Ruusbroecs reputatie als bewonderenswaardig en begiftigd godszoeker zich snel en ruim heeft verspreid en leeft tot op vandaag. Zijn traktaten getuigen dan ook van een imposante geestelijke rijkdom, en van kennis die onmogelijk enkel en alleen door Pomerius' 'goddelijke dauw' tot Ruusbroec kan zijn gekomen. Zijn mystieke denkbeelden (met onder andere het denken over God als een entiteit die alle menselijke begrippen overstijgt en bijgevolg nooit helemaal volledig gekend kan worden) vinden we terug bij Dionysius de Areopagiet, die door Warnar "de aartsvader van de christelijke mystiek" wordt genoemd. En dat maakt dat Ruusbroec een plaats krijgt tussen klinkende namen zoals Eckhart, Bonaventura en Thomas van Aquino die allen "nakomelingen" zijn van deze Dionysius (Warnar 2003 : 42). Warnar wijst in zijn biografie ook op de sporen van het werk van grote mystici zoals Bernardus van Clairvaux, Willem van Saint-Thierry en Richard van Sint-Victor: "onmiskkenbaar heeft Ruusbroec zich ideeën, formuleringen en percepties van deze schrijvers eigen gemaakt, maar directe ontleningen laten zich sporadisch aanwijzen" (2003 : 51). Hun visies werden ook verspreid doordat ze werden verwerkt in nieuwe teksten zoals die van franciscaanse kloostergeleerden als Bertram van Ahlen en Rudolf van Biberach.

Ruusbroec moet dus de gelegenheid hebben gehad om zich uitgebreid op de studie van dit mystieke erfgoed toe te leggen teneinde tot hoogstaande traktaten zoals de *Brulocht* te komen, op een manier waarvoor de kapittelschool onmogelijk verantwoordelijk kan zijn geweest.

Jammer genoeg is de overgang van leerling aan de kapittelschool naar mystiek auteur gehuld in duisternis. Warnar oppert dat “in dit verband al meermalen [is] gewezen op de gelukkige omstandigheid dat Ruusbroec als kapelaan van Sint-Goedele toegang had tot de kapittelbibliotheek [...] maar daar is niet alles mee gezegd” (2003 : 44). Zou Ruusbroec ook zijn uitgeweken naar de universiteit van Parijs voor een aanvullende opleiding, of naar de dominicanen in Keulen? Dat valt niet aan te tonen. Warnar lijkt het waarschijnlijker te achten dat Ruusbroec met de wereld van de mystieke theologie in aanraking is gekomen dankzij de Brusselse kloosters van de karmelieten en franciscanen. Daar werd voor de kloosterbroeders voorzien in een cursus bijbelstudie die ook door clerici van buitenaf kon worden bijgewoond. Zulke cursussen waren “gericht op het aanleren van preekvaardigheden (zoals in het *Rijcke* en de *Brulocht* gebruikt werden)” en werden doorgaans gegeven “aan de hand van exegetische tekstboeken als de *Historia scholastica* (hoofdbron van de *Tabernakel*)<sup>1</sup>” (Warnar 2003 : 47).

Ruusbroec maakt zijn feitelijke debuut als mysticus van formaat met de *Brulocht*, maar daarvoor had hij nog een ander traktaat geschreven: *Dat rijcke der ghelieven*. Wanneer precies het *Rijcke* is geschreven is niet bekend, maar het moet ten laatste in de jaren dertig zijn afgewerkt. Ruusbroec heeft nooit de bedoeling gehad om het *Rijcke* openbaar te maken en te verspreiden; hij heeft er dan ook weinig oog voor zijn publiek. Warnar vertelt hoe het *Rijcke* wordt gekenmerkt door “de beknoptheid van de gedachtengang en de schematische uitwerking” (2003 : 55), daar waar de *Brulocht* de lezer veel geleidelijker binnenvoert in de mystieke wereld van de auteur. In het *Rijcke* zet Ruusbroec voor het eerst zijn mystieke leer uiteen, en lijkt hij dus in de eerste plaats voor zichzelf orde te moeten scheppen in zijn eigen gedachten en metaforen. Hij doet dat aan de hand van een overzicht van de schepping waarin hij de goddelijke orde wil aantonen, met God als het hoogste, dan Christus (die mens was) en vervolgens alle elementen van de schepping, de hemelsferen en de verschillende krachten in de ziel.

De lezer wordt in *Dat rijcke der ghelieven* binnengeleid in Gods schepping, waar elk element een allegorische interpretatie krijgt. Wat de stijl betreft is het *Rijcke* voortdurend anders: nu eens probeert Ruusbroec zijn lezers te inspireren met de hulp van personificatieallegorieën, dan weer wisselt hij rijm af met proza of volgt een uitgesponnen lofzang voor God. Volgens Warnar zijn deze “grote verscheidenheid van onderwerpen en [...] veelheid van toonsoorten [...] kenmerkend voor een auteur die nog op zoek is naar een eigen stem en thematiek” (2003 : 62). Hoewel deze jonge zoekende Ruusbroec niet wilde dat het *Rijcke* zou worden verspreid, is dat wel gebeurd. Hij zou later nog door de kartuizers van het klooster in Herne (dichtbij

---

<sup>1</sup> Vooral deze laatste opmerking is uiteraard belangrijk voor wat in deze verhandeling volgt. Over het onderwijs dat Ruusbroec mogelijk heeft genoten, zie 3.1 en over de *Historia Scholastica* als bron, zie 3.2.2.

Groenendaal) ter verantwoording worden geroepen voor uitspraken in dat *Rijcke* (namelijk over de vraag of de mens werkelijk hetzelfde niveau als God kan bereiken en met hem één kan worden). Om die ‘moeilijke’ kwesties op te helderen heeft Ruusbroec aan het einde van zijn leven ook nog zijn *Boecskē der verclaringhe* geschreven.

De eigen stem waarnaar Ruusbroec als mysticus in het *Rijcke* nog op zoek was, heeft hij gevonden in zijn tweede werk: *Die geestelike brulocht*. Hierin tracht hij de opgang naar een eenwording met God een duidelijke structuur mee te geven, zodat de lezer een goed overzicht krijgt van de evolutie die zijn innerlijke kan of moet doormaken. Het traktaat bevat drie afzonderlijke delen waarin telkens hetzelfde vers uitvoerig wordt geïnterpreteerd (namelijk: “Siet, de brudegom comt, gaet ute hem te ontmoete” (Mt.26:6)). Ruusbroec verbindt dat vers achtereenvolgens aan het werkend, het begerend en het godschouwend leven van de mens (de drievoudige hiërarchie van gelovigen) en werkt daarbij ook de ontwikkeling in ieder individueel mens uit van loutering over verlichting naar vervolmaking. In de drie delen wordt dus respectievelijk gekozen voor een zedenkundige, een zinnenbeeldige en een transcendente invalshoek om het motto te verklaren. Het derde boek wordt dan “in taal en toonzetting gekenmerkt door de ijle abstractie van het hoogste wezen van de godheid” (Warnar 2003 : 11).

Deze *Brulocht* werd en wordt beschouwd als Ruusbroecs meesterwerk. Vanuit Brussel is het wijd verspreid geweest en gelezen door een breed en heel gevarieerd, maar daardoor ook moeilijk te identificeren publiek: “de groeperingen tot wie hij zich richtte: kettērs, weifelaars, zoekende zielen, maar vooral toch zij die naar de mystieke schouwing streefden, blijven in hun algemeenheid betrekkelijk vaag” (Willemier-Schalij 1981: 332). Warnar meent dat de kring rond Ruusbroec beschouwd kan worden als de Brabantse versie van de Duitse godsvrienden: een sociaal gevarieerde groep gelovigen (zowel leken als geestelijken) met een mystieke en ook literaire belangstelling. In hun omgeving zien we veel teksten circuleren en door hun goede relaties met geestesverwanten over de grenzen heen hebben ze een belangrijke rol gespeeld in de snelle verspreiding ervan. Het is bijvoorbeeld geweten dat de *Brulocht*, dankzij de Duitse dominicaan en mysticus Johannes Tauler, binnen de vijftien jaar na het verschijnen al was doorgedrongen tot in Straatsburg. Daarna is de populariteit van de *Brulocht* alleen nog maar toegenomen: de meeste overgeleverde handschriften dateren uit de late vijftiende eeuw, wanneer mystieke teksten onder invloed van de Moderne Devotie meer als individuele troostliteratuur begonnen te gelden (Warnar 2003 : 132).

Het derde traktaat van Ruusbroec staat bekend onder de titel *Vanden blinkenden steen*. Deze kortere tekst kan worden beschouwd als een commentaar bij de *Brulocht*, met een meer filosofische tendens. De toon is heel anders: het hoogdravende en beeldende taalgebruik van de *Brulocht* heeft plaatsgemaakt voor een analytische aanpak: Ruusbroecs mystiek wordt nu

aan de hand van concrete stellingen bondig uiteengezet. Een gesprek tussen Ruusbroec en een niet nader geïdentificeerde kluizenaar was de rechtstreekse aanleiding voor deze toelichting; dat weet broeder Gerard van Herne te melden in de proloog bij zijn afschrift van vijf Ruusbroectraktaten, uit 1360. Dat een kluizenaar de aanzet heeft gegeven voor het schrijven van de *Steen* verklaart wellicht de nadruk die Ruusbroec erin legt op de kwestie hoe werken ('vita activa') en schouwen ('vita contemplativa') moeten samengaan in het leven van de godszoeker. Ruusbroec verdedigt in de *Steen* zijn overtuiging dat beide levenshoudingen in harmonie met elkaar moeten verenigd zijn in elk waarlijk godvruchtig mens. Want, zo vat Warnar samen, "de genade van de godschouwing ontslaat niemand van de plicht tot naastenliefde. Er is geen tekst waarin Ruusbroec deze stelling niet onderstreepte, maar in de *Steen* geschiedt dit welhaast programmatisch" (2003 : 163).

Wanneer precies dit gesprek met de kluizenaar heeft plaatsgevonden, en wanneer precies Ruusbroec *Vanden blinkenden steen* schreef, is niet bekend. Wel staat vast, op basis van de onderlinge volgorde van Ruusbroecs traktaten, dat de *Steen* nog tijdens de Brusselse periode werd voltooid. Het traktaat dat op de *Steen* volgt kan namelijk wel iets preciezer worden gedateerd, en wel omstreeks het jaar 1343 waarin Ruusbroec en zijn levensgezellen de stadsmuren vaarwel zeiden. Dit *Vanden vier becoringhen* (de vierde tekst in Pomerius' opsomming) eindigt met een passage die "hardnekkig biografisch geduid" is en waarin Ruusbroec uitlegt hoe de mens rond zijn vijftigste "een evenwichtige persoonlijkheid is geworden" (Warnar 2003 : 180). Het is heel waarschijnlijk dat de auteur deze woorden schreef wanneer hij zelf de kaap van de vijftig zag naderen; die zou hij in 1343 bereiken. Nog veelzeggender echter zijn de verwijzingen in de *Becoringhen* naar wat Gregorius de Grote in dit verband wist te vertellen over het leven van de priesters uit het Oude Testament: het boek Leviticus schrijft voor dat zij tot hun vijftigste in de tempel moesten dienen, en daarna de hoeders van het tabernakel werden.

De parallel met Ruusbroecs eigen leven is te opvallend opdat men ze zou kunnen negeren: in 1343 verhuisde hij samen met Jan Hinckaert en met Vranke van Coudenbergh naar een kluizenaarswoning in het Zoniënwood, alwaar hij de nieuwe kapel van Groenendaal zou gaan bedienen. Van kapelaan aan het kapittel van Sint-Goedele werd Jan van Ruusbroec nu de hoeder van een tabernakel. De mannen (aanvankelijk waren ze met vijf) leefden er samen volgens de oude beginselen van de 'vita apostolica', de vroegste en zogenaamd puurste vorm van het Christendom ten tijde van de apostelen. De fundamenten voor hun gemeenschap waren al stevig gelegd in Brussel: Coudenbergh en Hinckaert hadden omstreeks 1335 afstand gedaan en tezamen met Ruusbroec (die ondertussen aanzien verwierf als mystiek auteur) leidden ze een sober onafhankelijk bestaan in een huis van de familie Hinckaert. Daar ze zich openlijk afzetten tegen de bedenkelijke praktijken van hun voormalige collega's (een

schriftelijke neerslag van die afwijzende houding kan worden teruggevonden in het *Tabernakel*, zie daarvoor 2.2) moeten de Brusselse clerici het de drie idealisten niet gemakkelijk hebben gemaakt om bijvoorbeeld deel te nemen aan het gezamenlijke koorbed in Sint-Goedele. Geert Warnar vermoedt dat de situatie in Brussel onaangenaam moet zijn geworden; vandaar dat de verhuis naar het Zonieënwood wellicht “eerder een praktische oplossing dan een principiele keuze” om in de natuur te gaan leven was (Warnar 2003: 174 ; zie ook zo dadelijk 2.2). In Groenendaal nam de charismatische Ruusbroec de geestelijke leiding op zich, Vranke van Coudenberg zorgde voor de zakelijke kant. Het was zijn beslissing als ‘curatus’ om de priestergemeenschap in 1350 om te vormen tot een proosdij van reguliere kanunniken van Augustinus. Op die manier kregen (Ruusbroecs) idealen een institutionele inbedding, waarbij Coudenberg officieel proost werd en Ruusbroec “de geïnspireerde prior die zorg droeg voor de (zielen)missen en de spiritualiteit” (Warnar 2003 : 179).

In de periode waarin deze cruciale veranderingen in het leven van de mysticus zich voordoen, dat wil zeggen, wanneer de religieuze beweging waar hij deel van uitmaakt zich daadwerkelijk manifesteert met de stichting van de Groenendaalse priestergemeenschap in 1343, verandert ook de toon van Ruusbroecs werk. Van *Vanden vier becoringhen* wordt, zoals gezegd, sterk vermoed dat het werd geschreven “met dit maatschappelijke keerpunt in zicht”; volgens Geert Warnar kunnen we het dan ook in een aantal opzichten “de trekken van een beginselverklaring toedichten” (1994 : 194). Het traktaat dat Ruusbroec daarna schrijft, en dus in de logica van deze datering moet zijn ontstaan in de beginjaren in Groenendaal, is *Vanden kerstenen ghelove*. Hierin worden de pastorale bekommernissen die tussen de lijnen door in de *Becoringhen* zijn te lezen heel expliciet geventileerd: het *Ghelove* wil heel duidelijk religieus onderricht bieden, bijvoorbeeld door middel van een puntsgewijze behandeling van de geloofsartikelen. In het opmerkelijke slot gebruikt Ruusbroec voor de enige keer in zijn oeuvre een exempel, aan de hand waarvan hij de verschrikkingen van de hel erg levendig en vol levensechte details demonstreert. Ruusbroec toont zich volgens Warnar een volwaardig prediker, die weet hoe hij met dit soort indringende verhalen zijn publiek kan bespelen om de boodschap te doen overkomen. Warnar oppert voorzichtig dat het catechetische traktaat mogelijk model zou kunnen hebben gestaan voor de collaties die Ruusbroec als spiritueel voorman in Groenendaal moest verzorgen, al is het “geen uitgemaakte zaak dat we uit Ruusbroecs geschriften de thematiek van zijn voordrachten kunnen destilleren” (2003 : 210). Maar ook *Vanden geesteliken tabernakel*, dat volgens deze logica eveneens in de beginjaren van Groenendaal zou zijn aangevat, vertoont opvallend veel pedagogische trekjes die verderop (vanaf 2.1, en met name in het vierde hoofdstuk van dit deel I) uitgebreid aan bod zullen komen.

In de traktaten die Ruusbroec na het *Tabernakel* heeft geschreven treedt de bekommernis van de auteur om het zieleheil van zijn lezers nog veel duidelijker op de voorgrond. Over het algemeen werd (of wordt?) ervan uitgegaan dat zowel *Vanden seven sloten*, *Een spiegel der eeuwigher salicheit* als *Van seven trappen* geschreven zijn voor vrouwelijke clarissen uit het Brusselse (zie bijvoorbeeld Warnar 1994 : 195 en Willaert 1993 : 60). Wat de *Trappen* betreft is deze hypothese recent problematisch gebleken (zie Warnar 2003 : 218 en meer zodadelijk), maar het geïntendeerde lezerspubliek van *Vanden seven sloten* staat wel onomstotelijk vast: dit epistolaire traktaat is expliciet aan Margriet van Meerbeke gericht, de cantrix in het klooster van de Rijke Claren in Brussel. In dit traktaat betoont Ruusbroec een bijzondere, persoonlijke bekommernis om het zieleheil van de geadresseerde. Ze wordt gesteund en ook uitdrukkelijk aangemaand om zich te houden aan de kloosterregel, die in de *Sloten* het uitgangspunt is voor een handleiding voor het geestelijk leven. *Een spiegel der eeuwigher salicheit* is eveneens een epistolair traktaat gericht aan een non, volgens Warnar meer bepaald aan een novice, gezien dat Ruusbroecs woorden de indruk geven “gericht te zijn tot een vrouw die de wereld nog niet vaarwel had gezegd” (2003 : 238). Net als Margriet van Meerbeke (zij het minder streng) wordt deze novice<sup>2</sup> aangespoord om zich aan de kloosterregel te onderwerpen, en op die manier een godvruchtig leven te leiden.

Hoewel beide brieftraktaten uitdrukkelijk een (al dan niet specifieke) geadresseerde hebben, zijn ze in veel bredere kring populair geweest. Daar zal Ruusbroec zich wel van bewust zijn geweest: het advies dat hij geeft is bij uitbreiding ook gericht aan andere Brusselse clarissen, en vooral ook aan hun entourage van welstellende, religieus geïnteresseerde vrouwen. De mysticus beschouwde het blijkbaar als zijn taak om de devotie van deze dames, die een steeds belangrijke positie op het gelovige veld opeisten, in goede en vooral theologisch veilige banen te leiden. Daarvan getuigen trouwens ook een heel aantal brieven die hij vanuit Groenendaal aan particuliere vrouwen schreef (en waarvan vele verloren zijn gegaan). De mysticus stelt zich in deze brieven en in de twee zojuist genoemde traktaten heel duidelijk op als de verantwoordelijke voor de zielzorg van vrouwen, en ook als hun meerdere. Warnar vindt zelfs dat Ruusbroec af en toe “in vergelijking met zijn grotere traktaten [...] bijna neerbuigend [klinkt]” (2003 : 241).

Hij schat zijn lezeressen duidelijk minder hoog in dan de groep van gelijkgezinden waarvoor bijvoorbeeld de *Brulocht* waarschijnlijk bestemd was. Ruusbroecs mystieke leer wordt in de latere traktaten vereenvoudigd en veeleer conventioneel weergegeven door het beeld van het huwelijk met Christus: “Van meet af aan is Ruusbroec’s mystiek trinitarisch en christologisch, maar valt in de vroegere werken de nadruk op de eerste, in latere, stukken, gericht tot kloosterzusters, plaatst hij de Christusmystiek meer op de voorgrond” (Willeumier-

<sup>2</sup> Mogelijk is de geadresseerde Elizabeth van Heverlee, een welstellende Brusselse dame die na de dood van haar van man lange tijd heeft getwijfeld om toe te treden tot het clarissenklooster (hetgeen in 1364 ook werkelijk is gebeurd) (Warnar 2003 : 238).

Schalij 1981 : 358). Er wordt veel aandacht besteed aan de eucharistie, en voor dit onderwerp was bij uitstek veel interesse in vrouwenkloosters: door hun geslacht konden de zusters niet actief deelnemen aan de eredienst, maar tijdens de communie voelden zij de lijfelijke aanwezigheid van Christus. Ook op stilistisch vlak worden de zaken enigszins vereenvoudigd: “[...] de rijmen, die hij na het *Rijcke der ghelieven* nagenoeg volledig had afgezworen [duiken] hier weer geregeld [op]. Ook is het opvallend dat directe aansprekingen van de geadresseerde (‘ghi’) en het persoonlijk voornaamwoord eerste persoon meervoud (‘wi’), waarmee auteur en lezer tot een gemeenschap worden verbonden, in *Sloten*, *Spieghel* en *Trappen* veel sterker en vooral veel constanter aanwezig zijn dan in de traktaten van de eerste periode, met name dan in het *Rijcke*, de *Brulocht* en het *Tabernakel*, die een veel objectievere traktaatstijl vertonen” (Willaert 1993 : 62).

Zoals gezegd wordt doorgaans beweerd dat *Van seven trappen*, Ruusbroecs laatste werk op het *Boecksken der verclaringhe* en *Vanden XII beghinen* na <sup>3</sup>, voor hetzelfde publiek bedoeld was als de *Sloten* en de *Spieghel*. De stijl is gelijkaardig en ook onderwerp lijkt aantrekkelijk voor nonnen: Ruusbroec gebruikt namelijk de metafoor van het koorgebed om de mystieke opgang tijdens de eucharistie te beschrijven en de lof van Christus te zingen. Daarbij wordt de auteur als de koorzanger voorgesteld en Christus als de voorzanger of cantor. Omdat Margriet van Meerbeke in haar klooster de rol van cantrix vervulde (zij was onder meer verantwoordelijk voor de lezingen tijdens de maaltijden) is in het verleden door A. Ampe geopperd dat Margriet de bestemmeling van dit traktaat zou zijn (1971 : 241). Willeumier-Schalij wijst er op dat “[Ampe] deze identificatie echter sedertdien, naar zijn mondelinge mededeling, [heeft] laten varen” (1981 : 357, voetnoot 11). Geert Warnar haalt zelfs de *Trappen* weg van de kloosterzusters, en situeert het binnen de context van Ruusbroecs onderricht als prior aan de de geestelijken in Groenendaal. Redenen daarvoor zijn de beginwoorden van de tekst, die “klinken als de openingsbede bij een samenkomst, waarin Ruusbroec voorging als prediker. [...] Vervolgens introduceert Ruusbroec een bijbels thema (Joh.5:4) dat bij uitstek van toepassing is op het onderricht aan beginnende geestelijken [...]” (2003 : 218).

Ook al zou de *Trappen* dus niet direct voor kloosterzusters en vrome vrouwen bestemd zijn, het staat in dit opzicht wel op één lijn met de *Sloten* en de *Spieghel*: in alledrie deze traktaten spreekt Ruusbroec als prior van een klooster in Groenendaal, die bekommerd is om het

---

<sup>3</sup> Het *Boecksken der verclaringhe* werd hier eerder al vermeld en *Vanden XII beghinen* zal buiten beschouwing worden gelaten. Het is hier namelijk de bedoeling om Ruusbroecs evolutie als auteur te schetsen, met de nadruk op de verschillen tussen de ‘Brusselse’ en de ‘Groenendaalse’ traktaten en in dat opzicht is de *Beghinen* Ruusbroecs laatste tractaat niet onmiddellijk relevant. Alle thema’s die Ruusbroec had aangekaart in zijn oeuvre komen hier op een zodanig ongeordende manier aan bod, dat we ervan uit mogen gaan dat Ruusbroec zelf hier nooit een geheel in gezien heeft. Alleszins blijft dit werk ons tot op vandaag de dag voor raadsels stellen (zie Warnar 2003 : 274-279).

zieleheil van de gelovigen, binnen en buiten het klooster, en schrijft hij pastorale traktaten waarin hij zijn lezers advies geeft voor een deugzaam leven. Deze pastorale tendens werd vanaf de *Becoringhen* ingezet en komt met name in de *Sloten* en de *Spieghel* sterk tot uiting, maar ook in de *Trappen* waar Ruusbroec niet alleen de zielehoeder van zijn volgelingen is, maar ook hun leermeester. Willaert formuleert de volgende hypothese:

“Ruusbroec had met zijn grote werken uit de Brusselse periode [...] het essentiële reeds gezegd. Zijn latere traktaten [...] moeten veeleer gezien worden als de voortzetting van zijn pastorale activiteiten. Hij woonde niet langer in de stad. Het directe contact met mystiek of religieus geïnspireerde mensen [...] die op zijn begeleiding rekenden, was moeilijker geworden. [...] Ook na zijn overgang naar Groenendaal bleef Ruusbroec als zielzorger van concrete personen en gemeenschappen bedrijvig, maar de gewijzigde omstandigheden brachten hem ertoe hiervoor nu andere middelen, het geschreven woord, in te zetten” (1993: 63).



## 2. Inleiding op *Vanden geesteliken tabernakel*

### 2.1 De plaats van het *Tabernakel* binnen Ruusbroecs opus

Uit het voorgaande lijkt een scherpe tegenstelling op te doemen tussen de ‘Brusselse’ en de ‘Groenendaalse’ traktaten (vanaf de *Becoringhen* en bij uitstek de *Sloten*, *Spieghel* en *Trappen*): in het Brusselse opus neemt Ruusbroecs mystieke doctrine, over de weg naar de éénwording met God, een hoge mystieke vlucht; het resultaat is indrukwekkend maar enigszins hermetisch. De Groenendaalse werken vertrekken vanuit een vereenvoudigde versie van die mystieke kennis, die concreet wordt toegepast door Ruusbroec-de-prior om het zieleheil van zijn (vrouwelijke) schapen te veilig te stellen. *Van den geesteliken tabernakel* nuanceert deze tegenstelling enigszins: kunnen we het inhoudelijk zomaar achter dit breukvlak situeren, waar het chronologisch gezien thuishoort? Enerzijds verschilt het *Tabernakel* inderdaad heel duidelijk van het *Rijcke* en het *Brulocht*: de mystieke boodschap die in de eerste traktaten centraal staat wordt nu gecombineerd met andere functies en doelstellingen (didactische en pastorale), waarin we ons in de volgende paragrafen verder zullen verdiepen. In de vroegste grote traktaten wordt Ruusbroecs mystieke overtuiging als het ware ontwikkeld in de loop van en door het schrijven; zijn visie krijgt vorm in het werk zelf. Het *Tabernakel* daarentegen is veel minder zelfreflecterend; de mystieke visie van de auteur lijkt er ‘klaar’ te zijn om als uitgangspunt te kunnen worden toegepast. De theologische overtuiging van Ruusbroec is er niet een onderwerp voor discussie tussen de auteur en zijn gelijkgestemde intellectuele lezers; het is de ‘welomlijnde’ leer van een Groenendaalse prior die ondertussen ook als mystiek auteur heel wat naam, faam, respect en standvastigheid verworven had.

Anderzijds blijft de mystiek er natuurlijk wel centraal staan, en wordt *Vanden geesteliken tabernakel* dikwijls en terecht opgesomd in het rijtje van Ruusbroecs drie ‘grote’ traktaten (tezamen met de *Brulocht* en het *Rijcke*). Wat de omvang betreft is dat voor de hand liggend: met zijn 439 pagina’s in de uitgave van Stracke is het *Tabernakel* Ruusbroecs grootste traktaat, en het heeft ook dezelfde objectieve traktaatstijl als het *Rijcke* en de *Brulocht*. Een belangrijker argument is echter de inhoud: het *Tabernakel* is misschien wel Ruusbroecs meest ambitieuze en voor ons ‘zwaarst verteerbare’ werk. Het is overduidelijk niet van een eenvoudiger mystieke orde zoals de latere traktaten (vooral de *Sloten*, de *Spieghel* en de *Trappen*) die in hoofdzaak als drager van pastorale activiteiten fungeerden. Wanneer we naar het *Tabernakel* kijken met in gedachten het contrast tussen de vroege, omvangrijke traktaten

en de late ‘pastorale’ traktaten, kunnen we daarom dit ‘magnum opus’ mijns inziens inhoudelijk als een overgangswerk beschouwen: de aandachtspunten van zowel de vroege als de late traktaten worden erin vermengd.

Deze hypothese over de inhoud wordt meer aanvaardbaar wanneer we het licht van de literair-historische context over het *Tabernakel* laten schijnen. Waar en wanneer precies het grootste gedeelte van het *Tabernakel* tot stand kwam, en tegen welke maatschappelijke achtergrond en fase in Ruusbroecs denken we het dus moeten plaatsen, is jammer genoeg nog steeds niet helemaal duidelijk. Pater Stracke lijkt in zijn uitgave geneigd om een groot (het grootste) deel van de genese in Brussel te situeren: “*Van den Geesteliken Tabernakel* is, voor zover we thans weten, het laatste werk, dat Ruusbroec, nog priester te Brussel verblijvend, daar heeft geschreven [...]. In alle geval vóór 1343 [het jaar waarin Ruusbroec en compagnie naar Groenendaal verhuisden] begonnen, zal het *Tabernakel* wel vóór 1350 voltooid zijn geweest” (XXXI). Dit is de opvatting die in het Ruusbroec-onderzoek traditioneel voor waar werd aangenomen. Recent heeft Geert Warnar zich tegen deze opvatting verzet: “In Groenendaal begon hij aan [...] *Vanden geesteliken tabernakel*” (2003 : 181). Dit standpunt wordt verduidelijkt in Warnars bijdrage over *De chronologie van Jan van Ruusbroecs werken* (1994); daarin pleit de auteur voor een meer genuanceerde benadering van de ‘breuk’ in Ruusbroecs leven.

De oorzaak van veel onduidelijkheid ligt volgens laatstgenoemde bij de eenzijdige interpretatie van een aantekening in een Groenendaals verzamelhandschrift waarin alle traktaten van Ruusbroec zijn samengebracht. Het bestaat uit twee banden, waarvan enkel de tweede bewaard is gebleven (nu handschrift A genoemd). De aantekening, die betrekking heeft op *Vanden geesteliken tabernakel*, staat in de inhoudstafel van deze tweede band en moet vermoedelijk na Pomerius’ *De origine* ontstaan zijn (Warnar 1994: 189). Ze luidt als volgt: “Hunc librum edidit dominus Johannes Ruysbroeck pro magna parte adhuc presbiter secularis existens residuum autem post ingressum religionis complevit” (geciteerd door Warnar 1994: 187). Met andere woorden: volgens deze aantekening zou Ruusbroec een groot deel van het *Tabernakel* hebben geschreven als seculier priester voordat hij ‘een religieus leven’ aanvatte en hij zou het hebben vervolledigd nadat hij aan dat ‘religieuze leven’ begonnen was.

In de editie van Ruusbroecs werken uit 1932 (dit is dezelfde editie waaraan Stracke meewerkte) redeneerde de editeur van de *Brulocht*, Reypens, dat deze “ingressus religionis” betrekking had op Ruusbroecs terugtrekking in de Groenendaalse bossen. Volgens hem was het soort “kluizenaarsleven” dat Ruusbroec ging leiden genoeg om van een “godgewijd, in den breeden zin kloosterlijk leven” te spreken (geciteerd door Warnar 1994: 189). Deze

conclusie verhinderde velen om de drie fasen te onderscheiden waarin Ruusbroecs volwassen leven opgedeeld dient te worden, zo vindt Warnar: na zijn bestaan als priester in Brussel (1317-1343, fase 1) verhuisde Ruusbroec wel naar Groenendaal om er in een kleine priestergemeenschap te leven, maar dit was een *vrije* leefgemeenschap (1343-1350, fase 2). Het zou tot in 1350 duren vooraleer Ruusbroec, Vranke vanden Coudenberg, Jan Hinckaert en hun gevolg zich aansloten bij een kloosterregel (die van de reguliere kanunniken van Sint-Victor te Parijs, fase 3). Dan pas werd Ruusbroec dus prior van een kloostergemeenschap; tijdens de eerste zeven jaar in Groenendaal was hij nog steeds niet meer dan een gewone priester. Het zou dus evengoed kunnen dat *post ingressum religionis* doelt op een ‘tweede breuk’ in Ruusbroecs biografie: het moment waarop hij een *kloosterlijk* leven aanvatte, hetgeen dus niet samenviel met het moment waarop hij een *teruggetrokken* leven aanvatte. Wanneer we de argumenten overlopen die Warnar in zijn bijdrage over de chronologie geeft, wordt het inderdaad aanvaardbaarder om *post ingressum religionis* “in verband te brengen met Ruusbroecs professie en niet met diens gang naar Groenendaal” (Warnar 1994: 191).

Ten eerste blijkt uit de verzamelhandschriften A en F (een zestiende eeuws afschrift van het verloren gegane eerste deel van A) dat *post ingressum religionis* als synoniem werd gebruikt van *iam monachus effectus*: instappen in een religieus leven is dus hetzelfde als monnik worden, en dat werd Ruusbroec pas in 1350 (Warnar 1994: 189). Ook in een derde verzamelhandschrift, waarin Middelnederlands gebruikt wordt (bekend als handschrift G), wordt *post ingressum religionis* opgevat als betrekking hebbend op het reguliere leven. Er is ook nog een Latijnse aantekening die over *Een spiegel der eeuwigher salicheit* zegt dat “Hunc librum edidit idem dominus Johannes *post ingressum religionis*”, en die wordt in dit handschrift G vertaald als: “[...] hevet gemaect heer Jan van Ruysbroeck, dierste prior vanden cloester, doen hi monick geworden was” (geciteerd in Warnar 1994: 190).

Voor alle duidelijkheid: de opvatting dat deze aantekening in handschrift A het over Ruusbroecs intrede in een klooster heeft, impliceert een latere datering van het *Tabernakel*. Ruusbroecs omvangrijkste traktaat zou dan voor een groot deel zijn geschreven voor *zijn bestaan als prior*, en niet noodzakelijkerwijs voor de verhuizing naar Groenendaal. Het zou dan vervolledigd zijn nadat de Groenendaalse leefgemeenschap een klooster werd, na 1350 dus (in tegenstelling tot wat bijvoorbeeld Stracke beweert). Voor Warnars opvatting pleit dat de datering van *Vanden vier becoringhen* veel minder problematisch wordt. Hierin schrijft Ruusbroec over vijftigjarigen en omdat deze passage als een van de zeldzame autobiografische stukken uit Ruusbroecs oeuvre beschouwd kan worden, neemt men doorgaans aan dat ze werd geschreven rond de tijd dat Ruusbroec zelf vijftig werd, omstreeks 1343 dus. In dezelfde passage maakt de mysticus ook een toespeling op zijn gang naar Groenendaal die in dat jaar plaatsvond, wat opnieuw van 1343 een aannemelijke datum voor de *Becoringhen* maakt. Indien we ook het groot(st)e deel van het *Tabernakel* voor de

verhuizing naar het Zoniënwoud zouden dateren (indien we dus *post ingressum religionis* als ‘na de verhuizing’ interpreteren), dan zou Ruusbroec in zijn laatste Brusselse jaren een wel erg hoge en voor hem atypische literaire productiviteit hebben gekend.

De visie van Warnar ondersteunt de eerdere suggestie om in het *Tabernakel* een soort van ‘overgangswerk’ te herkennen, met kenmerken van zowel de zwaardere Brusselse traktaten als van de zielzorg-traktaten die hij als prior schreef. De ontstaanssituatie van Ruusbroecs teksten biedt in dit geval (en dat is veel vaker zo in het hedendaagse Ruusbroec-onderzoek) een verklaring voor de evolutie die we erin kunnen waarnemen: van abstract naar meer concreet, van gesloten naar meer toegankelijk. Dat is een enigszins onverwachte ontwikkeling, zo vindt De Baere in de inleiding van zijn editie van de *Sloten in de Opera omnia*: “Van een mystiek auteur zou men verwachten dat hij in de loop van zijn leven steeds etherischer gaat schrijven, dat hij steeds hoger de alledaagse bezigheden ontstijgt. Bij Ruusbroec is het omgekeerde waar” (geciteerd door Warnar 1994: 195). Ik meen dat we de aandacht voor de concrete aspecten van het geestelijk leven kunnen zien toenemen in *Vanden geesteliken tabernakel*, en de nieuwe datering van dit traktaat biedt daarvoor een passende verklaring. Het grootste deel, zo leert ons de aantekening in handschrift A, schreef de mysticus voordat hij het bestaan van een reguliere clericus ging leiden. Op dat moment was Ruusbroec een priester die tezamen met zijn dierbaarste gelijkgezinden het leven als kapelaan in een grootstad vaarwel had gezegd. Dit hoefde zeker en vast niet noodzakelijk met heel veel misbaar, ruzie en revolutie gepaard te gaan, maar het is wel redelijk om aan te nemen dat Ruusbroec en de zijnen zich niet helemaal tevreden of op hun plaats voelden als Brusselse clerici. In ieder geval wilden ze iets veranderen aan hun eigen situatie: zij waren priesters die trachtten een apostolisch leven te leiden in oprechte vroomheid, omringd door collega’s met heel wat particuliere rijkdom.

## 2.2 Priesters als doelpubliek?

In de biografie van Warnar wordt de Ruusbroec die naar het Zoniënwoud trok bijna geportretteerd als een idealist: deze man was een bevlogen mystiek auteur, die in die hoedanigheid al tijdens zijn Brusselse periode heel wat respect kreeg, voornamelijk dan van gelijkgestemde mystiek geïnteresseerden zoals de godsvrienden. Wanneer deze charismatische figuur dan zijn zucht naar een diepvroom bestaan, met gelegenheid voor een hechte band met God, realiseert door een apostolisch leven te gaan leiden met zijn beste priester vrienden, krijgt hij als vanzelf het aura van een groot geestelijk leider. In het

*Tabernakel* is het deze stem die spreekt: Ruusbroec die stilaan, naast een in zichzelf gekeerd etherisch mysticus, een geëngageerde priester wordt met idealen en volgelingen. Pas daarna (in 1350) zou hij daadwerkelijk voor het zielenheil van die volgelingen instaan als prior van een klooster, en in deze tweede periode zou hij dan de ‘eenvoudigere’ traktaten voor een vrouwelijk publiek schrijven.

Maar zover zijn we dus nog niet: op het moment dat Ruusbroec volgens Warnar het *Tabernakel* schreef (vanaf 1343 en vervolledigd na 1350) was hij een priester die (zojuist) het Sint-Goedele kapittel de rug had toegekeerd en priesters rond hem inspireerde hetzelfde te doen. De organisatie van een gemeenschap van priesters die ‘anders wilden gaan leven’ stond op dat moment nog in de kinderschoenen. Het is belangrijk om nog even in herinnering te brengen dat deze ‘middelste’ fase in Ruusbroecs geestelijke leven eigenlijk al in gang was gezet in Brussel: in 1335 hadden Coudenbergh en Hinckaert afstand gedaan van hun prebenden en tezamen met Ruusbroec leefden ze in Hinckaerts huis van wat diens erfenis en ‘liefdadigheid’ hen opleverden. Volgens Warnar mogen we vermoeden dat die alternatieve, idealistische leefgemeenschap van Ruusbroec en de zijnen in Brussel een doorn in het oog was van de gevestigde geestelijkheid. En bijgevolg: “toen Ruusbroec en zijn vrienden de banden met het kapittel eenmaal verbroken hadden, werd het hen niet gemakkelijk gemaakt te blijven deelnemen aan het gemeenschappelijk koorgebed” (Warnar 2003: 174). Het is dan niet verwonderlijk dat het drietal op den duur naar Groenendaal trok, een praktische keuze als gevolg van de penibele omstandigheden waarin ze hun idealen omtrent het priesterschap probeerden waar te maken.

Met die penibele omstandigheden in het achterhoofd is het evenmin verwonderlijk dat het mystieke discours van het *Tabernakel* meer dan eens een duidelijk polemische toon krijgt: “in *Vanden geesteliken tabernakel*- geschreven te Groenendaal maar op een moment dat de herinneringen aan de kapittelkerk nog vers in het geheugen lagen- laat Ruusbroec zijn onvrede de vrije loop”. (Warnar 2003: 172). Hij klaagt er bijvoorbeeld over het tekort aan sereniteit bij de kanunniken tijdens de eredienst (iets wat hij waarschijnlijk zelf vaak genoeg zal hebben meegemaakt): “Selden komt yemen puerleec omme de eere Gods. Ende al comen de groete heeren, si doen daer lettel orboers; maer si clappen underlinghe ochte si swighen te male ochte sie gaen haesteleec uute met cleinen oscune. Want die dienst ons heren en smaect hen niet” (RII 327.25-29). Wanneer hij in zijn *Tabernakel*-constructie de gelegenheid krijgt, last Ruusbroec op sommige plaatsen passages in waarin hij ongehinderd kan uitweiden en ‘preken’ over alle mogelijke fouten waaraan clerici en prelaten zich zouden kunnen bezondigen (en dat doen ze blijkbaar maar al te vaak).

Dit citaat bijvoorbeeld is afkomstig uit een enigszins opmerkelijke passage die door Stracke ervaren wordt als “’n Excursus, die feitelijk noch met de leer van het *Tabernakel* noch met het

symbool van deze leer logisch samenhangt” (LXXXII). Ruusbroec legt er inderdaad de eigenlijke expositie van het Tabernakel even stil (RII 318-352) en weidt omstandig uit bij een passage uit het boek Leviticus waarin de eetvoorschriften van de joden worden gegeven, met name de opsomming van reine en onreine dieren (Lev. 11). Aan de hand van de dieren die de joden niet mochten eten zet Ruusbroec uiteen welke ondeugden afbreuk doen aan het zedelijke, het inneghe (redelijke) en het schouwende leven. Aan het zwijn en aan de dieren die onder de grond leven schrijft Ruusbroec de volgende eigenschappen toe: vrekkingheid en hang naar rijkdom, traagheid, gulzigheid, onkuisheid enzoverder. Hij klaagt deze eigenschappen aan bij leken, maar vooral tegen de geestelijken gaat hij enorm te keer; tegen hun wulpsheid, hun omkoopbaarheid en hun baatzucht bij de eredienst:

“Ghi siet wale, al hadde een man .iiij. provenden ocht .v. noch begheert hi meer. Ende so hi meer heeft, so hijs men verdient. Want die groete heren en doen maer messe te hoechtiden. Op ander tide doense hare capellane. Want si achten hen selven so groet alse ochte hen niet en betaemde, en ware op hoeghe-daghe. Ende al sijn si mate van gheboerten, comen si te goede, hen wast haer moet. Ende al waren si oec ghelettert ende wijs ter werelt, begheren si eertsch goet ende eere, so werden si verblent van gheeste ende onbekint in doechden” (RII 326.14-19).

Op deze toon gaat de mysticus dan nog een tijdje door en daarbij worden niet alleen de wereldse clerici verachtelijk geacht; zelfs kloosterbestuurders krijgen een fikse veeg uit de pan. Want ook in sommigen van hen herkent Ruusbroec machtsgeile leiders die “bevelen de sielen ende de religie den prior” (328, r.16-21)<sup>4</sup>.

Professor Thom Mertens heeft me er in een gesprek op gewezen dat deze excursie over de taakomschrijving van priesters niet enkel opvalt omdat ze de logische lijn van het betoog onderbreekt; ook de woordkeuze van Ruusbroec wijst ons erop dat deze passage ‘anders’ is. Zo gebruikt hij hier altijd het woord ‘couleur’ voor kleur, daar waar hij in de rest van het traktaat ‘varuwe’ gebruikt; en verder worden in deze passage een aantal dingen nog bij hun Latijnse naam genoemd, daar waar ze elders wel ‘reeds’ een Middelnederlandse naam hebben gekregen. Dat doet vermoeden dat deze ‘waarschuwing voor priesters’ mogelijk apart van het *Tabernakel* is ontstaan, waarschijnlijk iets vroeger<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Warnar speculeert vrijelijk dat dit mogelijk een sneer zou kunnen zijn naar de latere proost van Ruusbroecs eigen religieuze gemeenschap, Vranke vanden Coudenbergh. Hij was diegene die de materiële en institutionele kant van de zaak voor zijn rekening nam en blijkbaar “een even sterke als strenge persoonlijkheid. [...] over wezenlijke zaken betreffende Groenendaal verschilden zij [Coudenbergh en Ruusbroec] van inzicht” (2003: 178).

<sup>5</sup> Het lijkt namelijk aannemelijk dat Ruusbroecs geen Latijnse termen zal hebben gebruikt wanneer hij de Middelnederlandse terminologie ter zijner beschikking zou hebben gehad die hij in de overige passages van het *Tabernakel*, ook in de passages die volgen op de excursie, consequent hanteert. Het gebruik van Latijnse termen zou er dus op kunnen wijzen dat Ruusbroecs Middelnederlandse terminologie op dat moment nog niet op punt stond.

Ruusbroec zou in dat geval de geëngageerde priester-onderdelen dan tijdens (of na afloop van) het schrijven in het *Tabernakel* hebben tussengevoegd. En dat zou dan weer kunnen beschouwd worden als een extra aanwijzing voor Ruusbroecs betrokkenheid bij het priesterambt: als hij in de loop van een zwaarwichtig en prestigieus traktaat zoals *Vanden geesteliken tabernakel* een eerder geschreven verzameling richtlijnen voor priesters wilde opnemen, moet dat onderwerp hem toch hoog hebben gezeten. Dat was vermoedelijk zo in de periode waarin hij naar Groenendaal verhuisde en het *Tabernakel* aanvatte. Volgens Warnar bewijst “het simpele feit dat Ruusbroec zich in Leviticus verdiepte” trouwens al genoeg: het is een bijbelboek dat specifiek over priesters gaat. Door Maerlant bijvoorbeeld wordt Leviticus maar snel afgehandeld omdat zijn lekenpubliek er vermoedelijk weinig boodschap aan had (2003 : 184).

Het is echter niet zo dat alleen deze Leviticus-passage specifiek op priesters is gericht. De afwijkende (en oudere?) woordkeuze van dit gedeelte komen we elders in het *Tabernakel* niet tegen, maar het “geëngageerd proza” en de “krasse taal” (Warnar 2003: 186) wanneer het over de zeden gaat van zij die de ‘gewone’ gelovigen voorgaan, zien we wel vaker. Al treden concrete en geëngageerde stellingen of uitspraken elders misschien veel minder op de voorgrond, aanmaningen voor priesters worden in het hele *Tabernakel* eigenlijk voortdurend tussen de exegetische tekst geweven. Meestal worden ze in de vorm gegoten van de morele interpretaties die Ruusbroec bij het becommentariëren van de Schrift nooit nalaat te geven, en waaruit de lezers richtlijnen kunnen destilleren voor hun eigen leven ter ere van God. Het is dus onjuist te beweren dat het *Tabernakel* in hoofdzaak een soort van pamflet zou zijn, gericht tegen Ruusbroecs minder deugdzaame collega’s. Veel meer dan dat hij wil uithalen naar de verantwoordelijken voor de misstanden binnen de Kerk, wil de mysticus immers een handleiding aan priesters meegeven over hoe het dan wél moet. Met name in het vijfde punt (het *Tabernakel* is opgebouwd uit zeven grote onderdelen; deze structuur zal verder worden behandeld onder 4.1) vindt hij vaak genoeg de gelegenheid om wat concretere passages in te lassen die alle lezers, maar vooral priesters, voorhouden welke deugden zij moeten beoefenen om oprecht dichter bij God te komen.

Dat vijfde punt is namelijk de meer praktische uitwerking van de vierde ‘trap’ in de evolutie van een godzoekend mens, waardoor “wert ghesiert Verstandenesse ende Wille met wijsheiden ende met minnen in den love ende in der eren Goeds” (RII 2.29-31). Een van de onderdelen van de toepassing van deze stap op de weg naar God handelt, binnen de tabernakelallegorie, specifiek over priesters als hoeders van dat tabernakel: hun kledij, hun wijding en de offers die door en voor hen moeten worden opgedragen, worden overlopen en geduid als richtlijnen voor een deugdzaam leven en streven (RII 143-287). In dat opzicht valt de mate waarin de Leviticus-passage de logische lijn van het betoog onderbreekt overigens

wel mee; het onderdeel dat handelt over de betekenissen van de hogepriester en alles wat daarop wordt betrokken is namelijk in zijn geheel sowieso al een zijtak van de opzet van het traktaat om het *eigenlijke* tabernakel te allegoriseren. De rationale-passage die hieronder uitvoerig zal worden besproken is een onderdeel van dit meer praktische vijfde punt, en een uitstekende illustratie van de manier waarop Ruusbroec zijn duiding van de verzen uit Exodus betreft op het morele leven van zijn lezers. Onder andere omdat het uitgangspunt een priesterlijk ornament is, zijn deze morele richtlijnen met name tot priesters gericht.

Samengevat stellen we vast dat *Vanden geesteliken tabernakel* voor een exegetisch traktaat opvallend veel concrete morele richtlijnen geeft. En de verzen uit de bijbel die de basis vormen van de allegorie zijn juist diegene waarin oudtestamentsche priesters ter sprake komen. Die keuze en aanpak verraden dat Ruusbroec zich ongetwijfeld gericht moet hebben op een publiek dat zich betrokken voelde bij deze verzen, en bij wat de mysticus daarover te zeggen had. Daarom wordt in het hedendaagse Ruusbroec-onderzoek over het algemeen aangenomen dat de eerstbeoogde lezers van het *Tabernakel* priesters waren uit Ruusbroecs eigen kring, bijvoorbeeld clerici die de drie pioniers van Brussel naar Groenendaal gevolgd waren. Zij deelden hoogstwaarschijnlijk de idealen van Ruusbroec en ze waren geletterd genoeg om vertrouwd te zijn met de werkwijze van het exegetische commentaar. Warnar vindt dat deze visie extra gelegitimeerd wordt door het “veelvuldig gebruik van de wijvorm, een eigenaardigheid in Ruusbroecs werken die wel eens afzonderlijk geïnventariseerd mag worden” (2003: 188). In ieder geval staat het buiten kijf dat uit dit hele werk een bijzondere passie voor het priesterschap spreekt, en een grote betrokkenheid bij zijn toekomst en statuut, rechten en plichten. Dat engagement kan inderdaad, zoals Warnar stelt, worden verklaard door de situatie waarin Ruusbroec de pen ter hand nam: “Met de *Tabernakel* schreef Ruusbroec het spirituele statuut van een nieuwe gemeenschap. [...]: de *Tabernakel* moest doen uitkomen dat de ware hoeders van het heiligdom te vinden waren in Groenendaal” (Warnar 2003: 181 en 188).

Uiteraard (en gelukkig) heeft het *Tabernakel* een veel breder lezerspubliek bereikt dan enkel de leergierige priesters uit eigen kring en dat zal hoogstwaarschijnlijk inderdaad ook wel Ruusbroecs bedoeling geweest zijn. De gelegenheid en de juiste kanalen voor een ruime verspreiding waren er: zo was het *Tabernakel* al vroeg ter beschikking van een aantal gewijde geestelijken, zoals Geert Grote en diegenen die met hem aan de wieg van de Moderne Devotie stonden (zij leefden trouwens in een priestercommunity zoals die van Ruusbroec). In Brabant waren er Ruusbroecs opvolgers om zijn meesterwerk te lezen en te kopiëren: het oudste boekje met de tekst komt bijvoorbeeld uit het Rooklooster. Ook in het kartuizerklooster van Herne (waarvoor Ruusbroec later *Dat boecksken der verclaringhe* zou schrijven) was er een ruime belangstelling voor het *Tabernakel*; met name van broeder Gerard die een bewonderaar van Ruusbroec was, en dankzij wie het klooster van Herne een



belangrijke rol heeft kunnen spelen in de verspreiding van het opus van de Groenendaalse mysticus.

### 2.3 Bijbelse exegese in *Vanden geesteliken tabernakel*

Binnen dat opus was het *Tabernakel* Ruusbroecs absolute bestseller tijdens de Middeleeuwen: er zijn tien handschriften en fragmenten van voor of omstreeks 1400 overgeleverd, wat erg veel is in verhouding met andere werken. Huidige Ruusbroeclezers kijken hiervan misschien raar op: met zijn oeverloze allegoriseringsen en zijn scala aan bijbelse ‘weetjes’ is het *Tabernakel* voor velen nu minder aantrekkelijk dan de bevlogen mystiek van de *Brulocht*. Maar voor zijn Middeleeuwse lezers waren net deze aspecten een reden voor applaus. Het *Tabernakel* was voor hen veel meer dan een concrete handleiding voor priesters; dit aspect, dat ongetwijfeld cruciaal was bij de genese en de onmiddellijke receptie, is op den duur zelfs naar de achtergrond verschoven. In de Tielse kroniek (afgesloten in 1455) wordt Ruusbroec door de anonieme kroniekschrijver niet geportretteerd als bevolgen mysticus of als idealistisch hervormer van het priesterambt, maar als bijbelgeleerde: “Broeder Jan van Ruusbroeck [...] was een zeer godvruchtig man en iemand die de Heilige Schrift op zeer aangename en bekwame wijze in de moedertaal kon uitleggen” (geciteerd door Warnar 2004: 191).

Deze reputatie heeft Ruusbroec te danken aan het *Tabernakel*. Het is in dit traktaat dat de priester-mysticus tracht de bijbel tracht uit te leggen aan haar lezers, met name de hoofdstukken uit het boek Exodus die handelen over de bouw en de inrichting van het heiligdom door de Israëlieten in opdracht van God. Dat was een erg prestigieuze onderneming in de veertiende eeuw: de bijbelcommentaar was een genre voor specialisten, het schrijven ervan vereiste kennis en creativiteit. En Ruusbroec bewijst met dit magnum opus dat hij beide voldoende bezit. Hij etaleert zijn kennis door op uiterst nauwgezette wijze de feitelijke juistheden over het tabernakel gul te verspreiden: de voorbereidingen, de precieze afmetingen, de bouwmeesters (zelfs hun namen en stamboom), de materialen, de manier waarop de wanden worden bevestigd en vergrendeld, hoe panden van de mantel van de hogepriester tezamen worden gehouden enzoverder. Daar knoopt hij dan zinnebeeldige betekenissen aan vast die getuigen van veel inspiratie, vindingrijkheid en uithoudingsvermogen: nooit zit hij om een metafoor verlegen, nooit laat hij een gelegenheid voorbijgaan om een diepere, mystieke bedoeling aan een bepaald fenomeen te koppelen.

Ruusbroecs tijdgenoten (zoals broeder Gerard) en onmiddellijke opvolgers hadden voor die capaciteiten een diep ontzag, en de Groenendaalse prior kreeg een plaatsje tussen de groten der Middeleeuwse aarde: de exegeten. Daarmee sluit hij aan bij een uitgebreide en gerespecteerde traditie, maar het is lastig om te bepalen welke plaats hij daarbinnen precies inneemt. Het staat vast dat de Groenendaalse leider bij het schrijven van zijn bijbelcommentaar niet over één nacht is gegaan: de Middeleeuwse auctoritates van de Schriftuitleg hebben duidelijk hun sporen nagelaten in het *Tabernakel*, maar slechts heel zelden krijgt de lezer een glimp te zien van Ruusbroecs bronnenapparaat. De werkwijze die hij kiest is heel persoonlijk; de lezer krijgt dan ook summiere maar duidelijke toelichtingen over Ruusbroecs aanpak en over de structuur van het geheel. Eén van de belangrijkste afwijkingen van de standaard is bijvoorbeeld de volgorde waarin de onderdelen worden behandeld. Doorgaans lieten exegeten hun commentaren gelijk opgaan met het verloop van het behandelde bijbelboek, in dit geval Exodus, waarin eerst het Heilige der Heiligen wordt besproken en van daar af naar buiten toe wordt gewerkt. Ruusbroec veroorloofde zich de vrijheid om die volgorde van het boek Exodus om te keren, maar wijst zijn lezer daar dan ook op:

“Nu wilic mire materien ende der figuren volgen *van buten inwert*, ende van den nedersten tote den hoechsten. Want Moyses die scrivet ierstwerf van der arken, ende van dien dinghen, die in den tabernakel waren; daerna van den tabernakele. Ende daerna van den outare der sacrificien, die vore den tabernakel stont. Ende daerna van den kerchove, die al dit ander in hem bevaen hadde. Ende hierop begenne ic aldus” (R II 10.1-8, mijn cursivering).

De lezer wordt daarbij vaak genoeg herinnerd aan het doel van deze alternatieve aanpak: Ruusbroec wil een weg naar God beschrijven waarin de gelovige Gods aanwezigheid pas op het einde voelt. Merk op dat Ruusbroec zijn lezer wel helpt door te zeggen dat hij het anders aanpakt dan in de bijbel, maar niets zegt over zijn aanpak ten opzichte van die van andere commentatoren. Hij zwijgt in alle talen (op vier vermeldingen van de “meester inder istorien”, Petrus Comestor, na; zie voetnoot 7) over de exegetische traditie waar hij bij aansluit en waarmee hij toch goed vertrouwd moet zijn geweest (zie verder 3.2.2). Toch kan het, dankzij Ruusbroecs exegetische nauwkeurigheid en zijn structuraanwijzingen, de lezer onmogelijk ontgaan dat hij met een didactisch bijbelcommentaar te maken heeft. Maar het is een bijbelcommentaar met een missie, en daarin verschilt Ruusbroec van een ‘klassieke’ exegeet. Beiden zijn leermeesters, maar de geesten van Ruusbroecs leerlingen moesten met meer verrijkt worden dan met een uitgebreide kennis van de betekenis van de bijbelteksten alleen. De didactische aanpak van Ruusbroec (die verder zal worden toegelicht in 4.3) wil effect sorteren op drie vlakken: de lezers moeten de betekenis van het boek Exodus leren, ze moeten leren met welke instelling en op welke manier een deugzaam priester zich dient te gedragen

en ze moeten een klaardere kijk krijgen op Ruusbroecs visie van de weg naar de eenwording met God. Daarom vindt Warnar terecht dat het *Tabernakel* (en ook de *Trappen*) de “sfeer van [een] soort kloosteronderwijs” ademt (2003: 219), met dien verstande dat het veel beter past binnen een soort van mentor-achtige collaties waarmee de prior de geesten van zijn ‘volgelingen’ wilde vervolmaken, dan in de meer formele lessen aan novicen die dienden volgegoten te worden met bijbelkennis (zie daarvoor meer bepaald 4.3.2).

### 3. Een eigenzinnige exegeet: Ruusbroec in de traditie

#### 3.1 Bouwen aan het huis van middeleeuwse exegese

In het middeleeuwse onderwijs werden leerlingen ingeleid in de Latijnse wereld van Kerk en kennis, twee werkelijkheden die geenszins los van elkaar konden bestaan. Want hoewel de burgerij, en daarmee samenhangend ook de volkstaal, in Ruusbroecs tijd heel wat aan invloed had gewonnen en er ook stadsscholen bestonden, bleef het leeuwendeel van de schoolkennis in feite enkel via geestelijken toegankelijk. In hun kapittelscholen onderwezen zij aspirantkoorzangers en –kanunniken en ook burgerzonen in de ‘septem artes liberales’; vooral dan in de dialectica (een contact met de aristotelische logica) en de grammatica. Onder dat laatste werd uiteraard een feilloze kennis van het Latijn verstaan, maar ook oefeningen in spreekvaardigheid, stijl- en compositie leer behoorden tot het lessenspakket. Daarnaast werden teksten bestudeerd over historiografie, astronomie, biologie, ethiek en zo veel meer. Dat alles uiteraard altijd in hetzelfde kader: dat van de bijbel. Beryl Smalley stelt het als volgt: “Teachers in the middle ages regarded the Bible as the school book *par excellence*. The little clerk learned his letters from the Psalter and the Bible would be used in teaching him the liberal arts” (1982: xxx). Let wel, in de door traditionalisme gekenmerkte kapittelscholen bleef de bijbelstudie eigenlijk beperkt tot het aanleren van de algemene inhoud ervan en de geloofswaarheden die ten dienste van de liturgie stonden. Want de scholieren die er gekneet werden tot priesters waren niet bestemd “om deel te nemen aan scholastiek debat maar om de lof van God te zingen in de eredienst” (Warnar 2004: 33).

Koorknappen aan een kapittel en ook novicen in kloosters werden in de eerste plaats inderdaad volgegoten met feitelijke kennis over de bijbel. Ze moesten eerst de inhoud volledig beheersen vooraleer ze nog maar mochten nadenken over een diepere betekenislaag. Dat deden de scholastici aan de universiteiten, wier exegetische tekstboeken Ruusbroec zelf waarschijnlijk enkel bereikt hebben via de bibliotheek van de Brusselse kloosters van de karmelieten en de franciscanen. Deze bedelorden onderscheidden zich als “een professioneel predikersgilde” door de “geavanceerde exegetische technieken” die ze onderwezen en toepasten (Warnar 2003: 46, zie ook hoofdstuk 1 hiervoor). Daarmee behoorden ze tot de intellectuele bovenlaag van de middeleeuwse samenleving. Exegetische technieken ontsproten tot aan het einde van de dertiende eeuw niet in het Midden-Nederlands aan het brein van een leek, ze werden voornamelijk aan de Universiteit van Parijs of in kloosters uitgedacht in het Latijn, door

academici met een roeping om het woord Gods uit te leggen en om te mediteren over de diepere betekenissen van de bijbel.

In zijn bijdrage *Vom geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter* zet Friedrich Ohly uiteen hoe elke middeleeuwse bijbelgeleerde voor een dubbele opdracht stond: hij moest ten eerste de letterlijke betekenis van de Schrift achterhalen, “die zweite und der christlichen Philologie des Mittelalters wesentlichere Aufgabe lag in der Enthüllung des im Buchstaben verborgenen geistigen Sinns des Worts” (Ohly 1977: 4). De bijbel heeft een lichaam en een ziel; het lichaam zijn de woorden die op een eenduidige wijze naar dingen verwijzen. Elk woord betekent een ding, en die relatie is door de mens bepaald. Maar het ding zelf, met name elk ‘ding’<sup>6</sup> dat in de bijbel voorkomt, is ook een betekenisdrager; de betekenis die door het ding gedragen wordt is bijgevolg de ziel van de bijbel. De relatie tussen ‘ding’ en ‘hogere’ betekenis is bepaald door God en veelvoudig, want “das Ding hat so viele Bedeutungen, wieviel Eigenschaften es hat” (Ohly 1977: 6). Om de eigenschappen van het ding te leren kennen werden de zeven vrije kunsten aangewend; met behulp daarvan leerde men zowel de uiterlijke vorm als de innerlijke hoedanigheden van de dingen kennen. Op die manier stelde de middeleeuwer de wetenschap van zijn tijd dus steeds in dienst van zijn zoektocht naar ‘het hogere’. Uiteraard heeft elk ding zowel goede eigenschappen als slechte, en kan het dus zowel iets goeds als iets slechts betekenen. Welke eigenschap een exegeet dient te kiezen om de allegorische duiding van het ding op te verankeren, wordt hem in principe aangegeven door de context. Het is belangrijk om te beseffen, zo waarschuwt Ohly, dat een bijbelgeleerde niet de vrijheid had van een kunstenaar. Die maakt gebruik van de dichtelijke allegorie om de ware zin, die hij zelf vooraf heeft vastgelegd, te *verhullen* in een concrete voorstelling. Maar de bijbelgeleerde is niet meer dan een instrument om de diepere betekenislaag te *onthullen*, die verscholen zit in de dingen die vastgelegd zijn door God in de bijbel (1977: 12-13).

De idee dat er een hogere zin verborgen zit in het letterlijke, met zijn wortels in het Platonisme, vinden we al terug bij de vroegste christelijke exegeten. Een van de bekendste en meest invloedrijke was de Griekse kerkvader Origenes (gest. 254), leerling van Clemens van Alexandrië en vertegenwoordiger van diens Alexandrijnse school. Zijn grootste verdienste is misschien wel zijn vermogen geweest om zowel de letterlijke als de figuurlijke betekenis tot hun recht te laten komen: “He was such a giant that he could concentrate on allegory and yet leave vast monuments of literal exegesis” (Smalley 1982: 13). Bijbelwetenschap zou de komende eeuwen bij uitstek de methode en de visie van Origenes weerspiegelen, die direct heeft kunnen doordringen tot in de latere Middeleeuwen door vertalingen in het Latijn

---

<sup>6</sup> De term ‘ding’ wordt hier uiteraard gebruikt om naar dingen te verwijzen, maar ook naar personen (eigennamen), gebeurtenissen, plaatsen enzoverder.

(bijvoorbeeld door Rufinus), en indirect, via het werk van de Latijnse kerkvaders. Voorafgegaan door onder andere Ambrosius (gest. 397) en Rufinus (gest. 410) waren de twee zwaargewichten van de Latijnse patristiek toch wel Hiëronymus (gest. 420) en Augustinus (gest. 430).

Hiëronymus heeft zich in de eerste plaats op de letterlijke bijbeluitleg geconcentreerd. Zoals Origenes heeft hij joodse en Hebreeuwse bronnen geraadpleegd om feiten te verklaren, en hij heeft de Latijnse bijbelvertalingen geleverd die uiteindelijk de Vulgaat zouden vormen: “as a Hebrew scholar and humanist he brought the Bible closer to the Latin-speaking world” (Smalley 1982: 21). Augustinus was diegene die de Middeleeuwse geleerde heeft verteld welk levensdoel hij uit de bijbel diende af te leiden; als neo-platonist heeft hij zich in de eerste plaats op de figuurlijke (meer bepaald spirituele) zin van de bijbeltekst toegelegd, en daarbij heeft hij een belangrijke nadruk op de liefde gelegd. Wat de pure exegese van Augustinus en Hiëronymus betreft hebben beiden volgens Smalley getracht zowel de letterlijke als de figuurlijke betekenislaag van de bijbel tot hun recht te laten komen (Smalley 1982: 22-23).

Beide aspecten waren immers deel van hetzelfde geheel: de letterlijke of historische interpretatie van de Schrift is als de grondvesten van een huis; een fundament om de allegorische uitleg van de bijbel op vast te ankeren. In de allegorische bovenbouw onderscheidt men over het algemeen drie trappen. De eerste daarvan is de allegorische betekenis (in de enge zin van het woord), waarmee hetzelfde wordt bedoeld als met het modernere begrip ‘typologie’ of met de ‘figura-theorie’ van Erich Auerbach (zie Auerbach 1967). Met name het Oude Testament (OT) wordt in de Middeleeuwen typologisch geduid: elke persoon, elk ding, getal, plaats en elke gebeurtenis uit het OT kan worden opgevat als een voorafbeelding of aankondiging van de werkelijkheid van het Nieuwe Testament (NT). Het Nieuwe verbond tussen God en de mens is met andere woorden de realisatie van de oudtestamentische geschriften. Dingen uit het OT zijn ‘figurae’ of ‘umbrae’, tekens die vooruitwijzen naar de vervulling in het NT. Auerbach vestigt de aandacht op het feit dat voor de middeleeuwer zowel de ‘figura’ (de betekenaar) als de ‘vervulling’ (het betekende) concrete zaken zijn. Beiden zijn de realisatie van eenzelfde Goddelijke bedoeling, maar op een ander moment in tijd: “Die Figuraldeutung stellt einen Zusammenhang zwischen zwei Geschehnissen oder Personen her, in dem eines von ihnen nicht nur sich selbst, sondern auch das andere bedeutet, das andere hingegen das eine einschliesst oder erfüllt” (Auerbach 1967: 77). De typologische duiding maakt dus evenzeer aanspraak op werkelijkheidswaarde; ze is

rechtstreeks geënt op de letterlijke basis en wordt daarom voorgesteld als de muren van het huis<sup>7</sup>.

De letterlijke laag van de bijbel kan, via de typologie, ook nog verder verwijzen naar ‘laatste dingen’, dat wil zeggen naar het eeuwige leven (zalig of gedoemd) van de mens. De anagogische betekenislaag wordt voorgesteld als het dak van het huis, steunend op het historisch fundament en de typologische muren. De tropologische betekenis tenslotte, ook wel de morele of mystieke betekenis van de bijbel genoemd, reflecteert over de relatie tussen de mens en God, en de manier waarop de mens zich daarnaar moet gedragen. De tropologische of morele laag wordt voorgesteld als de verflaag die het hele huis bedekt, omdat ze steunt en betrekking heeft op elke ander interpretatie (de historische, typologische en anagogische). De morele interpretatie geeft kleur aan elke betekenis van de bijbel in de vorm van een “Anweisung zur Lebensführung [...], indem er Bestimmung und Weg der Seele zu ihrem Heil zu erkennen gibt” (Ohly 1977: 14).

In de exegetische traditie valt een soort van slingerbeweging op te merken tussen aandacht voor de historische fundamente van de bijbeluitleg enerzijds, en alle mogelijke diepere betekenissen ervan anderzijds. Naarmate we verder in de tijd vorderen, en de historische laag duidelijker is geworden voor de bijbelbestudeerders, lijkt de balans door te slaan naar de allegorie: “the allegorical meaning captivated the Latin world, and could be used more freely since it had ceased to be dangerous” (Smalley 1982: 20). Het beste voorbeeld van een vertegenwoordiger van die rekkelijke tendens is Gregorius de Grote (gest. 604), de meester van het figuurlijke, die het belang van de letterlijke betekenislaag in zijn exposés tot een minimum herleidde. Tegenwicht hiervoor werd dan weer geboden door de encyclopedische aanpak van onder andere Isidorus van Sevilla (gest. 636). De Engelse monnik Beda Venerabilis (gest. 735) is de laatste exegeet die door Beryl Smalley in haar overzicht van *The Study of the Bible in the Middle Ages* tot de “fathers” gerekend wordt. Als exegeet hield Beda zich voornamelijk bezig met het samenstellen van bijbelcommentaren. Zijn bijdrage aan het genre, een trouwe weergave van de patristieke traditie in al zijn aspecten tot dan toe, zette de

---

<sup>7</sup> De term ‘typologisch’ kan heel eng maar ook heel ruim opgevat worden. De enge definitie eist dat er een één-op-één relatie bestaat tussen feiten die enerzijds letterlijk in het Oude en anderzijds letterlijk in het Nieuwe Testament zijn terug te vinden. In een ruimere definitie is ook sprake van een typologische relatie wanneer er een overeenkomst is tussen zaken of gebeurtenissen uit een voorafgaand tijdperk en zaken of gebeurtenissen uit een latere tijd, ook al zijn die dus niet terug te vinden in het Nieuwe (of Oude) Testament. In wat volgt zal de ruimere opvatting gelden: het verband tussen enerzijds de twaalf edelstenen uit de borstlap van Aäron (die worden beschreven in het boek Exodus) en anderzijds de twaalf artikelen van het geloof is in deze visie dus een typologisch verband, ook al staan de artikelen van het geloof niet in het Nieuwe Testament. Deze keuze wordt gemotiveerd door het feit dat Ruusbroec en zijn tijdgenoten kennelijk ook deze ruimere definitie hanteerden. Ruusbroec zegt niet alleen dat men “met desen twelef steenen die stonden in dat redeleke” de twaalf artikelen van het geloof “versteet” (RII 149.31-150.1); hij zegt letterlijk dat de sardius een “figure” is “dies iersten artikels ons gheloefs” (RII 150.13-16, mijn cursivering).

deur open naar verdere exploratie: “Bede affected medieval scholarship in two ways; he made a wide range of authors readily accessible and he set an example of eager curiosity in their use” (Smalley 1982: 36).

Dat is ook precies wat exegeten in de periode die daarop volgt (achtste en vooral negende eeuw) zouden gaan doen: “to study [their] commentaries [...] is simply to study their sources” (Smalley 1982: 38). Bekende namen uit deze tijd (de Karolingische renaissance) zijn Hrabanus Maurus (gest. 856) en zijn leerling Walafrid Strabo (gest. 849). Deze laatste was overigens de samensteller van de *Glossa Ordinaria*, het handboek bij uitstek voor wie de bijbel wilde bestuderen met de hulp van de kerkvaders. De negende eeuw heeft dus weinig nieuws onder de zon gebracht, maar in de elfde en vroege twaalfde eeuw kan opnieuw een opmerkelijke activiteit bij de bijbelgeleerden worden genoteerd. Zij schreven toen zelden hele essays, maar maakten het liefst aantekeningen in, onder of naast de bijbeltekst. Wanneer de commentaren niet de vorm aannamen van zulke marginale of interlineaire glossen, dan koos men doorgaans voor het genre van de ‘quaestio’, bij uitstek populair in de monastieke traditie. Quaestio’s waren eigenlijk een soort van betogen waarin in de eerste plaats theologische vraagstukken aan de orde werden gesteld, en weinig nadruk werd gelegd op het zuiver becommentariëren van de feiten uit de Schrift. “The masters of the cathedral schools had neither the time nor the training to specialize in a very technical branch of Bible study” (Smalley 1982: 77). Dat zou hen immers enkel afleiden van wat zij als hoofzaak beschouwden: het zoeken naar een diepere boodschap in een vrije interpretatie van de bijbeltekst.

## 3.2 De fundamenten van het *Tabernakel*

### 3.2.1 Het spoor van Hugo van Sint-Victor

Maar, in de twaalfde eeuw was er ook een nieuwe generatie exegeten opgestaan, die besloot om schoon schip te maken met dat geëxperimenteer met steeds vrijere vormen van mystieke Schriftinterpretatie van de monastieke cultuur. Vanaf nu stond men er opnieuw op dat spirituele exegese, hoe waardevol en diepzinnig ook, altijd opnieuw moest zijn gegrondvest op een letterlijke interpretatie van de Schrift. Deze nieuwe richting in de exegetische traditie was grotendeels de verdienste van de alomgerespecteerde Hugo van Sint-Victor. Hij was naar de Parijse abdij van Sint-Victor gekomen omstreeks 1118, en zou er vanaf 1125 lesgeven tot aan zijn dood in 1141. De abdij, gesticht in 1110, was uniek in het middeleeuwse Parijs daar haar bewoners tegelijkertijd ‘scholares’ (universtaire geleerden) en ‘claustrales’ waren; en



daarin school dan ook de kracht van Hugo. Hij was een kloosterling, op zoek naar eenheid met God door meditatie, en tegelijkertijd was hij een geleerd man en een volmaakt didacticus (zie daarover 4.3). Hugo van Sint-Victor had dus oog voor de mystieke betekenislaag, maar hij wilde wel voorkomen dat oeverloze ‘quaestiones’ de aandacht zouden afleiden van de essentie, zijnde “the whole, [...] so rich and self-consistent that no part of it can be considered separately” (Smalley 1982: 86).

De nadruk die Hugo op ‘het geheel’ legde had gevolgen voor de manier waarop aan Schriftuitleg zou moeten worden gedaan: kennis van de bijbel diende uitgebreid te worden en ondersteund door kennis uit verschillende wetenschappelijke disciplines. Deze idee was al verkondigd geweest door het gezag van de kerkvaders en Hugo pleitte voor de heropleving ervan. Daarom had hij ontzag voor de zeven vrije kunsten (waarin de nadruk toentertijd op de dialectiek kwam te liggen) en moedigde hij zijn leerlingen aan om de studie van de bijbel pas aan te vatten na een grondige introductie tot de moderne wetenschap en vrije kunsten. Wanneer daaraan was voldaan diende eerst de studie van de historische (letterlijke) betekenis van de bijbeltekst te worden aangevat, waarbij geschiedkundige en geografische informatie diende toegevoegd te worden. Daarna mocht de student overgaan naar de allegorische laag, en pas dan de tropologische. Dit ‘opbouwen’ illustreert Hugo’s overtuiging: de letter alleen is dan misschien wel onvoldoende om tot een ware interpretatie van de bijbel te komen, maar ze is wel de grond van alles, en “to despise the literal sense is to despise the whole of sacred literature” (Smalley 1982: 93).

Smalley vertelt hoe de intellectuele trend die van Sint-Victor voorstond gedoemd was om op het einde van de twaalfde eeuw het onderspit te delven tegen de mystieke, anti-scholastische stroming. Hugo was te veeleisend geweest: “[his] ideal exegete was a combination of Paris master and contemplative religious which only exceptional circumstances could produce” (Smalley 1982: 105). Hugo’s opvolgers hebben er echter voor gezorgd dat het gedachtegoed van hun meester diep heeft kunnen doordringen in de latere middeleeuwse exegese. Sommigen concentreerden zich op het letterlijke, intellectuele aspect ervan (Andreas van Sint Victor, gest. 1175). Anderen, zoals Richard van Sint-Victor (gest. 1173) waren in de eerste plaats mysticus (hoewel Richard daarnaast ook bijbelwetenschappelijke bijdragen is blijven schrijven, zoals de *Didascalion*). De (mystieke) geschriften of ideeën van Richard van Sint-Victor hebben, tezamen met onder andere de leer van Bernardus van Clairvaux en de theologie van Bonaventura, ook Ruusbroec bereikt; met name via de bibliotheek en eventueel zelfs via collaties van de Brusselse minderbroeders, wier mystieke theologie volgens Warnar heel wat sporen heeft nagelaten in de traktaten van Ruusbroec (2003: 46-53, zie ook het beknopte overzicht van Ruusbroecs levensloop in hoofdstuk 1). Wat Richard van Sint-Victors klassieke mystiek betreft bijvoorbeeld, vinden we vooral sporen terug in de *Brulocht*.

Als de Brabantse mysticus via de minderbroeders in contact kon komen met de leerstellingen van Richard, dan hoeft het ons geenszins te verbazen dat hij ook bekend was met de exegetische methode van diens leermeester, Hugo van Sint-Victor. De rol van Hugo in de vruchtbaarste periode uit de middeleeuwse geschiedenis van de bijbelstudie was van een zodanig grote invloed geweest, dat al zijn opvolgers of alle latere belangstellenden vertrouwd waren met zijn visie en aanpak. Ruusbroec was hierop geen uitzondering: het Victorijnse ontzag voor historische juistheden vinden we vast en zeker terug in het *Tabernakel*, vooral dan door toedoen van de hoofdbron, de *Historia Scholastica*.

### 3.2.2 Petrus Comestor: Ruusbroecs “meester inder istorien”

Om zijn exegetische ambities waar te kunnen maken, kon Ruusbroec niet zonder meer doen waar hij in de *Brulocht* en het *Rijcke* zo goed in was: om de morele en mystieke boodschap die in de bijbel verborgen zit over te brengen in een post-Sint-Victor tijdperk, was in de eerste plaats een stevige grondlaag van feitenkennis over het oude testament en de bouw van het *Tabernakel* onontbeerlijk. Dus ging Ruusbroec te rade bij de autoriteit op het gebied van letterlijke bijbeluitleg: de *Historia Scholastica*. Deze bijbelse geschiedenis werd geschreven door Petrus Comestor, geboren in Troyes alwaar hij in 1147 deken werd van het kapittel van de Notre-Dame, en gestorven in Parijs omstreeks 1178. Comestor was naar Parijs gekomen voor 1159 (hij verbleef er waarschijnlijk ook een poos vooraleer hij deken werd in Troyes) en heeft er les gekregen van Petrus Lombardus (gest. 1160). David Luscombe beschouwt Comestor als de onmiddellijke opvolger van Lombardus, wiens *Sententiae* hij glosseerde en gebruikte als lesmateriaal tijdens zijn lezingen als magister aan de kapittelschool van de Parijse Notre-Dame (1985: 116-117). Ook de (tot nu ongepubliceerde en weinig bestudeerde) bijbelglossen van Comestor liggen in de lijn van het werk van Lombardus: beide meesters gebruikten bij het lesgeven de min of meer gestandaardiseerde aantekeningen, die in die tijd werden verzameld in de *Glossa Ordinaria*. Daarbij probeerden ze kritisch te werk te gaan en te voldoen aan de vraag van theologiestudenten door uitleg te geven bij een groter aantal bijbelboeken dan traditioneel werd gedaan.

Comestor (ondertussen kanselier van de Parijse Notre-Dame) moet een uitstekend leermeester zijn geweest: in al zijn werken getuigt hij van de wil om te voldoen aan de behoefte van studenten, en van een enorm didactisch vermogen. Elk werk van Comestor was in de eerste plaats een leerboek. Een goed voorbeeld is *De sacramentis*, vermoedelijk geschreven tussen 1165 en 1170: een samenvatting van Lombardus' *Sententiae*, maar dan in de vorm van een handleiding voor priesters gegoten, waarin ze bijvoorbeeld konden vernemen dat de mis maar

één keer daags moest gelezen worden, en op welke manier het sacrament van de eucharistie of van de boetedoening moest worden uitgevoerd. Dat alles geschreven in “a practical, pedagogic way to meet the needs of men in training for or already charged with pastoral responsibilities” (Luscombe 1985: 117). Als verspreider van het gedachtegoed van Lombardus en als leermeester van de Parijse clerus zijn ook Comestors neergeschreven vraagstellingen en zijn preken het vermelden waard. Die waren overigens zeer populair en werden voor lange tijd wijd verspreid.

Tegen die didactische achtergrond moeten we ook de *Historia scholastica* plaatsen: het is Comestors bekendste werk, opgedragen aan de aartsbisschop van Sens. Petrus schreef het aan het einde van zijn leven (tussen 1169 en 1173), wanneer hij zich als theologiemeester aan de Notre-Dame had teruggetrokken in de abdij van Sint-Victor. Net zoals zijn leermeester Lombardus is Comestors werk dan ook doordrongen van het Victorijnse gedachtegoed (van Hugo en Andreus), waarin wordt gehamerd op het belang van een grondige studie van de letterlijke en historische laag van heel de bijbel, vooraleer de figuurlijke duiding aan te vatten. Aan die Victorijnse eis probeert Comestor met zijn *Historia Scholastica* te voldoen: “Peter was in effect fulfilling Hugh’s wish for a continuous and comprehensive commentary which took the form of an *historia*” (Luscombe 1985: 119). Maar meer dan de Victorijnen had magister Comestor begrepen dat de vraag naar informatie over bijbelse feiten in de eerste plaats afkomstig was van studenten, die behoefte hadden aan een handige gids bij het bestuderen van de bijbel. Dus maakte Comestor met zijn doelpubliek voor ogen van de *Scholastica* een doorlopende bijbelgeschiedenis in één volume, die een historische, geografische en chronologische basis bood om de Schrift als geheel te lezen. Zijn belangrijkste bron daarbij was de *Antiquitates Judaicae* van Flavius Josephus, maar Comestor maakt er ook aanspraak op dat de historische juistheid van feiten door hem zelf zou zijn nagegaan in de Hebreeuwse grondtekst van de bijbel. Hij probeert daarmee zeker en vast geen fundamentele theologische (of filologische) vraagstukken aan te kaarten, maar wijst wel vaak genoeg op tekstuele en andere problemen om te getuigen van onderzoekend en kritisch vermogen.

De vraag is nu hoe groot het aandeel van dit zwaargewicht in Ruusbroecs *Tabernakel* is geweest. Dat de *Historia Scholastica* inderdaad sporen heeft nagelaten, staat eigenlijk als een paal boven water dankzij Ruusbroecs eigen verwijzingen (vier) naar zijn bron als de ‘meester inder istorien’<sup>8</sup>. F. Van den Berghe (1949) toont aan de hand van een aantal concrete passages

<sup>8</sup> Meer bepaald: “Doe nam Aaron vive offeranden nadar die meester sprect in der Istorien [...]” (RII 240.30-31) ; “Die meester inder istorien sprect, dadt moeste sijn ene roede veerse van .iij. jaren [...]” (RII 271.22-23) ; “Ende hieromme sprect die meester in de istorien, dat die broede, die die joetsche priestere leiden [...]” (RII 295.32-33) ; “Nu vent men in der istorien, dat .xxiiij. priesteren behoerden toe den temple Salamonis [...]” (RII 305.4-5) (overgenomen uit Van den Berghe 1949: 34, voetnoot 21).

afdoende aan dat Ruusbroecs afhankelijkheid van Comestor aanzienlijk is <sup>9</sup>. Hij komt tot de volgende conclusie:

“Voor een wel omschreven onderdeel van den *Geesteliken Tabernakel* heeft Ruusbroec, bij de verklaring van de Schriftuurteksten uit de boeken *Exodus*, *Leviticus* en *Numeri*, in de *Historia Scholastica* een kostbare bron gevonden. Verassend wordt soms de afhankelijkheid; toch sluit ze niet een persoonlijke synthese uit. [...] Het zal niemand ten andere verwonderen dat Ruusbroec weinig persoonlijk de H. Schrift heeft ingestudeerd. Het veelvuldig gebruik en de grote verspreiding van Comestor's geschrift [...] hebben vrij lang de wetenschappelijke studie van de Schriftuur belemmerd” (Van den Berghe 1949: 22)

Dat Ruusbroec de bijbel weinig of niet zou hebben geraadpleegd gaat misschien wel erg ver, maar in ieder geval is Van den Berghe's punt duidelijk, en in het onderzoek van de jaren daarna over het algemeen bevestigd en aanvaard <sup>10</sup>. Sporen van andere bronnen zijn moeilijk te identificeren<sup>11</sup>, hetgeen ook geldt voor de mogelijke invloed van Jacob van Maerlants *Rijmbijbel*. In haar studie uit 1930, *La mystique de Ruysbroeck l'Admirable*, beweert Meline d'Asbeck dat Ruusbroec schatplichtig zou zijn aan Maerlants uitgebreide bijbelgeschiedenis op rijm, waarvoor ook de Bruggeling zich duidelijk heeft gebaseerd op de *Historia Scholastica*. Hij heeft zoals te verwachten wel forse ingrepen uitgevoerd op Comestors leerboek; er wordt tussen de regels door gesnoeid en bepaalde passages zijn in hun geheel terzijde gelaten (bijvoorbeeld over de dierenoffers uit Leviticus). De toevoegingen van Maerlant aan de *Historia Scholastica*, zo beweert Koen Goudriaan in zijn bijdrage over de bronnen van de *Rijmbijbel* (1991), zijn vooral typologieën. Wanneer het geen Maria-typologieën betreft zou hij zich, opnieuw volgens Goudriaan, gebaseerd hebben op de *Glossa Ordinaria* en op het Latijnse bijbelgedicht *Aurora* van Pertus Riga (ca. 1140-1209).

Voor de bewering van d'Asbeck zijn bij mijn weten tot hier toe nog geen overtuigende bewijzen gevonden. In 1949 al heeft Van den Berghe ze dan ook in één klap van tafel geveegd: “de bewering van M. d'Asbeck steunt slechts op een algemene en oppervlakkige overeenkomst die haar stelling onvoldoende schraagt” (1949: 23). Hij laat de deur nog wel op een kier: “Kan wellicht de Rijmbijbel niet als tussenschakel een secundaire invloed hebben gehad op die teksten uit den *Gheesteliken Tabernakel* waarvan we reeds vroeger de

---

<sup>9</sup> In ieder geval voor de betreffende passages; zoals verderop zal worden uiteengezet is mijn ervaring in de rationale-passage dezelfde. Ik ga op deze plaats dan ook nog niet concreet in op de vraag naar Comestors invloed.

<sup>10</sup> Ik verwijs hiervoor naar de meest recente Ruusbroec-studie van Geert Warnar: “Hij nam als leidraad het toentertijd meest gebruikte handboek voor de bijbelstudie: de *Historia scholastica* van Petrus Comestor” (2003: 194).

<sup>11</sup> Er zijn bijvoorbeeld wel sporen van Beda's *De Tabernaculo* aan te wijzen, zoals aangetoond wordt door Van der Krabben (1935). Deze zijn echter nooit opvallend of overheersend; mogelijk heeft Ruusbroec de aantekeningen van Beda enkel onder ogen gekregen in de vorm van glossen in de *Glossa Ordinaria*. Zie over Beda's invloed ook nog zodadelijk 4.1.

afhankelijkheid ten opzichte van de *Historia Scholastica* hebben aangetoond? Het blijft toch een feit dat Jacob van Maerlant voor het eerst de bijbelse geschiedenis van Petrus Comestor in het ‘nederduitsch’ heeft overgezet” (1949: 23). In 1991 wordt de vraag naar een mogelijke relatie tussen Maerlant en Ruusbroec opnieuw gesteld door A.M. Bastings; ditmaal met de aandacht gericht op de feitelijke informatie over vogels uit Maerlants *Der naturen bloeme*. Blijkbaar heeft Ruusbroec dit werk van de Brugse klerk in ieder geval wel onder ogen gehad:

“Uit de voorafgaande vergelijkingen [betreffende de twintig vogels die de Joden volgens de wet niet mochten eten] blijkt duidelijk dat Ruusbroec voor zijn GT de Middelnederlandse tekst van Jacob van Maerlant heeft gebruikt [*Der naturen bloeme*] en niet de Latijnse tekst van Thomas van Cantimpré. Ruusbroec noemt geen feiten die bij Maerlant niet voorkomen. Ook neemt Ruusbroec de uit rijm dwang ontstane vertalingen over, alsmede de feiten die Maerlant toevoegt. Wat de morele bespiegelingen betreft, gaat Ruusbroec een geheel eigen weg” (Bastings 1991: 37, mijn cursivering).

Dit zegt uiteraard nog niets over Ruusbroecs mogelijk gebruik van de *Rijmbijbel*, en voorlopig wil ik het daarbij laten. Voor de rationale-passage die in deze uiteenzetting centraal staat hoeft de vraag naar eventuele afhankelijkheid van de *Rijmbijbel* eenvoudig niet gesteld te worden: de passages over de priesterwijding en de dierlijke offers komen simpelweg niet bij Maerlant voor. Hiervoor kon Ruusbroec niet anders dan vertrekken vanuit Comestor. Waar en hoe Ruusbroec de *Historia Scholastica* heeft geraadpleegd blijft een open vraag, maar dat hij ermee in aanraking is kunnen komen, hoeft ons geenszins te verwonderen. Van den Berghe steunt op citaten van andere Middelnederlandse auteurs om zich de ruime verspreiding van de *Historia Scholastica* te kunnen voorstellen (1949: 25). En dankzij Maerlant weten we met zekerheid dat de faam van Comestor ook tot in onze streken is doorgedrongen. Zoals eerder vermeld (in hoofdstuk 1) oppert Geert Warnar zelfs dat Ruusbroec wellicht aanwezig is geweest bij een cursus bijbelstudie die omstreeks 1315 door ene Henricus bij de minderbroeders te Brussel werd gegeven. Zulke cursussen werden “doorgaans gegeven aan de hand van exegetische tekstboeken als de *Historia Scholastica* (hoofdbron van de *Tabernakel*)” (Warnar 2003: 47). In ieder geval is Ruusbroec met zijn ontleningen aan Comestor helemaal geen uitzondering in zijn tijd; zoals gezegd was de autoriteit van de magister wijd verbreid en zodoende werd de *Historia Scholastica* in vele verzamelhandschriften opgenomen<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Hier dient nog te worden opgemerkt dat, indien Ruusbroec zulk een verzamelhandschrift ter zijner beschikking heeft gehad, hij mogelijk aan de slag is gegaan met een versie van de *Historia Scholastica* die voorzien was van aantekeningen en toevoegingen; een versie die verschilt van diegene waarop Migne zich in zijn uitgave heeft gebaseerd (PL 198). Warnar schuift overigens een kandidaat-verzamelhandschrift naar voren, met daarin opgenomen: de *Historia Scholastica*, modellen voor allegorische schriftuitleg van Richard van Sint-Victor, een anoniem commentaar op Leviticus en de *Allegoriae super tabernaculum Moysi* van Petrus van Poitiers. Het boek berustte voor 1400 al in de

### 3.3 Verder dan de basis: exegese met een flinke schep moraal

Door Comestor als Ruusbroecs hoofdbron te onderkennen komen we een stap verder in onze zoektocht naar een antwoord op de oorspronkelijke vraagstelling naar Ruusbroecs plaats binnen de exegetische traditie: dat de priester uit Groenendaal zoveel ontzag toont voor de feitenkennis van Comestor en hem resoluut als leidraad neemt, bewijst hoezeer hij waarde heeft gehecht aan de oproep van Hugo van Sint-Victor om de historische gegevens uit de bijbel als uitgangspunt te koesteren. En toch kunnen we niet zonder meer stellen dat Ruusbroec thuishoort in de Victorijnse traditie: iedere lezer van het *Tabernakel* zou op het eerste zicht het tegenovergestelde denken, dat de Groenendaalse mysticus lid is van precies die bende rekkelijken die volgens Hugo van het rechte pad afweken. “Hij was de eerste om het intellectuele gewroet in Gods woord te relativieren. Lieden die de letter boven de geest verkiezen, vergelijkt hij met de kiekendief, die bang is voor grote roofvogels en daarom van insekten leeft maar uiteindelijk omkomt van de honger” (Warnar 2003: 197).

Zeker en vast toont de mysticus zich in het *Tabernakel* een ware exegeet, die aandacht besteedt aan de historische feiten van de bijbel en vooral een typologische duiding van het Oude Testament hoog in het vaandel draagt. Heel vaak gebruikt hij de alleszeggende term ‘figure’ om parallelen te trekken tussen eigenschappen van Mozes’ tabernakel of priesters enerzijds en de nieuwtestamentische wereld van zijn lezers anderzijds. Zo ook in de passage van de priesterlijke gewaden: “Alsoe gelikerwijs sal iegewelc bisscop ende prelaet der nuwer wet sunderline vore andere menschen gheciert sijn met achte principalen dogeden daer die cledinghe der joedscher priesteren *ene figure ave was*” (RII 143.5-8 , mijn cursivering). Maar uit dit citaat, dat de typologie van Ruusbroec illustreert, wordt meteen ook duidelijk dat een strenge doctrineel-dogmatische allegorische interpretatie niet het hoofddoel is van zijn exegese: alle informatie die de mysticus uit de bijbel haalt wil hij vooral meteen concreet toepassen in de vorm van aanwijzingen voor priesters, over hoe zij een zedelijk leven moeten leiden op weg naar een éénwording met God. Met Van den Berghe wil ik er zodoende op wijzen dat Ruusbroecs allegorische interpretatie zich vooral richt op “Christus, op de feiten en de deugden die met Christus *concreet* verband houden. [...] en bijgevolg moeten alle allegorieën in meer of mindere mate Christocentrisch gezien worden” (Van den Berghe 1949: 27)<sup>13</sup>.

---

bibliotheek van de Sorbonne in Parijs (Warnar 2003: 199).

<sup>13</sup> Het christologische gehalte van Ruusbroecs mystiek neemt volgens Willeumier-Schalij toe in de latere ‘pastorale’ traktaten; in de *Brulocht* en het *Rijcke* valt de nadruk eerder op het trinitarische aspect van zijn mystiek (1981: 358). Hiermee wil ik het ‘overgangskarakter’ van het *Tabernakel* even in herinnering brengen, op weg naar toegankelijke en mystiek meer concrete traktaten.

In tegenstelling tot zijn hoofdbron ziet Ruusbroec zijn taak als exegeet vooral in het ‘schilderen van het huis’; voor hem staat met andere woorden de tropologische, moreel-mystieke interpretatie van de bijbel centraal. We kunnen Ruusbroec dus niet zomaar een plaats geven midden in Hugo’s en Comestors letterlijke kielzog. Ook al toont hij zich in het *Tabernakel* een bekwaam exegeet, Ruusbroec blijft een mysticus die niet in het rijtje van Parijse geleerden past. Hij heeft de binnenkant van de Universiteit van Parijs vrijwel zeker nooit gezien, en die van de abdij van Sint-Victor vermoedelijk ook niet. Maar door de ‘stille jaren’ die de jonge priester volgens Warnar in de bibliotheek van de Brusselse franciscanen heeft doorgebracht was hij *wel* zeer zeker “in de brede zin geletterd” (2003: 53)<sup>14</sup>. Dat Ruusbroec slechts met één been binnen de wereld van geleerdheid stond heeft hem geen windeieren gelegd. Hij kon als het ware gebruik maken van het beste van twee werelden: door zijn geletterdheid kon Ruusbroec meer dan genoeg feitelijke kennis tentoon spreiden om een stevig fundament voor zijn exegetisch bouwwerk neer te zetten; hij kon op die manier respect afdwingen en trouw genoeg blijven aan de traditie. Maar als de leider van een priestergemeenschap in de Brabantse bossen hoefde hij niet de meeste woorden te wijden aan de lofzang van de historische betekenis van de bijbel om serieus genomen te worden. Door zijn rol als charismatisch mysticus kon hij het zich veroorloven om in een ‘respectabel’ exegetisch traktaat het grootste deel van zijn aandacht en die van zijn publiek te richten op de dikke verflaag van de constructie: de mystieke streefdoelen en morele richtlijnen voor een beter leven als priester.

---

<sup>14</sup> Dat gold trouwens voor wel meer grote Middelnederlandse auteurs van de veertiende eeuw, die uiteindelijk verantwoordelijk zijn voor de enorme intellectuele stap voorwaarts die literatuur in de volkstaal rond deze periode heeft gezet; het bekendste voorbeeld is Jacob van Maerlant.

## 4. De opbouw van een didactische constructie

### 4.1 *Vanden geesteliken tabernakel* : inhoud en indeling

Volledigheidshalve moet zeker nog kort de aandacht worden gevestigd op het feit dat, behalve de *Historia Scholastica*, nog andere bronnen voor *Vanden geesteliken tabernakel* aan te wijzen zijn. In voetnoot 10 werd reeds vermeld dat er bijvoorbeeld sporen te vinden zijn van *De Tabernaculo* van de in de Middeleeuwen reeds alomgerespecteerde Beda Venerabilis. Van der Krabben plaatste voor zijn bijdrage (1935) een aantal passages uit beide traktaten naast elkaar (onder meer de bespreking van de bedekking van het altaar) en concludeert dat er zeker *inhoudelijke* overeenkomsten zijn. Mogelijk zijn de elementen die Ruusbroec overneemt van Beda hem in de vorm van de *Glossa Ordinaria* onder de ogen gekomen; daarin hebben Beda's commentaren namelijk een belangrijk aandeel. Ruusbroec heeft in ieder geval Beda's woorden niet letterlijk overgenomen: er zijn een heleboel afwijkingen, waarvan de algemene aanpak van beide exegeten de opvallendste is (dat wordt ook onderstreept door Van der Krabben). Beda bespreekt de betreffende hoofdstukken uit Exodus namelijk vers per vers. Hij citeert een vers, geeft er dan wat meer uitleg bij, dan citeert hij het volgende vers uit de bijbel, waarop opnieuw onmiddellijk een toelichting volgt, en zo gaat het verder. Ruusbroec echter legt aan zijn betoog een overkoepelende structuur op, meer bepaald de indeling van het tabernakel. In die structuur past hij dan de bijbelverzen; de volgorde van die verzen in de Vulgaat is dus niet het uitgangspunt.

Deze verschillende werkwijzen vloeien logischerwijs voort uit verschillende doelstellingen; Beda wilde de woorden van de bijbel bijna vers per vers toelichten aan de hand van de traditie; Ruusbroec daarentegen wilde in de eerste plaats: "een allegorie maken op Het Tabernakel, maar zóó, dat *het geheel* het geestelijk leven weergaf, en bijgevolg 'n *logische eenheid* van zielewerking zou vormen. *Ruusbroec stond daar met zijn plan*" (Van der Krabben 1935 : 383, mijn cursivering). Ruusbroec stond daar meer bepaald met het grondplan van het tabernakel van Mozes, en hij houdt er ook aan dat plan zorgvuldig uit te werken. Het is opmerkelijk hoe consequent Ruusbroec blijft in dat voornemen. Hij verliest zijn plan nooit uit het oog, hetgeen hemzelf maar vooral ook zijn lezers ervan vrijwaart om verloren te lopen in een toch wel omvangrijk bouwwerk. Hij is ook zo attent om dat plan in de proloog op *Vanden geesteliken tabernakel* in de handen van zijn publiek te stoppen, zonder er evenwel al te uitgebreid op in te gaan.



Vooraleer hij hen de weg wijst moet de lezer eerst worden aangespoord om de tocht door het *Tabernakel* aan te vatten. Dat doet de mysticus door erop te wijzen dat zijn gang door het traktaat gelijkend is aan de gang die ieder moet gaan door het leven, op weg naar God. Om zijn lezers te overtuigen van het bestaan van zo'n uitgestippelde levensweg, beroept Ruusbroec zich (uiteraard) op de heilige Schrift, waarin "Sinte Pauwel" "tote dien lieden van Corintien" het volgende heeft gezegd: "Loept alsoe, dat ghi begripen moegt"<sup>15</sup> (RII 1.5-7). Met andere woorden: leef op een zodanige manier dat je kan 'be-grijpen', dat is 'verwerven'. En wanneer hij zich rechtstreeks tot de Korinthiërs richtte en hen richtlijnen gaf om deugdzzaam en godvruchtig te leven, sprak Paulus volgens de morele lezing van de bijbel uiteraard onrechtstreeks "oec tote ons allen" (RII 1.7). Dus moeten ook wij een levensloop volgen die ertoe leidt dat we al datgene wat ons toekomt kunnen verkrijgen.

Deze enkele zinsnede geeft in feite alles weer wat Ruusbroec in zijn traktaat bij zijn lezers wil bewerkstelligen. Hij legt uit dat als onze "loep der minnen"<sup>16</sup> in de richting van God loopt, we zullen verwerven; maar als de "loep der minnen" in de richting van het wereldse (de schepping) gaat, dan zullen we falen en alles wat ons lief is zullen we voor altijd verliezen (RII 1.17-21). Het volgen van de "loep der minnen" is een keuze, maar meer nog is het een opdracht die de lezer van Ruusbroec meekrijgt om de levensloop die *naar God* leidt met succes te vervolledigen om op het eindpunt volledig te 'be-grijpen'. Van Cranenburgh wijst aan het begin van zijn doorlichting van het *Tabernakel* op de dynamiek die uit de allereerste zin, "loept also dat ghi begripen moegt", spreekt (1992 : 11-12). Dat dynamische, stuwende gevoel van een zichzelf altijd vernieuwende levensopdracht is naar mijn mening typerend voor het gehele traktaat: Ruusbroec wil bereiken dat zijn lezers steeds verderbouwen aan een tabernakel in zichzelf en steeds hoger streven, om uiteindelijk écht bij God te zijn.

De mysticus-leermeester zal die levensopdracht verduidelijken voor zijn lezers aan de hand van het oudtestamentische tabernakel dat Mozes bouwde in opdracht van God volgens het boek Exodus (hij verwijst zijn lezers in de proloog ook uitdrukkelijk naar het juiste bijbelboek, RII 2.3-6). Dit tabernakel is volgens Ruusbroec "ene figure van desen loepe" (RII 2.2); een voorafspiegeling uit het oude verbond die als waarheid wordt vervuld in het nieuwe. De levensweg naar God is gelijkend op het concrete tabernakel van Mozes, en daarom moeten we dat tabernakel nauwlettend bestuderen ("merken" (RII 2.2)) om zodoende meer duidelijkheid te krijgen over onze opdracht nu. De typologische relatie die Ruusbroec hier onthult aan zijn lezers zal gedurende het hele traktaat dikwijls opnieuw onder woorden worden gebracht; ze is immers het verband tussen het doel van de tekst (het aanleren van en

<sup>15</sup> "Sic currite ut comprehendatis" (1Kor 9:24).

<sup>16</sup> Ruusbroec gebruikt altijd deze term wanneer hij spreekt over de menselijke levensloop in dienst van God, en sluit wat dat betreft aan bij de mystieke terminologie van Hadewijch (waar de minne centraal staat).

aanzetten tot een ‘juiste’ levenswandel) en de manier waarop dat verwezenlijkt wordt: een tocht door het tabernakel van Mozes met toelichtingen in overvloed van een ervaren gids.

Na de introductie van het tabernakel richt Ruusbroec zijn aandacht weer onverdeeld op de rechtschape levensweg naar God; die wordt opgedeeld in zeven op elkaar verderbouwende punten. In het eerste punt wordt de mens bevrijd van alle zonden. Dit punt is de noodzakelijke maar ook voldoende voorwaarde om tot God te komen: indien de tijd (door een vroeg overlijden) ontbreekt om alle punten te doorlopen, dan zal diegene die zich tot God heeft gekeerd en daardoor bevrijd is van zijn zonden in de hemel komen. In het tweede en derde punt wordt het zintuiglijke leven van de mens naar een hoger niveau getild. In het tweede punt gebeurt dat van buitenaf, op het gebied van de zeden en in het derde wordt de mens van binnenuit beter, hetgeen weerslag heeft op de gevoelens. In het vierde en het vijfde punt worden het verstand en de wil verheven, dankzij wijsheid en liefde in het loven en eren van God. In de loop van het zesde punt (dan zijn we al heel dicht bij God) worden alle deugden volbracht, en tenslotte komt men terecht in een fase van zielsrust en totale gelukzaligheid. Dan zal men be-grijpen, dan zal het doel van een deugdzaam leven bereikt zijn (RII 2.22-3.3). Deze indeling verloopt, zo zegt Ruusbroec zelf, “altoes in meerre minnen, ende altoes, in meerren ghevoelne, ende in meerre wijsheid” (RII 2.19-20). Deze opklimmende zeven punten zullen worden gebruikt als indeling van de hele tekst.

Logischerwijs zal Ruusbroec in “dat eerste principale point”, onmiddellijk volgend op de proloog, eerst “die figure” heel algemeen vanuit een soort van vogelperspectief beschrijven (RII 3.9 e.v). Daarbij wordt de typologische relatie tussen het tabernakel uit Exodus en de “loep der minnen” van de lezer sterk benadrukt. Vooraleer Ruusbroec echter de relatie tussen deze twee tabernakels in detail uitwerkt, wijst hij voor alle duidelijkheid eerst nog het bestaan van twee andere arken (en tabernakels<sup>17</sup>). Tussen deze arken en hun bouwheren kunnen opnieuw typologische verbanden gelegd worden (eigenlijk zijn het drie ‘fases’ van dezelfde ark). De eerste is die van Noë, in effen hout, waaruit alle mensen volgens hun natuur zijn geboren. Deze ark wordt door Ruusbroec historisch geduid, ze “es vergaen metter tijt” en symboliseert daarom ook de geboorte van het menselijk lichaam: “die tijtleke gheboorte, in der naturen, sal oec vergaen” (RII 3.13-18).

De tweede ark is die van Mozes, gemaakt voor God van kostbaar hout en helemaal bedekt met goud. Ruusbroec drukt zijn lezers nu op het hart dat het deze ark is waaraan hij zijn leer (het traktaat) zal ophangen; “want dese arke es ons ene figure”. De ark van Mozes vormt dus het fundament dat in het traktaat typologisch (en ook moreel) zal worden geduid, in

---

<sup>17</sup> De termen ‘ark’ en ‘tabernakel’ zijn in deze passage blijkbaar inwisselbaar en worden door elkaar gebruikt al naar gelang het Ruusbroec uitkomt.

tegenstelling tot de ark van Noë. Let wel: de eigenlijke ark van Mozes is een figuur die waarheid is geworden; de figuur zelf is verankerd in de tijd, “ende hieromme vergeet si oec metter tijt” (RII 3.18-23). Naast deze twee vergankelijke arken, waarvan de éne typologisch zal worden geduid, is er nog een eeuwige ark, de ark die Christus voor God en voor zichzelf en voor ons heeft gemaakt. Dat es: “Hi-selve, och de heilige Kerke, ende iegewelc goet mensche, daer hi een prince ende een hoevet af es”. Deze ark (dit tabernakel) zal ook een belangrijke rol spelen in *Vanden geesteliken tabernakel*, “want hi volvoert de waerheit alle der figuren” (RII 3.23-31).

Met andere woorden: er zijn twee arken die concreet hebben bestaan en historisch verankerd zijn: die van Noë en die van Mozes. Beide arken zijn eigenlijk figuren die vervuld worden door de eeuwige ark (of het eeuwige tabernakel) van Christus, waarin alle figuren waarheid worden<sup>18</sup>. Maar Ruusbroec waarschuwt duidelijk dat enkel de tweede ark van Mozes voor hem als figuur zal dienen (en dus typologisch zal worden geduid). De eerste ark van Noë heeft in dit traktaat verder geen symbolische waarde. De eeuwige ark van Christus, het derde tabernakel, is Christus zelf. Ruusbroec zet hier al de deur op een kier voor een tropologische, morele interpretatie; want dit derde tabernakel is ook de heilige Kerk, *en elk goed, christelijk mens*<sup>19</sup>. Dit gezegd zijnde kan Ruusbroec beginnen aan zijn uiteenzetting van de “figure, die doch ene waerheit es, ende een fundament al mijnre leren” (RII 4.1-2).

De typologische relatie tussen het oudtestamentische tabernakel en de vervulling ervan in het nieuwe verbond bestaat ook tussen hun beide bouwheren, hetgeen het onderwerp is van een paragraaf uit het vierde ‘punt’: “Van der bediedenessen Moyses, ende des tabernakels” (RII 29.8-9). Mozes heeft op bevel van God het tabernakel gebouwd “daermen Gode in dienen soude, ende daer God innen woenen woude, in-midden sijn volc, tote dien tiden, dat volbracht worden alle de figuren tote der waerheit, die si bedieden” (RII 29.15-18). Hij was de oudtestamentische bemiddelaar tussen God en zijn volk en op basis van (onder andere) die eigenschap kan hij worden geduid als de figuur (voorafspiegeling) van Christus; die “hevet ons sachte ghemaect sinen Vader” (RII 29.22-23). Op dit punt leren we opnieuw wat de precieze relatie is tussen enerzijds het tabernakel van Mozes, een plek waar God kon wonen

<sup>18</sup> Let wel: ook het in vervulling gaan van de figuur wordt in de middeleeuwse exegese als een historisch feit opgevat.

<sup>19</sup> Deze ‘drievoudige ark’ brengt Hugo’s ark van Noë in herinnering, die in “De arca Noe morali” op drie manieren wordt geduid, en waarvan de mystieke laag dan nog verder wordt uitgediept in het traktaat “De arca Noe mystica”. Maar eigenlijk gaat het *in deze passage* niet om hetzelfde: Hugo brengt drie lagen aan op het historische fundament van één ark (die van Noë); Ruusbroec wil gewoon even duidelijk maken dat hij het niet over de ark van Noë zal hebben maar over die van Mozes, die als figuur vervuld wordt in de eeuwige ark van Christus. De drie betekenislagen die Ruusbroec aanbrengt op het tabernakel (de ark van Mozes) zijn natuurlijk wel dezelfde als diegene die Hugo aanbrengt op de ark van Noë: de letterlijke betekenis wordt toegelicht met feitelijke informatie, de typologische betekenis van beide ‘arken’ is de Kerk van Christus en de tropologische (mystieke en morele) betekenis is het tabernakel of de ark die wij in onszelf moeten opbouwen.

temidden zijn volk, en anderzijds het nieuwtestamentische tabernakel dat Christus heeft gebouwd,

“een geestelec tabernakel, dat es: de heilige Kerke, die eweleke bliven sal (na desen state der gracien) in state der glorien. Dese heilige Kerke, dat sijn: alle goede minschen met Gode verenecht; ende te-gadere geroepen, iegewelc met al den anderen, overmids éne wet, ende éne doepsel, ende één ghelove, ende die ewege minne Goeds, daer hise alle in bevaen hevet. Alsoe dat iegewelc es: één wel verhouwen levendech steen an den tabernakel Goeds. Ende daer-na dat iegewelcs leven ende sine oefeninghe edel ende hoge es, daer-na verciert hi meer den tabernakel Godes, dat es: die heilige Kerke” (RII 29.25-36).

Hierin wordt vooral de nadruk gelegd op het figurale verband tussen het tabernakel van Mozes en het nieuwtestamentische tabernakel van Christus, dat is de gemeenschap van alle christenen. Maar we weten uit de proloog dat het Ruusbroec vooral te doen is om het verband tussen Mozes' tabernakel en de levensweg van een (individueel) deugdzaam Christen; dus hoeft het ons geenszins te verrassen dat hij zich vooral zal toeleggen op de vervulling van de bijbelse figuur in de individuele mens, oftewel de morele interpretatie. In elk goed christelijk mens wordt de figuur waarheid; wij mensen moeten zelf als een tabernakel zijn of worden, een plek waarin God kan wonen: “Ende hi wert selve die arke ende dat tabernakel Goeds, daer God in woenen wilt. Niet in der figuren, maer in der waerheit” (RII 11.23-25).

Op die manier worden de parallellen uiterst betekenisvol, tussen enerzijds de tocht door de verschillende onderdelen van het tabernakel uit Exodus en anderzijds het leven van een mens op weg naar God. Want we weten uit de proloog dat onze “loep der minnen”, die we ons dus moeten voorstellen als het bouwproces van een tabernakel in onszelf, in verschillende fases verloopt: verder vorderen op de weg van de liefde betekent dieper doordringen in ons eigen tabernakel terwijl we ondertussen hoe langer hoe liefdevoller worden, wijzer en deugdzamer. Kortom, we komen steeds dichterbij het ‘heiligste der heiligen’, de plek waar God eeuwig woont in ons. Ruusbroec wil op dezelfde manier (volgens toenemende heiligheid) de *figuur* van dat ‘innerlijke’ tabernakel volgen, dat is het tabernakel van Mozes. Die aanpak licht hij ook toe, maar niet vooraleer we “dat ander principale poent” (de tweede fase in de “loep der minnen”) hebben bereikt (RII 9). In de eerste paragraaf (het eerste punt) was Ruusbroec namelijk nog niet begonnen aan het beschrijven van de daadwerkelijke gang door de verschillende delen van het tabernakel; hij heeft er enkel heel algemeen Mozes' opdracht geïntroduceerd<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> In de levensloop van de mens begint men ook pas in de tweede fase actief aan een deugdzaam leven te werken; in de eerste fase wordt men gewoon vergeven van zijn zonden.

Met het tweede punt begint dus de actieve tocht naar God, en ook de bouw aan het tabernakel. Daarvoor eiste God “dat ierste ende preciouste dat in den mensche es, dat es sijn verkiesen” (RII 9.26-27). Een vrijwillige keuze, dat is de voorwaarde waaraan moet worden voldaan alvorens te bouwen in Exodus; het is ook de voorwaarde waaraan moet worden voldaan, wil de mens in zichzelf “ene gheestelike arke, ende enen tabernakel, daer hi, met Gode, ewelike in woenen sal” bouwen (RII 9.32-35). Vanaf dat punt, zo zegt Ruusbroec, zal hij de “materien ende der figuren volgen, van buten inwert, ende van den nedersten tote den hoechsten. Want Moyses die scrivet ierstwerf van der arken, ende van dien dinghen, die in den tabernakel waren; daerna van den tabernakele. Ende daerna van den outare der sacrificien die vore den tabernakel stont. Ende daerna van den kerchove die al dit ander in hem bevaen hadde” (RII 10.1-6). En dus is dat meest buitenste onderdeel, het kerkhof, het beginpunt van de bespreking.

Als een prima didacticus werkt Ruusbroec in concentrische cirkels steeds dichter naar zijn doel toe. Dankzij zijn expliciete aanwijzingen is de lezer zich ook (noodgedwongen) bewust van de progressie die hij maakt doorheen het tabernakel en zijn eigen geestelijke leven; de overgang van het derde naar het vierde punt wordt bijvoorbeeld als volgt:

“Hiermede late ic dat derde poent van den .vii. principalen daer wi inne geleert werden hoe wi ons ufenen selen in *gevoeleker* liefden te Gode. Dat es: als wi [...] wel geordent sijn *sedeleken* dogeden tote ons-selven ende tote onsen evenkersten. Dat vierde principale beschrijft eerst de figure, hoe dat tabernakel, in midden dat kerchof, stont ghemaect. Nu will wi der figuren, met claerren verstenesse ende gemerke, noch meer inwert volgen, op-dat wi geleert moghen werden, overmids kinnesse der waerheit ende godleke minne, hoe wi vercrigen mogen ende besitten enen *volcomenen staet*. Dat es: een wel geordent *redelec leven*” (RII 27.1-9, mijn cursiveringen)

De lezer weet door dit soort voorlopige conclusies en inleidingen precies waar hij zich bevindt in het geheel: wat de figuur betreft zijn we nu aanbeland in het eigenlijke tabernakel, in het midden van het daarvoor besproken kerkhof. Wat ons geestelijke leven betreft hebben we nu het redelijke leven bereikt; het zedelijke leven is zojuist afgesloten in de derde punt van de zeven waaruit onze weg naar God is opgebouwd.

De bespreking van afzonderlijke onderdelen van het tabernakel is meestal op dezelfde manier opgebouwd: na een inleiding zoals de voorgaande krijgen we eerst *de beschrijving* van de uiterlijkheden van de figuur te lezen of te horen: “dat vierde principale *beschrijft* eerst de figure” (RII 27.1-2, mijn cursivering) ; “dat seste principale poent *beschrijft* die arke [...]” (RII 352.1-2, mijn cursivering). Doorgaans krijgt die beschrijving de vorm van een Middelnederlandse parafrase van de betreffende verzen uit Exodus; die parafrases worden

doorgaans ingeleid met een min of meer standaardformule en is daardoor ook overduidelijk herkenbaar, bijvoorbeeld: “Onse Here sprac tote Moysesse [...]” (RII 10.11), of: “Ghi sult weten, dat onse Here sprac tote Moysesse aldus [...]” (RII 27.11-12), of: “Ende dit proeven wi aldus, dat onse Here sprac tote Moysesse ende seide hem dese waerde [...]” (RII 30.16-17). Na de beschrijving van de figuur komen dan altijd de “bediedenessen” (de betekenissen en duidingen) aan bod; bijvoorbeeld van het tabernakel (als geheel) dat in het vierde punt al werd beschreven en ook van haar bouwheer, Mozes. Ruusbroec gaat niet zo heel uitgebreid in op de eerste “bedienisse” die aan het tabernakel wordt toegekend, die van ‘gemeenschap van alle Christenen’, ‘de Kerk’, gebouwd door Christus als nieuwtestamentische vervulling van de figuur van Mozes (RII 29.18-36).

Daarna volgt een toelichting bij de andere ‘waarheid’ waarin de figuur vervuld wordt: het “geestelec tabernakel” dat “iegewelc redelec minsche Gode sal maken [...], daer hi, verenecht met Gode, ewelec inne woenen sal” (RII 30.5-7). Dit geestelijk tabernakel vormt zoals gezegd de eigenlijke kern van Ruusbroec mystieke boodschap in dit traktaat. Hij geeft een hele reeks nadere bepalingen van dat tabernakel, onder andere aan de hand van Beseleel en Oliab, na Mozes de twee belangrijkste bouwheren die in Exodus mee het tabernakel realiseren. Ze worden opnieuw eerst geïntroduceerd in het betreffende bijbelcitaat en nadien geduid als twee belangrijke eigenschappen die de mens moet bezitten indien hij in zichzelf een eeuwig geestelijk tabernakel wil oprichten. “Hier-mede verstaen wi: onsen vrien Wille, ende onse Verstendecheit” (RII 31.11-12). De eigen wil en het verstand, dat zijn inderdaad de twee elementen die Ruusbroec in de proloog had aangekondigd als zijnde de vierde fase van de levensweg van de godszoekende mens. Opnieuw wordt de lezer dus gewezen op het geheel, en op de positie die hij daarbinnen inneemt wanneer hij op dit punt in het traktaat is aanbeland: het vierde onderdeel van het oudtestamentische tabernakel is voor zijn geestesoog uitgetekend, en hij is aangekomen in de vierde fase in de opbouw van een geestelijk tabernakel dat de zoektocht naar God verbeeldt. In die fase dient de redelijke mens zijn vrije wil en zijn verstand ten dienste van God te stellen.

De aangehaalde voorbeelden en citaten illustreren de algemene aanpak van Ruusbroec in *Vanden geesteliken tabernakel*: hij neemt zijn lezer-leerling bij de hand en gidst hem door het grondplan van het oudtestamentische tabernakel. Daarbij wijst hij telkens weer opnieuw op de typologische relatie tussen dat tabernakel en de levensweg die leidt naar God. Ruusbroec probeert zijn lezer te motiveren door hem aan te leren aan welke vereisten hij dient te voldoen om telkens een nieuw onderdeel aan te kunnen vatten in de bouw van zijn eigen geestelijke tabernakel: een plek waar God woont binnenin de mens. Als een betrokken mentor en een pienter didactus staat hij ten gepaste tijde stil tijdens de tocht, om zijn lezers te wijzen op wat achter hen ligt en nog moet komen. Doordat de aangebrachte structuur trouw gevolgd wordt

en op vele plaatsen wordt verwoord, kan niemand het totale plaatje uit het oog verliezen of vergeten waarnaar hij op weg is.

## 4.2 Plaats binnen de traditie van de tabernakelallegorieën

Ruusbroecs onwrikbare trouw aan een geheel in de vorm van een vooropgesteld architecturaal grondplan, waarin alle inhoudelijke aspecten van de tekst vervat zijn, is typisch voor de (laat) middeleeuwse tijdsgeest (vanaf de twaalfde eeuw). Vooral de intellectuele kringen waar de speculatieve mystiek haar intrede had gedaan, werden beheerst door het rotsvast geloof in de samenhang van de totale kosmos; men kon zich de wereld voorstellen als een geordend geheel waarvan de zin werd verzekerd door het bestaan van God. Die zekerheid bracht in de Latijnse wereld toen een “puissante volonté constructive” teweeg “dans l’ordre de l’esprit [...] se représente ordinairement le créé sous une forme hiérarchique et architecturale (de Lubac 1959 : 41). Meer nog dan in de Oudheid had men in de Middeleeuwen een bijzonder gevoel voor architecturale esthetiek. Architecturale symbolen eisten dan ook een gepriviligeerde plaats op in de religieuze en spirituele literatuur: het geloof zelf was als een gebouw dat men moest beschermen tegen de invallen van ketters, het menselijk lichaam werd voorgesteld als een huis en de ziel van de mens was een tempel of een huis voor God (de Lubac 1959 : 44-47).

De inspiratie voor dit soort van architecturale metaforiek waarvan het religieuze discours doordrongen was, werd uiteraard opgedaan in de heilige Schrift. De bijbel leverde de beelden van bijvoorbeeld de drijvende ark van Noë, de toren van David, de tempel van Salomon en de tempel van Ezechiël. Al deze constructies zijn (afzonderlijk) het onderwerp geweest van exegetische studies, bijvoorbeeld van Origenes, Clemens, Augustinus en Gregorius de Grote. En natuurlijk was ook het tabernakel van Mozes een populair onderwerp. Ruusbroecs *Tabernakel* sluit in de veertiende eeuw dan ook bij een rijke traditie aan. Beda Venerabilis was één van de eersten om het tabernakel toe te lichten, Rupert van Deutz wijdde er een aanzienlijk deel van zijn Exodus-commentaar aan, Peter van Poitiers schreef een *Allegoriae super tabernaculum Moysi*. In de twaalfde eeuw was naast het oeuvre van Hugo vooral Adam Scotus’ *De tripartito tabernaculo una cum pictura* van belang; ook de *Benjamin major* van Richard van Sint-Victor bevatte tenslotte een letterlijke uiteenzetting over het tabernakel (Faupel-Dreves 2000 : 217). En er zijn nog talrijke andere, minder bekende voorbeelden op te noemen (zie daarvoor bijvoorbeeld nog de Lubac 1959 : 43).

Bouwwerken waren natuurlijk zo uitermate geschikt als onderwerp voor bijbelstudies omdat ze op zichzelf de verwezenlijking zijn van “l’idéal de synthèse et de stabilité, de totalité définitive, qui préside à la théorie du quadruple sens” (de Lubac 1959 : 41). Daarom waren de

bijbelse gebouwen niet enkel populair als onderwerp van een studie; ze waren ook de perfecte leidraad voor de manier waarop men een studie diende aan te vatten. Zoals we weten diende elke zichzelf respecterende exegeet na Hugo van Sint-Victor zijn commentaar op te bouwen als een huis met een letterlijk fundament, typologische muren, een anagogisch dak<sup>21</sup> en een morele verflaag.

Dat is ongeveer wat Sint-Victor in de twaalfde eeuw verkondigde in *De arca Noe morali* en verder uitwerkte in *De arca Noe mystica*. In *De arca Noe morali* wordt de ark drievoudig uitgelegd: ten eerste wordt de historische ark van Noë beschreven, vervolgens wordt die typologisch uitgelegd als voorafspiegeling van de ark die Christus bouwde; dat is de Kerk van gelovigen (Ruusbroec beschouwt het tabernakel ook als voorafspiegeling van Christus' Kerk maar legt daar niet de nadruk op, zie RII 29.25-36). Tenslotte duidt Hugo de ark tropologisch als de 'arca sapientiae', die de wijsheid in ons hart moet opbouwen<sup>22</sup>. Volgens Mary Carruthers is Hugo's "particular genius" in dit traktaat dan ook zijn vermogen "to bring together the processes of Scriptural reading, moral development, and memory training in the single image of Noah's Ark" (1990 : 44). Dat maakt van dit traktaat een werk met een drievoudig doel: het aanleren van de waarheden en feitelijkheden van de Schrift, het aanzetten tot interiorisatie, innerlijke groei en 'beter gaan leven' en tenslotte ook het trainen van het geheugen waarbij uiteraard meditatie ook een belangrijke rol zal spelen.

Die aspecten worden verder uitgediept in *De arca Noe mystica* "[which] serves its generic function as a summary and orientation, a "way" to the chief themes of the treatise it accompagnies, the *Arca Noe morali*. And given the conventions of rhetorical *picturae*, it seems likely that these two works are really one, as indeed some manuscripts present them" (Carruthers 1998 : 246). In dat geval hebben we te maken met één groot exegetisch traktaat, dat als één van zijn voornaamste delen een uitgebreide tekening in woorden bevat. Want dat is namelijk wat de auteur voornamelijk doet in *De arca Noe mystica*: hij beschrijft "a detailed iconographic program of a drawing" (Zinn 1974 : 229). De lezer moet samen met hem stap voor stap die tekening of 'pictura' voor zijn eigen geestesoog zelf mee opbouwen. Door middel van deze activiteit die de 'pictura' eist van de lezers wordt met name de mystieke betekenis in dit traktaat verder toegelicht (vandaar ook de titel). Het centrale middelpunt van de fictieve tekening die Hugo voor zijn lezers schildert is immers het Lam Gods, heerser over de Hemelse stad. De 'pictura' wordt vanuit dat middelpunt verder uitgebouwd via de traditionele 'catena' die de ark en het tabernakel van Mozes -via de ark van Noë- verbinden

<sup>21</sup> De anagogische laag speelt echter geen significante rol in het werk van Hugo van Sint-Victor en ook niet in het *Tabernakel*.

<sup>22</sup> Voor Carruthers is het duidelijk dat Hugo van Sint-Victor met de derde betekenislaag van de ark, de 'arca sapientiae', op het geheugen doelt: "Hugh's words make it clear that it is memory he means by this last "ark"" (1990 : 44).



met de Hemelse stad en het Lam. Het Lam is uiteraard Christus; net als Ruusbroec wil Hugo dat zijn lezers tijdens het lezen van het traktaat ontdekken welke stappen zij moeten doorlopen om zelf een ark te worden waarin het Lam kan wonen<sup>23</sup>.

Mary Carruthers legt uit hoe omzichtig Hugo tijdens dit proces te werk gaat, hoe hij altijd zijn lezers erop wijst “exactly how each piece is articulated in the scheme of the entire structure and how the storeys and rooms are divided, and then [he “places”] information in the form of images within these divisions, used as mnemonic *loci*” (1998 : 244). De basisstructuur is dus een ark in drie lagen (gebaseerd op de associaties die het woord ‘ark’ oproept: de ark van Noë, de ark van Mozes en de ark van Jeruzalem), die wordt opgevuld door een scala van andere figuren en geheugentechnieken die wel vaker werden gebruikt in de Middeleeuwen, zoals bijvoorbeeld de halve ‘theater-’ cirkels waarin de apostelen en profeten worden opgesteld, of boomdiagrammen, ladders en mappamundi. Het geheel wordt nooit onduidelijk, enkel en alleen omdat het zo visueel wordt onderbouwd, alsof de lezer over een plattegrond beschikt waarop hij de gang kan volgen: “It is apparent, as one reads the complex description, that Hugh *saw* this building in his mind as he was composing: he “walked” through it, and – especially given how often he returns to the Ark trope in his own compositions – he used it himself as he advised others to, as a universal cognitive machine” (Carruthers 1998 : 44).

### 4.3 Didactische ‘picturae’

#### 4.3.1 Hugo van Sint-Victors visuele voorstellingsvermogen

Wilde Hugo van zijn (tweedelige) traktaat over de ark een machine die kennis genereert maken? In zijn totale oeuvre heeft hij natuurlijk vaak genoeg de nadruk gelegd op het belang van een allesomvattend geheel van kennis, en op de cruciale rol van het geheugen bij het vergaren daarvan. En daar laat deze meester-exegeet het niet bij: hij heeft er ook voor gezorgd dat zijn lezers hulp kregen om dit ultieme doel (het vergaren van kennis) te bereiken. Die hulp biedt hij allereerst in de vorm van een soort van theoretische handleiding voor het geheugen. Grover A. Zinn is met zijn bijdrage “Hugh of Saint Victor and the Art of Memory” de eerste onderzoeker die er expliciet heeft op gewezen dat Hugo inderdaad erkenning verdient “as a contributor to the medieval development of the classical art-of-memory-tradition” (1974 : 212). Met name het voorwoord van de *Chronicon*, een handboek met feiten-materiaal dat de

---

<sup>23</sup> Voor een uitgebreide en heldere beschrijving van de ‘pictura’ uit *De arca Noe mystica*, zie de bijdrage van Grover A. Zinn : “Hugh of Saint Victor and the Art of Memory” (1974 : 229-231).

bijbelstudent moest begeleiden bij de letterlijke oftewel de historische interpretatie van de bijbel, staat vol met theoriën en tips voor een efficiënte training van het geheugen. Één van de technieken die daarin worden voorgesteld is het visualiseren van kennis. Zinn besluit het volgende: “Three things are important in remembering the things of history: person, place and time. [...] When Hugh commends a method for remembering persons, places, and times he indicates that a specific mental image is to be formulated. [...] Hugh means for the reader to visualize a diagram, filling it with locations to the maximum extent possible by the use of abbreviations” (1974 : 228). Aldus de theorie die door Hugo zelf consequent wordt toegepast in *De arca Noe mystica*. Het belang dat Hugo (vooral in de praktijk) hecht aan ‘picturae’ wordt nog verder bewezen in zijn *Libellus de formatione arche*, een traktaat dat volgens Patrice Sicard als een soort van ‘aanhangel’ bij de *De arca* dient te worden beschouwd: “Le *Libellus* est bien “un complément” du *De archa*, en ce sens qu’il vient apporter à cette première oeuvre, qui sans lui ne serait pas cependant dépourvue de signification, quelque chose sans quoi elle ne pourrait remplir qu’incomplètement les visées de l’auteur” (Sicard 1993 : 35).

De bedoeling daarvan is om de lezers extra begeleiding te geven bij het opstellen van het beeld van de ark in hun geest. Let wel, ook in dit traktaat houdt Hugo het bij een gedetailleerde beschrijving in *woorden*; de ‘pictura’ van de ark moest enkel in de geesten van de lezers bestaan als een mentale representatie van het basisplan van de exegetische traktaten. Hetzelfde zien we trouwens ook in *De tripartita arche* dat in de late twaalfde eeuw werd geschreven door Adam van Dryburgh, beter bekend als Adam de Schot (‘Adam Scotus’). Dit exegetische werk verduidelijkt voor ons het belang en de functie van de ‘pictura’, omdat Adam ze zo expliciet van de rest van zijn werk scheidt. In het duidelijk afzonderlijke deel één tekent hij het schema *in woorden*, dat vervolgens als leidraad functioneert voor het tweede en derde deel waarin de ark allegorisch en tropologisch wordt geïnterpreteerd<sup>24</sup>.

Zulke expliciet visuele maar verbale ‘picturae’ vragen natuurlijk om pogingen tot het daadwerkelijk realiseren van de tekening op perkament; talrijke manuscripten waarin de picturae van Hugo werden opgenomen zijn dan ook voorzien van tekeningen van de hand van ijverige kopiïsten, zeker wanneer het bijvoorbeeld de boomdiagrammen betreft die gemeengoed waren in de Middeleeuwen. Op de details van deze mentale schema’s van de Victorijnse school wil ik hier niet dieper ingaan; maar ik wil wel de vraag opwerpen wat de prominente aanwezigheid van die diagrammen ons leert over het functioneren van de teksten

---

<sup>24</sup> Wat betreft het belang dat men in de twaalfde eeuwse exegetische kringen hechtte aan allesomvattende ‘gehelen’ is het veelzeggend dat Adam volgens eigen zeggen schreef in opdracht van ene John, abt van Kelso; die had gevraagd “to compose a book “together with a picture [cum una pictura]” of the Tabernacle of Mozes [...] because *Bede’s commentary no longer fully satisfied*” (Adam Scot geciteerd door Carruthers 1998 : 247, mijn cursivering).

die ze begeleiden. Dat is ook min of meer de vraag die Sicard zich stelt in het tweede gedeelte van zijn boek over de *Libellus de formatione arche*. Zijn antwoord is in wezen tweevoudig: ten eerste zijn de schema's pedagogische hulpmiddelen die een goede ontvangst van de inhoud moeten verzekeren; ten tweede zijn ze ook heel mystiek van aard, in die zin dat ze het startpunt zouden moeten zijn voor meditatie. Grover Zinn is het daarmee eens: "All of these images represent in a special way exceedingly important aspects of Victorine spirituality. They vividly fix these ideas in memory –in proper order and significant relationship. Their symbolic forms carry a wealth of instruction and insight" (1974 : 230).

Als didactische methode is het gebruik van diagrammen bekend in de Middeleeuwen<sup>25</sup>; heel wat schema's en structuren werden gebruikt als een *geheel* dat men in verschillende compartimenten kon opdelen om zodoende de inhoud van een tekst gemakkelijker 'aan te kunnen' (zoals studenten nu ook schema's maken om een overzicht te krijgen van het *geheel*). De diagrammen illustreren het aanzien dat men had voor de 'memoria ad res' ('het geheugen voor het ding'). In tegenstelling tot de 'memoria ad verba', waarbij teksten woord voor woord van buiten worden geleerd en opgezegd, vertrekt de 'memoria ad res' heel duidelijk vanuit een *geheel*. Dat was niet per se het tekstuele geheel maar de "composite scene of mental images associated with various key-words and subjects" die de lezer zelf oplegt aan de tekst (Carruthers 1990 : 87). 'Memoria ad res' veronderstelt zodoende een grotere inbreng en creativiteit van de lezers (of van de schrijver). In plaats van een tekst 'bottom up' te verwerken om vanuit de woorden het geheel te reconstrueren, geeft de lezer tijdens het lezen zelf actief vorm aan de tekst. Vanuit het geheel dat hij op die manier opstelt zal hij dan 'top down' uiteindelijk de tekst kunnen construeren.

De diagrammen van Hugo van Sint-Victor moesten daarbij een ondersteuning zijn: "Ces diagrammes, semble-t-il, étaient destinés à faciliter la lecture d'une texte de nature didactique, à remplir le rôle de procédés d'investigation ou d'exposé exégétique, ou à servir pour l'enseignement de l'histoire, de la géographie, de tel ou tel art du triuim ou du quadriuum" (Sicard 1993 : 148). In het geval van *De arca Noe morali* en *De arca Noe mystica* betreft het natuurlijk de studie van de bijbel; het schema dat Hugo aanreikt in de vorm van een drieledige ark moest dus het opdoen van letterlijke kennis over de inhoud van Genesis 6-7 vergemakkelijken en ook het leren kennen van de allegorische (typologische) en mystieke (morele) betekenis ervan. De 'pictura' is dan ook niet een afbeelding van de ark in de betekenis van 'illustratie' of zelfs 'allegorie'; de 'pictura' draagt zelf die drie betekenislagen in zich: "Il y a donc une triple signification du dessin, analogue à la triple signification du texte biblique: de même que la *littera* des Écritures renvoie à une *res*, l'arche de Noé, laquelle

---

<sup>25</sup> Voor een goed beeld van het functioneren van allerlei soorten diagrammen zie vooral Mary Carruthers' studie over geheugen in de Middeleeuwen uit 1990; *The book of Memory*.

renvoie à une autre *res* (l'arche de l'Église et celle de la sagesse), de même la *figura* renvoie-elle à l'arche de Noé, et par celle-ci, à celle de l'Église et de la sagesse" (Sicard 1993 : 168).

De elementen waarmee Hugo zijn 'picturae' zo rijkelijk uitrust functioneren binnen dat geheel als 'cues'. Het zijn zelf vertegenwoordigers van een 'res' (of bemiddelaars tussen de 'res' en de tekst!) en zijn in staat een eindeloos complexe materie in het brein van de lezer te generen. Deze 'cues' werken associatief en zijn vaak ook meerduidig; in de *De arche* kunnen dezelfde 'cues' verschillende 'res' oproepen bij de lezer, op (een niet consequent) aangeven van Hugo. Die meerduidigheid valt meer op in *De arca Noe mystica* dan in *De arca Noe morali*<sup>26</sup>

"Once he has described its basic construction, Hugh then gives a lengthy "moralization" of the features he has placed in his mental diagram. The nature of this moralization is crucial to understand; [...] Thus the diagram and its values are not seen by Hugh as prescriptive, nor are they exactly what we think of as "iconographical" [...]. Rather, it employs just that kind of associational heuristic which the scholastic writers distinguished from "universal" logic, and defined as particular to reminiscence. Basic to the pedagogy of memory is the caution that each individual must make up his own set of associations- what works for one will not automatically work for all" (Carruthers 1990 : 233-234).

#### 4.3.2 De inspirende sfeer van het kloosteronderwijs

De didactische aanpak van Hugo van Sint-Victor is een logisch gevolg van de situatie waarin zijn traktaten ontstonden: Hugo was meester in de theologie in het klooster van Sint-Victor en schreef bijvoorbeeld *De arca Noe morali* op basis van ideeën die werden uitgewisseld tussen de broeders onderling. "*De arca Noe* began as an oral exchange between Hugh and the gathering of his fellow canons of St. Victor [...] Hugh's oral "collatio" on that occasion becomes then the basis for the composition which he commits to writing" (Carruthers 1990 : 209). Daarna gebruikte Hugo de geschreven traktaten (bijvoorbeeld *De arca*) dan als ondersteuning tijdens het onderricht en de discussies.

Deze situatie roept uiteraard het beeld van Groenendaal in herinnering, waar Ruusbroec als leidsman van een religieuze gemeenschap zijn broeders en leerlingen onderrichtte over de betekenissen van de bijbel en de weg naar éénwording met God. Wanneer Ruusbroec na verloop van tijd prior werd en aldus verantwoordelijk voor de zielzorg van de gemeenschap behoorde het geven van collaties vast en zeker tot zijn taken. Die collaties konden de vorm

<sup>26</sup> Voor toelichting bij materiële betekenissen van bepaalde elementen verwijst Hugo dikwijls naar *De arca Noe morali*.

aan nemen van éénrichtingsverkeer zoals een preek, een college of een “stichtelijke redevoering”, maar ook onderwijs gesprekken in de vorm van dialogen waren gewoon in het Zonieënwoud (Warnar 2003 : 207).

De datering van het *Tabernakel* die Warnar verdedigt, en die hiervoor in 2.1 werd uiteengezet, impliceert dat dit traktaat is ontstaan in de begindagen van Ruusbroecs bestaan als leermeester en redenaar voor zijn discipelen en naasten. Dat betekent uiteraard niet dat we zonder meer mogen aannemen dat de inhoud van zijn voordrachten en onderwijs gesprekken gelijk was aan de inhoud van zijn traktaten. Waarschijnlijk leerde Ruusbroec zijn omgeving ook “van alles wat we in zijn geschriften niet terugvinden”, maar het is volgens Warnar en ook volgens mij even waarschijnlijk dat hij “zijn teksten wel eens als uitgangspunt [zal] hebben genomen” (2003 : 207). Wanneer we de redenering omkeren en vanuit de tekst zelf aanwijzingen proberen te destilleren over de historische context waarin hij functioneerde, dan lijkt deze hypothese te worden bevestigd: “Grote stukken van de *Tabernakel* ademen, onder meer door frequent opduikende formuleringen in de wijvorm, de pedagogische sfeer van kloosteronderricht. De tekst was opgezet volgens de gangbare lesmethode van de *lectio*: bijbelverklaring aan de hand van standaardwerken als de *Historia Scholastica*. [...] Daarom hoeven we allermint uit te sluiten dat de *Tabernakel* ook verband houdt met Ruusbroecs kloosteronderricht” (Warnar 2003 : 210).

Het is evenwel ook belangrijk om weten dat met dit soort van kloosteronderricht niet wordt bedoeld op de absolute beginnerslessen voor de novicen, maar op collaties voor priesters die al sowieso een opleiding genoten hadden en heel vertrouwd waren met het Latijn, de zeven vrije kunsten en uiteraard met de inhoud van de bijbel. Naar mijn mening illustreert dit alles nogmaals het inhoudelijke overgangskarakter van *Vanden geesteliken tabernakel* (zie 2.1): meer uitgesproken didactisch en dus ook minder hermetisch en hoogdravend dan de *Brulocht* en het *Rijcke*, maar toch ook ingewikkelder en ietwat belastender voor het geheugen van de lezer dan sommige van de latere traktaten<sup>27</sup>. Willeumier-Schalij wijst er in zijn receptieonderzoek van Ruusbroecs werk op dat het *Tabernakel* dankzij zijn toegankelijkheid maar ook dankzij zijn encyclopedische rijkdom mogelijk ook “uiterst geschikt” was “als voorleesstof en voor pastoors die om materiaal voor hun preken verlegen zaten [...]; een onuitputtelijke bron van inspiratie” (1935 : 344-345).

Het is eigenlijk enkel bij dit soort publiek van mystiek geïnteresseerde priesters die een bepaalde hoeveelheid onderwijs hadden genoten, dat de didactische hulpmiddelen die Ruusbroec aanwendt voldoende effect zouden kunnen gehad hebben. Een van die hulpmiddelen wordt ook gebruikt door Hugo in *De arca Noe mystica*. Net zoals Hugo heeft

<sup>27</sup> Dat de latere traktaten alle voor een iets minder intellectueel publiek zouden bestemd zijn is niet zonder meer de regel: ook *Van seven trappen* ademt de sfeer uit van dit soort ‘voortgezet’ kloosteronderwijs (Warnar 2003 : 218).

Ruusbroec goed begrepen dat zijn boodschap beter zal worden onthouden en eigengemaakt door zijn publiek wanneer zij een visuele handleiding bij hun tocht krijgen, waarbij elke kleur, elke spijker, elke afmeting ten dienst van het grotere geheel staat<sup>28</sup>. Het dient natuurlijk wel opgemerkt dat Ruusbroec zijn ‘pictura’ heel wat minder expliciet onder de aandacht van zijn lezers brengt. Daar waar Hugo van Sint-Victor eerst een *heel eigen, persoonlijke* pictura schildert en opvult met een eindeloos aantal kleinere diagrammen, leidt Ruusbroec zijn lezers in de eerste plaats aan de hand van het *vooraf beschikbare en gekende* grondplan van het tabernakel van Exodus door hun odyssee naar God. Maar ook al lijkt het iets ‘onopvallender’ en minder gedetailleerd, Ruusbroec verwacht evenzeer als Hugo van Sint-Victor dat zijn lezers een schema opstellen in hun hoofd en dat gaandeweg aanvullen met ‘cues’ die verwijzen naar een ‘res’: het tabernakel waarin God kan wonen binnenin de mens en alle deugdzame zeden en gedachteoefeningen die daarbij horen.

## 4.4 In dialoog met het lezersgeheugen: ‘picturae’ als meditatiemachines

### 4.4.1 Actieve participatie: ‘lectio en meditatio’

De hoge verwachtingen die Hugo en Ruusbroec aan hun lezers stellen impliceren een veel intensievere omgang met de tekst dan wij nu gewoon zijn. De activiteit van het lezen in de Middeleeuwen wordt volledig beheerst door de werking van het geheugen, waaraan men een onschatbare waarde toekende. Hugo van Sint-Victor bijvoorbeeld wijst zijn studenten er op dat ze zich niet moeten verheugen over het feit dat ze veel hebben gelezen; enkel het feit dat ze veel hebben onthouden is het verheugen waard. Lectuur en inzicht zijn immers zinloos zonder het geheugen (Zinn 1974 : 217). Ook al was de toegang tot geschreven materiaal vanaf de elfde eeuw veel minder problematisch (vanaf die periode zijn er heel wat meer manuscripten overgeleverd); toch bleef de Middeleeuwse cultuur “profoundly memorial in nature [...] for reasons other than simple technological convenience. The primary factor in its conservation lies in the identification of memory with the formation of moral virtues. Writing [...] was always thought to be a memory aid, not a substitute for it” (Carruthers 1990 : 156).

---

<sup>28</sup> Ook de inhoud van beide traktaten komt aan de basis overeen: de drie betekenislagen die Ruusbroec op de grondslag van Mozes’ tabernakel projecteert zijn dezelfde als diegene die Hugo uit Noë’s ark afleidt. Allebei de auteurs zien hun bijbelse bouwwerk als voorafspiegeling van de gemeenschap van de Kerk van Christus en leggen de nadruk op de ‘innerlijke ark’ (of tabernakel) die wij in onszelf moeten bouwen.

Teksten werden dus niet zonder meer als waardevol op zichzelf beschouwd; ze waren dat enkel in het licht van de andere ‘teksten’ (in een veel ruimere, Derridaïaanse, betekenis van het woord) waarmee zij in het geheugen van de lezer een verbintenis aangingen. Dat deden ze met name in de tweede fase van het leesproces, de ‘meditatio’. Daaraan voorafgaand vond de ‘lectio’ plaats: het lezen en de studie van een tekst (in feite de manier waarop wij nu omgaan met teksten). Hugo van Sint-Victor legt in zijn *Didascalion* uit dat het doel van ‘lectio’ erin bestaat om de hersenen te trainen door uiteenzettingen en analyses. ‘Meditatio’ heeft een hoger doel: nu dient de lezer zich het gelezene helemaal eigen te maken. Hij bevindt zich dan in een staat van contemplatie en betreedt dieptes waar geen twijfel is, enkel waarheid (parafraze door Carruthers 1990 : 162-163).

Ten gevolge van de volledige interiorisatie wordt de tekst eigendom en ‘deel van de lezer’; dat betekent in principe dat de tekst vanaf dan ook niet meer statisch en buiten de lezer om bestaat. Dit leesproces loopt uiteraard parallel aan het proces van de exegese: de kennis van de letterlijke grondlaag, aangevuld door de nodige kennis van andere disciplines zoals de grammatica, de geschiedenis en de biologie, is het resultaat van ‘lectio’. Ook het herkennen van de typologische betekenissen is in eerste plaats van informatieve (en voor de middeleeuwer: feitelijke) waarde en dus deel van de ‘lectio’. Het toekennen van de tropologische betekenissen is echter “the [activity] of digestive meditation and constitute the ethical activity of making one’s reading one’s own” (Carruthers 1990 : 165).

Het woord ‘digestive’ (‘verterings-’) in de karakterisering van Carruthers is veelzeggend: mediteren is zoals het verteren van een tekst, nadat hij ‘gegeten’ of opgenomen is bij de ‘lectio’. Het belang van de materiële tekst wordt in deze visie danig gereduceerd: de tekst zelf is enkel een hulpstuk van het geheugen, het vertrekpunt, de aanzet van het verteringsproces. Volgens Patrice Sicard ligt daarin de tweede belangrijke verdienste van de verbale diagrammen in *De arca*: ze zijn niet alleen didactisch slim bekeken maar ook ideaal als startpunt van een meditatieproces (1993 : 193-257). De woorden die de lezer in zich opneemt, moeten door hem worden omgezet in mentale diagrammen waarmee zijn innerlijk aan het werk kan. In dat opzicht laten de diagrammen van Hugo van Sint-Victor een zinvolle vergelijking toe met de Tibetaanse mandala’s van het tantrische boedhisme. Omwille van hun opbouw als een geheel waarin men steeds dieper en steeds meer in detail kan doordringen, en waarin alle elementen ook mogelijk eindeloos veel kunnen symboliseren, zijn ze een uitstekende leidraad voor mystieke meditatie. Zowel mandala’s als de diagrammen van Hugo zijn erop gericht om met behulp van een ver doorgedreven symboliek en levendige beelden het onzegbare uit te spreken. Grover A Zinn besluit zijn zoektocht naar *Mandala Symbolism and use in the Mysticism of Hugh of St. Victor* als volgt:

“As an instrument of initiation, the Victorine drawing has the capability to transform the individual and effect an experimental creation of a new world and a new point of stability which are internal and also transcendental. In Hugh’s use of the iconograph we find quite clearly the presentation of a symbolic structure meant to be used as a focus for meditation” (1973 : 340).

Het belang van meditatie voor de middeleeuwse geestelijke cultuur kan niet genoeg benadrukt worden; met name in de monastieke traditie<sup>29</sup> en in de mystiek waren de meeste teksten in de eerst plaats “meditation machines” (Carruthers 1998 : 254), zoals dus de *De arca* van Hugo van Sint-Victor. De tweevoudige conclusie van Sicard, dat de ‘picturae’ van Sint-Victor functioneerden als didactische leermethodes voor visuele exegese en ook als ‘mediatie-opwekkers’, mogen we natuurlijk niet zonder meer klakkeloos op Ruusbroecs *Vanden geesteliken tabernakel* projecteren. Toch denk ik dat het geenszins vergezocht is om te stellen dat ook in het *Tabernakel* deze twee aspecten (de) belangrijk(st) zijn. In 2.1 werd gesteld dat het *Tabernakel* ‘concreter’ is en dus ook minder hoogdravend mystiek dan de *Brulocht* en het *Rijke*, net omdat het didactische gehalte ervan zo hoog is. Dat didactische aspect van het *Tabernakel* wordt in de eerste plaats verzekerd door het grondplan van het tabernakel, hetgeen Ruusbroec een structuur biedt waar hij zich heel consequent aan houdt door onder andere de lezers vaak genoeg te wijzen op hun positie binnen die structuur.

Welnu; datzelfde grondplan dat het didactische gehalte van dit traktaat verzekert, functioneert (analoog aan de ‘picturae’ van Sint-Victor) ook als een op zichzelf staand symbool dat de aanzet geeft tot meditatie en interiorisatie. De ‘ductus’ doorheen het *Tabernakel* maakt dat het grondplan geen statisch gegeven is, maar de leidraad van een dynamisch proces, en dus uitermate geschikt als wegwijzer bij meditatie. In de *Brulocht* en het *Rijke* zijn het symbolisch taalgebruik en de vormgevingstechnieken die functioneren als stuwende mechanismen in de meditatie dan misschien wel veel opvallender aanwezig, waardoor gevoelens worden aangedreven om zichzelf te overstijgen en om dichterbij God te komen; maar in het *Tabernakel* wordt die stuwende mystieke functie niet enkel vervuld door het symbolisch taalgebruik maar ook door het grondplan zelf.

Het grondplan is in zijn letterlijke betekenis het voorwerp van ‘lectio’, maar heeft zoals we weten ook een morele (topologische) betekenis die het voorwerp is van ‘meditatio’. Ruusbroec legt er enorm de nadruk op dat de bouw van Mozes’ tabernakel symbool staat voor de zeven mogelijke stappen in het leven van een godminnend mens; daarvoor gebruikt hij de

---

<sup>29</sup> In de monastieke traditie waren reële gebouwen “meditation machines”. Vooral de cisterciënzers zorgden voor architecturale verwezenlijkingen die meditatie en contemplatie in de hand werkten: “Their emphasis on architecture indicates that buildings [...] were conceived to be mechanisms, structures that not only housed and abetted, but *enabled* the *opus Dei*” (Carruthers 1998 : 258).



metafoor (de ‘pictura’) van het innerlijke tabernakel dat de mens stap voor stap moet bouwen. Deze metafoor is niet zomaar wat kennis die Ruusbroec ter informatie meegeeft en die moet worden begrepen door het publiek; deze metafoor dient daadwerkelijk te worden verwezenlijkt door elke lezer persoonlijk. De woorden waarmee de ‘pictura’ (het innerlijke tabernakel) beschreven en toegelicht worden, moeten in mentale waarheden worden omgezet. Dat vraagt uiteraard om een -voor ons onvoorstelbaar- actieve mentale participatie van de lezer. Enkel door meditatie zal hij erin slagen de aanwijzingen van de mysticus te interioriseren en om te zetten in zijn eigen persoonlijke versie van het innerlijke tabernakel.

#### 4.4.2 Het geheugen in de Middeleeuwen als venster op het verleden

Exegetische traktaten met een hoog mystiek gehalte, zoals *De arca* en *Vanden geesteliken tabernakel*, zorgen ervoor dat de kennis van hun lezers wordt uitgebreid en leveren zodoende een eigen bijdrage aan de (bijbel-)wetenschap van hun tijd. De lezer kan echter onmogelijk de nodige kennis opdoen wanneer hij niet zelf de constructie die hem wordt voorgehouden actief mee ontleedt. Pas dan zal hij onthouden, en pas daarna kan hij zich de tekst eigen maken en een persoonlijke versie van het innerlijk tabernakel van de ark opbouwen. Ruusbroec en Sint-Victor helpen hun lezers door hen een structuur aan te bieden waarin allerlei ‘cues’ verdere kennis en inzichten kunnen uitlokken. Opdat de ‘cues’ en de schema’s die de auteur opstelt ook effectief een hulp zouden zijn voor de lezer tijdens het memoriseren en mediteren wordt een gedeelde wereldvisie voorondersteld. Pas wanneer er een soort van wederzijds begrip is tussen auteur en lezer en ze over een gemeenschappelijk begrippenapparaat beschikken kunnen zij op een efficiënte manier via de tekst met elkaar communiceren.

Elke tekst bevat nieuwe elementen voor de lezer, maar ook veel ‘vanzelfsprekende’ elementen waarvan de auteur veronderstelt dat de lezer ze kent, net als hijzelf. In de geestelijke literatuur gaat de auteur er met name van uit dat de lezer vertrouwd is met bepaalde bijbelpassages (die hij dus niet meer hoeft te citeren om ernaar te verwijzen) en doctrinele essentialia zoals de tien geboden, de zeven hoofdzonden, de twaalf artikelen en zo verder. Zonder het geheugen van zijn lezers, zo vindt Mary Carruthers, kan een middeleeuws auteur niet zo erg veel beginnen. Zonder het geheugen blijft het lezen van een tekst slechts ‘lectio’, en zullen de morele doelstellingen nooit worden verwezenlijkt in de lezer: “It seems to me that the basic notion of a memory-place as a *commonplace* into which one “gathers” a variety of material is essential to understanding how the process of ethical valorization occurs” (Carruthers 1990 : 182, mijn cursivering). Kortom, opdat het lezen van een tekst een morele (of ethische, of mystieke) activiteit zou kunnen zijn, moet de lezer zich de tekst

kunnen eigen maken door er zelf actief mee vorm aan te geven, met behulp van de voorkennis in zijn geheugen.

De visie van Carruthers (en van Zinn) leert ons iets over de tekstuele wereld waarin Ruusbroec vertoefde; een wereld waarin *onthouden* niet alleen omwille van praktische omstandigheden cruciaal was, maar ook omdat memoriseren op zichzelf werd beschouwd als een bijzondere deugd. De middeleeuwse auteurs konden er dus gelukkig op rekenen dat hun lezers, indien zij onderwijs hadden genoten, wisten welke ethische waarde aan een goed geheugen moest worden gehecht, en zodoende dus ook over een goed getraind geheugen en heel wat kennis beschikten. Die kennis was ook werkelijk *deel van henzelf*; teksten werden geïnterioriseerd en ‘eigendom’ van de lezer. In dat opzicht is elke lezer tegelijkertijd ook zelf een auteur; en elke auteur is onvermijdelijk ook een lezer. Op die manier wordt kennis ook nooit ‘oud’, maar telkens ‘herkauwd’ en zonodig uitgebreid in het brein van elke intellectueel. De neerslag daarvan in manuscripten werd enkel beschouwd als “the chief external support of *memoria* throughout the Midde Ages” (Carruthers 1990 : 194). Via manuscripten kon men communiceren met het verleden. Voor de middeleeuwer waren de auteurs van de werken die hij las tijdgenoten: “past authors are constantly related in and through present minds” (Carruthers 1990 : 194).

Auteurs kunnen daarom, zeker in de Middeleeuwen, onmogelijk iets ‘volledig nieuws’ schrijven; men schrijft niet vanuit een vacuüm maar vanuit een geheel van gedeelde kennis, het collectieve geheugen van zijn gemeenschap. Het is daarom heel moeilijk om te bepalen hoe ‘origineel’ een auteur in de Middeleeuwen was. De grens tussen oude voorkennis en nieuwe elementen was alleszins voor hemzelf niet duidelijk, omdat hij de inhoud van de werken op zijn lessenaar of in zijn hoofd werkelijk ook beschouwde als deel van hemzelf. ‘Originaliteit’ was daarom ook niet de belangrijkste maatstaf om de waarde en het succes van een tekst te bepalen. Vele succesvolle (Middelnederlandse) auteurs genoten in de eerste plaats respect omwille van hun kwaliteiten als compiler (Jacob van Maerlant, Jan Boendale, Dirc van Delft). Zoniet Ruusbroec: de karthuizer broeder Gerard introduceert de mysticus in een ‘accessus ad auctorem’ op zijn werk als een *auctor*; een origineel en begenadigd schrijver, verlicht door de goddelijke inspiratie<sup>30</sup>.

Geert Warnar waarschuwt terecht dat dit geenszins betekent dat Ruusbroec *niet* uitgebreid uit de gedeelde kennis van zijn tijd heeft geput: “de middeleeuwse literatuurtheorie [had] veel minder moeite [...] met de mysticus die zich beriep op goddelijke inspiratie. Ruusbroecs

---

<sup>30</sup> De ‘accessus ad auctorem’ was een tamelijk formeel opgezette inleiding waarin aan bepaalde genreconventies moest worden voldaan. Dat Ruusbroec hier een ‘auctor’ wordt genoemd is een hele eer: “Volgens de middeleeuwse opvattingen over schrijverschap was ‘auctor’ de hoogste rang binnen een hiërarchie waarin meer bescheiden posities waren gereserveerd voor –van hoog naar laag– commentator, compiler en kopiist” (Warnar 2003 : 124).

tijdgenoten zagen hierin wel de kern maar niet –zoals later in toenemende mate wel is gebeurd- de enige bepalende factor van zijn schrijverschap” (1997 : 142). Er zijn talrijke passages, vooral dan waarin encyclopedische kennis wordt aangewend, die overduidelijk niet enkel onder de bomen van het Zoniënwoud werden ingefluisterd door de heilige Geest, zoals de bekende miniatuur doet vermoeden, maar werden gecomponeerd met behulp van een heel arsenaal aan kennis, die eventueel kon zijn opgeslagen in manuscripten die Ruusbroec kon raadplegen bij het schrijven. Één bron had Ruusbroec in ieder geval altijd bij de hand: zijn geheugen. En als de mysticus inderdaad meer dan de minimale hoeveelheid onderwijs had genoten, dan mogen we ervan uitgaan dat dat geheugen goed getraind was, en meer onmiddellijk toegankelijke en nuttige kennis bevatte dan welke andere bron ook. Dat doet echter helemaal geen afbreuk aan Ruusbroecs literaire en mystieke kwaliteiten; die moeten we zoeken in *de manier waarop* hij de vergaarde informatie aanwendde. Dat doet Ruusbroec namelijk met heel veel dichterlijke vrijheid: alles staat altijd consequent ten dienste van zijn eigen geheel: de opgang naar God.

Deel II.

Memoria aan het werk: de rationale-passage

## 5. De opbouw van een rooster

Om de relatie van Ruusbroec enerzijds tot zijn publiek, en anderzijds tot de tekstuele traditie waarmee hij bekend was, nader te bepalen, wil ik nu een cruciale passage uit *Vanden geesteliken tabernakel* van naderbij bekijken. In dit gedeelte van de uiteenzetting zal met name de tekst waarin het rationale van de hogepriester wordt beschreven het uitgangspunt zijn voor een onderzoek naar Ruusbroecs omgaan met het geheugen in zijn tijd: op welke manier (en hoe opvallend) stelt Ruusbroec zichzelf op tussen enerzijds de wereld van middeleeuwse kennis achter hem en anderzijds zijn publiek voor hem? Om een antwoord op deze vraag te vinden zal ik ernaar streven om de rationale-passage zoveel mogelijk vanuit twee richtingen te bekijken: ten eerste zal getracht worden om de relatie tussen Ruusbroec en zijn ‘bronnen’ (of beter, de traditie) nader te bepalen. Uiteraard leidt dat ons vanzelf naar de vraag in hoeverre Ruusbroec ‘origineel’ is als auctor in deze passage: hoe groot is zijn eigen inbreng? Welke elementen kunnen duidelijk teruggevoerd worden naar bronnen uit de (patristieke) traditie? Op welke manier worden ze aangewend door Ruusbroec? En wat zegt dit alles over de prioriteiten die Ruusbroec als auteur heeft? Dat brengt ons vanzelf naar het tweede deel van de vraagstelling: de relatie tussen Ruusbroec en het publiek. Wat wil Ruusbroec in de eerste plaats bij hen bereiken? Welke voorkennis veronderstelde hij bij zijn publiek, welke elementen functioneren als uitgangspunt en kapstok van de passage? Wat zegt ons dat over het publiek?

Het uitgangspunt van waaruit deze vragen zullen worden benaderd werd uitvoerig geschetst in de vorige hoofdstukken: *Vanden geesteliken tabernakel* is een exegetisch traktaat dat Ruusbroec waarschijnlijk schreef tijdens zijn beginjaren als leidsman in Groenendaal (en vervulde wanneer hij tot prior was benoemd,) waarin bijbelse feitelijkheden worden verduidelijkt maar dat (nog) steeds een zeer essentiële mystieke inslag heeft. Deze opvatting leidt tot het sterke vermoeden dat Ruusbroec zich in de eerste plaats tot de mystiek geïnspireerde priesters (en ook leken) die met hem naar Groenendaal verhuisd waren heeft gericht. Eventuele lezers vanuit de clerus die Ruusbroecs mening (nog) niet zouden zijn toegedaan, worden aangemoedigd om een *oprechte* en intieme relatie met God aan te gaan. De rationale-passage maakt deel uit van het punt dat één van de meest expliciete is wat Ruusbroecs bekommerning over het priesterschap betreft: het vijfde punt staat symbool voor de vijfde stap in de goede “loep der minnen” waarin “wert ghesiert Verstandenesse, ende Wille met wijsheiden, ende met minnen in den love ende in der eren Gods” (proloog RII 2.29-31;

zie voor een bespreking van de opbouw van het *Tabernakel* 4.1 hierboven). Het vijfde punt is met name een meer praktische uitwerking van het vierde: daarin wordt de aankondiging van de proloog in feite al helemaal verwezenlijkt. (De twee punten sluiten inhoudelijk dus erg bij elkaar aan; Ruusbroec kondigt ze in de proloog dan ook in één zinsnede aan, RII 2.28-31).

In het meer 'concrete' vijfde punt kunnen twee grote luiken onderscheiden worden. In het eerste wordt, volledig in overeenstemming met de logische lijn van het betoog volgens het grondplan van het tabernakel, de meubilering van dat tabernakel beschreven en geduid; die bestaat uit de gouden kandelaar, het gouden reukaltaar, het wasbekken (RII 109-143) en als vierde meubel tenslotte de tafel voor de toonbroden (RII 288-318). Het tweede grote luik is een zeer uitgebreide passage over de hoeders van het tabernakel (de priesters) die door Ruusbroec wordt ingelast tussen het wasbekken en de toonbrodentafel. Achtereenvolgens komen hun kleding (RII 143-177), hun wijding (RII 177-219) en de offers aan de beurt die voor en door de priesters dienden te worden opgedragen (RII 219-287). Hier hoort overigens ook de 'excursus' thuis (meer bepaald bij de bespreking van de offers), waarvoor Ruusbroec het boek Leviticus zo grondig heeft gelezen. Door Geert Warnar wordt die passage als "uniek in de Middelnederlandse letterkunde" ervaren en aangehaald als illustratie voor Ruusbroecs grote betrokkenheid bij de status van het priesterschap (2003 : 183-184, zie ook hierboven 2.2). Een ander duidelijk voorbeeld daarvan zijn de eerste bladzijden met betrekking tot de priesterwijding, waarin Ruusbroec fel uithaalt naar misstanden binnen de kerk en met name de gebreken van priesters aan de kaak stelt (RII 202-217 en opnieuw 2.2 hierboven).

De rationale-passage is dus een onderdeel van de bespreking van de hoeders van het oudtestamentische tabernakel, die door middel van de typologische formule door Ruusbroec wordt omgezet in een concrete handleiding voor het priesterambt in zijn tijd. Uit deze hele uiteenzetting spreekt duidelijk het engagement van Ruusbroec tegenover zijn lezers, en vooral ook zijn meesterschap als exegeet, mysticus en didacticus. De boodschap van de rationale-passage wordt op een dusdanige manier verpakt dat als het ware 'het rendement' van de tekst maximaal is en de lezers zich de boodschap *in zijn geheel* eigen zouden maken. Wanneer die opzet slaagt, is dat vooral te danken aan Ruusbroecs vermogen tot structureren: de bijbelpassage die handelt over de kledij van de hogepriester Aäron wordt bijvoorbeeld door hem onmiddellijk opgedeeld aan de hand van de afzonderlijke kledingstukken (dat zijn er acht). Het rationale (dat is de borstlap van de hogepriesters) wordt het uitgebreidst geïnterpreteerd en roept op zijn beurt een verdere onderverdeling op aan de hand van de twaalf edelstenen. Maar ondanks de vele onderverdelingen verliest Ruusbroec (en verliezen zijn lezers met hem) het grotere geheel nooit uit het oog. Vooraleer dus wordt ingezoomd op de afzonderlijke twaalf edelstenen van het rationale en hun symbolische waarden krijgt de lezer eerst een duidelijk beeld voor ogen van de plek die dat rationale inneemt in de totale uitrusting van de (hoge-)priester.

## 5.1 De (hoge-)priesterlijke gewaden

### 5.1.1 Wie draagt wat? Ruusbroec en de Vulgaattekst

De bijbeltekst die hier wordt toegelicht en geallegoriseerd vinden we in het boek Exodus 28:1-43. Hierin legt God aan Mozes voorschriften op met betrekking tot de kledij van de hogepriester, Mozes' broer Aäron, alsook van diens zonen die tot 'gewone' priesters gewijd zullen moeten worden. Een echo van deze voorschriften vinden we in Ex.39:1-31, waarin de eigenlijke vervaardiging van die priesterlijke gewaden wordt verhaald. Net zoals in de Vulgaat gaat het grootste deel van de aandacht in Ruusbroecs behandeling van de kledij naar een klein onderdeel ervan: het rationale. In het achtentwintigste hoofdstuk van Exodus gaan er van de 43 bijbelverzen waarin de uitrusting wordt beschreven, 15 specifiek over het rationale (Ex.28:15-30). En van Ruusbroecs 34 bladzijden over de priesterkledij zijn er maar liefst 20 gewijd aan de beschrijving van 'dat redeleke', zoals het rationale door hem wordt genoemd. Hoeveel belang door Ruusbroec aan dit onderdeelje toegekend wordt is duidelijk: hij kiest ervoor om op deze plaats de geloofsartikelen te behandelen. Zij vormen de basis van het christelijk geloof en vormen uiteraard ook een wezenlijk onderdeel van de levensles die Ruusbroec in het *Tabernakel* wil meegeven.

In de meeste passages van *Vanden geesteliken Tabernakel* hanteert Ruusbroec bij het beschrijven van uiterlijkheden vrij trouw de bewoordingen van de Vulgaat, en dat doet hij ook hier. Of beter (zoals zal blijken): hij hanteert trouw de echo's daarvan bij Comestor. Het dient nu al opgemerkt dat Ruusbroec aan het begin van zijn bespreking van de priesterlijke gewaden nalaat de betreffende bijbelpassage te vertalen en op te nemen, zoals hij dat elders in het *Tabernakel* meestal wel doet. Stracke geeft hiervoor als verklaring: "Mogelijk is het, dat het betreffende wassen tafeltje niet op 't perkament werd overgeschreven" (voetnoot 1, RII 143). Wanneer wij het volledige bijbelcitaat (Ex.28) er bijhalen vooraleer de bespreking van Ruusbroecs tekst aan te vatten, wordt meteen duidelijk waar zijn werkwijze overeenkomt met, dan wel afwijkt van de Vulgaat. De aanzet van het achtentwintigste hoofdstuk is als volgt:

"Adplica quoque quoque ad te Aaron fratrem tuum cum filiis suis de medio filiorum Israhel ut sacerdotio fungantur mihi Aaron Nahab et Abiu Eleazar et Ithamar (1). Faciesque vestem sanctam fratri tuo in gloriam et decorem (2). Et loqueris cunctis sapientibus corde quos replevi spiritu prudentiae, ut faciant vestes Aaron in quibus sanctificatus ministret mihi (3). Haec autem erunt vestimenta quae facient : *rationale et superumerale, tunicam et lineam strictam, cidarim et balteum*. Facient vestimenta

sancta Aaron fratri tuo et filiis eius, ut sacerdotio fungantur mihi (4)” (Ex.28, mijn cursivering)<sup>31</sup>.

Er worden in het vierde vers slechts zes kledingstukken aangekondigd: “rationale et superumerale, tunicam et lineam strictam, cidarim et balteum” (Ex.28:4), oftewel in vertaling: “een borstschild en een schouderkleed, een onderkleed en een sluitend linnen lijfkleed, een hoofdhulsel en eenen gordel” (de heilige boeken van het Oude Verbond)<sup>32</sup>. Maar voor de eigenlijke beschrijving en bespreking worden de kledingstukken in een andere volgorde geplaatst: eerst het superumerale, dan het rationale; vervolgens de tunica superumeralis en tenslotte wordt (veel korter) de tiara behandeld (naar aanleiding van de zuiver gouden plaat erop). Dit zijn de vier voornaamste kledingstukken van de hogepriester en enkel deze vier worden *uitgebreid* besproken in de Vulgaat, tezamen met hun ‘accessoires’ zoals bijvoorbeeld de linten aan het superumerale (Ex.28:7) of de gouden ringetjes en kettinkjes aan het rationale (Ex.28:22). Ze worden wel nog aangevuld als volgt: “stringesque tunicam bysso et tiaram byssinam facies et balteum operam plumarii. Porro filiis Aaron tunicas lineas parabis et balteos ac tiaras in gloriam et decorem” (Ex.28:39-40). En dan, helemaal op het einde in het voorlaatste vers, na een voorschrift om de handen te wijden en te heiligen (28:41), dan pas wordt ook nog opgedragen om “feminalia linea” (linnen dijklederen) te maken (28:42). Eerst lijkt de bijbel zes kledingstukken te zullen bespreken, en dan lijken we op een totaal van negen kledingstukken te komen, of zijn het er twaalf? Comestor en Ruusbroec trachten het geheel helderder (minder dubbelzinnig) weer te geven door een duidelijke structuur (twee keer vier kledingstukken) te hanteren. De eerste zin, waarin Ruusbroec zijn werkwijze aankondigt, lijkt bijna een waarschuwing voor de lezers die bekend waren met de bijbeltekst, dat de auteur hier voor een andere aanpak gekozen heeft. Niet met zes, zoals in de ‘inleiding’ van Ex. 28, maar “met achte manieren van cledingen soe was ghesiert die overste priester in der joedscer wet” (RII 143.3). In tabel 1 (zie bijlage 3) wordt Ruusbroecs volgorde in de derde kolom overlopen; de overeenkomstige bijbelcitaten staan in de eerste kolom. Om ervoor te zorgen dat de bijbelcitaten overeen stemmen met de juiste passages bij Ruusbroec is hun volgorde dooreen gegooid. Zie voor de originele opsomming het volledige bijbelcitaat in bijlage 2, alsook de nummers tussen vierkante haakjes die in tabel 1 werden toegevoegd.

Ruusbroec deelt zoals gezegd de acht kledingstukken die hij behandelt op in twee groepen: na de bespreking van de eerste vier maakt hij duidelijk dat “dese viere ornamente waren gemeine

<sup>31</sup> Alle Latijnse citaten uit de Vulgaattekst die zullen worden gegeven zijn overgenomen uit: *Biblia Sacra : Iuxta Vulgatam Versionem*; Ed. R. Weber. Editio altera emendata. 2 Bdn. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1983. Het volledige hoofdstuk uit de Vulgaat werd opgenomen in bijlage 2.

<sup>32</sup> Alle Nederlandse vertalingen van de Vulgaattekst die zullen worden gegeven zijn hieruit overgenomen: *Biblia sacra veteris testamenti, dat is: de heilige boeken van het Oude Verbond*. ‘s-Hertogenbosch: Teulings, 1894-1904. Voor de Nederlandse vertaling van het volledige hoofdstuk, zie bijlage 2.



alle den priesteren der joeden” (RII 144.20-21). Het gaat hier achtereenvolgens om een niet nader benoemd wit kleed “van dobbelre byssen geweven dat hem ginc van den lindenen tote den knien, datmen ane dede van beneden” (RII 143.10-11); het tweede is ook een wit kleed, dat tot op de voeten reikt; ten derde is er een gordel en tot slot wordt de mijter van de joodse priesters beschreven. Deze eerste helft wordt op een duidelijke manier afgelijnd met een soort van voorlopige samenvatting: de vier kledingstukken van de ‘gewone’ joodse priesters staan symbool voor “vier manieren van dogheden” die zouden moeten “in allen priesteren sijn” (RII 144.23-24).

Dan kondigt Ruusbroec de tweede helft van de beschrijving aan: “noch was Aaron, die bisschop der joden, ghecleedt ende gheciert met viere andre sunderlinghen ornamenten *boven die ierste viere*. Ende dese bedieden oec viere sunderlinghe doghede, die elken bisscop ende elken prelaet [dus: de oversten] van rechte toe behoren” (RII 145.3-7, mijn cursivering). Merk op hoe Ruusbroec hier formuleringen kiest die een structuur aanbrengen, zoals de verbindingswoorden “noch” en “boven die eerste viere”. Hij rondt een passage duidelijk af (de uitrusting van de gewone priesters) en grijpt tegelijkertijd in de volgende passage onmiddellijk terug naar wat net vooraf ging. Hij zorgt zowel voor samenhang als voor onderscheid, door aan te strepen dat de symboliek van de ‘verse’ passage een stap verder staat (op weg naar de éénwording met God).

Binnen dit nieuwe geheel (de uitrusting van de hogepriester) wordt als eerste de tuniek beschreven en geduid; en uiteraard krijgt die tuniek een ‘nummer’ (“dat ierste kleed van desen vieren” [van de tweede reeks van vier]). Daarop volgt de beschrijving van “dat seste kleed des bisschops” (nu verwijst het telwoord opnieuw naar het totaal van de acht kledingstukken): een schouderkleed of “scapelarijs” (RII 146.29). Hierboven droeg de bisschop een tweede gordel, een zoals daarvoor al beschreven was in de passage over de uitrusting van de ‘gewone’ priesters. Deze gordel wordt door Ruusbroec beschouwd als een aanvulling van het schouderkleed, een accessoire als het ware: wanneer we kijken naar de nummering waarmee Ruusbroec zijn structuur ontvouwt zien we dat deze hogepriester-gordel geen eigen ‘hokje’ krijgt, maar toegevoegd wordt aan het schouderkleed (zie ook tabel 1 in bijlage 3). Het “sevende ornament” vervolgens is “dat redeleke” dat, zoals ik al eerder zei, zeer uitgebreid en zeer gedetailleerd beschreven wordt en daarenboven een volwaardig specifiek besluit krijgt. Ook hieraan wordt een passage toegevoegd, over “twe guldene rincskene” en “twe guldene ketenkene” (RII 169.25); ook deze passage krijgt net als de gordel geen eigen nummer in de opsomming en wordt dus bij het rationale gerekend. Het “leste ornament” dat beschreven en geallegoriseerd wordt is het hoofddeksel (een mijter), tezamen met de gouden plaat die aan de voorkant van dat hoofddeksel bevestigd was.

Bij deze hebben we kennisgemaakt met de manier waarop de kledingstukken in de bijbel worden opgesomd; zoals gezegd zaait die aanpak nogal wat verwarring. We hebben ook kennisgemaakt met Ruusbroecs opsomming; in wat volgt wil ik proberen om de bijbelse kledingstukken te identificeren in het exposé van Ruusbroec en vice versa. Het is mijn bedoeling om op deze manier de overeenkomsten aan te wijzen, maar bovenal wil ik ook op een aantal niet onmiddellijk te verklaren ‘afwijkingen’ wijzen tussen een hoofdstuk uit de bijbel en de uitlegging van dat hoofdstuk door een exegeet. De laatste vier kledingstukken die Ruusbroec bespreekt, die van de hogepriester, zijn na even zoeken gemakkelijk te herkennen in de bijbel: ze komen overeen met die vier onderdelen die er *uitvoerig* aan bod komen. Over het algemeen kan gesteld worden dat deze kledingstukken op ruwweg dezelfde manier beschreven worden (de meeste ingrediënten uit de bijbel vind je terug in de beschrijving van Ruusbroec), al voegt Ruusbroec heel vaak informatie toe die in de bijbel ontbreekt. Dat hoeft ons op zich niet te verbazen want dat is nu net de taak van een exegeet. Het is echter dikwijls (niet altijd!) zo dat de toevoegingen van Ruusbroec niet zozeer nieuwe uiterlijkheden introduceren dan wel verduidelijken hoe verschillende reeds genoemde elementen in elkaar passen.

Ten eerste, Ruusbroecs tuniek: dat is de “*tunica superumeralis*” uit de Vulgaat (Ex. 28:31-35, nr. I in de rechterkolom van tabel 1). Dit is ‘het onderkleed van het schouderkleed, dat gedeeltelijk zichtbaar was en dus niet dezelfde als het gewone onderkleed dat door alle priesters werd gedragen (de heilige boeken van het Oude Verbond 339, voetnoot 4). De beschrijvingen van Ruusbroec en de Vulgaat zijn gelijkend (het is duidelijk dat ze het over hetzelfde hebben): in beide teksten wordt de effen paarse kleur beschreven en de gulden belletjes aan de zoom, afgewisseld met vierkleurige knoppen (Ex. 28:33 en RII 145.19–146.28). Maar Ruusbroec weet nog meer te vertellen over dit onderkleed: hij heeft het bijvoorbeeld over “*two stertelen van iacinte, die dat cleet, in der openheit, te-gadere voegen ende houden*” (RII 145.12-13). Deze “*stertelen*” worden in Ruusbroecs betoog ook (uiteraard) voorzien van een betekenis, het is dus niet zomaar een ‘*fait divers*’. Ruusbroec heeft ze ontleend aan Comestor, waarover zo dadelijk meer in 5.1.2.

Het schouderkleed van het *Tabernakel* is het “*superumerale*” (Ex. 28:6-14, nr. II in de rechterkolom van tabel 1 in bijlage). In beide teksten wordt dit kledingstuk beschreven aan de hand van onder andere gouden kettinkjes en twee Onichinus-stenen op de schouderbanden met de twaalf namen van de zonen van Israël. Maar opnieuw weet de mysticus meer dan wat in de bijbel staat: volgens hem is er een tweede gordel die bovenop het schouderkleed wordt gedragen en op de daarvoor beschreven gordel van de gewone priesters lijkt. En opnieuw vinden we, zij het ditmaal na even zoeken, een uitkomst bij Comestor (zie ook hiervoor zo dadelijk 5.1.2). Ruusbroecs zevende onderdeel, het redeleke, is uiteraard het rationale in de

Vulgaat (Ex. 28:15-30, nr. III in de rechterkolom van tabel 1). De precieze overeenkomsten en verschillen hiervan zullen later aan bod komen.

Het laatste kledingstuk dat Ruusbroec behandelt, de mijter met de gouden plaat, komt overeen met de “lamminam de auro purissimo [...] super tiaram inminens fronti pontificis” (Ex. 28:36-38, nr. IV in de rechterkolom van tabel 1). Aan het hoofddekseel worden door Ruusbroec weer een aantal elementen toegevoegd die niet in de bijbel worden vermeld: hij spreekt van een drievoudige ring van goud die de mijter omrandt, met daarop nog gouden bloemen. En net zoals hij een tweede gordel toevoegt aan het superumerale voegt hij hier een tweede mijter toe, paars van kleur, bovenop de eerste genaaid (RII 171.16-173.4). En ook hier krijgt Ruusbroec hulp van Comestor.

Het is heel wat lastiger om de vier onderdelen van de uitrusting van de ‘gewone priesters’ uit het *Tabernakel* te verbinden met de Vulgaat. Met name het volgende bijbelse vers zorgt naar mijn gevoel voor verwarring: “stringesque tunicam bysso et tiaram byssinam facies et balteum opere plumarii” (Ex. 28:39). Is dit nog een verdere toevoeging aan de uitrusting van de hogepriester, om op die manier de belofte van vers vier in te lossen? Daarin werden zes kledingstukken aangekondigd (“rationale et superumerale, tunicam et lineam strictam, cidarim et balteum”), en tot nu toe (tot aan vers 39) zijn het rationale, het superumerale, de tunica (de tunica superhumeralis) en het cidarim (hoofddekseel) behandeld. Hieraan worden in de bijbel dus nu nog een gordel (“balteum”, (28:39)) en nogmaals een hoofddekseel toegevoegd: een linnen tiara (“tiaram byssinam” (28:39)), niet te verwarren met de paarse tiara uit vers 37. Deze linnen tiara vinden we, denk ik, niet terug in vers vier, maar de gordel wordt daar al wel aangekondigd.

En ook de “lineam strictam” die in vers 4 wordt opgesomd komt hier op de proppen: het derde element uit vers 39 is een “tunicam bysso”<sup>33</sup>. Bij deze zijn dan alle zes de kledingstukken uit vers 4 de revue gepasseerd: het superumerale, het rationale, de tunica superumeralis en het hoofddekseel uitgebreid, de gordel en de linnen tunica beknopt. En er is op het eerste zicht nog een extra hoofddekseel bijgekomen; dat brengt het totaal op zeven.

In vers 40 worden de kledingstukken voor de gewone priesters (de zonen) beschreven: “porro filii Aaron tunicas lineas parabis et balteos ac tiaras in gloriam et decorem” (Ex. 28:40). Waarschijnlijk gaat het hier om dezelfde kledingstukken als in vers 39: het zijn de onderdelen die gemeenschappelijk zijn voor de gewone priesters en de hogepriester (Aäron zelf). Maar dan blijft nog steeds de ‘tunica’ dubbelzinnig. Gaat het om dezelfde ‘tunica’ als in vers 39? Het woord *tunica*, anders ‘onderkleed’, krijgt hier de vertaling van *lijfrok*. “Immers de lijfrok, voor den hogepriester inderdaad een onderkleed, was het opperkleed voor de gewone priesters

<sup>33</sup> De Nederlandse vertaling zegt hierover het volgende: “van een eigenlijk *onderkleed* is hier sprake. [...] Boven [dit] blanke onderkleed des hogepriesters kwam het donkerblauwe kleed met de schelletjes [tunica superumeralis]” (de heilige boeken van het Oude Verbond 340, voetnoot 27).

[...] de lijfrok [was] een om het lichaam sluitend en uit één stuk geweven kleet zonder naad, dat van den hals tot den voeten afhing” (de heilige boeken van het Oude Verbond 340, voetnoot 28). Deze lijfrok moet dan wel de “lineam strictam” zijn uit vers 4, en dus dezelfde “tunica” als in vers 39. Alleen is het zo dat ditzelfde kledingstuk blijkbaar op twee verschillende manieren kan worden beschouwd: als onderkleed voor de hogepriester en als bovenkleed (‘lijfrok’) voor de gewone priesters.

Tot slot wordt in een geïsoleerd vers helemaal op het einde van het hoofdstuk (28:42) nog een “feminalia linea” bij de uitrusting gevoegd. Het is erg onverwacht om hier nog een onderdeel aan te treffen: vers 41 lijkt namelijk als een soort algemene opmerking over de totale uitrusting (alle daarvoor opgesomde onderdelen) te functioneren. In vertaling: “En met dit alles zult gij Aäron, uwen broeder, en zijne zonen met hem bekleeden. En van allen zult gij de handen wijden en hen heiligen, om mij als priesters te dienen” (28:41). Waarom werden nu de linnen dijklederen niet al daarvoor vermeld, tezamen met alle andere kledingstukken van de gewone priester? Op deze manier moet de Vulgaattekst een flink stuk aan samenhang en structuur, en dus ook aan duidelijkheid inboeten. Het is pas na even puzzelen dat we mijns inziens tot het volgende (voorlopige) antwoord op de eerder gestelde vraag komen: in de Vulgaat is er in totaal sprake van negen kledingstukken: een schouderkleed (superumerale), een borstlap (rationale), een tunica superumeralis, een mijter, een linnen tunica, nog een hoofddekseel (een linnen tiara), een gordel en een dijkleed; dat is, indien we ervan uitgaan dat vers 39 en vers 40 inderdaad dezelfde kledingstukken betreffen.

### 5.1.2 Structuur brengt duidelijkheid: Ruusbroec en Comestor

Ruusbroec leert ons dat vers 39 en 40 inderdaad dezelfde kledingstukken behandelen: hij neemt beide tezamen en voegt daar vers 42 aan toe; deze vier kledingstukken behandelt hij dan onder de gezamenlijke noemer “gemeine alle den priesteren der joeden” (RII 144.21), voorafgaand aan en duidelijk onderscheiden van de vier belangrijkste onderdelen die enkel de hogepriester droeg. Ruusbroec biedt zijn lezers op die manier een overzichtelijke presentatie van de priesterlijke uitrusting, maar hij hoefde er niet *zelf* voor te gaan sprokkelen in de bijbel. Voor deze ingreep (en voor nog een aantal toevoegingen of aanpassingen) vinden we een verklaring bij zijn belangrijkste bron, de *Historia Scholastica*. Het is overduidelijk dat Comestor de directe inspiratie is geweest voor de heldere, gestructureerde vorm die de totale kleding-passage in het *Tabernakel* uiteindelijk heeft gekregen. (Dat blijkt duidelijk uit tabel 1 in bijlage 3: er is een één op één relatie tussen de onderdelen van de middelste en de rechterkolom.) Het is Comestor die sprokkelt en klaarheid schept in de opsomming van de

Vulgaat; en een soortgelijke ingreep was wel degelijk welkom. Want blijkbaar ben ik niet alleen: ook in de geesten van de middeleeuwen bestond er wat verwarring aangaande de precieze samenstelling van de hogepriesterlijke uitrusting: “De his sane vestibus, *quia confuse agit historia*, ad evidentiam congruo ordine prosequamur” (PL 198 c. 1182D, mijn cursivering).

Comestor lost het als volgt op: in bijna even expliciete bewoordingen als Ruusbroec maakt hij een tweedeling tussen de kledingstukken die voor alle priesters gemeenschappelijk zijn enerzijds, en datgene wat enkel de hogepriester aantrekt anderzijds: “quatuor erant vestes, tam sacerdotibus minoribus quos chaneos vocabant, quam principi sacerdotum, quem arabarchum appellabant, communes; et aliae quatuor post illas, quibus solus arabarchus, id est princeps sacerdotum [...]” (PL 198 c. 1182A). Comestor zal vervolgens twee keer vier gewaden overlopen, daarbij telkens beginnend bij het gewaad dat het dichtst op de huid wordt gedragen, en ook het dichtst tegen de voeten komt, eindigend bij het hoofddekseel.

Ruusbroec volgt de grote exegeet braafjes: eerst worden de “feminalia” (28:42) besproken, (i in de rechterkolom van tabel 1 in bijlage), vervolgens komt de “tunicam bysso” (28:39) (ii in tabel 1) aan de beurt, dan de “balteo” (28:39) (iii) en de “tiaram” als laatste (iiii). En ook voor de beschrijvingen van die onderdelen moest en kon hij bij Comestor terecht. In de Vulgaat wordt over de “feminalia” slechts een klein beetje uitleg gegeven, en over de drie andere onderdelen wordt er al helemaal niets gezegd (ze worden enkel *genoemd* in vers 39 en 40). Comestor vertelt over de “femoralia” (“feminalia” in de Vulgaat) dat je er met de voeten moest instappen en dat het reikte van de lendenen tot de knieën (“ad genua tantum descendebat” (PL 198 c. 1183A)); de bijbel schrijft voor dat het van de lendenen tot aan de dijken (“ad femina”) moest reiken. Ruusbroec volgt Comestor, en niet de bijbel: “dat hem ginc van den linden tot den *knien*, datmen ane dede van beneden” (RII 143.11, mijn cursivering).

Over de tunica van de gewone priesters vervolgens meldt de bijbel enkel dat hij van stof is; Ruusbroec weet dankzij Comestor ook dat “dat ander cleet dat was oec dobbel byssinen, tote op die voete lanc met ingen mouwen” (RII 143.16-17). Maar Ruusbroec laat hier ook heel wat informatie achterwege die zijn bron wel geeft: de zojuist geciteerde twee regels zijn alles wat Ruusbroec zegt over de tunica, terwijl Comestor naast de “manicis brachia valde constringens” en de lengte (“descendens usque ad talos”) ook nog weet te vertellen hoe deze tuniek in andere talen en culturen wordt genoemd en hoe hij over de schouders vastzit aan het hoofd (PL 198 c. 1183A).

Dit korte voorbeeld illustreert de manier waarop Ruusbroec volgens mij meestal (althans in de kledij-passage) omgaat met zijn bron, de *Historia Scholastica*: hij ontleent er heel wat ‘feitelijke’ informatie aan die hij niet in de Vulgaat vindt, maar is daarbij toch wel selectief.

Het is interessant om even kort te bekijken wat Ruusbroec nu de moeite vindt om over te nemen, en welke weetjes hij klaarblijkelijk overbodig of onnodig acht. Hij zegt bijvoorbeeld niets over de “pellis viperea” waar de gordel van gewone priesters volgens Comestor zo op lijkt (PL 198 c. 1183A) en geeft slechts een zeer summiere beschrijving van die gordel (RII 143.19-22). Alle wetenswaardigheden in verband met de verschillende benamingen van een onderdeel in verschillende talen worden systematisch uit het *Tabernakel* geweerd; en zo zijn er nog een heel aantal voorbeelden van weggelaten ‘details’ te vinden. Ruusbroec neemt altijd wel iets over, al was het maar om zijn lezer niet volledig in het ongewisse te laten zoals soms in de Vulgaat, maar meestal, zo lijkt mij, blijft hij trouw aan één principe: helderheid. In de rol van exegeet is de mysticus het immers aan zijn lezers verplicht om elke genoemde eigenschap van een tabernakelonderdeel te interpreteren; indien de duiding van een eigenschap niet kan worden ingepast in de lijn van zijn exposé, laat Ruusbroec de betreffende eigenschap onvermeld. Indien een eigenschap immers niet bijdraagt tot de duidelijkheid van de boodschap, of noodzakelijk is om de lezers een juist beeld van het geheel te bieden, is ze enkel een kanttekening bij het samenhangende totaalbeeld die mogelijk de aandacht afleidt. In de vorige paragraaf zei ik bijvoorbeeld dat Ruusbroec het heeft over “stertelen van iacinte” waarvan de paarse tuniek van de hogepriester was voorzien (nr. I in de midden- en rechterkolom van tabel 1 in bijlage). De belletjes aan de zoom worden wel in de bijbel vermeld, maar dat de tuniek uit twee panden is gemaakt, “op die scouderen tesamen genaeit ende dat hoeslop niet ront maer lancs gesneden [...] ende twe stertelen van jacinte die dat cleet in de openheit te gadere voegen ende houden” (RII 145.9-11), daarvoor moest Ruusbroec zich tot Comestor wenden. Met dit soort van informatie wordt de lezer geholpen om een juist beeld te krijgen van hoe *het geheel* eruit zag, hoe de kledingstukken als het ware aan de priester werden ‘bevestigd’; kortom hoe alles in, onder of over elkaar paste.

Dit is volgens mij het grootste probleem dat wordt veroorzaakt door de fragmentarische aanpak van de Vulgaat: het is in essentie onduidelijk hoe de hogepriester de gewaden die voor alle priesters gemeenschappelijk waren, combineerde met de vier gewaden die hij daarbovenop diende te dragen. Bijvoorbeeld, wat moet de lezer zich voorstellen wanneer hij leest dat er een “tiaram byssinam” is die zowel voor Aäron als voor zijn zonen gemaakt moet worden (28:39-40) en ook een “tiaram imminens fronti pontificis” waarop dan de gouden plaat bevestigd was (28:37-38). Zijn dat twee verschillende tiara’s, en zo ja, droeg de hogepriester die dan allebei? Of is deze tiara uit vers 38 dezelfde tiara als die van de gewone priesters uit vers 40, en is dan enkel de blauwe band waarmee de gouden plaat bevestigd werd op het hoofd van Aäron, typisch voor de hogepriesters (“Ligabisque eam vitta hyacinthina, et erit super tiaram” (28:37))?

Comestor geeft een antwoord: hij onderscheidt duidelijk twee verschillende hoofddeksele: één bij de eerste reeks van vier en dat is “simplicem tiaram gestabat in capite, a cidari pontificali plurimum differentem” (PL 189 c. 1183C) en een ander bij de tweede reeks van vier: “ultimum erat capitis ornamentum [...] Eratque tiara ad modum praedictae facta, quae communis erat sacerdotibus *super quam consuta erat alia tota hyacinthina* [...]” (PL 198 c. 1186A). De hogepriester droeg volgens Comestor eigenlijk beide hoofddeksele, het ene genaaid op het ander. En zoals kan verwacht worden denkt Ruusbroec er precies zo over: “Dat leste ornament des oversten priesters dat was die ciergeheite sijns hoets, ene ghemeine mitre van bysse die ieghewelc priestere van noede moeste hebben in den dienste ons heren. Ende hier op was ene andre ghenaeit van jacinter varuwen [...]” (RII 171.16-20). In de *Scholastica* staat ongeveer alles wat Ruusbroec nodig heeft om helderheid te creëren: de lezer wordt er bij de hand genomen, opnieuw herinnerd aan het hoofddeksele van de gewone priesters (dat de hogepriester dus ook droeg) en er dan op gewezen dat een nieuw hoofddeksele werd gevormd door die ‘gewone’ tiara te combineren met de hyacinthen mijter. Kortom, Comestor slaagt erin om op een elegante manier consequent te blijven in de bewering dat de uitrusting van de gewone priester ook gedragen werd door de hogepriester; de bijbelmeester hoeft zijn twee keer vierdelige structuur niet te onderbreken of uit te breiden.

Er is één schijnbare uitzondering op Ruusbroecs structurele trouw aan Comestor: de mysticus voegt aan het schouderkleed van de hogepriester een tweede gordel toe (die ook al werd gesignaleerd in de vorige paragraaf 5.1.1, nr II in de rechterkolom van tabel 1); Comestor daarentegen brengt deze gordel onder bij de tunica superumeralis (nr. I in de rechterkolom van tabel 1 in bijlage): “Super hanc tunicam, videtur Josephus, velle accingi pontificem cingulo praedicto, quo alii sacerdotes super lineam tunicam” (PL 198 c. 1184A). Maar onmiddellijk in de volgende zin blijkt al dat dit helemaal geen indicatie hoeft te zijn voor eventuele ontrouw van Ruusbroec aan de structuur van zijn bron: “alii nondum ipsum accingi dicunt, sed super ephod, ut super omnia indumenta ad ultimum cingeretur. Fueruntque qui dicerent duas zona habuisse pontificem, primam ad modum sacerdotum, secundam super ephod, quae duae tamen pro uno habebantur indumento” (c. 1184A). Sommige mensen, zo zegt Comestor, denken er anders over: de uitleg die dan volgt wordt overgenomen door Ruusbroec wanneer hij, zoals Comestor, verwijst naar de gordel van de gewone priesters (RII 148.18).

Maar waarom Ruusbroec zichzelf nu bij ‘hen die dat beweren’ rekent, is mij niet meteen duidelijk, wellicht herkende hij in de tweede gordel een element voor nuttige interpretatie in de lijn van zijn bedoeling. De betekenis van eenheid die hij aan de gordel toeschrijft (“Iegewelc merke die doghede des gurdels ende gurde sine enechheit” (RII 148.24-25)) is erg belangrijk voor een deugzaam priester. Wellicht wordt die betekenis in de ogen van

Ruusbroec beter in de verf gezet door een gordel die boven de bovenste laag gedragen wordt en zo werkelijk alle kledingstukken omvat (de tunica superumeralis wordt onder het schouderkleed gedragen, en de gordel van Comestor zou bijgevolg ook nog onder het schouderkleed zitten).

In ieder geval heeft Ruusbroec deze kleine afwijking van de *Historia Scholastica* niet omwille van de bijbeltekst gemaakt; daarin wordt helemaal niet gezegd waar de gordel gedragen moest worden. En dat geldt voor alle afwijkingen ten opzichte van Comestor: nooit kunnen ze verklaard worden door de Vulgaattekst. Alles wat Ruusbroec daar kon lezen, kon hij ook lezen in de *Scholastica*; alle overeenkomsten tussen Ruusbroecs beschrijvingen en die van het boek Exodus zijn ook overeenkomsten met Comestor. En wanneer Comestor de dingen resoluut anders aanpakt in de bijbel, volgt Ruusbroec. Tussen haakjes: dat hoeft helemaal niet te impliceren dat Ruusbroec zonder meer alles van Comestor overneemt; zoals hier boven reeds opgemerkt voelt Ruusbroec zich vaak genoeg zo vrij om heel wat van Comestors feitenkennis onvermeld te laten. Hij voegt zelfs een respectabele hoeveelheid feitelijke kennis toe, de ‘meester inder istorien’ schiet soms dan blijkbaar toch te kort<sup>34</sup>. De meeste informatie voegt Ruusbroec toe in de eigenlijke rationale-passage; daarop zal ik nog uitvoerig terugkomen. Een ander voorbeeld is het volgende: ook over de onichinus die op de schouderpanden van het schouderkleed (superumerales) stonden weet Ruusbroec meer te vertellen dan Comestor; hij weidt uit over de kleur en oorsprong (“bruun van varumen ende dorschinech alse eens menschen naghel ende omvaen met blickenden ringhen ende si wassen in Arabien” (RII 147.32-34)), waarover de *Historia Scholastica* verder geen inlichtingen geeft.

Maar nogmaals, wanneer dit soort informatie van Ruusbroec niet kan teruggevonden worden bij Comestor, kan ze evenmin opgespoord worden in het achtentwintigste hoofdstuk van Exodus. Het is daarom heel plausibel dat Ruusbroec zich voor deze passage helemaal niet heeft gebaseerd op wat er in de bijbel staat, maar zich rechtstreeks tot Comestor heeft gewend. In dat geval is het ook perfect te begrijpen dat een bijbelcitaat ontbreekt aan het begin van de beschrijving van de kleding. Het verhaal van het verloren gegane wassen tafeltje dat Stracke als verklaring oppert is eigenlijk overbodig: waarom een oorzaak zoeken in de externe omstandigheden van het kopiëren, wanneer de tekst zelf een mogelijk antwoord biedt? Een citaat van de bijbeltekst is niet het vertrekpunt geweest van de auteur en hoeft

---

<sup>34</sup> Natuurlijk moeten we ook rekening houden met de (plausibele) mogelijkheid dat Ruusbroec een bewerkte versie van de *Historia Scholastica* heeft gebruikt, voorzien van uitgebreide toevoegingen in glossen. In dat geval kunnen sommige feitelijke gegevens die we niet terugvinden in Migne’s editie van de *Historia Scholastica* wel beschikbaar geweest zijn voor Ruusbroec. De vraag is natuurlijk of alle toevoegingen op die manier verklaard kunnen worden; wat het rationale betreft is het alleszins onmogelijk dat Ruusbroec zijn uiteenzetting klant en klaar heeft gevonden in een uitgebreide versie van de *Historia Scholastica*.



bijgevolg ook niet datgene te zijn dat uiteindelijk in het geheugen van de lezer moet worden opgeslagen. Een bijbelleerling die het *Tabernakel* leest kan de uitrusting van Aäron maar beter onthouden op de wijze van Comestor, wiens doorzichtige structuur hem in deze passage waarschijnlijk het respect en vertrouwen van de mysticus heeft opgeleverd.

Want structuur, orde en helderheid zijn datgene waarnaar Ruusbroec streeft op elke bladzijde van zijn magnum opus, in elk onderdeel van de totale allegorische tabernakel-constructie. De perfect doorzichtige tweedeling die hij aan Comestor ontleent, helpt hem om zijn eigen doel te verwezenlijken. Twee keer worden vier gewaden consequent in dezelfde volgorde overlopen, van beneden aan de voeten tot boven op het hoofd. Het komt dan ook nog eens mooi uit dat Comestors omgedraaide volgorde perfect in Ruusbroecs totaalplaatje past; eerst de kleding die de gewone priesters en pontifex gemeenschappelijk hebben, dan pas de gewaden die specifiek door de hogepriester worden gedragen, in tegenstelling tot de Vulgaattekst. Geheel in overeenstemming met zijn gang doorheen het tabernakel, die van buiten naar binnen volgens steeds groter wordende heiligheid verloopt, wordt nu ook eerst de kleding behandeld van die priesters die nog ‘carrière kunnen maken’, en daarna pas van de priesters die een stap dicht bij God staan. En binnen deze twee delen worden de vier gewaden zelf ook nog eens volgens toenemende heiligheid behandeld: van de voeten naar het hoofd, van onderlaag naar bovenlaag. De mijter van de hogepriester (met de gouden plaat) is het eindpunt van de uitrusting, “enen vrien hemelschen opganc in overnatuurleken lichte die soe scarp ende soe hoghe es dat die scarpheit ende die hoecheit onthoeghet allen ghesichten” (RII 171.28-31).

## 5.2 Het rationale of ‘dat redeleke’

Afgaande op de vorige paragraaf lijkt het wel alsof Ruusbroec bij het beschrijven en duiden van de priesterlijke gewaden niet veel meer doet dan een door Comestor vooraf gegeven structuur inkleuren met een allegorische en mystieke betekenislaag. Niets is echter minder waar: de passage waarin Ruusbroec het rationale aanpakt, bewijst dat hij er perfect in slaagt om de gegeven structuur op een creatieve manier uit te breiden, door nog veel meer (feitelijke) informatie toe te voegen, en vervolgens al de door hem bijeengebrachte elementen met elkaar te verbinden. De invloed van Comestor op deze passage is in verhouding eigenlijk beperkt, zo zal blijken. Ruusbroec werkt met een raster dat wordt gevormd door de twaalf edelstenen waarmee volgens de Vulgaat het rationale bezet is (Ex. 28:15-30) en dat doet Comestor ook. Maar de mysticus gaat verder dan zijn brontekst: het ‘uitbouwen’ van het twaalfdelige raster doet Ruusbroec zonder de hulp van de exegetische auctoritas.

Naar mijn gevoel illustreert deze passage daarom heel goed datgene wat ik in de vorige paragraaf (5.1.2) wel een beetje heb verdrongen: hoezeer de bedoelingen van Ruusbroec en Comestor verschillen<sup>35</sup>. De feitelijke juistheden (de historische betekenislaag of ‘sensus literalis’) die de hoofdbekommernis zijn van de *Historia Scholastica*, zijn bij Ruusbroec niet meer (maar ook niet minder !) dan een fundament. Daarop bouwt hij enthousiast verder: hij haalt er nog andere informatie bij en leidt zijn lezer met behulp daarvan naar de tropologische betekenis. Om deze morele en mystieke interpretatie is het Ruusbroec vooral te doen. Heel belangrijk is dat Ruusbroec daarbij op elk moment streeft naar een “geheel [dat] het geestelijk leven weergaf, en bijgevolg ’n logische eenheid van zielewerking zou vormen” (van der Krabben 1935 : 383).

### 5.2.1 Inleiding op de twaalf edelstenen: een duwtje van de bijbel en Comestor

De hoofdmoot van de rationale-passage bestaat uit afzonderlijke besprekingen van de twaalf edelstenen, maar vooraleer hij daarop inzoomt, schetst Ruusbroec de borstlap als geheel voor het oog van zijn lezers. De feitelijke informatie in deze aanloop (RII 149.4-150.7) vinden we grotendeels terug in de Vulgaattekst en uiteraard (na het voorgaande weten we: vooral) ook in de *Historia Scholastica*. Tabel 2 (in bijlage 3) geeft een overzicht van Ruusbroecs inleidende regels; in de rechterkolom is telkens tussen vierkante haakjes het nummer van het overeenkomstige gedeelte in de Vulgaat en bij Comestor te vinden.

De eerst genoemde eigenschappen van het rationale zijn: het is vierkant, een palm breed (de Vulgaat voegt daaraan toe: een palm in breedte en in de lengte), dubbel geweven in dezelfde vier kleuren als het schouderkleed waarvan het rationale deel uitmaakt. Sommige onderdelen van de informatie die Comestor op dit punt extra geeft, laat Ruusbroec achterwege: dat zijn de Hebreeuwse, Griekse en Latijnse benamingen, en de verklaring voor de dubbele lagen (opdat de borstlap niet zou scheuren door het gewicht van de stenen). Comestor spreekt verderop in zijn bijbelcommentaar (PL 198 c. 1185A) ook van een steen in het midden van het rationale, die vierkant is en de grootte heeft van twee vingers, maar waarover Ruusbroec verbazingwekkend genoeg met geen woord rept<sup>36</sup>.

Ik vind het hier, nog meer dan bij de bespreking van de andere kledingstukken, opmerkelijk dat de informatie die Ruusbroec overneemt van Comestor (uiteraard zonder ze in de bijbel te

<sup>35</sup> Zie hiervoor ook hoofdstuk 3 over het *Tabernakel* binnen de exegetische traditie.

<sup>36</sup> Tenminste, dit is zo in het handschrift waarop Stracke zich baseert. De kopiist van handschrift G heeft blijkbaar wel getracht deze informatie toe te voegen; zie voor het citaat voetnoot 38 hieronder.

kunnen vinden), precies het soort informatie is die wijst op de plaats van het rationale in het geheel: het rationale vult de opening in het superumerale (nr. 5 in de midden- en rechterkolom van tabel 1 in bijlage). Op die manier neemt Ruusbroec, tezamen met Comestor, zijn publiek bij de hand en wijst hen waar in het totale plaatje ze zich op dat moment bevinden. Hij geeft zijn lezers de kans om even het beeld aan te vullen dat ze zich ondertussen zouden moeten hebben gevormd van de priesterlijke gewaden.

Ook in het volgende gedeelte van zijn inleiding neemt Ruusbroec opnieuw die woorden van Comestor over die een structurerende functie hebben: zie hiervoor nr. 7 in de midden- en nr. 6 in de rechterkolom van tabel 2 in bijlage 3. Ruusbroec en Comestor noemen beiden eerst het totale getal: er zijn *twaalf* stenen, geschikt in vier kolommen, drie per kolom. Misschien valt dit gewoon door het toeval te verklaren (heel veel waarde moeten we er op dit moment misschien niet aan hechten), maar ik merk toch even op dat Ruusbroec weer het geheel in beeld brengt. Dit getal zal cruciaal zijn in zijn betoog; in de inleiding wordt voorlopig nog enkel het verband met de twaalf zonen van Jacob gelegd. Volgens het boek Exodus stonden hun namen in de stenen gegraveerd; in elke steen één (dat wordt zowel in de bijbel, als bij Comestor en bij Ruusbroec nog eens duidelijk gesteld). Tot op dit punt moeten we besluiten dat afwijkingen van de bijbel en Comestor heel miniem zijn; enkel het feit dat Ruusbroec de namen van de edelstenen nog niet heeft vrijgegeven, is noemenswaardig. Ruusbroec ontwerpt hier niet zelf een structuur: ongeveer alle getallen en alle visuele stimulansen in zijn tekst (de kleuren, het schetsen van de manier waarop de stenen gerangschikt zijn, de verdeling van de namen over de stenen,...) komen letterlijk uit de bronteksten.

Dan wijkt Ruusbroec af van de Vulgaat, maar hij volgt daarvoor nog wel het voorbeeld van Comestor: beiden weiden eerst verder uit over het eigenlijke rationale vooraleer ze de kettinkjes en ringetjes bespreken. Ruusbroec doet dat pas na zijn zeer uitgebreide bespreking van de afzonderlijke edelstenen (RII 169; en bij Comestor: PL 198 c. 1185A), terwijl in de Vulgaat de bevestiging van het rationale op het schouderkleed wordt behandeld in de verzen die onmiddellijk op de inscriptie van de namen van Jacobs zonen volgen (Ex. 28:22-28). Het effect van de ingreep van Comestor en Ruusbroec draagt opnieuw bij tot de helderheid van hun uiteenzetting: voor het oog van de lezer worden de afzonderlijke onderdelen op deze manier duidelijk van elkaar onderscheiden. Na de beschrijving van een onderdeel van de priesterlijke gewaden (in dit geval het rationale) haalt Ruusbroec alle mystieke connotaties uit dat onderdeel die eruit te halen vallen. Pas daarna leidt en begeleidt hij het geestesoog van zijn publiek over de grenzen van dat onderdeel heen, in dit geval naar de kettinkjes en ringetjes.

### 5.2.2 Ruusbroec gaat zijn eigen weg: klemtoon op de memoria

De lezer van de Vulgaat moet echter na de beschrijving van het rationale eerst zijn aandacht verschuiven naar de bevestigingstechnieken, en de grenzen van dat rationale te buiten gaan vooraleer de eigenlijke *betekenis* van het rationale hem kenbaar wordt gemaakt:

“Portabitque Aäron nomina filiorum Israhel in rationali iudicii super pectus suum quando ingreditur Sanctuarium *memoriale* coram Domine in aeternum. Pones autem in rationali iudicii doctrinam et veritatem quae erunt in pectore Aäron quando ingreditur coram Domino et gestabit iudicium filiorum Israhel in pectore suo in *conspectu Domini semper*” (Ex. 28:29-30, mijn cursivering).

Comestor blijft, tenzij wat betreft het moment waarop hij de betekenis verklaart, zo goed als trouw aan de Vulgaat:

“[...] ut gestaret sacerdos *memoriale* filiis Israel, et filiorum Israel in humeris et pectore, ob *recordationem* trium, quorum unius populus esset *memor*, ipse vero duorum: ut scilicet populus videns nomina patrum suorum, satageret ne a virtute priorum degeneraret; sacerdos vero vitam et fidem patriarcharum *meminisset* imitari; *meminisset* etiam populum ex his patribus ortum, sacrificiis et orationibus Deo commendare. Appellabatur enim rationale iudicii; quia scripta erant in eo haec duo nomina, *iudicium et veritas, vel doctrina et veritas*. Sane ubi nos habemus, ‘pones in rationale iudicii, iudicium et veritatem’ Habreaus habet ‘phurim’ et ‘thumim’. Unde et fortes, in quibus iudicium veritatis inquiri solet, phurim dicunt” (PL 198 c.1184D-1185A).

Uit de woorden van de bijbel kunnen we twee belangrijke betekenisaspecten van de borstlap van de hogepriesters destilleren: ten eerste functioneert het rationale als een soort van permanente herinnering en waarschuwing voor het gelovige volk, het is een nagedachtenis aan God in eeuwigheid. Ten tweede vertelt de bijbel dat op (of in) dit ‘borstschild des oordeels’<sup>37</sup> ‘doctrinam et veritatem’ geplaatst moeten worden, dat wil zeggen ‘leer en waarheid’. Uit de Hebreeuwse grondtekst valt niet af te leiden of er wordt bedoeld dat die twee begrippen “tussen de twaalf edelgesteenten te lezen stonden, of dat die twaalf edelgesteenten zelve de oerim en de toemim, d.i. ‘helderlichtende en volmaakte’ steenen genoemd werden” (De heilige boeken van het Oude Verbond 338, voetnoot 21).

Wanneer we bij Comestor te rade gaan worden we eerst nog eens uitvoerig op de functie van het rationale gewezen: de priester moet de borstlap om zijn hals hangen ter herinnering aan de zonen van Israël. In totaal moet men herinnerd worden aan drie zaken: het volk moet aan één

<sup>37</sup> Dit is de vertaling die ik verder zal gebruiken. *De heilige boeken van het Oude Verbond* geeft als Nederlandse vertaling: “borstschild des gerichts”, omdat “zijne [van de hogepriester] beslissing eene uitspraak van God zelf, eene beslissing van het goddelijk gericht was.” De eigenlijke betekenis van het woord ‘rationale’ is “verstand gevend of antwoord gevend” (336, voetnoot 11).

zaak denken, de priester echter aan twee. Wanneer de gelovige de namen van zijn voorvaderen ziet, moet hij aangezet worden om hun voorbeeld te volgen. De priester moet eraan denken het leven en het geloof van de voorvaderen te imiteren, en hij moet eraan denken het volk bij God aan te prijzen door offers en lofbetuigingen. Kortom, de borstlap van de hogepriester is een geheugensteun voor hemzelf en voor zijn gelovigen; het rationale moet hen voortdurend op hun plicht wijzen het goede te doen. Over de kwestie ‘leer en waarheid’ beweert Comestor dat deze woorden letterlijk op het rationale geschreven stonden (“quia scripta erant in eo haec duo nomina”). In een poging tot verdere verklaring kiest hij echter voor een ietwat ambiguë parafrase: “judicium et veritas, vel doctrina et veritas”. Gebruikt Comestor “judicium” (‘oordeel, rechtspraak’), gewoon als synoniem voor “doctrina” (‘leer’)? Of wil hij zijn lezers doen geloven dat ‘oordeel’, datgene waaraan het rationale zijn volledige naam te danken heeft (‘rationale iudicii’), als derde begrip erin gegraveerd was? Het eerste is waarschijnlijker: omwille van de parallel met de Hebreeuwse ‘phurim et thumim’ waarnaar Comestor verwijst denk ik dat er in zijn visie slechts sprake is van *twee* begrippen.

Het is op het vlak van deze twee zojuist besproken aspecten van de betekenis van het borstschild dat Ruusbroec zijn persoonlijke (mystieke) weg inslaat. Wanneer we ten eerste de kwestie van de ‘leer en waarheid’ nader bekijken, en vervolgens erkennen hoe Ruusbroec zich helemaal toelegt op de functie van het rationale als herinneringsmechanisme, zal het beeld van de mysticus als Comestor-kloon plaats maken voor een beeld van de mysticus als exegeet met een unieke aanpak. Ten eerste de tweevoudige boodschap die in het rationale stond gegraveerd: zonder aarzelen wordt deze door Ruusbroec herschreven naar een drievoudige:

“Met dezen ornamenten versteetmen die redelecheit des menschen die verlicht es met overnaturleken lichte die alle dinc te rechte na der waerheit ordelen mach. Ende alsoe noemde god selve dit ornament doe hi sprac tote Moysesse: ‘Ghi sult doen in dat redeleke oordeel, leringhe ende waerheit’. [Over het graveren van de namen van Jacobs zonen: ...], in elke steen enen name. Ende daer dede God mede inne setten oordeel, leringhe ende waerheit” (RII 149.8-13 en 30-31).

Waarom doet Ruusbroec dit? Een belangrijk deel van de verklaring ligt bij de taal waarin hij schrijft: de exegeet van Groenendaal zet *alle* benamingen uit het boek Exodus om naar het Middelnederlands; voor het rationale introduceert hij de term ‘redeleke’. Om de implicaties van deze naam voor de borstlap heel goed te laten doordringen bij zijn publiek geeft hij eerst een omschrijving van het betekenisaspect dat door de naam wordt gedragen, en pas wanneer dat achter de rug is neemt hij die naam in gebruik (in de eerste negen regels verwijst hij vaag naar ‘het ornament’): “Met deze ornamente versteetmen die redelecheit des menschen die verlicht es met overnaturleken lichte die alle dinc te rechte na der waerheit ordelen mach.

Ende also noemde god selve dit ornament doe hi sprac tote Moysesse: ‘Ghi sult doen in dat redeleke [...]’ (RII 149.8-12). Elke keer wanneer de term ‘redeleke’ opduikt, zal de lezer daarom niet enkel naar het borstschild verwezen worden maar meteen ook naar zijn verstand en redelijkheid; Ruusbroec legt naar mijn gevoel veel meer nadruk op deze tropologische betekenislaag dan de Vulgaat, uiteraard omdat we ons in de redelijke fase bevinden van zijn (en onze) tocht door ons geestelijke tabernakel (ons geestelijk leven).

Ruusbroec houdt het tijdens zijn hele uiteenzetting bij een gedeeltelijke vertaling van de Latijnse benaming uit de Vulgaat; volledig luidt die ‘rationale iudicii’, maar Ruusbroec heeft het nooit over ‘dat redeleke des oordeels’. (De enige genitief die bij ‘redeleke’ aangetroffen wordt is “Aärons des oversten bisscops” (RII 150.10) of iets van die strekking). Daardoor gaat natuurlijk ook wel een belangrijk deel van de betekenis verloren: de Latijnse benaming wijst er namelijk op dat het oordeel van de hogepriester gelijkstaat met het oordeel Gods. Maar Ruusbroec zou geen goede exegeet zijn indien hij dit betekenisaspect (het oordeelkundige vermogen van de hogepriester) zonder meer onvermeld zou laten: indien hij de (onvolledige maar eenduidige) benaming ‘redeleke’ wilde blijven gebruiken en tegelijkertijd trouw wilde blijven aan de geest van de Vulgaat, kon hij bijna niet anders dan naast ‘leer’ en ‘waarheid’ ook ‘oordeel’ in het redeleke te zetten. Het is niet onwaarschijnlijk dat hij voor deze oplossing ook steun meende te vinden bij Comestor: wanneer deze zegt dat in het rationale “duo nomina” gegraveerd stonden, “iudicium et veritas vel doctrina et veritas” geeft hij eigenlijk drie begrippen aan zijn lezer. Mogelijk wilde Ruusbroec alle drie deze begrippen bij elkaar voegen; in ieder geval verzwijgt hij geen enkele mogelijke allegorische betekenis van het borstschild<sup>38</sup>.

Een tweede deel van de verklaring voor het toevoegen van ‘oordeel’ aan ‘leer en waarheid’ ligt, opnieuw, bij Ruusbroecs zucht naar een glasheldere structuur; en daarin hebben cijfers een belangrijk aandeel. De bijbel noch Comestor leggen zo sterk de nadruk op de getallensymboliek, maar bij Ruusbroec blijft niets, en al zeker geen getallen, zonder allegorische duiding. De edelstenen zijn gerangschikt in drie kolommen; elk van die drie kolommen symboliseert een meer algemene deugd of eigenschap die specifieker wordt toegepast in de afzonderlijke allegorisering van de twaalf edelstenen. Deze drie eigenschappen die in de kolommen worden toegepast zijn oordeel, leer en waarheid. Slechts twee eigenschappen zouden minder goed in Ruusbroecs plaatje gepast hebben. Werkelijk alles heeft een bedoeling en alles past in elkaar; om dat over te dragen aan zijn lezers en

<sup>38</sup> In de uitgave van Stracke is voetnoot 1, RII 150 interessant met betrekking tot deze drievoudige interpretatie: blijkbaar heeft de kopiist van handschrift G graten gezien in de afwijkingen van Comestor en voelde hij zich genoodzaakt verdere uitleg te geven. “*Hier tegenover i.m. heeft G: Die hebreusche segghen dat er oec in midden stont nog een precioes steen [...]. Ende masschien was in dien steen ghscreven dese .ij. woerde: Oerdeel Leeringhe ende Waerheit. Nochtan scynt, nader historien, datter maar ij van desen woerden inne stonden: Ordeel ende Waerheit of Leeringhe ende Waerheit*”.

leerlingen brengt Ruusbroec ‘the bigger picture’ na de twaalf afzonderlijke besprekingen nog eens duidelijk in beeld in een soort van nabeschouwing:

“ Dese twelef steene metten twelef namen der kindere van Israel stonden in dat redeleke vore die borst des oversten priesters in .iiii. ordenen, dat es in .iiii. regghelen. In elke regghele .iii. stene met drien namen. Ende daer stont mede inne: oordeel, leringhe ende waerheit. Alsoe ghelikerwijs selen staen die twelef artikelen, met den levne der .xij. apostelen, in die verlichtende redene elcs prelaets ende elcs verlichs menschen, in .iiii. ordenen; in elk ordene .iii. artikelen. Soe mach hi gheven recht oordeel, ende leren de waerheit” (RII 168.24-169.2).

Merk op hoe Ruusbroec hier eerst beschrijft wat je *ziet*: twaalf edelstenen met daarin gegraveerd de namen van de zonen van Israël, gerangschikt in vier rijen en drie kolommen. Per kolom (in elke steen van die kolom?) was een woord gegraveerd: oordeel, leer en waarheid. En dan pas gaat Ruusbroec vertellen, heel ordelijk, wat al die dingen betekenen. De betekenis van het cijfer twaalf is de twaalf apostelen en twaalf geloofsartikelen; de betekenis van het cijfer drie is de algemene artikelen die een prelaat moet toepassen: een juist oordeel vellen en iets leren, namelijk de waarheid. Ook aan het cijfer vier (de vier rijen) geeft Ruusbroec trouwens in dit besluit een diepere betekenis: “Die ierste ordene leert ons [...]. Die andere ordene leert ons [...]. Die derde ordene leert ons [...] Die vierde ordene leert ons [...]” (RII 169.2-20). De vier rijen leren ons met name nog eens opnieuw wat de twaalf edelstenen ons al geleerd hadden: de geloofsbelijdenis, maar dan dit keer beknopt weergegeven in een vierdelige synthese (ik kom hierop later terug).

Het is wel een beetje verwonderlijk, zeker voor ons hedendaagse lezers, hoe vaak Ruusbroec dit soort dingen herhaalt. Maar die herhalingen missen hun doel niet: we kunnen onmogelijk nog het grotere geheel uit het oog verliezen, waaraan we de uitgebreide hoeveelheid allegorische informatie dienen op te hangen. Het beeld van het rationale met vier rijen en drie kolommen wordt vastgeankerd in het geheugen nog voordat elke edelsteen afzonderlijk wordt besproken. En na die afzonderlijke besprekingen volgt een samenvatting; een bijna woordelijke echo die het geheel opnieuw voor het oog van de lezer schetst. Het is alsof Ruusbroec een doos beschrijft met afzonderlijke vakjes, vervolgens die vakjes één voor één opvult, en tenslotte de doos sluit door ze opnieuw te beschrijven als een eenheid. Door die eenheid wordt de inhoud veiliggesteld.

Het zal ondertussen wel duidelijk zijn: om de inhoud is het Ruusbroec te doen. Hij besteedt zoveel aandacht aan de vormelijke aspecten opdat zijn boodschap volop zou renderen; opdat zijn boodschap zou *onthouden* worden door de lezer, die de boodschap *zich dan volledig eigen dient te maken*. Hiermee zijn we aanbeland bij het tweede belangrijke aspect van betekenis dat het rationale meekrijgt in de Vulgaat en de *Histora Scholastica*: het rationale is

als een geheugensteuntje, dat de gelovige in het algemeen maar de hogepriesters in het bijzonder herinnert aan hun plichten. Comestor zet dat uitgebreid in de verf, maar daar houdt het dan ook op: hoe en wat precies we moeten leren uit het rationale vertelt de meester van de feiten niet. Dus gaat Ruusbroec op eigen houtje verder: hij leest in de bijbel en bij Comestor dat iedereen die het rationale onder ogen krijgt en de namen van de twaalf zonen van Israël ziet, wordt herinnerd aan hun deugdzaamheid en uiteraard aan God; Ruusbroec zelf wordt bij het getal ‘twaalf’ aan veel meer herinnerd:

“Met desen twelef steenen die stonden in dat redeleke, versteet men die twelef artikelen ons gheloves, die ghesiert ende verclaert hebben onse redelecheit ende gheleidt boven redene dat h(ar)e hoechste cierheit es. Ende in dese twelef stene worden gheoppenbaert die twelef namen der apostelen ons heren, want in hare leren wert h(ar)e leven ende h(ar)e gheloeve bekint, datsijn eigenlec hare namen ende dat en es anders niet dan ordeel, leringhe ende waerheit” (RII 150.1-7).

Hij vult het twaalfdelige raster niet met één extra twaalftal (de zonen van Jacob), maar met vier. Nogmaals, dat doet hij zonder ooit de beginstructuur los te laten. In de twaalf edelstenen staan de namen van de stamvaders van Israël gegraveerd (1); die worden door Ruusbroec via hun etymologie geduid als de voorlopers van de twaalf apostelen (2) wier levenswijze in een bepaald aspect overeenstemt met het leven van Jezus en daardoor een van de twaalf geloofspunten in de praktijk brengen (3); en deze bepaalde levenswijze stemt dan weer overeen met de kleuren en kwaliteiten van de edelstenen (4). Op deze manier maakt Ruusbroec twaalf keer een redenering rond. En dan is het aan het publiek om die twaalf levenslessen te memoriseren, te interioriseren en in het dagelijks leven in de praktijk te brengen.



## 6. Het credo aan de hand van twaalf edelstenen

Wat volgt is een analyse van de opbouw van Ruusbroecs totale rationale-passage waarin in de eerste plaats zal trachten te worden achterhaald op welke manier Ruusbroec het rationale aan het credo verbindt en hoe hij structuur geeft aan de passage. Vervolgens wil ik trachten om de twaalf paragrafen te ontrafelen, en te achterhalen waar de verschillende bouwstenen vandaan komen. (We kunnen misschien concrete bronnen of duidelijke conventionele noties aanwijzen). De bedoeling daarvan is om te ontdekken op welke manier Ruusbroec de verschillende elementen aanwendt of misschien zelfs manipuleert om ze ten dienste te stellen van het grotere geheel. Op die manier zal duidelijk worden in hoever Ruusbroec als ‘auctor’ in deze passage te werk gaat, en hoezeer hij zijn aanpak afstemt op het publiek.

### 6.1 Algemene opbouw: Ruusbroec op eigen benen

#### 6.1.1 Een typologische duiding van het rationale

Een allereerste vaststelling werd reeds in de voorgaande paragraaf (5.2.2) gedaan: Ruusbroec krijgt van Comestor slechts de aanzet voor zijn typologische duiding van het rationale, want van de hele twaalfdelige uitwerking is in de *Historia Scholastica* geen letter te bekennen. Comestor wijst wel op de symbolische waarde die het rationale heeft voor elke priester die het rond zijn hals hangt en voor elke gelovige die de borstlap aanschouwt: beiden moeten door het rationale herinnerd worden aan hun plichten als gelovige en aan de voorbeeldige manier waarop Jacobs twaalf zonen die vervulden. Deze (oudtestamentische) morele interpretatie wordt echter niet uitgewerkt. De figuurlijke waarde die door Comestor *wel* expliciet aan het rationale wordt toegeschreven, is een gevolg van de symboolwaarde die hij aan het totale ornaat toekent: de kleding van de hogepriester verbeeldt volgens Comestor de gehele wereldbol. Die betekenis wordt beknopt uiteengezet in een afzonderlijke paragraaf die volgt op de bespreking van het laatste onderdeel (de mijter en de tiara):

“De typo vestium. His vestibus ornatus pontifex, imaginem totius orbis super se praeferebat. Feminalia enim, et linea stricta, quia byssana erant, terram figurabant, baltei vero quotquot erant, circumvolutionem Oceani ; tunica hyacinthine aera ipso colore praeferebat; per tintinnabula, sonitus tonitruum; per malagranata, coruscationes

significabantur. Ephod vero sui varietate, caelum sidereum; quod aureis coloribus intertextum erat, significant quod calor vitalis penetrat universa. Duo sardonices, solem et lunam, vel duo hemispheria; duodecim gemmae pectoralis, duodecim signa in zodiaco. Pulchre quod in medio erat, rationale appellabatur. Ratione enim cuncta sunt plena, et terrena adhaerent caelestibus, imo ratio terrenorum et temporum, caloris et frigoris, et duplex inter utraque temperies, de caeli cursu, et ratione descendit. Cidaris caelum empyreum, lamina superposita, Deum omnibus praesidentum” (PL 198 c. 1186D).

Volgens Comestor stelden de klederen van de hogepriester dus een beeld van de hele aardbol voor, waarbij het linnen dijkleed en onderkleed bijvoorbeeld het land verbeeldden en de gordel daarrond de oceanen voorstelde. Het schouderkleed (ephod) waarop het rationale was bevestigd stelde de hemel voor, bezaaid met sterren. Bijgevolg stelt Comestor dat de twaalf edelstenen in het ornaat van de hogepriester de twaalf tekens van de dierenriem symboliseren. Dat is de dus de figuurlijke betekenis die middeleeuwse lezers volgens de *Historia Scholastica* aan de borstlap van Aäron moeten verbinden, en meer dan een enkele bijzin wordt daar niet aan besteed.

In *Vanden geesteliken tabernakel* daarentegen neemt de bespreking van borstlap wel heel wat meer dan één bijzin in beslag: in de editie van Stracke worden meer dan achttien bladzijden gewijd aan de figuurlijke, in dit geval typologische en morele, duiding van het rationale. En daar waar voor Comestors interpretatie in principe geen aanleiding wordt gegeven in de Vulgaat, is de constructie van Ruusbroec in eerste instantie wel geënt op de betekenis die de borstlap had in het Oude Testament. Tenminste, Ruusbroec slaagt erin om zijn interpretatie aan te kondigen als een logische uitwerking daarvan, omdat hij gebruik maakt van een aantal tussenstappen. In de paragraaf die onmiddellijk voorafgaat aan de gedetailleerde uitwerking in twaalf delen kondigt Ruusbroec als in een soort van ‘programmaverklaring’ aan welke verbanden hij in de tussenstappen zal gaan bespreken (in wat volgt zal dan ook naar onderstaand citaat verwezen worden als ‘programmaverklaring’):

“Met desen twelef steenen die stonden in dat redeleke, *versteet men* die twelef artikelen ons gheloves die ghesiert ende verclaert hebben onse redelecheit ende gheleidt boven redene dat hare hoechste cierheit es. Ende in dese twelef stene worden *gheoppenbaert* die twelef namen der apostelen ons heren, want in hare leren wert hare leven ende hare gheloeve bekint, datsijn eigenlec hare namen ende dat en es anders niet dan oordeel, leringhe ende waerheit” (RII 150.1-7, mijn cursivering).

Het eerste belangrijke figuurlijke verband dat Ruusbroec hier aankondigt is dat tussen de twaalf edelstenen en de twaalf artikelen van het geloof (we kunnen de stenen verstaan of opvatten als de artikelen). In de bijzin presenteert Ruusbroec dat verband als een uitwerking

van de betekenis die op autoriteit van de bijbel verbonden is aan de naam ‘rationale’ (of beter: ‘dat redeleke’): het credo wordt *terecht* verbonden aan het ‘rationale’ omdat de artikelen de menselijke rede hebben verlicht, en boven het niveau van het verstand uitgetild. De tweede belangrijke taak van deze ‘programmaverklaring’ is de introductie van de apostelen. Om hun aanwezigheid in het betoog extra te motiveren verwijst Ruusbroec naar de relatie met de tweede oudtestamentische betekenis die in de Vulgaat aan de borstlap wordt toegekend. Op het borstschild stonden namelijk ‘de leer’ (“Doctrinam”) en ‘de waarheid’ (“Veritatem”) (Ex.28:29), hetgeen door Ruusbroec werd hertaald naar ‘oordeel’, ‘leer’ en ‘waarheid’. Die drie elementen herkent hij de leer en het leven van de apostelen, waarin hun geloof bekend werd gemaakt. Dat alles (het geloof dat we herkennen in hun leer en hun leven) wordt eigenlijk vertegenwoordigd door hun namen.

### 6.1.2 Bespreking van de opbouw

Merk op dat Ruusbroec al in deze ‘programmaverklaring’ er met zijn woordkeuze op wijst welke zijn vertrekpunten zijn (de feitelijke informatie uit de bijbel), welke de interpretaties zijn die hij eraan toekent (“men *versteet*” daarin het symbolum en de namen van de apostelen worden “*gheoppenbaert*”) en op welke manier de cirkel rond kan worden gemaakt (het symbolum heeft alles te maken met “redelecheit” en de apostelen hebben in hun leer hun leven en hun geloof bekend gemaakt; hetgeen blijkbaar via hun namen kan worden verbonden aan ‘oordeel’, ‘leer’ en waarheid’). De scheiding tussen feit (letterlijke interpretatie van de bijbeltekst) en duiding (figuurlijke interpretatie) zal in de loop van de verdere gedetailleerde uiteenzetting nog scherper worden getrokken voor de lezer, dankzij de twaalf ‘introductiezinnen’ waarmee Ruusbroec telkens aan de bespreking van een nieuwe edelsteen begint. Behalve de eerste zijn deze korte inleidinkjes telkens op een zo goed als identieke wijze opgebouwd; zie daarvoor tabel 3 in bijlage 3. In elk van de twaalf citaten zijn telkens de naam van de edelsteen, de naam van Jacobs zoon, het nummer van het geloofsartikel en de naam van de apostel vetjes gedrukt. Verbindingswoorden die iets als ‘feit’ of ‘duiding’ klasseren zijn cursief gedrukt.

De introductie van de eerste edelsteen (en het eerste artikel), die onmiddellijk op de meer algemene ‘programmaverklaring’ volgt, wijkt voornamelijk af van de andere doordat ze veel meer informatie bevat. De lezer heeft die informatie op dit punt, denk ik, ook nog wel nodig om tot een goed begrip van de uiteenzetting te komen: de algemene ‘programmaverklaring’ wordt nu toegepast op een concreet geval. Hierbij wordt duidelijk de tweedeling in ‘historische feiten’ en ‘figuurlijke interpretatie’ aangehouden. De feiten zijn afkomstig uit de

Vulgaattekst, uit Comestor (de volgorde waarin de namen van de stamvaders in de edelstenen gegraveerd stonden, namelijk van oud naar jong) of van elders (de eigenschappen van de edelsteen sardius). Ze worden aangebracht met werkwoorden die hun historisch karakter onderstrepen: de eerste steen *heet* sardius, daarin *was gegraveerd*, de steen *is* bloedrood. Wat de figuurlijke interpretatie ervan betreft: Ruusbroec wijst zijn lezers er (pas) hier, in deze eerste introductie, op dat de relatie tussen de edelsteen (het vertrekpunt) en het geloofsartikel (het hoofdbestanddeel en einddoel van zijn allegorisering) wel degelijk een *typologische* relatie is: de edelsteen is een figuur van het eerste geloofsartikel.

“Dese steen sardius es bloetachtech roet ghelijc roeder erden ende hi es die ondieste gemme onder alle ghesteinten. Ende hi es .i. figure dies iersten artikels ons gheloefs. Want alse wi gheenecht werden overmids gheloeve ende minne den edelen roeden stene, dat es Cristus Jhesus, soe werden wi overmids hem verlicht ende met gheloeve gheleid in een overnaturlec kinnesse sijns vader daer op dat al onse gheloeve beghint [...]” (RII 150.13-21).

Dat er een typologische relatie bestaat hoeft ons natuurlijk helemaal niet te verbazen, en de toenmalige lezers zullen daarvan ook wel zijn uitgegaan. Ruusbroec is immers ook hier trouw aan de opzet van zijn werk, waarin hij elk genoemd onderdeel uit het oude testament in de eerste plaats duidt als de voorafspiegeling van een nieuwtestamentische waarheid; toch kan het blijkbaar geen kwaad dat nog eens te onderstrepen.

De rationale-passage bewijst hoe ver en gedetailleerd Ruusbroec in zijn opzet kan gaan: in de introductie van dit artikel kondigt hij niet alleen aan dat hij een flink aantal eigenschappen van elke edelsteen afzonderlijk zal allegoriseren, hij zal ook nog eens de figurale relatie tussen de patriarchen (Jacobs zonen) en de apostelen uitgebreid toelichten. Ook deze verbinding verwoordt hij expliciet in deze eerste aankondiging: ‘Ruben, de eerste zoon van Jacob, *die een figuur was van Sint Petrus ...*’. Tenslotte worden tevens het artikel en de apostel nu al met elkaar verbonden: ten eerste omdat we de inhoud van het artikel “*proeven in sinte Petre*”. We kunnen het begrijpen of door overeenkomst afleiden en ondervinden in (het leven van) Petrus (daarover zo dadelijk meer). Ten tweede worden het eerste artikel en de apostel met elkaar verbonden doordat Petrus dit artikel heeft uitgesproken en in het credo heeft opgenomen.

In de overige elf inleidinkjes worden deze gegevens en verbanden telkens opnieuw herhaald (uiteraard toegepast op de betreffende edelsteen, apostel en artikel), maar dan op een meer beknopte en schematische manier. Naar mijn mening, en ik durf te veronderstellen dat een veertiende eeuwse lezer het met mij zal eens geweest zijn, functioneren deze korte ‘to the point’ introducties als een uitstekende handleiding bij de uitwerking die erop volgt. Ruusbroec zorgt er hier voor dat er absoluut geen verwarring bij de lezer kan bestaan over de

verbanden tussen de verschillende onderdelen en scheidt door zijn woordkeus zo mogelijk nog duidelijker (dan in de ‘programmaverklaring’ en de eerste introductie) de historische gegevens van de typologische duidingen: de Xste steen *heet* Y (historisch) en hierin *stond* de naam Z (historisch) *gegraveerd*, dat *is* de Xste zoon van Jacob (historisch). In de volgende zin komt dan de duiding: met deze steen *verstaen* wi (deze steen moeten we opvatten als) het Xste artikel van ons geloof (typologische duiding). Daarop volgt tenslotte een elliptische parallelzin met een tweede typologische duiding: en met Z (naam van de zoon) [verstaen wi] XX, apostel van onze heer. Deze zelfde constructie wordt zoals gezegd elf keer op een bijna identieke manier herhaald en kan daardoor niet anders dan werkelijk te worden verankerd in het geheugen: elke lezer (zelfs een uit de eenentwintigste eeuw) kan na verloop van tijd deze formule opdreunen. En dus heeft elke lezer te allen tijde een samenvatting van elk onderdeel bij de hand.

Om nog even samen te vatten: elk van de twaalf uiteenzettingen uit deze passage wordt voorafgegaan door een standaardintroductie. Deze introductie is als een formule die telkens zal worden toegepast. De formule valt uiteen in twee ‘koppels’: het eerste vertrekpunt is de edelsteen, die we moeten opvatten als (de voorafspiegeling van) het geloofsartikel. Het tweede vertrekpunt is de naam van de zoon van Jacob, die wordt verbonden aan het eerste doordat hij erin staat *gegraveerd*; deze zoon moeten we opvatten als (de voorafspiegeling van) een van de twaalf apostelen. Schematisch voorgesteld ziet de opzet van de gehele passage er dus als volgt uit:

<u>voorafbeelding (feit)</u>	<u>typologische interpretatie</u>	<u>vervulling (feit)</u>
<b>twaalf edelstenen</b>	→ <i>figurae van</i> →	<b>twaalf geloofsartikelen</b>
↓ <i>daarin stonden gegraveerd</i>		↓ <i>aangebracht door</i>
<b>twaalf zonen van Jacob</b>	→ <i>figurae van</i> →	<b>twaalf apostelen</b>

Natuurlijk is het voor Ruusbroecs doelstellingen niet voldoende om de lezer gewoon een hapklare brok exegetische verbanden te presenteren; om uiteindelijk de inhoud van deze passage te kunnen interioriseren moeten de lezers zelf actief tot inzichten komen, ze moeten de verbanden begrijpen om ze de rest van hun leven ook zelf te kunnen leggen. Bovenal moeten de lezers morele richtlijnen uit de passage kunnen destilleren en in zichzelf waarmaken. Dus begint Ruusbroec na elk van de twaalf introducties aan een uitgebreide uitwerking en toelichting van de typologische interpretaties, en hij voegt ook twaalf keer een morele of mystieke interpretatie aan elke edelsteen toe. Ondertussen zorgt de mysticus er ook

nog eens voor dat alles met alles samenhangt: hij toont zich een uitmuntend architect die in staat is om de exegetische inhoud te verpakken in een waterdichte constructie.

Die steunt in de eerste plaats op de vier pijlen uit het bovenstaande schema die door Ruusbroec worden verstevigd<sup>39</sup>: hij zorgt ervoor dat zijn volgelingen in de twaalf edelstenen de geloofsartikelen kunnen *herkennen*, en dat ze *inzien waarom* precies die bepaalde zoon van Jacob de voorafspiegeling is van die bepaalde apostel. Er wordt ook heel veel werk gemaakt van de relatie tussen de apostel en het geloofsartikel: niet alleen treden de apostelen afzonderlijk op als de ‘leveranciers’ van ‘hun’ artikel (dat zou op zich een nogal arbitraire relatie kunnen zijn, hierop kom ik nog terug in 6.4), ze zijn ook verbonden met de inhoud van ‘hun’ artikel door de etymologie van hun naam en door hun levenswijze. En omdat ze door hun levenswijze en naam zijn verbonden aan het artikel, zijn de apostelen uiteraard ook *indirect* in verband te brengen met de edelstenen. De dubbele band tussen een apostel en zijn artikel zal cruciaal blijken in de uitwerking van de edelsteen; het is namelijk voor de lezers niet voldoende om de geloofsartikelen als leer te aanvaarden, ze moeten ook en vooral Ruusbroecs morele interpretatie ervan in hun eigen leven toepassen. Daarvoor kan het leven van de apostelen (en dus niet enkel het feit dat zij de leveranciers zijn van de artikelen) hen als voorbeeld dienen. Alles wordt dan nog eens versterkt door de etymologie van de naam van de apostel, waarmee hij ditmaal rechtstreeks aan de *edelsteen* wordt verbonden (en dus indirect aan het artikel)<sup>40</sup>.

Niet al deze verbanden zijn zonder meer voor de hand liggend. Ruusbroec slaagt er echter wel in om ze heel logisch te doen lijken en alle onderdelen naadloos in elkaar te doen overvloeien. Hij werkt altijd met dezelfde vaste ‘roosters’ en legt daar altijd opnieuw dezelfde verbanden tussen maar zorgt toch voor voldoende afwisseling door niet altijd dezelfde ‘middelen’ te gebruiken om een en ander aan elkaar te plakken. In tabel 4 (in bijlage 3) worden de twaalf uiteenzettingen één voor één in vier onderdelen verdeeld. In de linkerkolom staat telkens het vertrekpunt weergegeven, onmiddellijk volgend op de ‘introductiezin’: dat zijn de etymologische verklaringen van de namen van de patriarchen. In de tweede kolom worden die

<sup>39</sup> De pijl die in het schema is getrokken vanuit de edelsteen naar de zoon van Jacob moet niet worden toegelicht: de volgorde van de edelstenen staat vast in de Vulgaat en ook de volgorde waarin de zonen van Jacob aan bod komen is dezelfde als die waarin ze in de Vulgaat worden geïntroduceerd (van oud naar jong; Gen.29:31-30:24). Hoewel ze in de bijbel nog in een andere volgorde worden opgesomd (Gen.35:22-35), was het in de traditie heel vanzelfsprekend om de stamvaders van oud naar jong op te noemen. Ze zullen hoogstwaarschijnlijk in die stereotiepe volgorde in het geheugen van Ruusbroecs lezers zijn opgeslagen (daarover meer in 2.3). Petrus Comestor zegt in de *Historia Scholastica* ook expliciet dat de zonen van oud naar jong aan de edelstenen moeten worden verbonden (PL 198 c.1184D).

<sup>40</sup> De dubbele band tussen de apostel en zijn geloof (met versterking van zijn naam) werd overigens ook al aangekondigd in de ‘programmaverklaring’ die de afzonderlijke besprekingen voorafgaat: “Ende in dese twelef stene worden gheoppenbaert die twelef namen der apostelen, want in hare leren [het credo] wert hare leven [hun deugdzaam gedrag] ende hare gheloeve bekint, datsijn eigenlec hare namen” (RII 150.3-6).

etymologieën in verband gebracht met de betreffende apostel die in één moeite ook het geloofsartikel uitspreekt. In de derde kolom wordt de inhoud van het geloofsartikel verbonden aan de eigenschappen van de edelsteen op de betreffende plaats in het rationale, en in de laatste kolom ten slotte wordt het artikel (en indirect ook de eigenschappen van de edelsteen) verbonden aan de apostel door de etymologie van zijn naam. De elementen uit de introductiezin zijn telkens vetjes gedrukt, alle etymologieën zijn onderlijnd en formuleringen die verschillende onderdelen aan elkaar verbinden zijn cursief. Schematisch ziet de structuur van de edelsteen-passage er als volgt uit:

0) Introductiezin		
1) Naam stamvader	→ verband door etymologie	→ leven apostel + citaat artikel (2)
		→ of inhoud artikel (citaat)+apostel
(2)		
2) Apostel met artikel	→ dat artikel lijkt op	→ edelsteen (3)
3) Edelsteen	→ verband dr eigenschappen	→ morele duidingen inhoud artikel
(4)		
4) Morele duidingen	→ gevonden in/ verband door	→ etymologie naam apostel

De twaalf afzonderlijke exposés vetrekken dus telkens vanuit de naam van een stamvader. Dat de namen überhaupt terecht verbonden zijn aan het rationale hoeft Ruusbroec niet toe te lichten, het staat zo in de bijbel. En dat net die naam op die bepaalde edelsteen staat gegraveerd hoeft ook geen verdere motivatie: de volgorde van de namen in de edelstenen wordt gestaafd door Comestor en is, omdat de stamvaders ook elders in de Vulgaat van oud naar jong worden opgesomd, voor de hand liggend genoeg om in het algemeen te worden aanvaard. De lezer heeft echter wel de hulp van Ruusbroec nodig om te worden overtuigd van de logica in de relatie tussen een bepaalde zoon van Jacob en een bepaalde apostel; die apostel is immers een element dat Ruusbroec op eigen autoriteit invoegt. Daarvoor doet Ruusbroec een beroep op de etymologische betekenis van de Hebreeuwse naam van de stamvader. Dat is de grond waarop hij steunt om die welbepaalde zoon van Jacob te identificeren als voorafspiegeling van precies die bepaalde apostel (die op deze plaats in de tekst vooral dient om het artikel aan te brengen). Ruusbroec heeft twee tactieken om zijn lezers te doen geloven dat de connectie tussen de etymologische betekenis van de oudtestamentische naam en de

bijhorende apostel-met-artikel logisch is: ofwel omdat alle betekenissen van die naam van toepassing zijn op het leven van de apostel, ofwel omdat de betekenissen van die oudtestamentische naam kunnen worden afgeleid uit de inhoud van het artikel dat hij verkondigt.

De eerste ‘verbindingstechniek’ wordt vijf keer gebruikt: in de tweede kolom van de eerste, de tweede, de vierde, de vijfde en de negende rij zien we dat de woorden waarmee Ruusbroec de verbinding maakt (in het cursief) naar de persoon of het leven van de apostel verwijzen, bijvoorbeeld: “dit *vinde* wi eighelike *in* sinte Andrise<sup>41</sup>” (RII 151.34), of “ende dit *dede* sinte Jan” (RII 155.17), enzoverder. Vervolgens worden er een aantal eigenschappen of gebeurtenissen uit het leven van de apostel opgesomd, naargelang van het aantal etymologische verklaringen die aan de stamvaders naam zijn gegeven. Die ‘bewijzen’ uit het leven van de apostelen vindt Ruusbroec uiteraard in het evangelie, maar hij acht het duidelijk niet nodig ook naar de autoriteit van zijn bron te verwijzen. We mogen er dan ook zonder meer van uit gaan (dat deed Ruusbroec alleszins) dat weetjes uit het leven van de apostelen tot de parate kennis van zijn publiek behoorden en daarom voor de hand liggend waren als materiaal om een betoog mee te ondersteunen.

Enkele voorbeelden van deze eerste ‘verbindingstechniek’: de naam ‘Dan’ betekent ‘oordeel’ (Ruusbroec ligt ook nog even toe dat ‘oordeel’ wil zeggen ‘recht spreken’); welnu de apostel Thomas heeft recht gesproken wanneer hij na zijn twijfels toch Christus herkende, die was opgestaan en zei ‘Mijn heer en mijn God’ (RII 156.17-22 ; Jn. 20:28). Een tweede voorbeeld: ‘Ysacar’ betekent zoveel als ‘hij die zich bedenkt’ ‘de Heer gedenkend’ of ‘de man des loons’ of ‘hij is mijn loon’. In het leven van de apostel Mattheus vindt Ruusbroec alle vier deze elementen terug: Mattheus heeft zich ten goede bedacht toen hij zijn zondige wereldse leven als tollenaar achter zich liet. Hij had de heer in gedachten toen hij Christus in zijn huis ontving en zijn apostel werd; hij was ook een man die een loon waardig was (hij was dus een man des loons)<sup>42</sup> omdat hij het evangelie heeft neergeschreven (RII 161.18-26 ; Mt. 9:9-13).

Een laatste voorbeeld tenslotte lijkt op het eerste gezicht de regel te overtreden door een extra betekenisaspect toe te voegen bij de bespreking van de apostel: Symeon betekent in het Middelnederlands (“dietsche”) evenveel als ‘hij die hoort’ of ‘hij die ontvankelijk is om te horen’. Over de apostel Andreas weet Ruusbroec dan te vertellen dat deze uit de mond van Johannes de Doper heeft gehoord: ‘Zie het lam Gods’ (Jn. 1:29). Hij werkt dit ook nog wat verder uit: Andreas hoorde over hetzelfde lam spreken toen hij aan het vissen was. Omdat hij zo ontvankelijk was om te horen kon hij ook een innerlijke ingeving van God horen, waarop hij besloot Jezus te gaan volgen (RII 151.32-152.8 ; Mt.4:19). Ruusbroec voegt hieraan een (van de) etymologische verklaring(en) van ‘Andreas’ toe: Andreas betekent zoveel als

<sup>41</sup> Met ‘vinden’ in de betekenis van ‘aantreffen’ of ‘bevinden als uitkomst van een onderzoek’.

<sup>42</sup> De betekenis van ‘hij is mijn loon’ wordt hierdoor waarschijnlijk geïncorporeerd.



‘beantwoorden aan de spijsen of aan het voedsel’. Normaal gesproken worden de etymologieën van de namen van de apostelen bewaard tot op het einde van de uiteenzetting. Maar op deze plaats functioneert ze als een extra ondersteuning voor Andreas’ ontvankelijkheid om te horen: hij heeft de boodschap van God gehoord en hij heeft eraan beantwoord, en die boodschap van God wordt moeiteloos vereenzelvigd met ‘het eeuwige voedsel voor de mens’ (RII 152.8-13).

Dus ook hier geeft Ruusbroec evenveel ‘eigenschappen’ van de apostel weer als er etymologieën zijn voor de naam van de stamvader. Deze uitgebreide parafrase illustreert naar mijn mening al erg goed de vloeiende manier waarop Ruusbroec verschillende dingen aan elkaar smeedt, en daardoor bewerkstelligt dat al die ‘weetjes’, waarmee het publiek voor een groot deel bekend moet zijn geweest, ook in hun brein moeiteloos met elkaar in verband kunnen worden gebracht. Ook de overgang naar de kern van de zaak, het artikel, gebeurt zonder haperen: wanneer Ruusbroec de naam van de stamvader op deze manier aan het leven van de apostel verbindt, begint hij altijd met de bespreking van de ‘anecdotes’ uit het evangelie en voegt daaraan als een soort van ‘gelijkwaardige anecdote’ het uitspreken van het artikel toe. Het citaat van het geloofsartikel is dan ook altijd de allerlaatste zin waarmee de toelichting van de relatie tussen de stamvader en de apostel duidelijk wordt afgesloten<sup>43</sup>.

De tweede manier waarop Ruusbroec de stamvader koppelt aan de apostel-met-artikel is door de etymologieën rechtstreeks te verbinden aan de inhoud van het artikel; dat doet hij in de bespreking van de derde, zesde, zevende, achtste, tiende, elfde en twaalfde edelstenen van het rationale. In dat geval wordt het artikel onmiddellijk na de etymologie van de naam van de stamvader ingeleid met de volgende formule: ‘en dit leert ons X (apostel) in het Yste artikel waarin hij zegt: (citaat artikel)’. Het verband tussen de Hebreeuwse etymologie en de inhoud van een welbepaald artikel is natuurlijk ook nooit zonder meer doorzichtig, daarom geeft Ruusbroec na het artikel altijd nog meer uitleg, hetgeen meestal neerkomt op een ‘hertaling’ van de inhoud van het artikel in de bewoordingen van de etymologische betekenissen van de namen van Jacobs zonen.

Dat kan heel beknopt, bijvoorbeeld bij het elfde artikel: de elfde zoon van Jacob is Joseph, en zijn naam betekent ‘een toevoeging’ of ‘een vermeerdering’ of ‘hij die rechtvaardig is gemaakt voor de heer’. En dat alles kunnen we volgens Ruusbroec leren van Thadeus, in het elfde artikel waarin hij zegt: ‘Ik geloof in de verrijzenis van het vlees’. Dan zal namelijk de ziel worden *toegevoegd* aan het lichaam (eerste betekenis van ‘Joseph’), en vanaf dat moment

<sup>43</sup> Behalve in de uiteenzetting van het eerste geloofsartikel, maar die is in veel opzichten afwijkend van de norm. Na het citaat van het geloofsartikel volgt nog: “Ende aldus was hi wel ghelijc Rubenne, die een sone hetet des ghesichs”(RII 151.10-11). Het is ook logisch dat Ruusbroec in dit eerste exposé een andere overgang nodig heeft na het citaat van het artikel: wat volgt is hier namelijk niet de uitdieping van de relatie tussen het artikel en de edelsteen (die ging eraan vooraf), maar meteen al een verdere bespreking van de apostel.

zal in ons een *vermeerdering* van vreugde groeien (tweede betekenis van ‘Joseph’). En op die manier worden we volgens Ruusbroec dan ‘gerechtvaardigd voor de heer’ (derde betekenis van ‘Joseph’), als we hem eeuwig loven met onze ziel en ons lichaam (RII 165.3-12).

Deze beknopte aanpak, vertrekkend vanuit het artikel, gebruikt Ruusbroec het vaakst (vijf keer op zeven bij de tweede ‘verbindingstechniek’). Het tiende artikel valt bij een eerste indruk op omdat Ruusbroec er een zodanig lange uitleg aan vast koppelt; die omvang kan echter gewoon verklaard worden door het vertrekpunt, de naam van de stamvader: ‘Zabulon’ wordt op niet minder dan vijf manieren etymologisch geïnterpreteerd (RII 162.35-166.27). De uitleg waarmee het zesde artikel (en zijn aanbrenger Jacob de jongere) aan de etymologie van de naam ‘Neptalym’ word gekoppeld wijkt een beetje af van de standaard doordat Ruusbroec hier vanuit de etymologie naar de inhoud van het artikel toe redeneert. Onmiddellijk volgend op de etymologie (‘Neptalym’ betekent ‘verandering’ (“wandeling”), ‘gelijkheid (in gemoed)’, of ‘hij die hen bekeert’ of ‘haar verspreiding’) wordt wel zoals gebruikelijk eerst het artikel gesteld: ‘Ik geloof dat hij op is gevaren ten hemel en zit aan de rechterhand van God zijn almachtige vader’. Dan vervolgt Ruusbroec niet echt met een toelichting bij het artikel zoals we zouden verwachten, maar eerder een toelichting bij ‘Neptalym’. Maar uiteindelijk blijft de ‘afwijking’ van de normale gang van zaken ook hier toch miniem, en komt het resultaat van de uitleg op hetzelfde neer: er is een verband gelegd tussen elke etymologische betekenis van de naam van de stamvader en de inhoud van het artikel (hetgeen ook een verband met de betreffende apostel impliceert). ‘De ‘verandering’ die Neptalym betekent, vatten we op als de hemelvaart van onze heer. Met de ‘gelijkheid’ zien we zijn zitten aan de rechterhand van zijn vader. En daarmee worden de apostelen eigenlijk bekeerd en weggetrokken van alle tijdelijke zaken en ze volgden hen met liefde naar de hemel. En daarom werden ze verspreid om het volk te onderrichten in alle uiteinden van de aarde’ (RII 157.16-27).

Tenslotte is nog de manier waarop de etymologische betekenis van de naam ‘Gad’ aan het zevende artikel van de apostel Philippus wordt verbonden enigzins anders: hier gebruikt Ruusbroec ook de ‘tweede verbindingstechniek’ maar hij legt eerst de verbinding met de etymologie en sluit af met het citeren van het artikel (RII 158.28-159.3); in alle andere gevallen wordt het artikel onthuld voor de uitleg. Toch kunnen we zonder meer ook deze laatste twee lichtjes afwijkende voorbeelden mee over dezelfde kam van de ‘tweede verbindingstechniek’ scheren. Want één belangrijk kenmerk hebben het derde, zesde, zevende, achtste, tiende, elfde en twaalfde artikel gemeen, in de manier waarop ze de zoon van Jacob als figuur van een apostel met een geloofsartikel motiveren en voor de lezer aannemelijk maken: de verbintenis gaat via het artikel, en niet via de apostel. Ruusbroec kan of wil hier blijkbaar niet terugvallen op anecdotes uit het evangelie, en dat doet hij wel met

betrekking tot de apostel Petrus, zijn broer Andreas, Johannes de Evangelist, de ongelovige Thomas en Mattheus de ex-tollenaar en evangelist.

Het is natuurlijk stilistisch beter om voor wat afwisseling te zorgen, en dus niet altijd dezelfde ‘formule’ te herhalen om de zonen van Jacob met de apostelen in verband te brengen; ik denk dat we dat stijlelement niet zomaar over het hoofd mogen zien als mogelijke motivatie voor het gebruik van twee verschillende ‘verbindingstechnieken’. Maar dat hoeft natuurlijk ook niet te betekenen dat Ruusbroec zomaar, en enkel om stilistische redenen, lukraak de ene manier met de andere heeft afgewisseld. Hij heeft dat in ieder geval niet alternerend en half-om-half gedaan. Misschien had Ruusbroec nog een reden: misschien ‘werkt’ zijn eerste verbindingstechniek (via de apostel) niet altijd. Misschien vond hij het gewoon veel lastiger om interessante en relevante gebeurtenissen naar voren te brengen uit het leven van Jacobus de Oudere (zoon van Zebedeus, derde artikel), Jacobus de Jongere (zesde artikel), Philippus (zevende artikel), Bartholomeus (achtste artikel), Simon (tiende artikel), Judas Zelotes alias Thadeus (elfde artikel) en Matthias, de apostel die er pas helemaal op het einde bij kwam om Judas de verrader te vervangen (twaalfde artikel)? Zij zijn minder opvallende figuren in het evangelie, en aan hun naam wordt niet automatisch een bijstelling of een verhaal gekoppeld, zoals bijvoorbeeld ‘de ongelovige Thomas’ of ‘Mattheus de tollenaar’<sup>44</sup>. Ongetwijfeld waren in het geheugen van de Middeleeuwer Petrus, Andreas, Thomas, Mattheus en Johannes (nóg) saillantier dan de andere apostelen, en dan is het heel goed mogelijk dat Ruusbroec daar gewoon slim op heeft ingespeeld. Wanneer hij niet ten volle kan rekenen op kennis van de apostellevens bij het publiek, maakt hij er ook geen gebruik van en zoekt een andere oplossing: hij maakt dan een rechtstreekse verbinding tussen het artikel en de stamvader. Dat had hij in principe voor elk artikel zo kunnen doen, en toch kiest hij ervoor om de eerste, de tweede, de vierde, de vijfde en de negende zoon van Jacob via opmerkelijke gebeurtenissen uit het leven van ‘hun’ apostel aan het juiste artikel te verbinden (de duiding bij de apostel Petrus is zelfs een heel stuk langer dan de duiding van het eerste geloofsartikel!). Dat is veelzeggend: want op die manier maakt hij de tekst niet alleen stilistisch aangenamer voor de lezer, maar ook cognitief wat makkelijker verteerbaar: traditionele weetjes die voor iedere (jonge) geestelijke zo voor de hand liggend waren hielpen waarschijnlijk om nieuwe kennis beter te verwerken, als een soort van geheugensteuntjes.

---

<sup>44</sup> Wanneer we even nakijken in de *Concordantiae Bibliorum Sacrorum Vulgatae* van Dutripon op welke plaatsen de namen van de verschillende apostelen worden aangetroffen in het evangelie, geeft eerst en vooral het aantal vindplaatsen bij elke naam een aanwijzing in die richting. Maar vooral de vindplaatsen die een apostelnaam niet gemeenschappelijk heeft met de andere zijn een sluitend argument voor mijn veronderstelling. Want op deze plaatsen wordt een gebeurtenis verhaald waarin die bepaalde apostel de hoofdrol speelt (wanneer het een vindplaats betreft die achter verschillende namen staat gaat het vaak om opsommingen van een aantal apostelen). Bij Petrus is die lijst eindeloos, en ook aan Johannes en Mattheus worden verzen gewijd. De roeping van Andreas is ook bijzonder, omdat hij tezamen met zijn broer Petrus de eerste was.

Waarschijnlijk rekt Ruusbroec op een soortgelijk effect bij het gebruik van wetenschappelijke ‘weetjes’ over de edelstenen die in het rationale stonden: de (meestal uiterlijke) eigenschappen van de gesteenten zijn het middel waarmee de (figurale) relatie tussen het rationale en het credo wordt bewezen. Nadat de stamvaders als figuur van de apostelen zijn voorgesteld en de verschillende geloofsartikels zijn geïntroduceerd, verbindt Ruusbroec die artikels één voor één aan de juiste edelsteen uit het rationale: dat is de edelsteen die overeenkomt met het nummer van het artikel en waarin de naam stond geschreven van de stamvader die net daarvoor was besproken.

Om de aandacht van de apostel-met-geloofsartikel te verplaatsen naar de bespreking van de juiste edelsteen, wijst Ruusbroec zijn lezers erop dat er overeenkomsten zijn tussen het artikel en die bepaalde edelsteen. Hij gebruikt daarvoor meestal het woord ‘gheliken’, waarvan ‘wij’, dat zijn Ruusbroec en zijn lezers, doorgaans het actieve onderwerp zijn (bij het negende artikel is “men” het onderwerp van ‘ghelijct’): wij moeten dus de inhoud van het artikel vergelijken of gelijkstellen met de edelsteen. In de bespreking van de tiende en twaalfde edelsteen krijgen ‘wij’ op dit punt een iets minder actieve rol: dan “bediet” de edelsteen “ons” het artikel (de steen maakt het artikel duidelijk voor ons), of we krijgen gewoon te lezen dat de inhoud van het artikel “es dien carboncule ghelijc” (RII 155-26-27).

Geen van deze uitdrukkingen echter wijst de lezer expliciet op de typologische aard van de relatie tussen de edelsteen en het artikel; dat gebeurt enkel in het eerste exposé, dat zoals we weten een erg afwijkende structuur heeft. Daarin worden de overeenkomsten tussen de edelsteen en het artikel dat Petrus heeft opgenomen in het credo al heel vroeg (op de derde regel in de editie van Stracke) prijsgegeven, aansluitend op de bekendmaking van de ‘feiten’ en nog voordat er sprake is van een apostel: “Dese steen sardius es bloedachtech roet ghelijc roeder erden ende hi es die ondierste gemme onder alle ghesteinten. *Ende hi es .i. figure dies iersten artikels ons gheloefs*” (RII 150.13-16). Hierna volgt dan wat meer uitleg bij die typologische relatie (slechts 4 regels in de editie van Stracke) en dan komt Petrus op het toneel.

Wanneer Ruusbroec in de elf andere exposés is aanbeland bij het verband tussen het artikel en de edelsteen komt hij telkens meteen ter zake: het komt er, denk ik, voor hem nu in de eerste plaats op aan om de inhoud van het artikel te bespreken en begrijpelijk te maken. De rol van de wetenschappelijke informatie over de edelsteen is dan ook niet evenwaardig aan de rol van het geloofsartikel. Dat is ook niet zo vreemd: hoewel in theorie de twee polen van een typologische wisselwerking even ‘waar’ zijn, zijn ze in de praktijk niet even belangrijk voor iemand die de bijbel bestudeert: die kan (zeker en vast in dit geval) meer aanwijzingen voor zijn eigen geloofsleven vinden in de ‘vervulling’ van de figuur. In de gehele rationale-passage is het de belangrijkste betrachting van de mysticus om zijn publiek de diepere betekenis van

het symbolum van hun geloof te doen voelen, en daarvoor is het moment nu aangebroken. De twaalf tekstgedeeltes die in de derde kolom van tabel 4 (zie bijlage 3) thuishoren, maken tezamen dan ook het grootste deel van de totale passage uit.

Ruusbroec maakt vanaf nu mijns inziens het strakke keurslijf van zijn typologische programmaverklaring iets lossier. Omdat hij hier nog meer dan elders in de rationale-passage morele duidingen aan de gegevens toevoegt, nodigt hij zichzelf en zijn lezer uit om zijn interpretaties iets meer de vrije loop te laten. Dat heeft dus als gevolg dat deze onderdelen letterlijk meer om het lijf hebben dan andere, en het gevolg daarvan is dan al snel een op het eerste zicht iets minder doorzichtige interne opbouw. Wanneer we deze bepaalde onderdelen alle elf afzonderlijk bekijken en dan met elkaar vergelijken vallen ze bijvoorbeeld niet zo gemakkelijk onder te brengen in twee (of meer) groepen op basis van een terugkerende formule zoals dat bij de duiding van de stamvaders daarvoor wel het geval was. Al is er een verschil tussen enerzijds het overgrote van de exposés waarin Ruusbroec eerst in één keer alle kenmerken van de edelsteen geeft, en ze daarna allemaal uitvoerig interpreteert (bij alle artikels vanaf het vierde) en anderzijds het tweede en derde artikel, waarin de eigenschappen stukje bij beetje worden prijsgegeven en elke eigenschap onmiddellijk wordt geduid.

Dat is altijd zo: elk kenmerk dat Ruusbroec bovenhaalt, wordt ook geduid. De leermeester schrijft geen enkel kenmerk *zomaar* neer: de interne opbouw mag dan in deze passages op het eerste zicht minder doorzichtig zijn, dat is meestal slechts schijn. Er schuilt wel degelijk een ‘kapstok’ in waaraan Ruusbroec heel consequent zijn diepere betekenissen ophangt. Dat is het duidelijkst wanneer eerst alle kenmerken worden opgesomd, en vervolgens ook in die volgorde door een min of meer vaststaande formule (“alsoe ghelikerwijs” of iets dergelijks) stuk voor stuk worden verbonden aan interpretaties van de inhoud van het artikel. Het is veelzeggend dat Ruusbroec in drie kwart van de gevallen voor deze opbouw kiest, waarin eerst ankerpunten worden aangereikt en pas daarna de ‘aankleding’ volgt. Doorgaans is de interne structuur dus *wel* goed zichtbaar, wanneer men de verschillende eigenschappen van de edelstenen als geheugensteun in gedachten houdt.

Elke interpretatie kan altijd worden teruggevoerd op een kenmerk, en meestal is er een rechtstreekse één-op-één relatie, zoals bijvoorbeeld tussen de kenmerken van de agaat en de interpretaties van het achtste geloofsartikel, ‘Ik geloof in de heilige Geest’:

“Gheloeven in dien heiligen gheest [het artikel] ghelike wi der edelre gemme die men noemt achates. Die es van bruunre varuwen [1] ende si heeft rechte in midden hare ommegeande swarte ringhe ende witte [2] in menegher wijs verandert [2<sup>2</sup>]ende te gadere ghevoeget [2<sup>3</sup>]. Ende men seghet dat dese gemme den mensche diese over heme draghet, maect heblec ende ghemint van allen menschen daer hi bi wandelt [3].  
*Alsoe ghelikerwijs, gheloeven in den heileghen gheest* [verbindingsformule en

herhaling van de richtlijn van het artikel] dat maect den mensche bruun van varuwen [1], dat es oetmoedech van seden ende van gronde [vandaar de bruine kleur]. Suver ende puur inder meininghen met oetmoedegher ufeninghen datsijn witte ringhe ende swarte [2]. Dese selen sijn altoes te gadere ghevughet [2<sup>3</sup>] ende si selen den menschen omgaen ende doregaen [modificeerder bij 2]. Ende men salse veranderen ende vernuwen met ufeninghen alsoe dicke alsoe men mach [2<sup>2</sup>], want si maken den mensche diese over heme heeft, minsaem ende gracioes vore gode ende vore die ghene die heme toe behoeren [3]” (RII 160.16-32, mijn cursivering).

Af en toe geeft Ruusbroec ook interpretaties ‘in de tweede graad’, via een tussenweg dus. Bijvoorbeeld door ook het land van herkomst (in casu Indië) van een eigen figuurlijke betekenis te voorzien, bij het negende geloofsartikel:

“Dit artikel ghelijct men wel den amestiste. Die ametist heeft purper varuwe [1] gheminghet met violeite [1<sup>2</sup>] ende ute heme scinen gracileke blickende vlammen alsoe roede rosen [2]. Ende hi es sere lichte te gravene [3] ende his wast in Indien [4]. *Al dese manieren vinde wi in die heileghe kerke*. Want si es purpere ghesiert, dat es [... 1]. Ende dit es met violeite gheminghet, dat es [... 1<sup>2</sup>]. Ende hier ute scinen gracileke blickende vlammen alsoe roede rosen, dat es [... 2]. *Dese ametist, dat es die heilighe kerke*, es sere lichte in te gravene. Want [... 3]. Die ametist wast in Indien [4], *dat es in dien opganghe der sonnen* [4.1]. *Ende Indien ludet alsoe vele als .i. teken der soetecheit* [4.2], *ochte .i. verlichtende voreganc* [4.3]. Ende aldus wast die heilighe kerke ende nempt toe in dien opgange der ewegher sonnen [4.1]. Ende si wast oec in den tekene der soetecheit, dat sijn alle die sacramente, dat tekene sijn daer groete soetecheit in verborghen es [4.2]. Ende si wast oec in den verlichtenden voreganc, dat sijn die exemple der heighen ende goeder menschen [4.3]” (RII 161.30-162.19, mijn cursiveringen).

Dit voorbeeld illustreert heel duidelijk hoe consequent Ruusbroec is: elk kenmerk past hij toe op het artikel en hij legt ook altijd uit *waarom* hij dat zo doet, of welke implicatie van het artikel wordt gesymboliseerd door dat kenmerk. Bijvoorbeeld: de kerk is zoals de ametist purper van kleur, omdat dat purper het bloed voorstelt van de Heer (Jezus) en van de apostelen en martelaren. Die kleur is vermengd met violet, dat zijn alle soorten van deugden. De schitterende vlammen als rode rozen stellen de inwendige liefde voor, die binnen de kerk(gemeenschap) in praktijk wordt gebracht en geopenbaard is door grote werken in de uitwendige (materiële) wereld. De kerk is ook als de ametist omdat ze gemakkelijk kan worden ‘gegraveerd’: dat is omdat het voor de oprecht gelovige mens even gemakkelijk is om de goede werken aan te vangen en te volbrengen (RII 162.2-11).

Merk ook op hoe in feite niet het artikel zelf (het geloof in iets), maar het onderwerp ervan onmiddellijk wordt gelijkgesteld aan de edelsteen, en de kenmerken ervan krijgt toegewezen (allegorisch). In het geval van het zojuist besproken negende artikel is niet het artikel (het geloof in de heilige kerk), maar de heilige kerk zelf gelijk aan de ametist. Ruusbroec begint met de aankondiging “dit artikel ghelijct men wel den ametiste” (RII 161.30), maar het is duidelijk dat het artikel voor hem rechtstreeks ‘de kerkgemeenschap’ betekent: “alle dese manieren [eigenschappen van de ametist] vinde wi in die heileghe kerke” (RII 162.1) en: “die amestist, dat is die heileghe kerke” (RII 162.9).

In het achtste exposé is het echter niet de heilige Geest, maar wel het geloven in hem dat wordt vergeleken met de agaat: “Gheloeven in dien heileghen gheest ghelike wi der edelre gemmen die men noemt Achates” (RII 160.16-17). Dat is ook logisch, want je kan nu eenmaal niet praten over de (uiterlijke en innerlijke) hoedanigheden van de heilige Geest<sup>45</sup>. Over de eigenschappen van de gemeenschap der heiligen kan dat wel, en daarom worden in het tiende artikel de “drie ciergeiden” van de crisoliet dan ook opgevat als kenmerken die “sijn ghemeinen allen heileghen ende allen goedde menschen” (RII 164.1). Ruusbroec legt hier dus ook heel nadrukkelijk de relatie tussen de goede mensen en de edelsteen: “Ende hier omme, wille wi verlatenisse hebben onser sonden ende ghemeininge der heileghen, soe mote wi den crisolitusse gheliken” (RII 164.19-21, mijn cursivering). Ook in de elfde en de twaalfde bespreking wordt de edelsteen in verband gebracht met het soort mens dat de lezer moet trachten te zijn: “Met desen stene verstaen wi die gloriose menschen na den lesten ordele” (RII 165.20-21) en “Ende desen stene (de berillus) mote wi gheliken, sele wi besitten dat eweghe leven” (RII 167.6-7).

Wanneer Ruusbroec Christus aan de edelsteen gelijkstelt gebeurt dat nog explicieter: dat doet hij vanaf het tweede tot en met het zesde artikel, want daarin worden in het credo de verschillende opeenvolgende momenten in Christus’ levensloop overlopen (van zijn conceptie tot aan zijn verrijzenis). Aldus wordt in Ruusbroecs bespreking van deze artikels (en ook van het eerste) Christus zelf beschouwd als de nieuwtestamentische versie van de edelsteen: “den edelen roeden stene, dat es Christus Jhesus” (RII 150.18); “Ende Christus, die gloriose thopaes” (RII 153.16); “Cristum, die edele miraude [smaragd]” (RII 154.28); “Aldus was Cristus onse carbonkel steen” (RII 155.32); “Ende desen edelen saphyer Cristum en machmen niet [...]” (RII 157.8); “die gloriose gemme jaspis, dat es Cristus Jhesus” (RII 158.6). Het zevende artikel heeft het Laatste Oordeel als onderwerp, maar ook hier is het Christus die aan

---

<sup>45</sup> Ook niet over die van God trouwens: in het eerste artikel waarvan God het onderwerp is het Jezus die wordt gelijkgesteld aan de sardius; dat gebeurt in de eerste ‘alinea’ en ook nogmaals in de laatste (zie ook de laatste kolom van tabel 4): “Ende hier omme sprac Cristus te rechte: [...] Ende hieromme es hi ghelijc in leringhen ende in leven ende oec in der doet die ondieren steene die sardius heetet, dien de joden verworpen ende onwerdech achten onder alle menschen ende leverden ter doet” (RII 151.12-18)

de edelsteen ligurius gelijkgesteld wordt (hij is diegene die het laatste oordeel zal uitspreken): “Ende in desen lesten ordeel gheliken wi Cristum den stene die ligurius hetet” (RII 159.3-5).

Dat maakt dat Ruusbroec in deze onderdelen in totaal meer dan twintig uitspraken doet over de goedheid van Christus, die vooral dienen om de lezer aan te zetten het voorbeeld van Christus te volgen. Ook in de achtste, negende, tiende, elfde en twaalfde uiteenzetting worden via de edelsteen-allegoriserende deugden voorgelicht die de lezer moet nastreven om dichter bij God te komen. In het laatste stukje tekst, vertegenwoordigd in de vierde kolom van tabel 4 (zie bijlage), doet Ruusbroec daar telkens nog een moreel schepje bovenop: alle deugden die voortvloeien uit het naleven van een bepaald geloofsartikel, kunnen we namelijk herkennen in de apostel die dat artikel in het symbolum heeft gezet.

De verbinding tussen het artikel (de leer of doctrine) en de deugdzaamheid van de apostelen (hun leven als moreel voorbeeld) wordt telkens (maar ook hier is het eerste exposé een uitzondering) gemaakt door een formule als “en dit dede Andreas” (RII 153.11); of “Maer wille wi hier toe comen, soe mote wi di apostel gheliken die dit artikel sedt in onsen gheloeve” (RII 166.11-3); of “met allen rechte leert ons sente Phylips dit artikel, want Phylips es [...]” (RII 159.20); of “ende dit tughet ons sinte Matheus met sinen name, want Matheus is [...]” (RII 162.20). Merk op dat hier opnieuw een onderscheid kan worden gemaakt tussen enerzijds uitdrukkingen die op de daden (het leven) van de apostelen wijzen, en anderzijds uitdrukkingen die eerder verwijzen naar de apostel die iets aanleert.

Dat onderscheid gaat echter niet helemaal op en lijkt hier geenszins te worden ingegeven door de apostel zelf (zoals in de tweede ‘alinea’ volgens mij gebeurt) maar gewoon door de laatste zin van voorgaande ‘alinea’: als daarin een expliciete aanmaning naar de lezer staat, zal die in de volgende zin als het ware door de apostel worden uitgevoerd, bijvoorbeeld bij de derde uiteenzetting: “Ende hier omme sele wi ons keren van tijlijken dinghen ende desen spiegel altoes vore ons draghen. Ende dit dede sinte Jacob, die apostel ons heren (RII 154.33-36). Ook Andreas en Johannes *doen* iets (tweede en vierde artikel), we *merken* dat we alle hinderpalen kunnen overwinnen in de jongere Jacobus (zesde artikel) en *proeven* het artikel in Matthias (twaalfde), we moeten Simon *volgen* en op Thadeus *gheliken* (tiende en elfde artikel). Philippus en Bartholomeus daarentegen *leren* ons wat Ruusbroec in de voorgaande alinea beweert (zevende en achtste artikel), en Thomas tenslotte heeft gewoon terecht een artikel in het credo *gezet* (het vijfde), en Matheus *getuigt* van het bovenstaande (negende artikel).

Dat doet Matheus gewoon door de etymologische betekenis van zijn naam. En ook wanneer we iets kunnen ‘merken’ in een apostel, of hem moeten navolgen, of als hij ons terecht iets ‘leert’, dan is dat omdat we bepaalde aspecten terugvinden in de etymologie van zijn naam; zo



had Ruusbroec dat ook aangekondigd voor hij de twaalf edelstenen begon te bespreken (zie voetnoot 40). Door de etymologie als uitgangspunt voorop te stellen, verhindert Ruusbroec zichzelf ook in deze laatste zinnen om zomaar voor de vuist weg te moraliseren: opnieuw legt hij zichzelf op om een stelling puntsgewijs te verklaren. De stelling is dat de morele implicaties en richtlijnen van het geloofsartikel die de mysticus zojuist heeft afgeleid en toegelicht, verscholen gaan achter de naam van de apostel. De etymologische verklaring daarvan, waar het laatste betoogje op steunt, is opnieuw in vele gevallen meervoudig; dan zal Ruusbroec opnieuw trouw elk onderdeel daarvan toelichten. Bijvoorbeeld:

“met allen rechte leert ons sente Phylips dit artikel, want Phylippus es alsoe vele gheseghet alse die mont der hande [1], ochte die mont der lampten [2]. Want in den daghe des ordeels selen de hande spreken vore den mont, dat sijn die goede werke [1]. Ende der mont der lampten sal oec spreken, dat es karitate ende ontfarmhertecheit [2]. Die die gheufent heeft met milder herten, die werke selen spreken daer die naturlele mont sal swighen” (RII 159.24-31).

Hij laat werkelijk geen enkele etymologie liggen: wanneer hij ook de namen van de vaders van de twee Jacobs bekend maakt om ze van elkaar te kunnen onderscheiden, voorziet hij ook die namen van een etymologie en een bijhorende moraal:

“Dit merken wi in sente Jacoppe den minderen, Alpheus sone, want Jacobus ludet alse vele alse terdende onder voet den haesteghen<sup>46</sup>, dat es dien viant, die werelt ende onse eighen vleesch. Elc es hem haestende omme ons te bedervene ende dese mote wi terden onder voet, willen wi Jacobus sijn, Alpheus sone. Want *Alpheus es alsoe vele gheseghet alse leringhe* [1], *ochte gheleert* [2], *ochte die dusentechste* [3]. Ende hier mede verstaen wi eighелеke Jhesum Cristum, want na der godheit es hi dies vaders leringhe [1] en na der menscheit es hi gheleert van den vader [2]. Ende hi es oec die dusentechste want in heme sijn besloten alle ghetale [3]. Ende overmids heme ende sijn verdienen wert dat volle ghetal der ute vercoerne volmaect” (RII 158.11-24).

In geen van deze twee voorbeelden springt de band met het eigenlijke artikel meteen in het oog, maar die band is er wel degelijk (meestal toch). In het geval van Philippus is er een vage echo naar ‘Ik geloof dat hij naar hier gekomen is om te oordelen de levenden en de doden’ omdat Ruusbroec de etymologie van Philippus verbindt aan de dag des Oordeels. En wat Jacob de Jongere betreft: door in de etymologische verklaring van diens vaders naam de band tussen Jezus en zijn vader ter sprake te brengen, herinnert Ruusbroec toch nog wel aan ‘Ik geloof dat hij is opgevaren ten hemel en zit aan de rechterhand van God, zijn almachtige Vader’. Dat geldt naar mijn gevoel voor de meeste ‘laatste alinea’s’; in het achtste, negende,

<sup>46</sup> Ruusbroec is ook hier consequent: de etymologische betekenis van de naam ‘Jacobus’ is in de kern dezelfde bij de oudere Jacob (brenger van het derde artikel): Jacob ludet alsoe vele als die onder sine voete tredet alle dinc” (RII 154.35-36).

tiende en misschien ook het twaalfde artikel zijn de echo's het duidelijkst (de heilige Geest uit het achtste artikel maakt bijvoorbeeld dat de mens naar hogere sferen wordt getrokken, en Bartholomeus betekent onder andere "mi des op ghehanghens" (RII 161.2)).

De band met de morele richtlijnen die het resultaat waren van de vergelijking tussen de edelsteen en het artikel, is veel opvallender dan de band met het artikel zelf. Dat lijkt misschien vreemd maar is het niet, want de morele richtlijnen zijn werkelijk de belangrijkste bekommernis in deze laatste 'alinea'. Ruusbroec haalt de etymologie van de naam van de apostel er enkel en alleen bij om het morele gehalte van het credo te benadrukken. Hier aangekomen moeten we onszelf opnieuw herinneren aan het doel van de rationale-passage, dat ook het doel van de totale uiteenzetting over het ornaat van de hogepriester is: de typologische en morele uitleg van oudtestamentische symbolen. Door de apostelen hier niet alleen op te voeren als leveranciers van het credo (de typologische interpretatie van het rationale), maar ook als personen die naar die geloofsartikelen leefden, door zich niet enkel toe te leggen op hun *leer* maar ook op hun *leven*, maakt Ruusbroec zijn lezers in navolging van zijn eerdere aankondiging<sup>47</sup> opnieuw duidelijk dat het niet volstaat om de leer van het Christendom te kennen; ze moeten er ook alle moeite voor doen om naar de morele gevolgen daarvan te leven.

### 6.1.3 Een rooster met 'notae' als ankerpunten voor het geheugen

Ruusbroec licht de doctrine op een zodanige manier toe dat ze expliciete richtlijnen voor een deugdzzaam leven geeft; om het effect daarvan op de lezer maximaal te maken houdt Ruusbroec zich heel nauwgezet aan een 'stappenplan'. We weten dat de mysticus veel van zijn lezers verwacht: ze moeten actief mee de verbindingen maken tussen de oudtestamentische symbolen en de vervulling ervan, en vooral ook tussen de doctrine en de moraal. Daarom moeten ze tijdens het lezen en verwerken van de tekst voortdurend mee dat stappenplan kunnen volgen. Voor ons wordt die zware taak vandaag de dag verlicht door de tussentiteltjes van Pater Stracke, en door de indeling in paragrafen en alinea's. Daarover konden de middeleeuwse lezers niet beschikken, maar zij hadden gelukkig wel te maken met het werk van een publieksgerichte auteur, die zich de moeite heeft getroost om een niet te onderschatten inspanning te leveren "om de lezer in staat te stellen het gelezene op een

<sup>47</sup> In 6.1.1 heb ik die aankondiging de 'algemene programmaverklaring' genoemd: "Met desen twelef steenen die stonden in dat redeleke, *versteet men* die twelef artikelen ons gheloves die ghesiert ende verclaert hebben onse redelecheit ende gheleidt boven redene dat hare hoechste cierheit es. Ende in dese twelef stene worden *gheoppenbaert* die twelef namen der apostelen ons heren, want in hare leren wert hare leven ende hare gheloeve bekint, datsijn eigenlec hare namen ende dat en es anders niet dan ordeel, leringhe ende waerheit" (RII 150.1-7, mijn cursiveringen).

correcte manier in het geheugen op te slaan, het te assimileren en het op deze wijze vruchtbaar te maken voor de verdere lectuur en vooral, voor het eigen leven” (Willaert 1993 : 66).

Met die inspanning hebben we in de voorgaande bladzijden uitgebreid kennisgemaakt: Ruusbroec helpt zijn lezers door hen aan het begin van elk duidelijk af te bakenen onderdeelje een soort van handleidingkje te geven. Die handleidingkjes zijn werkzaam op verschillende niveau's: op het allerhoogste niveau (binnen deze rationale-passage uiteraard) was er allereerst de 'algemene programmaverklaring' waarin Ruusbroec de verbanden uiteenzet tussen rationale, credo, Jacobs zonen en apostelen (hierboven geciteerd in voetnoot 47). Dat algemene programma verdeelt Ruusbroec in twaalf hokjes (visueel voor te stellen als vier rijen van drie) en elk hokje krijgt een nummer. Dit rooster met genummerde hokjes doet denken aan het "numerical grid" dat Mary Carruthers in haar studie over het middeleeuwse geheugen beschrijft (1990 : 80 e.v.) maar is niet helemaal hetzelfde: het standaard "numerical grid" was een techniek die in handleidingen voor bijbelstudenten, zoals bijvoorbeeld het eerder vernoemde (in 4.3) voorwoord van de *Chronicon* van Hugo van Sint-Victor, werd aangeraden als hulpmiddel om een grote tekst te lijf te gaan. Het was met andere woorden iets dat de studenten zelf moesten opstellen tijdens hun lectuur, om de opgedane kennis in hun geheugen te organiseren, daar waar Ruusbroecs lezers het grid 'prêt-à-porter' aantreffen in de tekst. De auteur kreeg op zijn beurt het rooster netjes aangereikt in de bijbelverzen die hij becommentarieerd: het rationale *heeft* nu eenmaal de vorm van een rooster.

Ruusbroec past heel trouw een principe toe dat voor elke middeleeuwse intellectueel en student heilig was. Ik paraphraseer het als volgt: 'presenteer eerst een overzicht van het geheel, en deel dat vervolgens op in kleinere onderdelen die afzonderlijk besproken kunnen worden, maar wel altijd moeten worden voorgesteld als deel van het geheel. Zorg ervoor dat dat geheel overzichtelijk geordend is'. Want "a long text must always be broken up into short segments, numbered, then memorized a few pieces at a time" (Carruthers 1990 : 82). Na de indeling in twaalf grote delen kan het echte werk (Ruusbroecs eigen structurering) beginnen: Ruusbroec deelt die twaalf teksten nogmaals op in steeds dezelfde kleinere thema's, en hij vertelt daarbij steeds aan zijn lezer wat het geheel is, en uit welke verschillende gehelen het bestaat.

Ook voor de indeling op dit tweede niveau (de twaalf afzonderlijke besprekingen) krijgt de lezer telkens een handleidingkje: dat zijn de introductiezinnen van tabel 3. Deze zinnen vatten het gehele exposé dat erop volgt samen, en dat geheel valt als door de woordkeuze als vanzelf uiteen in verschillende kleine thema's (en dus niet door een expliciete aanwijzing van de auteur naar de lezer toe). Die thema's zal Ruusbroec vervolgens één voor één gaan uitwerken: eerst de typologische relatie tussen de stamvader en de apostel die het artikel levert (tweede kolom van tabel 4) en dan de typologische relatie tussen de edelsteen en het artikel (derde

kolom). Daarbij wordt natuurlijk altijd aandacht besteedt aan de morele toepassing, die duidelijk centraal wordt geplaatst in een soort van besluit waarin hij het artikel nogmaals op een diepgaander niveau verbindt met de apostel (laatste kolom).

In zijn bijdrage, “Ruusbroec als auteur”, toont Willaert aan hoe Ruusbroec ook in *Dat rijcke der ghelieven* het principe van opdelen en ordenen hanteert. Hij doet dat volgens Willaert zelfs op de manier waarop middeleeuwse preken werden gestructureerd (1993 : 67). De ‘divisio’ die door de gangbare ‘ars praedicandi’ werd voorgeschreven bestond eruit dat eerst het bijbelcitaat dat het onderwerp van de preek uitmaakte (het thema) volledig werd geciteerd. Vervolgens diende dat citaat opgedeeld te worden in verschillende paragrafen, die elk een korte toelichting moesten krijgen om daarna verder uitgewerkt te worden in de loop van de preek. Het letterlijke bijbelcitaat dat aan de preek voorafging is daarbij cruciaal, alsook de strikte sequentiële uitwerking ervan: indien men dat citaat vanbuiten kende, had men een letterlijke samenvatting van de hele uiteenzetting. Hiervan maakt Ruusbroec dus gebruik in het *Rijcke*. Willaert besluit evenwel voorzichtig dat hij daar misschien wel te veel en te expliciet dit soort structurerings technieken aanwendt, en zich daardoor misschien “bezondigd heeft aan een structurele overkill” waarmee hij zijn lezer en zelfs diens memoria zwaar op de proef stelt (1993 : 71). Dat risico loopt Ruusbroec veel minder in deze rationale-passage uit *Vanden geesteliken tabernakel*. Het gebruik van de ‘introductiezin’ doet wel denken aan de ‘divisio’ in preken, in die zin dat eerst een soort van samenvatting wordt gegeven die vervolgens wordt uitgewerkt. Maar de introductiezin is geen bijbelcitaat, het is Ruusbroecs eigen formulering van een geheel van exegetische verbanden; en bovenal is de uitwerking ervan veel minder expliciet dan in preken het geval is (en in het *Rijcke*). Het knappe aan Ruusbroecs introductiezinnen is dat ze zoals gezegd helemaal vanzelf uit elkaar vallen; door de herhaling (twaalf keer) van dezelfde formule wordt dat gevoel alleen maar versterkt. De lezer heeft dan geen verdere (eventueel storende) structurele aanwijzingen nodig: hij weet bij elke introductiezin dat een exposé is afgesloten en een nieuw begint, hij weet aan welke onderverdeling binnen dat exposé hij zich mag verwachten en waarop die onderverdeling steunt. Op die manier kan hij altijd perfect het overzicht bewaren.

Zelfs op een nog lager niveau (binnen de rationale-passage) laat Ruusbroec zijn lezers niet aan hun lot over: omdat de manier waarop hij dat doet zo vanzelfsprekend past binnen de inhoud kan hij het zich veroorloven om elke keer opnieuw aan te kondigen wat ze in dat kleine onderdeel (soms zijn het maar enkele zinnen) mogen verwachten. Het bijzondere is dat hier geen afzonderlijk storend ‘handleidinkje’ wordt gegeven maar dat inhoudelijk belangrijke zinnen meteen op die manier functioneren: ze vallen heel vanzelfsprekend uit elkaar in verschillende onderdelen. Het beste voorbeeld daarvan zijn de etymologieën: de

etymologische betekenissen van de namen van de stamvaders zijn het middel waarmee Ruusbroec hen verbindt aan de juiste apostel-met-geloofsartikel, en de etymologische betekenissen van de namen van de apostelen zijn het middel waarmee die apostel wordt verbonden aan (de morele implicaties van) zijn artikel.

De lezers krijgen op deze momenten waarschijnlijk behoorlijk wat nieuwe informatie te verwerken; ik denk niet dat we zonder meer kunnen veronderstellen dat Ruusbroecs publiek van priesters in Groenendaal of andere mystiek geïnteresseerden in hun basisopleiding erg vertrouwd waren geraakt met de etymologieën: ze moeten er dus sowieso toch staan. En onmiddellijk is die nieuwe informatie op zichzelf al een ‘kapstok’ voor verdere uitleg. De lezer weet dat als hij vijf betekenissen kan ontdekken in de Hebreeuwse vertaling van bijvoorbeeld ‘Zabulon’, hij onmiddellijk op vijf punten meer uitleg zal krijgen. Uiteraard lenen dit soort van gegevens (de etymologische verklaringen) zich er gemakkelijk toe om puntsgewijs te worden uitgediept, toch dient het vermeld te worden dat ook binnen deze alinea’s Ruusbroec opnieuw een (klein) geheel vaststelt dat wordt opgedeeld en dan besproken. Af en toe wordt ook het geheugen van de lezer bij eventuele recollectie van die punten nog eens extra geholpen: wanneer de punten kunnen gekoppeld worden aan erg bekende en daardoor ondersteunende elementen zoals de anecdotes uit het leven van de bekendste apostelen.

Door zijn exposé te ondersteunen met voldoende informatie die de lezers bekend moet zijn geweest, zoals de feiten uit het leven van de apostelen, wordt de tekst nog makkelijker verankerd in het geheugen: de tekst kan dan bij het opnemen onmiddellijk in verband gebracht worden met reeds in het geheugen aanwezige kennis. Dat is niet alleen zo voor die kleinere geheugensteuntjes; het grootste deel van de elementen die Ruusbroec zijn lezers hier aanbiedt, waren voor hen al zeer vertrouwd: de namen van de apostelen, de namen van de stamvaders en uiteraard ook het credo. Maar door die elementen op een originele wijze met elkaar in verband te brengen, zorgt Ruusbroec ervoor dat ze in het brein van zijn lezers nieuwe betekenissen krijgen en kunnen oproepen.

Op die manier functioneerden vermoedelijk ook de kenmerken van de edelstenen. Binnen de cruciale passages waarin een bepaald artikel uit het credo in verband wordt gebracht met de overeenkomstige edelsteen, en het geloofsartikel vervolgens op basis van de toepassing van die edelsteenkenmerken een morele duiding krijgt, hebben zij een belangrijke ondersteunende rol. Ze zijn niet het doel van deze passages (dat zijn de morele en mystieke bespiegelingen), maar wel het middel. Net zoals de introductiezinnen (en op een minder indrukwekkende wijze ook de etymologieën), functioneert de opsomming van de kenmerken allereerst als een soort van handleidinkje: een kapstok waaraan de morele betekenissen van het artikel zullen worden opgehangen. Deze kenmerken zijn uitermate geschikt om deze bemiddelende rol te spelen,

omdat ze vermoedelijk het geheugen van de lezer extra prikkelden: ze konden visueel worden voorgesteld en zijn daarom extra stimulerende ‘triggers’ voor de morele bespiegelingen.

De functie van de edelstenen en hun visuele kenmerken kan op dit punt het best worden vergeleken met de taak die dierenbeschrijvingen vaak vervulden in teksten. De ‘bestiaria’ (‘beestenboeken’) waarin die beschrijvingen verzameld werden, waren wijdverspreid en alombekend in de Middeleeuwen, zowel bij beginnende novicen als bij de intellectuelen. Wanneer een auteur de raad van de schrijvershandleidingen<sup>48</sup> (de ‘ars memoria’) opvolgde en de inhoud van een tekst (bepaalde paragrafen) verbond aan een dierenbeschrijving, kon zijn lezer vanuit dat vertrouwde dierenprentje (dat ze moeiteloos uit hun geheugen opdiepten) ook de inhoud van de betreffende tekst of paragraaf opnieuw reconstrueren. Daarenboven maakten de mentale dierenprentjes (‘picturae’) de tekst ook veel opvallender en daardoor ook interessanter om te onthouden: de lezer verankerde de tekst dan niet als een grijze hoop letters, maar als een gestructureerd rooster met kleurrijke informatieve ‘picturae’ in zijn geheugen. Mary Carruthers legt uit dat de beschrijvingen van de bestiaria nooit zelf de indeling van een tekst verschaffen, maar wel bepaalde paragrafen extra ‘markeerden’:

“The Bestiary descriptions are laid away so that one can use them later to mark material for recollection. They do not themselves supply an orderly memory grid [...] but then one uses these sorts of vivid images to further mark the material for immediate, secure recollection. What the Bestiary taught most usefully in the long term of medieval education was not “natural history” or moralised instruction (all instruction in the Middle Ages was moralised) but mental imaging, the systematic forming of “pictures” that would stick in the memory and could be used, like rebuses, homophonies, images rerum, and other sorts of *notae, to mark information within the grid*” (1990 : 127, mijn cursivering).

Dat doen toch ook de beschrijvingen van de edelstenen binnen de rationale-passage? Ze markeren telkens de inhoud van de meest cruciale passages en maken dat de lezer aan de morele en mystieke bespiegelingen een ‘pictura’ kan verbinden die ervoor zorgt dat de inhoud in een visuele vorm kan worden *verankerd* in het geheugen; tegelijkertijd zijn ze ook een “trigger” voor de verschillende mystieke invullingen van een geloofspunt. Op die manier bieden ze natuurlijk wel een soort van structuur, hetgeen in tegenstelling lijkt met wat Carruthers in verband met de bestiaria-beschrijvingen lijkt te constateren. Maar let wel: de structuur die de edelsteen-beschrijvingen bieden, is niet het *rooster* dat in deze passage wordt gevormd door de plaatsing van de twaalf edelstenen van de borstlap en verder wordt ingedeeld in drie belangrijke thema’s (de band tussen de stamvader en de apostel-met artikel, de band tussen het artikel en de edelsteen en de band tussen de apostel en [de morele

<sup>48</sup> Drie van deze handleidingen en hun geheugengerichte tips voor schrijvers worden voorgesteld in “The arts of memory”, het vierde hoofdstuk van Carruthers’ *Book of memory* (1990 : 122-155).

implicaties van] het artikel). De beschrijving van de edelsteen is ‘slechts’ het uitgangspunt van de puntsgewijze behandeling van een van die thema’s. Maar bovenal zorgen de beschrijvingen van de edelstenen ervoor dat het resultaat van die verbinding, dat zijn de morele betekenissen, op een kleurrijke en levendige visuele manier kan worden gemarkeerd in het geheugen van de lezer.

## 6.2 Edelsteenallegorese

We weten nu dat Ruusbroec in de rationale-passage vertrekt vanuit een vaststaande structuur: het rooster van het rationale met daarin de twaalf edelstenen met in elke edelsteen nog de naam van één van de zonen van Jacob. Deze vaststaande reeks is het vertrekpunt; het uiteindelijke hoofddoel van de rationale-passage is het geven van een morele interpretatie van het credo. Als reeks van twaalf geloofspunten is ook dat credo een voorafgegeven vast geordende reeks, die wordt verbonden aan het rooster van het rationale. Ruusbroec ‘doet’ dus twee dingen met de edelstenen, die ik, om verwarring in wat volgt te voorkomen, hier even duidelijk van elkaar wil onderscheiden: enerzijds is er de *typologische* interpretatie van de twaalf edelstenen, en anderzijds is er de *morele* interpretatie van de *eigenschappen* van die edelstenen.

De in brede zin *typologische* lezing van het rationale van de hogepriester is, wat eerst moet worden bewerkstelligd: de twaalf edelstenen worden door Ruusbroec gepresenteerd als de ‘figuren’ van de twaalf artikelen van het geloof. Om die figurale verbinding te maken en zijn lezers ertoe te brengen hetzelfde te doen maakt Ruusbroec gebruik van een (of meerdere) ‘tussenstap(pen)’. Meer bepaald steunt de relatie tussen edelsteen en geloofsartikel op een andere figurale verbinding, zijnde de band tussen de naam van de stamvader die in de edelsteen stond gegraveerd en de apostel-met-geloofsartikel. Daarmee heeft Ruusbroec dan de betreffende edelsteen ‘geïdentificeerd’ als een bepaald artikel, en meteen ook als een bepaalde stamvader en een bepaalde apostel. (Over deze verschillende tussenstappen zo dadelijk meer in 6.3). Pas nadat deze typologische band is vastgelegd kan de *morele* interpretatie van het artikel worden uitgewerkt (eerst moeten de muren van het huis worden opgetrokken, vooraleer het van een verflaag kan worden voorzien!). Dit morele aspect zal in wat volgt eerst (in 6.2.1 en 6.2.2) aan bod komen; het is namelijk pas in deze ‘verflaag’ dat de eigenschappen van de edelsteen een rol gaan spelen. Omdat Ruusbroec en zijn lezers de edelsteen op dit punt reeds hebben geïdentificeerd als figuur van een artikel, is het geoorloofd om de *eigenschappen* van die edelsteen ook toe te schrijven aan het artikel (figuurlijk uiteraard). Het is dus niet zozeer de edelsteen zelf die moreel wordt geïnterpreteerd, dan wel zijn

eigenschappen; in hun ‘morele versie’ worden ze dan niet langer toegeschreven aan de edelsteen maar aan (de inhoud van) het artikel.

Dat gaat bijvoorbeeld als volgt in zijn werk: één van de eigenschappen van de saffier is zijn hemelsblauwe kleur (tenminste: sommige saffieren zijn blauw). Die blauwe kleur wordt figuurlijk toegeschreven aan de inhoud van het artikel: Jezus’ afdaling naar de hel was zoals een hemels blauw (zelfs in de hel is Jezus nog hemels). En door die mooie kleur (van de saffier, dat is dus Jezus’ afdaling) werden al zijn vrienden verblijd en zalig door de helderheid ervan (RII 157.1-3). Dit voorbeeld illustreert meteen ook de visuele kracht die dankzij de eigenschappen van de edelstenen aan Ruusbroecs betoog wordt toegevoegd: de morele toelichting van het artikel wordt er veel levendiger en ook concreter door. Door zich de edelstenen visueel voor te stellen konden de lezers de koppeling edelsteen-stamvader-apostel-artikel-moraal op een opvallende manier markeren in het geheugen en zodoende steviger verankeren, interioriseren en te allen tijde oproepen.

## 6.2.1 Wetenschappelijk materiaal uit de traditie en het geheugen

In wat volgt zal, zoals aangekondigd, worden ingezoomd op de morele interpretatie die aan de eigenschappen van de edelstenen wordt toegekend voordat de typologie (de identificatie van de afzonderlijke edelstenen als de afzonderlijke artikelen en de tussenstappen daarbij) aan bod zal komen (in 6.2.3 en ook in 6.2.4). Maar nog vooraleer eender welke allegorische interpretatie kan bestaan, zij het nu typologisch of moreel, moet het feitelijke fundament van het bijbelcommentaar nog worden gelegd. In dit geval: de natuurlijke eigenschappen van de edelstenen moeten aan de lezers worden meegedeeld. Want het is belangrijk om goed voor ogen te blijven houden dat de rationale-passage nog steeds (een deel van) een exegetisch commentaar is. Dat wil zeggen dat Ruusbroec historische, typologische en morele uitleg wil geven bij de inhoud van de bijbel, meer bepaald de inhoud van vers 17 tot en met 21 van Ex.28: “ Ponesque in eo quattuor ordines lapidum: in primo versu erit lapis sardius, et topazius, et samaragdus. In secundo carbunculus, saphirus, et jaspis. In tertio ligurius, achates, et amethystus. In quarto chrysolitus, onychinus, et beryllus: inclusi auro erunt per ordines suos” (Ex.28:17-20).

Het te becommentariëren bijbelvers bepaalt over welke edelstenen Ruusbroec zijn lezers iets zal gaan bijbrengen en in welke volgorde hij dat zal doen; zoals te verwachten valt (van een exegetisch commentaar) wordt op geen enkel punt afgeweken van de benamingen van de Vulgaat. A.M. Bastings wijst in “Edelstenen bij Maerlant en Ruusbroec” (1995) enigszins ten overvloede op het feit dat Ruusbroecs benamingen wel afwijken van wat Bastings ‘de bijbel’



noemt; uit de voetnoten blijkt dat dat *De Bijbel uit de grondtekst vertaald* is (KBS, Brugge 1978). “Enkele benamingen wijken af van de benamingen in de Bijbel . De *sardius* heet daar *robijn*, de *ligurius hyacint* en de *berillus kornalijn*. De benamingen komen bij Ruusbroec en Maerlant opvallend overeen, behoudens *ligurius/hyacint*. Opvallend is bovendien dat de elfde en twaalfde steen bij Ruusbroec elkaars plaats hebben ingenomen. Dit verschijnsel [...] komt overeen met de volgorde in de Vulgaat” (1995 : 91). Om Ruusbroecs edelsteenallegorese te beoordelen is de opmerking over de Hebreeuwse grondtekst eigenlijk van geen verder belang. Het volstaat hier om te weten dat de exegeet in de rationale-passage zoals het hoorde op geen enkele manier afwijkt van de Schrift die hij kende. Interessant in dit verband is bovendien Petrus Comestor: ook hij houdt het gewoon bij benamingen en volgorde van de Vulgaat en zegt niks over de Hebreeuwse grondtekst die op dit punt dus afwijkt. Dat is enigszins onverwacht, vermits Comestor elders in de *Historia Scholastica* wel vaak genoeg naar Hebreeuwse benamingen of achtergronden verwijst (PL 198 c.1184C-D). We kunnen ons daarom zelfs afvragen of Comestor de Hebreeuwse benamingen überhaupt wel kende; wat Ruusbroec betreft mogen we ervan uitgaan dat dat niet het geval was.

De vraag is nu waar Ruusbroec als exegeet de nodige feiten vandaan heeft gehaald om de historische betekenislaag van de edelstenen voor zijn lezers te verduidelijken. Als antwoord staat één ding vast: zijn kennis berust niet op eigen zintuiglijke ervaringen. Dat hoefde ook niet: feitelijke kennis over edelstenen was in de Middeleeuwen voldoende aanwezig en voldoende toegankelijk, tenminste voor iemand die zich door onderwijs (of zelfstudie) had kunnen bekwamen in de studie van de bijbel<sup>49</sup>. Wie meer wilde te weten komen over de inhoud van de bijbel en de betekenis daarvan, had een goede kans om tijdens zijn onderricht vroeg of laat op edelstenen te stuiten. De passage over het rationale is namelijk niet de enige waarin edelstenen worden genoemd; in totaal zijn er drie zulke passages in de Vulgaat. En wat belangrijker is: die gedeeltes hebben sterk tot de patristieke verbeelding gesproken: “Eines der ältesten Dokumente für Edelsteinkunde ist die Bibel. *Unzählige Male* werden in ihr einzelne Edelsteine genannt. Drei biblische stellen werden im Mittelalter *immer wieder interpretiert*” (Friess 1980 : 8, mijn cursiveringen). Het gaat naast het rationale dan meer bepaald over de beschrijving van de omheining in de tuin van Eden uit de profeet Ezechiël<sup>50</sup>

<sup>49</sup> En hoewel weinig bekend is over het onderwijs dat Ruusbroec eventueel na de kapittelschool zou hebben genoten, of de wereld van kennis waartoe hij toegang heeft gehad, gaan we er wel van uit dat Ruusbroec iemand was die zich in de bijbel had verdiept (Zie daarvoor Warnar 2003 : 28-53).

<sup>50</sup> “In deliciis paradisi Dei fuisti omnis lapis pretiosus operimentum tuum: sardius, topazius et iaspis; chrysolitus et onyx et berillus; sapphyrus et carbunculus et zmaragdus. Aurum opus decoris tui et foramina tua in die qua conditus et praeparata sunt” (Ez.28:13).

en van de grondstenen van de stadsmuur van het hemelse Jeruzalem uit de Apocalyps<sup>51</sup>. Alles samen komen in de drie passages zeventien edelstenen aan bod.

Kennis over deze zeventien edelstenen was nodig en beschikbaar, in de eerste plaats dankzij lapidaria uit de Oudheid, zoals daar bijvoorbeeld zijn: de *Historia Naturalis* van Plinius (de oudere, eerste eeuw), waarvan het zevenendertigste boek “Lapidum natura” heet, en ook het lapidarium van de Griek Damigeron (tweede eeuw a.C., tijdens de vijfde eeuw in het Latijn vertaald). Precies omwille van de interesse in de zeventien edelstenen uit de Vulgaat werd deze kennis uit de Oudheid tijdens de Middeleeuwen in stand gehouden en ook bewerkt. Men kon terecht in encyclopedieën zoals Isidorus van Sevilla’s *Etymologiae* (zevende eeuw, het zestiende boek daaruit handelt over edelstenen en metalen die volgens hun soort gerangschikt staan), Hrabanus Maurus’ *De Universo* (negende eeuw, meer bepaald het tweeëntwintigste boek) en het *Liber de natura rerum* van Thomas van Cantimpré (dertiede eeuw, met een alfabetische rangschikking); maar ook in specifieke stenenboeken met eveneens een alfabetische ordening, zoals het *Liber de gemmis* van Marbodus van Rennes (twaalfde eeuw). Dit laatste traktaat bevat niet alleen beschrijvingen van edelstenen, maar voegt ook een allegorische interpretatie toe waarvoor Marbodus zich baseerde op Beda’s commentaar op de verzen van de Apocalyps (*Explanatio Apocalypsis*, achtste eeuw). Dit voorbeeld leert meteen dat bijbelstudenten (of anderen) niet per se te rade hoefden te gaan in natuurkundige traktaten om meer te leren over de edelstenen uit de bijbel: die informatie werd ook verspreid door exegetische werken, en dus ook door eventuele theologische collaties aan universiteiten of in kloosters die aan de hand van deze werken werden gegeven. (Het op deze manier bijbrengen van wetenschappelijke informatie was ook zijdelings één van de bedoelingen van de exegese). Zo ontstaat het beeld van een continuë traditie, waar kennis wordt overgenomen en bewerkt door dingen toe te voegen en weg te laten; een traditie waarin ook bijbelcommentaren een belangrijke rol te vervullen hadden en bijbelstudenten in contact kwamen met traditionele informatie over de fysische eigenschappen van edelstenen.

“Wie die Besprechung der Edelsteinautoren und ihrer Werke gezeigt hat, basierten die Vorstellungen, die die einzelnen mittelalterlichen Gelehrten über Edelsteine besaßen, keinesfalls auf persönlichen Kenntnissen, die sie sich aus eigener Anschauung erworben hatten. Sie kopierten und exzerpierten vielmehr das Wissen ihrer Vorgänger, wodurch es vielfach zu stereotypen Steinbeschreibungen kam. Doch sie schrieben nicht wahllos ab, sie *übernahmen* aus ihren Vorlagen nur das, *was für sie von Interesse war*” (Friess 1990 : 22).

---

<sup>51</sup> “Fundamenta muri civitatis omni lapide pretioso ornata: fundamentum primum iaspis, secundus sapphyrus, tertius carcedonius, quartus zmaragdus, quintus sardonix, sextus sardines, septimus chrisolitus, octavus berillus, nonus topazius, decimus chrysoprassus, undecimus hyacinthus, duodecimus amethystus” (Ap.21:19-20).

Gezien deze wirwar van intertextuele relaties tussen de teksten van Ruusbroecs voorgangers die over edelstenen hebben geschreven, en gezien de vrije houding die Ruusbroec als middeleeuwer en bijbelcommentator tegenover die respectabele traditie van wetenschappelijke kennis over edelstenen moet hebben gehad ('ik kan eruit overnemen wat ik nodig heb') is de vraag naar een eventuele bron (of bronnen) voor Ruusbroecs feitelijke kennis over edelstenen bijna onmogelijk te beantwoorden. Mijns inziens is ze ook niet erg relevant. Bastings durft het ondanks die bezwaren toch aan om een poging te wagen, en dat is zoals onmiddellijk zal blijken, indirect wel een heel goede zaak. Nadat een vergelijking met Maerlants *Der naturen bloeme* geen opvallende gelijkenissen heeft opgeleverd, zoekt hij in zijn bijdrage (1995) verder naar een andere bron: "Welk lapidarium heeft Ruusbroec nu gebruikt? Gezien de geringe overeenkomsten met Maerlant, lijkt het me onwaarschijnlijk dat Ruusbroec voor zijn stenen *Der naturen bloeme* heeft geraadpeegd. Welk lapidarium dan wel? Deze vraag is moeilijk te beantwoorden omdat er in de Middeleeuwen zeer veel lapidaria in omloop waren" (Bastings 1995 : 96).

Bastings voorspelt zelf al moeilijkheden. De (voorlopige?) conclusie die zijn speurtocht oplevert is dan ook geenszins verrassend: er kan enkel worden gesteld dat de feitelijke informatie die Ruusbroec geeft over edelstenen overeenkomsten vertoont met een heleboel andere traktaten over edelstenen:

"Heeft Ruusbroec verschillende lapidaria geraadpleegd? Dit zou kunnen als Ruusbroec, zoals Mommaers veronderstelt, het *Tabernakel* gedeeltelijk in Brussel en gedeeltelijk in Groenendaal heeft geschreven. Volgens recent onderzoek van Bos en Warnar is het *Tabernakel* echter in zijn geheel in Groenendaal geschreven. Overigens was het werken met verschillende bronnen heel gewoon in de Middeleeuwen" (Bastings 1995 : 97).

Deze conclusie is misschien niet de verhoopte voor Bastings, maar voor de huidige doeleinden wel heel relevant omdat ze precies de verwachte hypothese bewijst waartoe het eerder geschetste beeld van een continuë traditie heeft geleid: één bepaalde bron identificeren is onmogelijk en in dit gebied ook on-middeleeuws. Bastings heeft 12 stenenboeken uit die traditie geselecteerd<sup>52</sup>, waarin hij telkens op zoek gaat naar de 50 *eigenschappen* van edelstenen die Ruusbroec opsomt in het *Tabernakel*. De allegorische betekenis die de mysticus eraan koppelt worden zover ik heb begrepen buiten beschouwing gelaten. Ik neem hieronder Bastings tabel met de resultaten van de speurtocht ongewijzigd over, met in de rechterkolom het aantal overeenkomstige eigenschappen met Ruusbroecs rationale-passage :

---

<sup>52</sup> Deze selectie is gebeurd op aangeven van vroeger onderzoek, bijvoorbeeld van Van der Krabben (1935) die Beda als bron aangeeft, of van Huyben die de invloed van Bartholomeus Anglicus en Thomas van Cantimpré in het werk van Ruusbroec herkent ("Bartholomeus Anglicus en zijn invloed" in *Ons Geestelijk Erf* 1 (1927): 165-166). Zie voor een samenvatting van de stand van het onderzoek naar Ruusbroecs bronnenapparaat Bastings (1995 : 89-90).

Tabel 5: Aantal overeenkomsten in de edelsteenbeschrijvingen tussen het *Tabernakel* en mogelijke bronnen (Bastings 1995 : 97)

AUTEUR	WERK	
Bartholomeus Anglicus	De proprietatibus gemmarum	36
Isidorus van Sevilla	Etymologiarum sive originum	28
Plinius	Lapidum natura	24
Thomas van Cantimpré	De natura rerum	22
Marbodus van Rennes	Liber lapidum seu de gemmis	21
Beda Venerabilis	Explanatio apocalypsis	20
Jacob van Maerlant	Der naturen bloeme	20
Albertus Magnus	De mineralibus	18
Hugo van St.-Victor	De bestiis et aliis rebus	17
Epiphanius van Salamis	De XII gemmis	14
Hildegard von Bingen	Physica	8
Damigeron	De lapidibus	6

Het is echter moeilijk voor te stellen, zoals Bastings in zijn (voorlopige) conclusie lijkt te suggereren, dat Ruusbroec een aantal lapidaria (of exegetische commentaren) te zijner beschikking had bij het schrijven van het *Tabernakel*. Waarschijnlijker is dat (naast uiteraard de *Historia Scholastica*) Ruusbroec wellicht over één van deze bronnen kon beschikken, eventueel in de vorm van een afschrift waarin de oorspronkelijke tekst door de kopiïst was uitgebreid met wetenswaardigheden die hij uit zijn eigen geheugen opdiepte, of uit een andere bron. Maar ook Ruusbroec zelf kan aan zijn eventuele bron kennis uit zijn eigen geheugen hebben toegevoegd; het is zelfs mogelijk dat de mysticus *grotendeels* op zijn geheugen heeft vertrouwd. Ruusbroec moet ergens tussen het moment dat hij de deuren van de kapittelschool achter zich dichttrok en het moment dat hij als auteur van de *Brulocht* in de openbaarheid kwam, zijn geest en geheugen hebben verrijkt met flink wat theologische en exegetische kennis. Dat kan zijn gebeurd in Brussel waar hij toegang had tot de uitgebreide bibliotheek van het Sint-Goedele kapittel, en waar vooral ook de kloosters van karmelieten en franciscanen waren gevestigd.

Warnar wijst in zijn Ruusbroec-biografie vooral op het belang van de minderbroeders die aan de Grote Markt in Brussel waren gevestigd: daar “onderwees men de geavanceerde exegesetechnieken waarmee de bedelorden zich onderscheidten als een professioneel prekersgilde [...]”. Geglosseerde bijbels en concordanties allerhande waren in de bibliotheken van deze orde aanwezig, “zodat rondtrekkende broeders op hun pleisterplaatsen in de gelegenheid waren kennis en vaardigheden op peil te houden. Belangstellende buitenstaanders als Ruusbroec konden deze boeken ook wel inzien, maar in zijn geval is het niet bij

incidentele raadpleging gebleven. Als we afgaan op de expertise die hij in het geding kon brengen, lijkt Ruusbroec [...] bij de franciscanen in de leer te zijn geweest” (Warnar 2003 : 46)<sup>53</sup>. Om maar te zeggen dat Ruusbroecs geheugen niet moet worden onderschat en dat de mysticus bekend moet zijn geweest met commentaren op bijbelverzen waarin edelstenen voorkomen, zoals de reeds vernoemde maar uitermate invloedrijke *Explanatio Apocalypsis* van Beda. Bovendien zal zo dadelijk (in 6.2.2) blijken dat Ruusbroec zo goed als altijd de eigenschappen gebruikt die in de traditie van de edelsteenallegorese het vaakst werden geallegoriseerd.

Wat voor het geheugen van Ruusbroec geldt, geldt natuurlijk ook voor tenminste een deel van zijn geïntendeerde lezers. Van hen kunnen we veronderstellen (maar natuurlijk niet met zekerheid beweren) dat zij onderwijs hadden genoten waarin de bijbel werd becommentarieerd. In dat geval zullen ook zij bekend zijn geweest met de meest populaire weetjes over edelstenen (ze zullen er tenminste een vage notie van hebben gehad). In dit verband kan ook worden verwezen naar de eerder vermelde overeenkomsten tussen lapidaria en bestiaaria (in 6.1.3). Bestiaaria werden volgens Mary Carruthers beschouwd als ‘beginnersboeken’ (hoewel ze ook werden gelezen door intellectuelen); de bijbelstudent kon er de ‘voces animantium’ (een lijst van gewoonten en fysische eigenschappen waarmee dieren werden gekarakteriseerd) in een semi-narratieve vorm en heel visueel taalgebruik tot zich nemen, hetgeen memorisatie van de eigenschappen (in beelden) moet hebben vergemakkelijkt. Op het memoria-aspect van de bestiaaria is volgens Carruthers nog niet veel onderzoeks aandacht gevestigd, maar het feit dat in middeleeuwse geheugenhandleidingen (Carruthers verwijst naar John of Garland) werd aangeraden om beestenweetjes te gebruiken om kennis te verankeren is veelzeggend (1990 : 126-127). Beryl Rowland wijst in haar bijdrage, “The Art of Memory and the Bestiary”, op de onschatbare waarde die de levendige illustraties in de bestiaaria voor het geheugen van de lezers hadden: “such works provided words and visual images that could readily be translated into figures to be retained in the memory according to the classical principles” (1989 : 15).

Illustraties in lapidaria zijn natuurlijk veel minder voor de hand liggend en edelstenen zijn natuurlijk minder levendig dan (fantasie-)dieren en al helemaal niet beweeglijk. Er is aan het eventuele mnemotechnische belang van lapidaria ook nog zo goed als geen aandacht besteed in het onderzoek, maar toch lijkt het heel aannemelijk dat edelsteen kennis eenzelfde functie kan hebben gehad als de dierenweetjes. Ik denk wel dat de bestiaaria veel meer middeleeuwers zullen hebben bereikt dan de lapidaria, maar voor hen die de edelstenen en hun eigenschappen kenden, spraken deze waardevolle en intrigerende dingen zeker en vast (evenzeer) tot de

---

<sup>53</sup> Voor meer informatie zie het hoofdstuk “Stille jaren” in de Ruusbroec-biografie van Geert Warnar (2003 : 39-53).

verbeelding. Het *Liber de gemmis* van Marbodus van Rennes suggereert volgens mij een gelijkaardig gebruik als de *bestiaria*: de kennis wordt er aangeboden in een vorm die er op gericht lijkt om het memoriseren ervan te vergemakkelijken. Tenminste, in de Oudfranse vertaling die in Migne's editie is opgenomen: onder de alfabetisch geschikte Latijnse verklaringen wordt de boodschap zo goed als volledig omgezet in een vlot vers, op rijm. Dat moet ongetwijfeld bedoeld zijn om het onthouden te vergemakkelijken en bewijst ook meteen de verspreiding van dit werk buiten de uitsluitend Latijnse intellectuele cultuur (PL 171 c.1737 e.v.)

Voor het geheugen van lezers die iets over edelstenen wisten moeten de eigenschappen waaraan Ruusbroec de morele interpretaties van de artikelen ophing een ondersteunende functie hebben gehad. Het herkenningseffect moet het opslaan van de moraal hebben vergemakkelijkt, en het visuele beeld van de edelsteen moet het artikel-met-interpretaties op een opvallende manier in het geheugen hebben verankerd, zoals dierenbeelden dat ook deden. Dat neemt niet weg dat er waarschijnlijk ook lezers waren bij wie onvoldoende kennis over edelstenen (uit bijbelcommentaren of *lapidaria* afkomstig) aanwezig was om een herkenningseffect te sorteren. Zij deden dan mogelijk voor het eerst kennis op over edelstenen bij het lezen van de rationale-passage, maar ook voor hen moet die kennis onmiddellijk een ondersteunende functie hebben gehad. Ruusbroec geeft doorgaans eerst de naam van de edelsteen, beschrijft zijn eigenschappen (de lezer heeft op dit punt dan een visuele voorstelling van de steen) en pas daarna past hij die eigenschappen figuurlijk toe op het artikel.

Ook dus voor de 'onwetende' lezer maken de beschrijvingen van de edelstenen de morele boodschap gemakkelijker verteerbaar; daarenboven is zeker voor hem het bijbelcommentaar in zijn opzet geslaagd om de historische betekenis van de woorden van de Schrift te verduidelijken. Ruusbroec voldoet met zijn beschrijvingen aan één van de vereisten van het exegetische *métier* (een vereiste die zeker vanaf Hugo van Sint-Victor in acht moest worden genomen): de lezer moet eerst kennis nemen van het ding, alvorens hij kan worden verrijkt met de allegorische interpretaties ervan. Want wie de eigenschappen van het ding niet kent, kan ze ook niet interpreteren. Let wel: zowel voor de auteur-exgeet als voor zijn lezer is in dit geval het bijbrengen of verwerven van feitelijke kennis van het ding geen doel *op zich*. Het is een noodzaak, een *middel* om tot een gefundeerde interpretatie van de bijbel te komen. De eigenschappen zijn voor Ruusbroec en voor zijn lezers een structurerende kapstok om de morele implicaties aan op te hangen, en een visuele geheugensteun die als een 'nota' de geloofsartikelen verankert in het geheugen.

## 6.2.2 De moraal van het verhaal

De technische know-how over edelstenen is dus maar een begin: de eigenschappen zijn voor Ruusbroec niet minder maar ook niet meer dan een flexibel instrument om het credo op een moreel gefundeerde manier te verbinden aan de figuur van het rationale. Om tot een beter begrip van de mnemotechnische aspecten van de rationale-passage te komen is de wetenschap dat Ruusbroecs feitelijke informatie duidelijk in de traditie wortelt van wezenlijk belang; een traditie die bovendien mogelijk goed vertegenwoordigd was in zijn geheugen als bijbelcommentator en ook in het geheugen van zijn lezers. Het is zo goed als onbegonnen werk om een concreet traktaat als bron aan te wijzen, maar dat is ook niet nodig. Het zou ons, denk ik, niet al te veel bijleren over wat Ruusbroec zo bijzonder maakt als exegeet en mysticus. Om dat te weten te komen is het nodig om van naderbij te bekijken op welke manier Ruusbroec de traditionele kennis aanwendt binnen zijn betoog, welke interpretaties hij eraan geeft en hoezeer hij daarmee afwijkt van de traditie. Want ook voor *allegorische* interpretaties van bijbelse edelstenen kon de middeleeuwer terecht bij een uitgebreide en gerespecteerde traditie van exegetische commentaren. Voor hen die toegang hadden tot kennis over edelstenen behoorden de christelijke duidingen van de bijbelcommentaren zelfs evenzeer tot het collectieve geheugen als de fysische eigenschappen (die al bekend waren in de Oudheid):

“Aus der Antike [...] übernahm man die *mineralogischen Steinangaben* und die *abergläubischen Vorstellungen*. Die *moralisch-allegorischen Steininterpretationen* sind jedoch als spezifisch mittelalterliche Art der Steinbetrachtung anzusehen [...]. Die Steindeutungen im Sinne christlicher Symbolik finden sich seit der Festigung der christlichen Lehre und gehören ebenso zum mittelalterlichen Wissenbild über Edelsteine, wie der Glaube an die geheimnisvollen Zauberheilwirkungen der Steine (Friess 1990 : 23).

In de Oudheid waren er wel reeds exegeten die edelstenen vanuit een christelijke invalshoek behandelden; maar zoals Christel Meier aangeeft hebben de vroegste exegeten niet erg veel aandacht besteed aan de bijbelse verzen waarin edelstenen voorkomen (1977 : 92). Het oudste bijbelcommentaar waarin de edelstenen van het rationale afzonderlijk worden geïnterpreteerd stamt uit de vierde eeuw en is van de hand van Epiphanius van Salamis. Zijn traktaat, *De duodecim gemmis*, legt sterk de nadruk op het verband tussen de edelstenen en de stamvaders wier namen erin stonden gegraveerd volgens de Vulgaat. Ook wordt door hem (dan al) een eerste aanzet gegeven voor een typologische duiding van de edelstenen, en in dat verband zal Epiphanius uiteraard verderop nog aan bod komen (in 6.2.4). De eerste die de afzonderlijke

edelstenen uit de Apocalyps allegoriseert, is Andreas van Caesarea (zijn werk kan slechts heel vaag worden gedateerd; Andreas heeft vermoedelijk na 450 en voor 900 geleefd). Hierin worden twaalf edelstenen verbonden aan de twaalf apostelen; maar van groot belang voor een beter begrip van Ruusbroecs aanpak is deze typologie niet. De apostelen die Andreas gebruikt zijn namelijk niet alle twaalf dezelfde als bij Ruusbroec en natuurlijk zijn ook de edelstenen niet alle dezelfde: het zijn die van de hemelse stad Jeruzalem en niet die van het rationale (zie ook het begin van 6.3). Bovendien bouwt Andreas' interpretatie (evenals die van Epiphanius) in hoofdzaak 'slechts' verder op wat in de Vulgaat wordt aangereikt: "Et murus civitatis habens fundamenta duodecim nomina duodecim apostolorum agni" (Ap.21:14).

Andreas is een uitzondering in de vroege exegese: pas vanaf de achtste eeuw zal er meer aandacht worden besteed aan de allegorisering van de *afzonderlijke* edelstenen uit de bijbel, en dat gepaard met het geven van veel 'vrijere' interpretaties aan die stenen. De nadruk komt daarbij dan niet zozeer op een typologische maar wel op een morele duiding te liggen, zonder dat evenwel de historische laag over het hoofd wordt gezien. Een belangrijke duw in deze 'vrijere' richting werd gegeven door het veelgelezen en hier al vaker vermelde *Explanatio Apocalypsis* van Beda Venerabilis (gestorven in 735). Daarin worden de edelstenen voornamelijk als symbolen van christelijke deugden voorgesteld. Er wordt ook af en toe in het algemeen verwezen naar de gemeenschap van heiligen die deze deugden bezaten. Voor noodzakelijke feitelijke kennis ging Beda zoals te verwachten valt bij de traditie ten rade, met name bij Isidorus van Sevilla. Zijn moreel-allegorische interpretaties daarentegen zijn niet gemakkelijk tot op vroegere edelsteen- of andere traktaten terug te voeren.

Beda's moreel-christelijke duidingen hebben op hun beurt velen na hem geïnspireerd: Hrabanus Maurus neemt ze bijvoorbeeld zonder meer over in zijn (christelijke) lapidarium, dat zich in de eerste plaats wel bekommert om de feitelijke informatie, maar ook symbolische betekenissen bevat. Ook in het Apocalypscommentaar van Haymo van Auxerre, een befaamd exegeet en prediker, kunnen we Beda herkennen. Andere 'schatplichtigen' zijn bijvoorbeeld nog: Rupert van Deutz (elfde eeuw) die in zijn duiding van het boek Ezechiël de saffier en bergkristal bespreekt en allegoriseert; Garnier van Sint-Victor die de symbolisch-theologische betekenis van het bergkristal, de hyacint, jaspis, saffier, sarder en topaas (twaalfde eeuw) geeft en Garnier van Rochefort die in de dertiende eeuw negen van de zeventien bijbelse edelstenen duidt. Er zijn ook een aantal exegetische commentaren waarin edelstenen aan bod komen, waarvan de auteur in feite onbekend is maar die door de eeuwen heen wel verbonden zijn geweest aan grote namen uit de patristiek. Dat verging met name vijf Apocalypscommentaren uit de twaalfde eeuw: een ervan werd toegeschreven aan Walafrid Strabo (Migne publiceerde het in de *Patrologia Latina* als een deeltje van de *Glossa Ordinaria*, PL 114 c.748-49); dit commentaar is een compilatie van het werk van Beda en Haymo. Een andere uiteenzetting over twaalf nieuwtestamentische edelstenen maakt deel uit



van het *Liber de bestiis et aliis rebus* dat lange tijd aan Hugo van Sint-Victor werd toegeschreven maar waarvan nu Hugo van Folieto (twaalfde eeuw) als de auteur is geïdentificeerd<sup>54</sup>. Ook hij neemt duidelijk de interpretaties van Beda en Haymo over. Migne voegt ook aan het werk van Augustinus een beknopt Apocalypscommentaar toe (waarvan Augustinus evenwel waarschijnlijk niet de auteur is; PL 40 c. 1229-1230), waarin de kleurensymboliek van de twaalf edelstenen van de hemelse stad wordt verklaard, opnieuw in navolging van Haymo van Auxerre.

Al deze exegeten hebben dezelfde missie: zij moeten voor hun lezers de ‘hogere’ allegorische betekenis van het *ding*, in dit geval de edelsteen, onthullen. In tegenstelling tot woorden zijn dingen (edelstenen) de dragers van *veelvoudige* allegorische betekenissen; en die worden volledig op de eigenschappen van het ding (de edelsteen) geënt. Het aantal interpretaties dat een exegeet aan een edelsteen kan toekennen is daardoor beperkt, in die zin dat elke allegorische interpretatie op een eigenschap moet kunnen worden teruggevoerd (en dat geldt ook andersom: de exegeet is verplicht om elke eigenschap die hij vermeldt te interpreteren). In de exegese is dat echt een bindend voorschrift: een ding heeft evenveel betekenissen als het aantal eigenschappen dat eraan kunnen worden toegeschreven. Hetgeen bijvoorbeeld door Petrus van Poitiers heel mooi als volgt wordt geformuleerd: “Quaelibet enim res, quot habet proprietates tot habet linguas aliquid spirituale nobis et invisibile insinuant, pro quarum diversitate et ipsius nominis acceptio variatur” (geciteerd door Ohly 1977 : 6)<sup>55</sup>. Daarin lag precies de aantrekkingskracht van edelstenen voor de exegese: door hun talrijke eigenschappen zijn de mogelijkheden voor interpretatie eindeloos. De kleur kan worden geallegoriseerd, de werking van het licht in de steen, de grootte, de vorm, bewerkbaarheid, waarde, vindplaats, de manier waarop ze moeten worden gedolven, magische eigenschappen en zo verder.

In theorie is de exegeet helemaal vrij om uit alle mogelijke eigenschappen die een edelsteen zou kunnen hebben enkele te selecteren en daaraan vervolgens een interpretatie te verbinden. In de praktijk echter zien we dat bepaalde eigenschappen veel bekender waren dan andere, en wellicht sterker tot de verbeelding spraken. Bepaalde eigenschappen worden dus in de traditie van de edelsteenallegorese bijzonder levend gehouden, en telkens weer overgenomen door volgende commentatoren. Men lijkt ook sterk geneigd om tezamen met die ‘stereotiepe’ eigenschappen meteen ook de bijbehorende interpretatie over te nemen (waarbij zoals gezegd Beda toch een aanzienlijke invloed lijkt te hebben gehad). Op die manier ontstaat er dus zoiets

---

<sup>54</sup> Aan Folieto’s bestiarium wordt ook aandacht besteed in *The book of Memory* van Mary Carruthers; er worden immers heel visuele ‘picturae’ geschetst waarvan Carruthers de waarde voor het geheugen van de lezers onderstreept (1990 : 239-242).

<sup>55</sup> “Immers, hoeveel karakteristieke eigenschappen een willekeurige zaak heeft, zoveel betekenissen bezit ze, die iets spiritueels en iets onzichtbaars in ons laten binnendringen. Overeenkomstig de verscheidenheid van die betekenissen varieert ook de manier waarop de eigenlijke naam wordt ontvangen [de betekenis van de eigenlijke naam]”.

als een traditionele allegorese van een bepaalde edelsteen. Deze uitspraak dient echter onmiddellijk te worden bijgesteld: ik wil namelijk geenszins beweren dat die traditie vaststaande en onveranderlijke interpretaties heeft opgeleverd! Elke exegeet legt altijd (of tenminste meestal) zijn eigen nadruk of zorgt voor eigen nuances; elke exegeet probeert tot interpretaties te komen die bijdragen tot zijn eigen doelstellingen. Maar er is natuurlijk wel steeds een gemeenschappelijk uitgangspunt (de eigenschap) en klaarblijkelijk leidt die toch in enige mate tot stereotiepe edelsteenallegoreses.

Neem de saffier, die op basis van zijn hemelsblauwe kleur volgens Beda ‘de hoop op de hemel’ verbeeldt (“spei caelestis altitudo” PL 93 c. 202C). Dat wordt woordelijk overgenomen door Hrabanus Maurus (die overigens van 60 edelstenen de eigenschappen geeft maar slechts de twaalf edelstenen uit de Apocalyps allegoriseert): “Sapphirus caeli colorem habet. Significat illos qui adhuc in terra positi caelestibus intendunt, et cuncta terrena despiciunt [...]” (PL 171 c.1772A). Voor Rupert van Deutz betekent de saffier gewoonweg de schoonheid van de hemel (PL 167 c.1438B) maar Haymo van Auxerre bijvoorbeeld zet die traditionele allegorese naar zijn eigen hand: de saffier verbeeldt volgens hem de heiligen, die in hun geest de hemel nastreven (PL 117 c.937-1220). Christel Meier vermeldt ook nog de volgende mogelijke interpretaties: “die auf das Himmlische gerichtete Kontemplation” en “Christi himmlische, das heißt göttliche Natur [...]”. Meier geeft ook nog als voorbeeld de vijftiende eeuwse preek van Johann Geiler von Kaysersberg, die de saffier omwille van zijn blauwe kleur als teken van armoede duidt en er ook in slaagt dat aan de traditionele hemelinterpretatie te verbinden: armoede betekent namelijk het loslaten van het aardse, en dat is een cruciale voorwaarde om de hemel te bereiken. Om dat te bewijzen verwijst hij naar de zaligsprekingen van Jezus in Mt.5:3: “Zalig de armen van geest, want aan hen behoort het Rijk der Hemelen” (1977 : 159). Samenvattend kan worden gesteld dat de traditionele saffierallegorese altijd op één of andere manier wordt beheerst door het blauw van de hemel (zie ook Engelen 1978 : 357-359).

De interpretatie die Ruusbroec aan de saffier geeft sluit zeker en vast bij deze traditie aan: ook Ruusbroec gebruikt zijn hemelsblauwe kleur (zoals hierboven al werd vermeld in 6.2.1) om te wijzen op Jezus’ hemelse natuur. Dat heeft hier extra effect omdat de blauwe kleur zelfs passend is voor het moment waarop Jezus’ mens-zijn overwint; meer bepaald zijn afdaling naar de hel die het onderwerp is van het vijfde geloofsartikel (RII 156.32). Volgens Meier is het over het algemeen heel gebruikelijk om een kleur rechtstreeks aan een ‘ding’ te verbinden zoals hier gebeurt (‘blauw’ is ‘hemel’). Wanneer dat gebeurt, verschuift de kleur ook vaak naar de achtergrond en neemt het ‘ding’ het over (hetgeen resulteert in een “Deutung der dingabgeleiteten Farben” 1977 : 185). In het geval van de blauwe saffier hoeft dat ons niet te verbazen: exegeten kunnen nu eenmaal veel kanten uit met de hemel. Maar als duiding van de

saffier volstaat dat voor sommige exegeten niet; en Ruusbroec is één van hen. Hij heeft het namelijk ook over saffieren met een geel-paarse kleur, die met een soort van gouden stof gemengd flikkeren, en over de blauwe saffieren weet Ruusbroec nog te vertellen dat wanneer de zonnestrallen erin weerspiegelen er een vlamme glinstering uitkomt. Tenslotte voegt hij nog toe dat de saffier ondoorzichtig is: “Die ierste es gheel met purper varuwen ende scijnt met gout pulvere gheminghet. Die ander is blaeu, hemelvaruwech, ende in den wederblicke der raeien der sonnen soe ghevet ute heme enen berrenden scijn ende men machs niet doresien” (RII 156.26-30).

Ook al deze bijkomstige eigenschappen zijn in de edelsteen-exegese terug te vinden, zij het niet opvallend. Het gouden “pulver” (puntjes) in of op de saffier bijvoorbeeld is ook redelijk ‘populair’ (maar minder dan het hemelsblauw). Ruusbroec doet echter niets met het gegeven dat het om fijne puntjes of stofjes gaat, daar waar anderen de puntjes als een teken van veelheid duiden (veel deugden, voorbeelden, goede werken... Meier 1977 : 216); hij duidt enkel de gouden kleur als een verenigd-zijn met God, waarschijnlijk op basis van de traditionele opvatting over goud als symbool voor het ‘hoogste’ en ‘het puurste’. De kleuren geel en purper worden met het oog op allegoriseren niet al te vaak aan de saffier verbonden (wel bijvoorbeeld door Epiphanius). Ruusbroec maakt aan deze kleuren, evenals trouwens aan de goudkleur, dan ook niet veel woorden vuil: “Want doen sine edele ziele voer ter hillen, doen lach sijn lichame in den grave, gheel overmids beroevinghe der zielen, purperen overmids sine bloedeghe wonden, gheminct met gout pulvere overmids dat hi gheenecht was der godheit” (RII 156.32-157.1). Geel, tenzij opgevat als goudgeel, wordt in de traditie vooral als een valse kleur beschouwd en herinnert daarom aan de menselijke bleekheid door ontbering of aan de kleur van een lijk (Meier 1977 : 169). Dat is dus bij Ruusbroec niet anders. Ook zijn gebruik van het paars als symbool voor de wonden en het martelaarschap van Christus is traditioneel (Friess 1980 : 36).

Wat de effecten van het licht betreft: deze eigenschap van edelstenen heeft in de traditie van de allegorese relatief veel aandacht gekregen (en krijgt die ook van Ruusbroec; daarover zo dadelijk meer); en het is in die traditie bekend dat uit de saffier ‘vlammende stralen’ komen, op voorwaarde dat het zonlicht erop inschijnt (Meier 1977 : 243). Onder meer bij Beda leren we de morele betekenis daarvan: de zonnestrallen zijn het teken van het goddelijke handelen (of de hemelse genade, of meer concreet nog: het woord van Christus) dat op de mens inwerkt. Het resultaat daarvan is een brandend verlangen naar het hemelse (hetgeen ook door de blauwe kleur wordt voorgesteld bij Beda) dat de mens ook naar anderen toe zal uitstralen en waarmee hij hen zal aansteken (PL 93 c.198A). Dat is ongeveer letterlijk wat Ruusbroec zegt, zij het dat die traditionele interpretatie door de mysticus wordt toegepast op de verrijzenis van Christus: “Ende in sinen verrisene van der doet soe es die claeheit soe crachtech ende soe groet in siele ende in lijf overmids dat inlichten der sonnen der godheit dat

hi scinende ende berrende raeien ute gheeft ende ontstect in minnen al dat hem ghenaken mach” (RII 157.4-7). Ook de ondoorzichtigheid van de saffier past perfect in het plaatje dat Ruusbroec van Christus schetst: de mens kan de saffier Christus niet doorzien of doorgronden; evenals de Godheid is Christus namelijk “sonder gront” (RII 157.7-9). Daarvoor moet Ruusbroec de traditionele intepretatie wel lichtelijk ombuigen. Vooreerst is de ondoorzichtigheid van de saffier een eigenschap die zelden de allegorese van de edelsteen heeft bepaald: bij Meier lezen we dat ze wel af en toe vanaf de dertiende eeuw wordt vermeld, maar echter “in der Bedeutungsbildung nie stark hervortritt” (1977 : 239). Wanneer de ondoorzichtigheid in de traditie toch een rol speelt, dan is het als een negatieve eigenschap: doorzichtigheid is een eigenschap ‘ad bonam partem’ en het tegenovergestelde is bijgevolg een eigenschap ‘ad malam partem’. Omdat de mysticus er echter voor kiest om de saffier met Christus te vereenzelvigen, moet hij er uiteraard voor zorgen dat hij aan alle eigenschappen die hij van deze edelsteen vermeldt, een positieve wending kan geven.

Dit voorbeeld illustreert daarom goed hoe Ruusbroec omgaat met de traditie: hij was er zeker en vast mee bekend en probeert ze volgens mij zoveel mogelijk in zijn eigen morele allegorese van de artikelen-als-edelstenen te incorporeren. Al moet hij de traditionele interpretaties vaak aanpassen en vooral uitbreiden (daar kom ik later op terug), toch is het duidelijk dat in de rationale-passage meestal wordt vertrokken vanuit de eigenschappen die in de edelsteenallegorese van de latere Middeleeuwen het meest bekend of opvallend waren. Dat waren in ieder geval de kleuren, zoals blijkt uit de studies van zowel Friess (1980 : 35-36) als Meier: “ [...] doch war die Farbe, die in der Naturkunde zur Kennzeichnung der Steine den präzisesten Anhalt bot, lange Zeit in der Auslegung die wichtigste Eigenschaft, sie beherrschte etwa von Gregor dem Großen bis ins 13. Jahrhundert und bei enger Anlehnung an Autoren dieses Zeitraums noch danach die christliche Steindeutung” (1977 : 142). Bij Ruusbroec is dat duidelijk te merken: bij elf van de twaalf edelstenen wordt inderdaad aan de kleur van de edelsteen een morele interpretatie verbonden. En bij de ene edelsteen is de rol die aan de kleur wordt toegekend al wat groter dan bij de andere.

Een voorbeeld van een uitgewerkte kleur-allegorese bij Ruusbroec is de groenheid van de smaragd. Het valt op hoe uitvoerig deze edelsteen door de mysticus wordt geprezen voor zijn groenheid, vooral omwille van de buitengewone zuiverheid van dat groen. Hij is “alsoe groene [...] dat loef ende ghers ende al dat grune es, sijre groenheit niet gheliken en mach. Ende hi vervult ende spijst elcs menschen ghesichte diene anesiet overmids sine groenheit” (RII 154.6-8). In de overlevering zien we dat groen bijna automatisch wordt gelijkgesteld aan het ‘groen van planten’. Op basis daarvan is het dan het symbool voor het onverwelkbare, eeuwige woord van God. Of ook nog voor het onverwelkbare geloof, de onverwelkbare hoop, de eeuwigheid van Christus; kortom het eeuwige leven. (Meier 1977 : 153).

Bij Ruusbroec speelt het idee van eeuwigheid ook een rol (de smaragd is het eeuwige woord van God) maar de lofzang op de intensiteit van het groen neemt de bovenhand, waarbij de nadruk van de kleur groen zelf eigenlijk verschuift naar de *schoonheid* van de groene smaragd. Het mensworden van Gods woord is “die groenste varuwe die ie ghesien wert. Dese eninghe es groene ende soe scone ende soe blide, dat hare ghene andere varuwe gheliken en mach”. De mens wordt er helemaal door vervuld –niet omdat het woord van God zo eeuwig is, maar omdat het zo prachtig is (RII 154.9-12). Ruusbroec is meestal consequent in zijn interpretaties, ook over de grenzen van de afzonderlijke traktaten heen. Wanneer hij in *Vanden seven sloten* de hyancint, jaspis en smaragd interpreteert, benadrukt Ruusbroec in het geval van de twee laatste stenen net zoals in de rationale-passage de pracht van hun groene kleur; zo mogelijk nog sterker <sup>56</sup>. In zijn bijdrage over de mnemotechnische aspecten van *Vanden seven sloten* (“Margaret’s Booklets”, nog te verschijnen) zegt Willaert dat dat enthousiasme voor de groene pracht ons niet hoeft te verbazen: “green was, after all, considered to be pleasing for the eye, therapeutic even. Ruusbroec emphasises this property of green on several occasions [in *Vanden seven sloten*], especially through the abundant use of the adjective *gratioes* ‘lovely’ [dat we dus ook hier zien terugkomen!]. [...]Green therefore was considered the colour par excellence of the heavenly paradise, and not just in the work of Ruusbroec”.

Het is ook in de traditie gebruikelijk om de smaragd als meest groene edelsteen te portreteren zoals Ruusbroec hier doet, daar waar de jaspis een iets zwakkere groene kleur heeft en vooral het groen van de beril veel minder tot de verbeelding spreekt (Meier 1977 : 154; zie ook Engelen 1978 : 375). Belangrijker is voor Ruusbroec de verbinding die hij maakt tussen de pracht van het groen en het bewerken van de smaragd. De geschiktheid voor bewerking is redelijk populair in de latere middeleeuwse edelsteenallegorese, maar de smaragd is geen edelsteen waarbij deze eigenschap bijzonder opvalt. Waarschijnlijk omdat hij niet speciaal gemakkelijk of juist heel moeilijk te bewerken valt, en dat is waar de exegese zich meestal op baseert:

“Die normale Bearbeitbarkeit des einzelnen Edelsteins wird in der Regel nicht erwähnt, wohl aber Besonderheiten dieser Eigenschaft: die Nichtbearbeitbarkeit beim Chalzedon, die Unbrauchbarkeit des Saphirs zum Schneiden, die Verschlechterung und Verdunklung des Topases durch Bearbeitung, die nur mit Diamantwerkzeugen beim Schneiden bezwingbare Härte des Hyazinths, die leichte Bearbeitbarkeit des Amethysts und endlich besondere Gravuren”. Ook belangrijk is soms “die erreichte Form –wie beim sechskantigen Beryll oben- [...]” (Meier 1977 : 283-285).

Wanneer we enkel de edelstenen van het rationale in oenschouw nemen: bij de saffier, de topaas, de amethyst en de beril is de bewerkbaarheid traditioneel een veel geallegoriseerde

---

<sup>56</sup> De kleur is hier wel de enige eigenschap waar de interpretatie op wordt gebaseerd.

eigenschap. En wat doet Ruusbroec? In de bespreking van drie van deze vier edelstenen besteedt hij inderdaad ruimschoots aandacht aan het graveren of vormgeven ervan. Hij allegoriseert de zeskantigheid van de beril (RII 166.32-167.28), het gemak waarmee de amethyst kan worden gegraveerd (RII 162.8-11) en de negatieve effecten van bewerking op de topaas (RII 153.1-7); enkel het buiten beschouwing laten van deze eigenschap bij de saffier is niet wat we vanuit de traditie zouden verwachten. Opnieuw illustreert dit hoe Ruusbroec zijn aandacht grotendeels op dezelfde eigenschappen richt als de exegeten die hem waren voorgegaan: we kunnen er blijkbaar op rekenen dat als een bepaalde eigenschap van een edelsteen populair is in de traditie, die eigenschap niet over het hoofd zal worden gezien in het *Tabernakel*<sup>57</sup>.

Daarom is het misschien op het eerste zicht verrassend dat Ruusbroec ook iets zegt over het bewerken van de smaragd: uit het onderzoek van Meier mogen we immers afleiden dat deze edelsteen in de traditie niet bekend stond omwille van zijn opvallende bewerkbaarheid of onbewerkbaarheid. Maar dat is ook niet de reden waarom Ruusbroec het graveren erbij haalt in zijn allegorese van de smaragd; hij wil geen uitspraak doen over het graveren zelf. Het is gewoon een goed excuus om verder in te gaan op de pracht van dat groen: “Die dien smaragd sculpeert ende gravet, soe en es gheen dinc soe ghenoechlec noch soe vermakelec den oghen” (RII 154.14-16). De mysticus maakt vervolgens op eigen kracht de vergelijking met het wezen Christus, dat de mens dient te ‘graveren’ of bewerken met aandachtige (godsdienstige) overpeinzingen (“ghemerke”): “Alsoe ghelikerwijs, alse wi graven met ghemerke wie hi es die onse nature aneghenomen heeft [...]” (RII 154.18-20). Het aanschouwen van Christus’ groene pracht zal dan aanzetten tot verwondering maar ook tot schaamte en nederigheid, en natuurlijk ook tot blijdschap. “In dese drie wisen selen wi Christum, die edele miraude, beghereleke anesien ende minneleke graven ende merken” (RII 154.3-30). Ruusbroec voegt hieraan ook toe dat de smaragd, Christus dus, als een spiegel is, waarin men alle dingen die in zijn nabijheid zijn kan aanschouwen. De morele duiding hiervan is dat Christus in ons wordt afgebeeld en weerspiegeld door zijn gratie en zijn deugdzaam leven; dat is een spiegel die we ons altijd moeten voorhouden (RII 154.33-35). Bij Meier lezen we dat de smaragd inderdaad in de traditie wel vaker als een “exemplarische Spiegel” wordt geïnterpreteerd: “Er zeigt die Norm, das Ideal, mit dem der einzelne sich vergleichen muß, um den Grad seiner Ähnlichkeit festzustellen und sie, wo möglich, zu vervollkommen” (1977 : 487). Die spiegel kan dan Maria zijn (bij Johannes van San Geminiano) of de apostel Johannes (Petrus Berchorius), maar natuurlijk ook Christus (dat is ook zo bij Epiphanius).

---

<sup>57</sup> En zoals nog zal blijken liggen ook de morele interpretaties die hij aan die (on-)geschiktheid verbindt in de lijn van de traditie.

De smaragd illustreert naar mijn gevoel uitstekend hoe we Ruusbroecs morele duiding van de edelstenen tegenover de traditie moeten plaatsen: hij houdt er zoveel mogelijk rekening mee (vooral door zoveel mogelijk dezelfde eigenschappen te allegoriseren). Anderzijds legt hij ook heel duidelijk zijn eigen klemtonen en nuances, hij maakt bijvoorbeeld gebruik van het beeld van een mens die de smaragd graveert om de pracht van de edelsteen te benadrukken en meteen ook de mens in een directe relatie tot Christus te brengen. Dezelfde trouwe maar tegelijkertijd vrije aanpak zien we bijvoorbeeld bij de beril. Die is niet zozeer gekend om zijn kleur, dan wel om zijn zeskantige vorm, en dus wordt deze laatste eigenschap het uitvoerigst geallegoriseerd door Ruusbroec. Hij is kort over de groene kleur (gesierd door deugden), de bleekheid (eervol en nederig met veel ontzag voor God), en in eerste instantie ook over de helderheid van de beril. Maar die helderheid (zoals te verwachten, betekent dit het doorschijnen worden met de stralen van God) wordt uitgewerkt door ze te verbinden aan de zeskantige vorm waarin men de beril dient te ‘sculpteren’: “Ende wi selen ons selven effene maken ende ordineren ende sculperen sescantech. Soe moghe wi claer wederblicken ende scinen in dat eweghe leven (RII 166.32-167.28). We lezen bij Meier dat deze artificiële vorm van de beril in de allegorese de natuurlijke vorm helemaal heeft verdrongen, en dat daarbij de nadruk wordt gelegd op het beter maken van de edelsteen (1977 : 276-277)<sup>58</sup>.

Beda is daarbij bijzonder invloedrijk geweest; hij verwijst bij zijn allegorese van de beril naar de vervolmaking van de wereld in zes dagen. De morele betekenis is dan dat ook de mens zichzelf dient te volmaken om zo het ontvankelijkst te zijn voor de stralen van God “significat autem homines ingenium quidem sacages, sed amplius supernae gratiae lumine refulgentes” (PL 93 c. 200B). Voor Ruusbroec is deze traditionele allegorese bijzonder gelukkig; de beril is bij hem namelijk de edelsteen die het laatste artikel van het credo voorstelt, en daarmee datgene wat alle andere geloofsartikelen vervolmaakt (het geloof in het eeuwige leven). In het *Tabernakel* wordt de vorm vervolgens nogal omstandig uitgewerkt door alle zes kanten afzonderlijk aan een deugd te verbinden. Ook dit principe vinden we bij andere exegeten, zij het natuurlijk anders uitgewerkt. Hugo van Saint-Cher en Pseudo-Bonaventura bijvoorbeeld verbinden de zes kanten van de beril aan zes werken van barmhartigheid (Meier 1977 : 277).

De beril is tevens één van de drie stenen waarvan Ruusbroec de vindplaats allegoriseert; de andere zijn de ametist en de onichinus. Alle worden in Indië gevonden, niet toevallig in de antieke literatuur beschouwd als het land waar de meeste edelstenen voorkomen – waarvan natuurlijk de neerslag in de allegorese te vinden is. Christel Meier geeft heel duidelijk aan dat Indië als land op zich heel erg tot de Middeleeuwse verbeelding heeft gesproken en een rol speelt in tal van bijbelcommentaren en andere geschriften (1977 : 341). Andere landen worden als vindplaats voor edelstenen door Ruusbroec niet bij naam genoemd, misschien

<sup>58</sup> Men kan de beril ook op een zodanige manier slijpen dat een ronde vorm wordt bekomen; in dat geval wordt hij als brandglas gebruikt (Meier 1977: 491). Hierover rept Ruusbroec met geen woord – het is voor zover ik kan uitmaken ook een minder voorkomende eigenschap voor allegorisering.

omdat hij weet dat zijn lezers vooral met het mythische Indië bekend zullen zijn geweest, dat in hun voorstellingswereld gelijk staat met ‘het einde van de wereld’. Figuurlijke betekenissen steunen bijna altijd op het feit dat Indië beschouwd wordt als ‘het Oosten’, hetgeen betekent dat de zon hier het eerste opkomt (zie bijvoorbeeld Hrabanus Maurus’ *De universo* PL 111 c.335). Zo ook dus bij Ruusbroec: de beril wordt bewerkt door de lieden van Indiën, “Ende hier omme sele wi wonen in Indien, dat es daer de sonne der gracies goods altoes opgaende es” (RII 167.12-13).

Het Indië van de ametist is natuurlijk eveneens het land van de zonsopgang, maar Ruusbroec geeft in dit geval nog meer betekenissen aan de vindplaats door gebruik te maken van de etymologie van het woord ‘Indië’: “.i. teken der soetecheit ochte .i. verlichtende voreganc”. Uiteraard zijn deze betekenissen ook onrechtstreeks van toepassing op de edelsteen (de vindplaats wordt immers als een eigenschap van een steen beschouwd, en een ding heeft evenveel betekenissen als eigenschappen). En dus zijn die betekenissen ook van toepassing op datgene wat door de edelsteen wordt gesymboliseerd: de heilige Kerk “wast oec in den tekene der soetecheit, dat zijn alle die sacramente” en ze neemt ook toe in omvang in het licht van het goede voorbeeld van heiligen en goede mensen (RII 162.11-19). Zoals altijd past Ruusbroec de morele interpretaties van de edelsteen (hier de ametist) toe op de inhoud van het (hier negende) artikel. Bij de onichinus wordt enkel de betekenis van Indië als het verlichtende voorgaan toegepast op het artikel. De onichinus verbeeldt namelijk de gezegende mensen na het laatste oordeel; om één van hen te zijn moeten we in Indië vertoeven, dat is leven naar het lichtende voorbeeld van de heiligen (een “heilech leven”, RII 165.20-30). Merk op hoe consistent Ruusbroec blijft in zijn interpretaties: hij heeft er in dit elfde onderdeel voor gekozen om de vindplaats van de onichinus te vermelden, en dat doet hij in de eerste plaats om deze onichinus te onderscheiden van die op het schouderkleed (die komt uit Arabië). De allegorisering van de onichinus is één van de langste in de rationale-passage; Ruusbroec heeft er in principe niet nog een extra interpretatie nodig. Maar omdat hij de vindplaats vermeldt verplicht hij zichzelf om daaraan ook een extra betekenis te koppelen. Die betekenis moet ook consistent zijn met eerdere interpretaties die aan ‘Indië’ werden gegeven. Vandaar dat de onichinus ook verwijst naar het ‘lichtend voorbeeld van een heilig leven’: in het negende onderdeel (de ametist) lazen we immers hetzelfde (“die verlichtende voreganc, dat zijn die exemple der heilighen ende goeder menschen”, RII 162.18-19).

Er wordt in de rationale-passage nog een andere geografische aanduiding gegeven, namelijk de Dode of Rode Zee. Maar deze plek wordt niet als de vindplaats van de betreffende edelsteen, de chrisoliet, opgevoerd: ze wordt naar mijn gevoel enigszins onverwacht ten tonele gevoerd als symbool voor het zondige leven waarvan de mens wordt vergeven volgens het tiende geloofsartikel: “Ende alle die verdreven hebben ute hen overmids penitencie die



varuwe Roeder Zee, dat es een sondech leven, die sijn den crisolituse ghelijc” (RII 164.3-5). Ruusbroec is misschien wel verplicht om de Rode Zee erop deze manier ‘bij te slepen’, omdat ze eigenlijk op basis van de traditie niet rechtstreeks (als vindplaats) aan de chrisoliet kan worden verbonden maar wél een heel krachtig symbool is voor de zonde. Bij Isidorus bijvoorbeeld lezen we dat deze zee de naam heeft heel bitter te zijn, “eo quod aquae eius amarae sint” (Lindsay : 14.13.1), hetgeen Ruusbroecs negatieve interpretatie zou kunnen verklaren. Hij geeft zelf ook aan dat er geen enkel wezen in kan overleven (vandaar de naam ‘Dode Zee’) en zet zijn waarschuwing tegen zondigheid kracht bij met de volgende, naar mijn gevoel erg plastische vergelijking: “Ende si ghelijct lime ochte tere, want si veet ende doedet al dat in hare comt. Ende aldus ghelijct si wel der sonden, die den mensche gheesteleke veet ende doedet vore gode ende selken versinct in den gront der hillen” (RII 164.2-18). Om dit schrikbarende lot te ontsnappen moet de mens op de chrisoliet ghelijken, dat wil zeggen: hij moet doorschijnend zijn en helder als het water door de goddelijke gratie en glorie; groen door een heilig leven en goudkleurig door de liefde van God (RII 163.31-36). Maar in verhouding tot de gedrevenheid die Ruusbroec aan de dag legt om het zondige leven te symboliseren wordt er aan de positieve eigenschappen van de chrisoliet eerder weinig aandacht besteed.

Bij de topaas is het tegendeel waar. Net zoals bij de beschrijving en morele duiding van de smaragd zorgt Ruusbroec ervoor dat de lezer door de schoonheid van deze edelsteen getroffen wordt. Daarvoor is ten eerste zijn -in de traditie veelvuldig bejubelde- gouden kleur verantwoordelijk, die de eeuwige liefde van God voorstelt zoals gebruikelijk (Meier 1977 : 180-181; goud wordt voornamelijk omwille van zijn glans aan allerlei positieve interpretaties gekoppeld). Ten tweede is er de veelkleurigheid van de topaas: deze lijkt ook bij andere exegeten bekend, en bij hen wordt ook zoals bij Ruusbroec de aandacht niet zozeer op de afzonderlijke kleuren gericht, maar op de complexe pluraliteit van hun samenspel (Meier 1977 : 224). Voor Ruusbroec betekent die veelkleurigheid vooral dat de topaas alle andere edelstenen in zich verenigt en dus overstijgt, zoals Christus de schoonheid van alle heiligen heeft en alle deugden en nog meer: “al dat si hebbene ende sijn, dat es overmids heme” (RII 152.17-22). Maar de eigenschap waar Ruusbroec echt lyrisch over wordt is de werking van het licht in de topaas, die overigens ook bij andere exegeten de basis is voor morele interpretaties (bijvoorbeeld bij Beda: “maxime lampat, cum solis splendore percutitur” PL 93 c.200C, zie ook nog Meier 1977 : 243). Ruusbroec beschrijft en allegoriseert deze helderheid als volgt:

“Ende in den wederblicke der sonnen onthoecht die thopaes in clærheden allen ghesteinte. Alsoe ghelikerwijs es die menscheit Cristi onthogende clærheden ende in edelheiten allen heilighen ende allen inghelen overmids eenheit met dien ewegen

worde. Ende in der eenheit es die wederblic godleker sonnen soe claer ende soe glorious dat alle ghesichten der heilighen ende der inghele werden in die claerheit ghetrocken ende verbeeldet met eenvuldeghen siene, ende oec alle goede minschen die dese claerheit gheoppenbaert wert. Ende in deser wijs trect ende verbeelt oec die thopaes alle ghesichten in heme die hi jeghewordech es overmids sine groete claerheit. Maer greafdi dien thopaes, hi sal u verdonkeren. Ende laetine in sine nature, hi blijft u claer. Alsoe ghelikerwijs, wildi graven na die claerheit dies eweghes words omme ondervinden, die claerheit sal u verdonkeren ende ghi seltse verliesen. Maer laetise in hare selven ende volcht hare na met eenvuldeghen siene in een vertien uwes selfs, soe salse u verclaren” (RII 152.24-153.2).

Wanneer we bedenken dat Ruusbroec hier een morele interpretatie aan de inhoud van het tweede artikel van het geloof wil geven, is het niet zo verwonderlijk dat hij zo erg benadrukt hoe “glorious” Christus wel niet is. In het tweede artikel belijdt de christen namelijk zijn geloof in Christus, in het feit dat hij bestaat (of heeft bestaan) en dat hij de enige zoon is van God. Dit tweede artikel is daarmee de basis van de volgende vijf: die handelen alle over het geloof in een bepaald aspect van Christus’ leven. De mysticus zingt dus uitvoerig de lof van Christus-als-topaas; maar zulk een lofzang is uiteraard nooit zomaar vrijblijvend. Ruusbroec zou Ruusbroec niet zijn als hij niet meteen een morele richtlijn voor zijn lezers zou invoegen, in dit geval is dat de waarschuwing dat de mens niet mag proberen om het vanzelfsprekende, heldere woord Gods tot op de bodem te doorgronden; hij zal dan het tegenovergestelde effect bereiken. Enkel wanneer hij het woord onaangeroerd laat, zal het zich als vanzelf aan hem openbaren. Deze interpretatie wordt de mysticus-exegeet aangereikt (of zo men wil opgedrongen) door de traditionele allegorese van de topaas, en niet door de inhoud van het artikel waarop hij die allegorese wil toepassen. Bij Beda bijvoorbeeld staat: “quem si polire velis, obscuras; si naturae propriae relinquas, irradiat” (PL 93 c.200D). Naargelang de betekenis die men aan ‘polire’ in relatie tot het verdonkeren toekent, zo zegt Meier, en natuurlijk ook naargelang wat de topaas vertegenwoordigt, kunnen aan deze beperkte bewerkbaarheid van de topaas verschillende verklaringen gegeven worden. Wanneer bijvoorbeeld de topaas staat voor contemplatie, dan verwijst het ‘bewerken’ naar het zich bezig houden met aardse zaken: de verlokkingen van het materiële tasten de contemplatie dan aan in zijn eeuwige karakter (bij Beda PL 93 c.201A).

Johann Geiler von Kaysersberg verbindt de topaas aan de gehoorzaamheid aan God: die moet onvoorwaardelijk zijn. Men mag dus niets van wat God ons opdraagt aantasten door het in vraag te stellen, zoals Eva dat op aangeven van de slang deed; haar val wordt bijgevolg vergeleken met het verdonkeren van de topaas. Een ander voorbeeld van Christel Meier is de duiding van Petrus Berchorius: deze waarschuwt voor teveel regels en geboden; die kunnen de gelovige ook afleiden van het oprechte en vanzelfsprekende geloof, en op die manier het

geloof door het te bewerken ‘verdonkeren’ (zie voor meer voorbeelden, uitleg en referenties Meier 1977 : 287-289). Ruusbroec moet de topaas in principe interpreteren als vertegenwoordiger van Christus; die is immers het onderwerp van het tweede artikel. Maar hij moet daarin blijkbaar toch ook een beetje flexibel zijn wil hij een zinnige verklaring geven aan de beperkte bewerkbaarheid van de topaas. Hij verschuift daarom de Christus-interpretatie (bijna onopgemerkt) naar diens eeuwige woord. De laatste eigenschap (de geliefdheid van de topaas bij koningen en prinsen) is dan weer wel op Christus zelf van toepassing: zij “die Cristum verkiesen, minnen ende besitten boven alle dinc, datsijn coninghe ende princen, ende niemen meer” (RII 153.9-10).

Door dit concrete voorbeeld krijgen we een goed idee van wat precies de functie of invloed is van *traditionele* edelsteenallegorieën: zij geven een richting aan. En zoals we met het middeleeuwse auteursethos in gedachten mogen verwachten, een ethos waarin onze moderne eis tot ‘originaliteit’ in feite ontbreekt, slaan de meeste exegeten die een morele interpretatie aan een edelsteen willen geven die aangegeven richting ook in. Maar in dat middeleeuwse schrijversethos (en zeker en vast in het ethos van het exegetische metier) ontbreekt eveneens ons hedendaags verbod op plagiaat; dat betekent dat middeleeuwse exegeten geen enkele verplichting voelen om datgene wat ze uit de traditie overnemen onaangetast te laten. De klemtonen die worden gelegd in de duiding van edelstenen kunnen dus danig verschillen, en Ruusbroecs aanpak is daar een goed voorbeeld van. De invloed van zijn voorgangers op zijn morele duiding van de edelstenen van het rationale blijkt aanzienlijk, groter misschien dan we op het eerste zicht zouden vermoeden. Zelden kan de algemene teneur van een interpretatie *niet* worden opgespoord in het werk van anderen; maar dat hoeft zeker niet te betekenen dat Ruusbroecs morele interpretaties traditioneel zijn zonder meer. In tegendeel, ze *zijn* vaak meer, ten eerste omdat Ruusbroec redelijk vaak kwantitatief meer weet te vertellen dan de meeste andere exegeten. Dat de topaas geliefd is bij koningen en prinsen (tezamen met de saffier, diamant, beril, onichinus) bijvoorbeeld is zeker bekend, maar springt in de allegorese niet echt in het oog (Meier 1977 : 359).

Maar de ‘meerwaarde’ van Ruusbroecs interpretatie (indien het zo mag worden uitgedrukt) is vooral de manier waarop hij de traditionele morele interpretaties kan incorporeren, zodat ze (zo goed als) naadloos aansluiten bij de verbindingen waar het allemaal om draait: tussen de edelstenen en de geloofsartikelen. Een laatste voorbeeld om dat te illustreren: de karbonkel (overigens de enige edelsteen waarbij Ruusbroec niets over de kleur zegt) is bij uitstek een edelsteen die bekend staat om zijn bijzondere lichtwerking. Meer bepaald heeft deze edelsteen een soort van ‘endogeen licht’, een brandende schijn dus die van binnenuit lijkt te komen. In de exegese wordt vooral de nadruk gelegd op het contrast tussen het licht van deze edelsteen en de donkerte van de nacht. Dat op zijn beurt is natuurlijk een reden om deze edelsteen als

Christus te duiden, die brengt immers ‘licht in de duisternis’ (“het volk dat in de duisternis zat, heeft een groot licht aanschouwd; en over hen die in het land van de schaduw van de dood gezeten waren, over hen is een groot licht opgegaan” Mt.4:16). De Christus-interpretatie van Ruusbroec is dus in de traditie heel populair (dat geldt ook voor een interpretatie van de karbonkel als Maria, Meier 1977 : 246-253). Ruusbroec moet er echter ook in slagen om deze interpretatie niet enkel op Christus in het algemeen maar specifiek op zijn lijden, kruisdood en begrafenissen. Dat zijn immers de onderwerpen van het vierde geloofsartikel waarvan de karbonkel een figuur is. Ruusbroec lost het als volgt op:

“Aldus was Cristus onse carbonkel steen, vierech alse een berrende cole in al sinen leven *ende sunderlinghe in sire passien*. Ende *doe hi ghecrucet wart ende in sire dooet* es hi soe clare blickende worden dat alle donkerheit der sunden die claetheit niet verwinnen en mach. Ende hi gheeft overmids sine doet ute heme ene blickende vlamme, dat es den heileghen gheest, alle dien ghenen die heme met minnen jehewordech sijn”.

De eigenlijke morele interpretatie die de lezer op zichzelf moet toepassen is tot slot: “Ende hier omme sele wi ons met dogheden cieren ende keren ons met minnen in sine werdeghe doet, daer onse eweghe leven inne beghinnen mach” (RII 155.31-156.8).

### 6.2.3 Typologische verbindingen aan de hand van het getal

Dit soort van kunstgrepen zijn nodig, want Ruusbroec moet er ten allen tijde voor zorgen dat de morele interpretaties die hij geeft, indien mogelijk in overeenstemming met de traditie en steeds op basis van de eigenschappen van de edelsteen, ook daadwerkelijk van toepassing zijn op het juiste artikel. Men zou zelfs kunnen stellen dat de morele allegoriserings van secundair belang zijn. Dat wil zeggen: ze worden toegepast op precies dat bepaalde artikel enkel en alleen omwille van de typologische relatie tussen dat artikel en de edelsteen die de te interpreteren eigenschappen bezit. En dus is die typologische duiding van de edelsteen de eerste en de meest cruciale interpretatie die Ruusbroec in de rationale-passage moet bewerkstelligen; deze duiding is cruciaal, het is het geraamte waar alles op steunt, ook de morele aanwijzingen die de lezer moet interioriseren.

De typologische verbindingen tussen de afzonderlijke edelstenen en artikelen hebben nochtans niet echt een solide basis. Het is niet zo dat een bepaalde edelsteen inherent een bepaald artikel moet vertegenwoordigen; in de traditie werden zulke verbindingen bij mijn weten voor Ruusbroec zelfs nooit eerder gemaakt. De enige ‘reden’ waarom Ruusbroec beide

afzonderlijke elementen aan elkaar verbindt is omdat (toevallig) dezelfde positie innemen in de geordende reeks van twaalf waarvan ze deel uitmaken. Zoals ondertussen al dikwijls is herhaald, staan de reeks edelstenen en de reeks artikelen onafhankelijk van elkaar en op voorhand vast; en precies deze reeksen zijn de bepalende factor voor de afzonderlijke verbindingen. Er moet dan natuurlijk wel een reden zijn om de edelstenen van het rationale als reeks (als *groep*) aan het credo (ook een groep) te verbinden, en die reden is het aantal leden van beide reeksen: twaalf. Dat getal, en eigenlijk enkel dat getal, zorgt ervoor dat het rationale aan andere twaalftallen kan worden verbonden, in het bijzonder de twaalf artikelen van het Christelijke geloof. “Der Deutungsweg ist einfach: über die Zahl des gezählten Bedeutenden wird das Bedeutete mit gleicher Anzahl von Teilen erschlossen” (Meier 1977 : 83).

Met dit soort van interpretatie betreft Ruusbroec het domein van de getallenallegorese: dat is een discipline op zich met uiteraard ook een hele traditie (waarin bijvoorbeeld Hugo van Sint-Victor een belangrijke inbreng heeft gehad, zie daarvoor het boek van Heinz Meyer 1975 : 46-47). In deze traditie wordt er vanuit gegaan dat het getal dat aan een voorwerp wordt toegekend niet toevallig is, maar evenzeer een inherente eigenschap van dat voorwerp als bijvoorbeeld zijn grootte. Daarom zijn getallen dus volwaardige betekenisdragers die een symboolwaarde van het voorwerp kunnen vertegenwoordigen. Ze kunnen op allerlei manieren naar een interpretatie verwijzen, bijvoorbeeld door de delen waarin ze kunnen worden opgesplitst. Zo verwijst het getal ‘twaalf’ niet enkel naar twaalf eenheden, maar ook naar drie keer een viertal (of omgekeerd natuurlijk) of twee keer zes; ook combinaties door het maken van de som zijn mogelijk. Er zijn daarvoor niet echt vaste regels maar wel bepaalde tendensen. Omdat bijvoorbeeld in de bijbel de edelstenen van het rationale in vier rijen en drie kolommen zijn geplaatst wordt in de patristiek het getal twaalf vaak ook aan de hand van de cijfers drie en vier geallegoriseerd.

In zijn studie over *Die Zahlenallegorese im Mittelalter* geeft Heinz Meyer de traditionele betekenissen van het getal twaalf. De groep van de twaalf apostelen is daarvan uitgesproken de belangrijkste; zij zijn vaak het startpunt voor verdere interpretatie: “Bei der Auslegung der Zwölf überwiegen die Belege für die zwölf Apostel derart, daß alle anderen Bedeutungen in den Hintergrund treten”. Ze worden ook bijna automatisch en onlosmakelijk met hun leer verbonden, en dat zijn de geloofsartikelen: “Die Verbindung mit den Aposteln und ihrer Lehre ist so fest, daß sie in einzelnen Deutungen gar nicht eigens erwähnt werden muß” (Meyer 1975 : 146). De belangrijkste voorafbeeldingen van de apostelen zijn traditioneel de twaalf zonen van Israël (Jacobs zonen), de patriarchen, de twaalf profeten en de twaalf toonbroden van het tabernakel (Ex.25:23). Tezamen met de twaalf toonbroden worden de apostelen ook in verband gebracht met de twaalf korven waarin het brood na de vermenigvuldiging werd verzameld (Marc.6:43 ; Luc.9:17 en Joh.6:13); daardoor wordt hun

opdracht verbeeld om de wereld te spijzigen met het voedsel van hun geloof. De factoren van het getal twaalf, drie en vier, staan ook voor die opdracht van de apostelen: de triniteit (drie) verspreiden over de vier uithoeken van de wereld. De som van de factoren is zeven, hetgeen de apostelen verbindt aan de gaven van de heilige Geest. De twaalf apostelen worden ook verbonden aan de twaalf uren van de dag, of aan de twaalf maanden van het jaar.

De allegorisatiemethode die op het getal van de edelsteengroepen uit de bijbel is gebaseerd, en waarbij de edelstenen dus niet afzonderlijk op basis van hun eigenschappen worden geallegoriseerd maar enkel als (twaalf-) delige reeks, stamt uit de joods-hellenistische traditie en die heeft op veel vlakken invloed uitgeoefend op de latere patristiek. De joodse geschiedschrijver Flavius Josephus (37-100 p.C.) en Philo van Alexandrië (25 a.C.- 45 p.C.) zijn de vroegste exegeten die het borstschild van Aäron op basis van het getal twaalf hebben geduid. De eerste geeft aan het geheel van Aärons uitrusting een kosmologische interpretatie en daarbij voorziet hij voor het rationale twee mogelijkheden: de twaalf edelstenen symboliseren de twaalf maanden of de twaalf tekens van de dierenriem<sup>59</sup>.

De duiding van Josephus geeft de toendertijd traditionele opvatting weer; daarop baseert ook Philo van Alexandrië zich, maar hij geeft er een persoonlijke en originele wending aan (hoewel zijn werk ouder is dan dat van Josephus). Philo bewijst de interpretatie uitvoerig door de sterrenbeelden ook te verbinden aan de vier seizoenen: de edelstenen waren in vier rijen opgesteld, in elke rij drie en daarmee komen per seizoen ook drie sterrentekens overeen. Hij geeft ook meer uitleg over de kleur van de edelstenen en die verbindt hij dan aan de drie elementen (die opnieuw overeenstemmen met de drie kolommen): lucht, aarde en water. Verder wordt ook aandacht besteed aan de namen van de twaalf stammen van Israël die in de edelstenen van de borstlap stonden gegraveerd; Philo verbindt ze met de twaalf tekens van de dierenriem (de patriarchen zijn de sterren aan de hemel). Op die manier sluit hij dus ook de gegevens uit de bijbel aan bij de kosmologische interpretaties.

Ook Philo's leerling, Clemens van Alexandrië (150-215), heeft het twaalfdelige rationale als geheel becommentarieerd. De borstlap is ook volgens hem in de eerste plaats een afbeelding van de hemel waarin de twaalf tekens van de dierenriem staan, de vier rijen zijn opnieuw de vier seizoenen. Hij geeft echter ook een uitgesproken christelijke interpretatie aan het twaalfstal: hij herkent er de twaalf profeten in, *en ook de twaalf apostelen* die door de profeten worden voorafgebeeld. Let wel: de apostelen worden als groep opgevoerd en niet aan de afzonderlijke edelstenen gekoppeld. Origenes (in de derde eeuw) verspreidt Clemens' interpretatie van de twaalf edelstenen als de profeten en apostelen verder in zijn preken. Hiëronymus (vierde eeuw) draagt zijn steentje bij aan de rationale-traditie door een morele

---

<sup>59</sup> Deze laatste (de tekens van de dierenriem) is de interpretatie die door Petrus Comestor wordt overgenomen (PL 198 c. 1186D).

duiding verder uit te werken die niet zozeer op het getal twaalf is gebaseerd, maar eerder op het getal vier: in het rationale moeten we volgens hem voornamelijk de vier hoofddeugen herkennen. Zijn interpretatie heeft in de traditie volgens Christel Meier weinig navolging gehad; de exegeet heeft later nog wel de vier evangeliën aan zijn eigen interpretatie toegevoegd (Meier 1977 : 87). In Ambrosius' *De fide* (vierde eeuw) wordt het rationale als een groep van edelstenen geduid: hij deelt een twaalfstal predikaten die meer uitleg geven over het menszijn van Christus op in drie groepen van vier en koppelt die dan aan het rationale. De eerste groep behandelt de goddelijke eigenschappen, de tweede behandelt de gelijkenissen tussen de vader en de zoon, en de derde groep bevat predikaten die van toepassing zijn op de "divina maiestatis unitas" (geciteerd door Meier 1977 : 87).

Kortom, in al deze voorbeelden uit de eerste fase van de christelijke edelsteenallegorese krijgen de stenen van de borstlap uit Exodus<sup>60</sup> een symbolische betekenis als eenheid, als groep, op basis van het getal twaalf. Dat doet Ruusbroec dus ook. Maar deze vroege exegeten laten het bij de duiding van het geheel: de twaalf edelstenen worden weliswaar verbonden met de twaalf zonen van Jacob, met de apostelen en met hun leer (Ruusbroec is daarin dus zeker niet origineel). Maar welke edelsteen bij welke apostel hoort, komen we nooit te weten van de eerste kerkvaders. Van een morele allegorisering van de eigenschappen van de afzonderlijke edelstenen is al helemaal geen sprake. Ruusbroec combineert dus twee 'methodes' uit de traditie die hierboven zijn besproken: zoals de allervroegste kerkvaders redeneert hij vanuit het twaalfstal om (typologische) betekenissen (met name dan de apostelen) aan de edelstenen van het rationale toe te kennen; maar hij heeft met de latere Apocalyps-commentatoren gemeen dat hij ook elke edelsteen afzonderlijk interpreteert. Dat geldt dus niet enkel voor de morele interpretatie, maar ook voor de typologische. Ruusbroec zegt over elke edelsteen van welk artikel deze de voorafbeelding is, welke stamvadernaam erin staat gegraveerd en ook welke apostel er telkens bijhoort.

#### 6.2.4 Afzonderlijke edelstenen binnen een twaalfstal: Epiphanius

Voor zover ik weet is Ruusbroec de enige die deze twee soorten van edelsteenallegorese combineert om daarmee een relatie tussen de edelstenen van het rationale en de artikelen van

---

<sup>60</sup> Christel Meier rekent Gregorius de Grote ook nog bij deze eerste fase in de traditie, maar voegt er wel aan toe dat Gregorius er enigszins van afwijkt doordat hij niet de edelstenen van het rationale bespreekt, maar de negen edelstenen uit het boek Ezechiël. Gregorius kan zijn eigen interpretaties in verband brengen met Origenes' en Hiëronymus' duidingen van het twaalfstal, omdat hij net als deze autoriteiten verder bouwt op de factor drie. Alleen wordt die door Gregorius dan vermenigvuldigd met drie in plaats van met vier (1977 : 88).

het geloof te bewerkstelligen. Wanneer het enkel de methode betreft, vertoont Ruusbroecs betoog in de rationale-passage als geheel misschien nog wel de meeste overeenkomsten met *De duodecim gemmis*, het traktaat van bisschop Epiphanius von Salamis (uit de vierde eeuw). Beide exegeten hebben weliswaar andere doelstellingen (Epiphanius zegt niets over het credo), maar ze combineren wel allebei een allegorese van afzonderlijke edelstenen aan een denken vanuit het twaalfstal. Dat wil zeggen: ze maken afzonderlijke verbindingen tussen de onderdelen van de twee twaalfstallen onderling, en daarbovenop geven ze ook nog twaalf keer een morele interpretatie. Het traktaat van Epiphanius, dat al een aantal keer ter sprake is gekomen, heeft de vorm van een brief, gericht aan ene bisschop Diodorus. Epiphanius belooft in de inleiding dat hij de twaalf edelstenen uit het borstschild van de hogepriester zal verklaren aan de hand van hun eigenschappen en de spirituele betekenis die ze omwille van de twaalf namen van Jacobs zonen krijgen toegekend. Die twee betekenissen (de letterlijke en de figuurlijke) worden door Epiphanius, heel anders dan in *Vanden geesteliken tabernakel*, heel duidelijk van elkaar gescheiden: het traktaat bestaat uit twee afzonderlijke delen en in allebei die delen worden de twaalf edelstenen één voor één besproken.

In het eerste gedeelte geeft Epiphanius alle feitenkennis over de afzonderlijke edelstenen en in het tweede deel krijgen de edelstenen dan hun christelijke interpretatie die steunt op de naam van de stamvader die in de edelsteen stond gegraveerd. De overgang wordt als volgt gemaakt:

“These are the twelve stones which are incirbed in the tablet of the law, which were ordained to be placed on the breast of the high priest. I in my feebleness have set forth *what I found stated* concerning their nature, the differences and the potencies which are in them and the places also from whence they come or how they can be found, in accordance with my ability; I assumed this labor in my mind : in my boldness have I ordered and inscribed in accordance with thy command the names of each one of these stones. Now I shall commence to recount in accordance with my power the potency and appearance of these gems, as to what name of which tribe can be inscribed on each stone, or the image of what tribe and clan this portends to us, or what meaning and interpretation there is in them” (Blake : 123, mijn cursivering).

Epiphanius wil in het tweede deel van zijn traktaat de edelstenen uitleggen als symbolen voor de twaalf stammen van Israël; hij zal zich er op toe leggen om de relatie tussen de afzonderlijke edelstenen en de zonen van Jacob, die wordt aangeven in de bijbel, voor zijn lezers uit te werken en te motiveren – in tegenstelling tot Ruusbroec die de namen van de stamvaders als een vanzelfsprekend gegeven aanneemt en het uitgangspunt maakt van zijn betoog. Ruusbroec probeert niet zoals Epiphanius ook een inhoudelijk allegorisch verband tussen de stamvaders en de edelstenen te leggen. De namen van de stamvaders worden door beide exegeten meestal wel aan dezelfde edelsteen verbonden, tenminste wanneer we vergelijken met de Latijnse versie van Epiphanius' traktaat. Daarin worden de stamvaders in



precies dezelfde volgorde opgesomd als bij Ruusbroec, en de opsomming van de edelstenen is dezelfde op de laatste twee na: de onichinus en de beril zijn in *De duodecim gemmis* van plaats verwisseld (ten opzichte van de volgorde in de Vulgaat). De verdeling gebeurt bij Epiphanius dus als volgt: de sarder is Ruben, topaas is Symeon, smaragd is Levi, de karbonkel<sup>61</sup> staat voor Juda, de saffier voor Dan, de jaspis is Neptalim, de ligurius is Gad, de agaas is Aser, de ametist is Issachar, de tiende steen (chrisolitus in de Latijnse editie van Guenther, maar porphyris bij Blake) is Zabulon, de elfde steen is de beril waarin Joseph staat en de laatste edelsteen tenslotte is de onichinus die de stam van Benjamin representeert.

Het is niet zo voor de hand liggend om aan de eis die Epiphanius aan zichzelf stelt te voldoen, namelijk dat de band tussen de stamvader en de steen moet worden onderbouwd. Epiphanius wil net als Ruusbroec in de eigenschappen van de afzonderlijke edelstenen de symbolische betekenis kunnen herkennen (in het geval van Epiphanius zijn dat dus de stamvaders en de stammen van Israël) en daarvoor moet hij een beroep doen op verschillende denkpijlers en allerhande wetenswaardigheden die iets kunnen toevoegen. Het komt er dus op aan om de patriarchen of stammen op een zodanige manier te karakteriseren, dat de edelsteen in hen kan worden herkend. Dat kan aan de hand van de naam van de stamvader (een vertaling of verklaring ervan, hetgeen overigens niet vaak gebeurt bij Epiphanius), zoals bijvoorbeeld: “The name Naphtali being interpreted is ‘broadness’. Many are the kinds of this gem [jaspis], nor is it found in one place, but in many quarters, as we have shown thee above when we spoke concerning the stones. For Naphtali it is who shall yield unto all Israel’s fulness” (Blake 1934 : 136).

Meestal worden er ook ‘anecdotes’ uit het leven van de stamvader aangehaald; met name de zegen die Jacob over zijn zoons uitsprekt (Gen.49), bijvoorbeeld: “Of a verity, justly and truly is the name of Reuben inscribed on this gem sardion, which is found in Babylon, since it was in Babylon during the tower-building that there came over the first race a dispersal and a division; so, too, to Reuben as a result of his transgressions there occurred a dispersal and a division in his mind, through the fault of his passions, and he was cursed by Jacob his father (Blake 1934 : 123). Het belangrijkste aspect in Epiphanius’ allegorese zijn echter niet de stamvaders zelf, maar de stammen die zij hebben gesticht. Daarover weet hij veel te vertellen waarmee het verband met de edelsteen kan worden ondersteund. De zegeningen van Mozes en de verdeling van het beloofde land onder de twaalf stammen bieden stof voor Epiphanius interpretatie, maar vooral de geschiedenis van de stam en diegenen die ertoe zouden gaan behoren bewijzen de relatie met de edelsteen; bijvoorbeeld met betrekking tot de stam van

---

<sup>61</sup> In de Engelse vertaling Blake, die gebaseerd is op de oorspronkelijke Griekse tekst van Epiphanius (die overigens niet helemaal volledig is overgeleverd) heet de karbonkel hyacinth. In de Latijnse vertaling echter heet de vierde steen carbunculus, in overeenstemming met de Vulgaat (zie daarvoor de editie van Guenther 1898 : 749 en ook Friess 1980 : 33).

Dan: “For from this tribe arose the judges, who had the powers and the consideration of kings over this folk: in the dust ground of the sapphire gem, its color is changed into another: this mentally teaches us that of this tribe some were to be good and some bad” (Blake 1934 : 134).

Door de genealogie van de stam zo uitgebreid bij de allegorisering te betrekken kan Epiphanius de interpretaties ook doortrekken naar het nieuwe verbond; en dat betekent dat de stammen (en de stamvaders) net zoals bij Ruusbroec typologisch worden geduid. Volgens Christel Meier is dat een heel belangrijk aspect van het werk van Epiphanius: “Epiphanius [...] brachte nur, [...], den Charakter des typologischen Denkens schärfer heraus” (1977 : 104). De typologische denkwijze van Epiphanius verbindt de stamvaders (en dus ook de edelstenen) met nieuwtestamentische figuren zoals Johannes de doper (uit de stam van Levi), Christus (uit het geslacht Juda) en geeft ook de aanzet tot de typologische duiding van de stamvaders als figuren van de twaalf apostelen. Bij Epiphanius wordt dit gegeven echter nog niet uitgewerkt: “Der typologische Bezug ist aber nicht so streng und gleichgerichtet durchgeführt, daß, wie spätere Exodus- und Apocalypsedeutung ihn zeigen und die koptische Fassung des Epiphaniustraktats ihn entwickelt hat, die zwölf Patriarchen typi der zwölf Apostel sind. Sie ist freier gehalten [...]” (Meier 1977 : 103)<sup>62</sup>.

Het traktaat van Epiphanius vertoont enige overeenkomst met Ruusbroecs rationale-passage: in beide worden de edelstenen van het rationale afzonderlijk besproken aan de hand van hun eigenschappen en ook voorzien van een Christelijke allegorisering. Andere exegeten hebben hun aandacht meestal op de edelstenen van de Apocalyps gericht en wanneer die afzonderlijk worden geïnterpreteerd worden ze meestal niet aan een ander twaalfstal verbonden, zoals bij Epiphanius en Ruusbroec aan de stamvaders. Voor Epiphanius houdt het echter op bij dit laatste twaalfstal (van de stamvaders), dat in de bijbel zelf aan het rationale wordt verbonden. Ruusbroec plaatst er nóg eens twee twaalfdelige roosters bovenop, en daarmee doet hij iets nieuws in de traditie van de edelsteenallegorese. Hij is, zo blijkt uit het voorgaande, zeker en vast niet de eerste die zijn lezers meer uitleg geeft over de eigenschappen van de edelstenen, en daarmee de letterlijke interpretatie van de verzen uit de bijbel. Hij is evenmin de eerste die aan de hand van de eigenschappen een christelijk-allegorische (morele) betekenis aan de edelstenen verbindt (denk maar aan Beda en de hele traditie van Apocalypscommentaren). En hij is tenslotte ook niet de eerste die de edelstenen uit het rationale bekijkt als een twaalfstal en daaraan andere twaalfstallen koppelt, dat deden de vroege joods-hellenistische exegeten al.

---

<sup>62</sup> Blake meldt in zijn inleiding dat aan een latere, bewerkte versie van Epiphanius' tractaat wél de namen van de apostelen werden toegevoegd (en de stamvaders als figuren van die apostelen worden voorgesteld). De volgorde is als volgt (en is helemaal anders dan bij Ruusbroec): Philippus, Mattheus, Johannes, Andreas, Paulus, Petrus, Jacob, Thaddeus, Simon, Bartholomeus en Matthias. Er is dan overigens slechts sprake van elf apostelen (Blake 1934 : XLV).

Ruusbroec is echter bij mijn weten wel de eerste die de twaalf edelstenen verbindt aan de twaalf geloofsartikelen en dat algemeen verband vervolgens twaalf keer toepast en motiveert aan de hand van de duiding van de afzonderlijke edelstenen; zodoende legt hij twee bestaande roosters op elkaar die nog nooit rechtstreeks met elkaar in verband waren gebracht. Om deze ‘nieuwigheid’ op een zo efficiënt mogelijke manier bij zijn lezers over te brengen (dat wil zeggen: hen in staat te stellen om de verbinding zelf echt mee te kunnen maken) maakt Ruusbroec zoals we weten enkele tussenstappen. Deze zorgen voor verbindingen die we wel in de traditie kunnen herkennen en die dan ook heel aannemelijk waren voor het originele doelpubliek.

### 6.3 Een tussenstop bij de apostelen

Cruciaal voor de verbinding tussen het beginrooster van het rationale en het eindrooster van de geloofsartikelen is het rooster van de twaalf apostelen. Zoals hierboven gezegd zijn de apostelen in de allegorese van het getal ‘twaalf’ de stereotiepe keuze bij uitstek; dat maakt dat andere interpretaties van twaalfallen gemakkelijk met de apostelen in verband worden gebracht. Ik citeer nogmaals Heinz Meyer: “Bei der Auslegung der Zwölf überwiegen die Belege für die zwölf Apostel derart, daß alle anderen Bedeutungen in den Hintergrund treten” (1975 : 146). Het is dus een voor de hand liggende keuze om dit twaalfstal bij de figuurlijke interpretatie van de edelstenen uit het rationale, die uiteindelijk naar het credo moet leiden, te betrekken. In deze rationale-passage worden uiteraard de apostelen als ‘twaalfstal’ gepresenteerd, maar ook als afzonderlijke elementen die met een reeks andere elementen (die ook deel uitmaken van een twaalfstal) een specifieke verbinding aangaan.

De vraag is nu of er een verklaring te vinden is voor die specifieke verbindingen (en dus voor de volgorde waarin Ruusbroec de apostelen opsomt): waarom wordt Petrus precies met de sardius, Ruben en het eerste artikel in verband gebracht? Waarom hoort Bartholomeüs bij de steen achates, met daarin de naam Aser gegraveerd, en het achtste geloofsartikel? Daarvoor zijn een aantal mogelijke verklaringen: het zou bijvoorbeeld kunnen dat er vooraf (in de traditie) vastgelegde regels bestaan die bepalen dat een specifieke apostel aan een specifieke edelsteen van het rationale moet worden verbonden, en dan moet Ruusbroec de volgorde van de apostelen daaraan aanpassen (want het rooster van de edelstenen is een vaststaand gegeven). Of er zouden vaste verbindingen tussen de twaalf apostelen en de geloofsartikelen kunnen zijn (ook het symbolum is een vaststaand rooster, meer over de manier waarop de artikelen aan de apostelen worden verbonden zo dadelijk in 6.4), ofwel zijn er vaste verbindingen tussen de afzonderlijke apostelen en de stamvaders. Een laatste mogelijkheid is

dat de apostelen zélf een vaststaand rooster zijn, dat wil zeggen: het zou kunnen dat de apostelen in de traditie altijd in dezelfde volgorde worden opgesomd, en dat Ruusbroec die volgorde heeft overgenomen. Dat is *op het eerste zicht* niet het geval: de logische keuze zou zijn om de apostelen op te sommen in de volgorde waarin ze in de bijbel worden opgeroepen om zich bij Jezus te voegen en dat doet Ruusbroec niet (zie voor een verdere bespreking hiervan opnieuw 6.4). Maar ook wanneer de apostelen in een vaste volgorde worden opgesomd die buiten de tekst om is bepaald, dan nog zijn zij in deze rationale-passage bemiddelaars tussen de edelstenen en de geloofsartikelen.

De eerste mogelijke verklaring, dat de volgorde van de apostelen wordt bepaald door vaste verbindingen met de afzonderlijke edelstenen uit het rationale, is zeer onwaarschijnlijk. Nochtans wordt in de traditionele allegorese van de edelstenen uit de bijbel (als twaalfstal) de verbinding met de apostelen door exegeten gemakkelijk (en rechtstreeks) gemaakt. Dat geldt met name voor de twaalf edelstenen van de Apocalyps, die in de Vulgaat zelf reeds in verband met de apostelen worden gebracht: “Et murus civitatis habens fundamenta duodecim nomina duodecim apostolorum agni” (Ap.21:14). Maar deze interpretatie lijkt meer thuis te horen in het domein van de getallenallegorese, waarbij de reeks edelstenen en de apostelen allebei in de eerste plaats worden beschouwd als twaalfallen, en niet in de traditie van de allegorese van afzonderlijke edelstenen. Zelden worden namelijk edelstenen afzonderlijk, en eventueel op basis van hun eigenschappen aan de concrete namen van de apostelen gekoppeld (Ruusbroec doet dat wel, tenminste, hij koppelt de afzonderlijke apostelen aan de afzonderlijke edelstenen, maar niet rechtstreeks op basis van hun eigenschappen.)

Enkel het Apocalypscommentaar van bisschop Andreas van Caesarea (zesde eeuw?) duidt elk van de twaalf edelstenen afzonderlijk en uitvoerig als symbool voor die of die apostel. In onderstaande tabel (tabel 6) zien echter we dat deze verbindingen echter heel anders zijn dan diegene die Ruusbroec maakt. Ten eerste vertrekt Andreas niet van dezelfde twaalf edelstenen: Andreas becommentarieert de edelstenen van de Apocalyps en Ruusbroec die uit het boek Exodus. (In tabel 6 zijn de edelstenen gerangschikt volgens hun volgorde in het boek Apocalyps; de edelstenen die daarin niet voorkomen maar wel in het rationale staan, zijn onderaan toegevoegd.) Ten tweede gebruikt Andreas niet dezelfde apostelen als Ruusbroec (Friess 1980 : 33):

Tabel 6 : De koppeling edelstenen-apostelen bij Andreas van Caesarea en Ruusbroec

Edelsteen	Apostel bij Andreas	Apostel bij Ruusbroec
Jaspis	Petrus	Jacob, zoon van Alpheüs
Saffier	Paulus	Thomas
Chalcedon	Andreas	/

Smaragd	Johannes	Jacob, zoon van Zebedeüs
Sardonyx	Jacob	/
Sardius	Philippus	Petrus
Chrisoliet	Bartholomeüs	Simon
Beril	Thomas	Matthias
Topaas	Mattheüs	Andreas
Chrysopraas	Thaddeüs	/
Hyacint	Simon	/
Ametist	Matthias	Matheüs
Karbonkel	/	Johannes
Ligurius	/	Philippus
Agaat	/	Bartholomeüs
Onichinus	/	Thadeüs

---

### 6.3.1 Vertegenwoordiging in het Oude Testament door de stamvaders

Het mag duidelijk zijn dat Ruusbroec heel andere koppelingen maakt dan Andreas van Caesarea. Andreas is dan ook niet representatief voor een traditie van getal- en edelsteenallegorese met vastgestelde relaties tussen specifieke apostelen en specifieke edelstenen (Ruusbroecs uitgangspunt): zulk een traditie lijkt er helemaal niet te zijn, of alleszins niet gezaghebbend te zijn geweest. De overeenkomst tussen de edelstenen en de apostelen, nogmaals, berust vooral op hun overeenkomstig aantal, twaalf, en wat mij belangrijk lijkt: ze wordt in de traditie niet echt grondig uitgewerkt en is ook veel minder vanzelfsprekend dan bijvoorbeeld de band tussen de apostelen en de geloofsartikelen. Misschien worden daarom in de rationale-passage uit *Vanden geesteliken tabernakel* de apostelen, hoewel ze de cruciale bemiddelaars tussen de edelstenen en de geloofsartikelen zijn, niet *rechtstreeks* aan het uitgangspunt (de edelstenen) verbonden? Misschien kon Ruusbroec hierover niet voldoende achtergrondkennis bij zijn lezers veronderstellen? In ieder geval voegt hij tussen de apostelen en de edelstenen nog een tussenstap in: de stamvaders. Zij zijn de oplossing die aan Ruusbroec kant en klaar wordt gepresenteerd: de namen van de stamvaders komen als het ware in een pakket met de edelstenen, waarin zij volgens de Vulgaat stonden gegraveerd. En hun volgorde (in relatie tot de edelstenen) staat ook zonder twijfel vast.

Dat Ruusbroec een verband legt tussen de edelstenen en de stamvaders was dus in de verste verte niet problematisch voor zijn lezers. Hetzelfde geldt voor het verband tussen de stamvaders en de apostelen: dat was in de middeleeuwse bijbelinterpretatie vanzelfsprekend. Het is een vast onderdeel van de typologische lezing van de bijbel, in de strikte betekenis van het woord: de stamvaders worden (als twaalftal) geduid als de oudtestamentische voorafbeelden van de apostelen, dat wil zeggen, de apostelen zijn de nieuwtestamentische

realisatie van de stamvaders. Ruusbroec gebruikt zelf de term ‘figuur’ om de oudtestamentische vertegenwoordiger van een apostel aan te duiden: “Want Ruben, die eerste sone her Jacobs, die ene *figure* was van sinte Petre, dese Ruben luud alsoe vele als [...]” (RII 150.24-26). Dit typologische idee was in de middeleeuwse exegetische gemeenschap algemeen en wordt ook in de bijbel zelf min of meer gelegitimeerd, wanneer Jezus voorspelt dat zijn leerlingen in een volgend tijdperk over de twaalf stammen van Israël zullen heersen. Daarmee duiken in de ogen van elke bijbelcommentator de oudtestamentische stamvaders op in het nieuwe testament en worden dan ten volle waarheid: “Iesus autem dixit: illis amen dico vobis quod vos qui secuti estis me [de apostelen] in regeneratione cum sederit Filius hominis in sede maiestatis suae [in het hiernamaals], sedebitis et vos super sedes duodecim iudicantes duodecim tribus Israhel [zoals de stamvaders heersten over de twaalf stammen]” (Matth.19:28)<sup>63</sup>.

In een typologische lezing van de bijbel kunnen naast de stamvaders ook de profeten als voorafbeeldingen van de twaalf apostelen worden beschouwd (in de iconografie is deze visie heel populair), en nog een heleboel andere figuurlijke (niet per se typologische) interpretaties zijn mogelijk. Hrabanus Maurus somt ze alle op in zijn commentaar op het derde hoofdstuk van het evangelie van Mattheus, meer bepaald de verzen over de zending van de apostelen:

“Duodecim ergo discipulos Dominus Jesus misit praedicandum, quia multis figurarum indiciis eodem numero ipsi antea praenotati sunt aptissimi esse ad dispensandum divina mysteria. Hi enim sunt *duodecim filii veri Jacob* (Gen.35); *hi duodecim principes plebis Israel* (Num.1); *hi duodecim fontes reperti in Elim* (Ex.25); *hi duodecim castra de Ramesse usque Sina* (Ex.12); *hi duodecim lapides in veste sacerdotis* (Ex.28); *hi duodecim panes propositionis* (Levit.24); *hi duodecim exploratores missi a Moyse* (Deut.1 ; Jos.3); *hi duodecim duces populi terram ingressi* (Jos.3); *hi duodecim lapides altaris* (Jos.4); *hi duodecim lapides de Jordane elevati* (Jos.4); *hi duodecim lapides in eundem allati* (Jos.4); *hi duodecim duces Salomonis* (II Reg.4); *hi duodecim boves sub mari aeneo* (III Reg.7); *hi duodecim leunculi in throno Salomonis* (III Reg.10); *hi duodecim stellae in corona sponsae* (Apoc.12); *hi duodecim fundamenta* (Apoc.21); *hi duodecim portae civitatis Dei* (Apoc.21); *hi duodecim menses anni* (Apoc.22); *hi duodecim horae diei*; *isti sunt sagittae missae de manu potentis in corda inimicorum regis* (Psal.44)” (PL 107 c.891, mijn cursivering).

Uit dit citaat blijkt opnieuw het belang van het getal ‘twaalf’: alle (typologische of andere figuurlijke) interpretaties zijn van toepassing op de apostelen als twaalfdelige groep, een

<sup>63</sup> Dit citaat geeft niet enkel aanleiding voor een typologische lezing van de apostelen maar ook voor een anagogische, dat wil zeggen in het licht van het eeuwige leven.

geheel. Hieruit kunnen zeker en vast geen afzonderlijke verbanden tussen specifieke apostelen en ‘hun’ stamvader worden afgeleid; er lijken, net zoals voor het verband met de edelstenen, in de traditie geen vaststaande regels te zijn om *specifieke* stamvaders aan een apostel te verbinden. Af en toe wordt wel een apostel aan een bepaalde stam verbonden op basis van zijn afkomst; zo lezen we in één van de bekendste commentaren waarin de stamvaders aan bod komen, Ambrosius’ *De benedictionibus patriarcharum*, dat uit Benjamins stam Paulus zal voortkomen (bij Ruusbroec echter wordt Benjamin aan Matthias gekoppeld). Verder wordt geen enkele andere apostel aan een specifieke stam verbonden; Ambrosius duidt (opnieuw) de stamvaders enkel als twaalfstal als de voorafspiegeling van de apostelen. Het is natuurlijk ook onmogelijk om systematisch de apostelen op basis van de genealogie van de stammen aan Jacobs zonen te verbinden; Jacobus en Johannes waren bijvoorbeeld broers, net als Petrus en Andreas. In Isidorus’ *Etymologiae* wordt in het gedeelte dat aan bijbelse figuren wordt gewijd (Liber VII; daarvan handelt caput IX over de apostelen) slechts één apostel specifiek aan een stamvader gekoppeld, aan wiens stam hij zou zijn ontsproten. Dat is Mattheüs, die tot de stam van Levi zou behoren (Lindsay 216.20, zie ook tabel 8 in bijlage 3). Als dat al een algemene notie zou zijn, dan negeert Ruusbroec ze in ieder geval: hij koppelt Levi aan Jacob de oudere en Mattheüs hoort bij Ysacar.

### 6.3.2 Etymologieën uit de traditie

We kunnen zo goed als zeker stellen dat Ruusbroec wat betreft de individuele relaties tussen apostelen en stamvaders niet één of andere algemeen aanvaarde traditionele piste bewandelt. Het is zeker en vast een conventionele notie dat er tussen de stamvaders en de apostelen als groep een typologisch verband is, maar er lijken geen voorschriften of conventies te bestaan om individuele stamvaders aan individuele apostelen te verbinden. Dat leert ons met andere woorden dat de volgorde waarin Ruusbroec de apostelen behandelt niet wordt bepaald door de volgorde van de stamvaders. Het ‘werkmateriaal’ van Ruusbroec voor deze cruciale verbinding (de koppeling van de edelsteen aan het artikel wordt ondersteund door de figurale interpretatie van de stamvaders) is dus ten eerste de reeks van stamvaders die vooraf is bepaald, ten tweede de reeks van apostelen waarvan we de volgorde tot hiertoe nog niet hebben verklaard, en ten derde de notie dat de stamvaders als twaalfstal kunnen worden verbonden aan de apostelen als twaalfstal door een typologische relatie. Ruusbroec is op zichzelf aangewezen om nu de afzonderlijke elementen van beide twaalfstallen aan elkaar te verbinden en ook om aan zijn lezers uit te leggen waarom precies die stamvader een voorafbeelding is van die specifieke apostel. Hij moet, met andere woorden, de stamvaders op

een zodanige manier presenteren dat de lezers in hen de apostelen kunnen herkennen. Op die manier worden de apostelen dan (onrechtstreeks) verbonden aan de edelstenen.

Het middel dat Ruusbroec hiervoor aanwendt zijn de etymologische betekenissen van de namen van de stamvaders. In de bespreking van de structuur van de rationale-passage (6.1.2) werd aangetoond dat Ruusbroec de apostelen op twee verschillende manieren herkent in die etymologieën: ofwel op grond van gebeurtenissen uit hun leven die aansluiten bij de etymologische verklaring, ofwel op grond van de inhoud van het artikel dat ze verkondigen, waarin de etymologie tot uiting komt. De etymologische verklaringen zelf zijn in de eerste plaats de Latijnse vertalingen van de Hebreeuwse namen en dus min of meer vaststaande 'feiten', die in de Middeleeuwen vooral bekend waren dankzij Hiëronymus. Ze worden ook aangegeven in de bijbel zelf, wanneer Rachel en Lea hun kinderen, de zonen van Jacob (behalve Benjamin) een naam toekennen, precies omwille van zijn betekenis (Gen.30:1-24); zie daarvoor de linkerkolom van tabel 7 in bijlage 3.

In de tweede kolom van deze tabel 7 werden de etymologieën opgenomen zoals ze worden gegeven door Hiëronymus. Zoals eerder al gezegd was hij in de Middeleeuwen de autoriteit bij uitstek wanneer het kwesies in verband met de Hebreeuwse grondtekst van de bijbel betrof. In het *Liber interpretationis Hebraicorum nominum* (390) heeft hij bijvoorbeeld alle Hebreeuwse namen uit de bijbel opgenomen, met naast elke naam telkens de juiste betekenis(sen) in het Latijn (CCSL 72 : 57-161). Hoogstwaarschijnlijk werd daarbij gebruik gemaakt van het eerdere werk van Philo en Origenes. De namen zijn eerst en vooral ingedeeld naargelang het bijbelboek waarin ze voorkomen: eerst komen alle namen uit het oude testament aan bod, gerangschikt onder 'De Genesi', 'De Exodo', 'De Levitico' enzoverder. Daarna komen de namen uit het nieuwe testament aan bod (een aanzienlijk kortere lijst), ondergebracht onder 'De Mattheo', 'Marci', 'Lucae', 'De Joanne', 'De Actibus Apostolorum' enzoverder. Per boek worden dan de namen die erin voorkomen alfabetisch geschikt. Dat maakt dat sommige opsommingen langer zijn dan andere en ook dat sommige namen twee of meerdere keren voorkomen; de namen van de stamvaders komen bijvoorbeeld ook nog aan bod bij het Nieuwe Testament. Soms worden gegeven verklaringen verderop, onder een ander 'boek' letterlijk herhaald, maar heel vaak wordt er ook een etymologische betekenis toegevoegd, weggelaten of anders geformuleerd.

Het *Liber interpretationis Hebraicorum nominum* is heel duidelijk bedoeld als naslagwerk. Meer dan waarschijnlijk waren er verschillende kopieën, en dus verschillende versies, van in omloop. We mogen er tevens van uitgaan dat talloze exegetische traktaten en andere naslagwerken uitvoerig aan Hiëronymus (of aan diens Griekse bronnen) hebben ontleend, en dat daarbij telkens bepaalde etymologieën werden weggelaten, toegevoegd of aangepast. De invloedrijke en gezaghebbende Isidorus van Sevilla bijvoorbeeld, heeft Hiëronymus als bron



gebruikt voor de verklaringen van de Hebreeuwse namen. Dat geeft hij zelf aan bij het begin van het zevende boek van de *Etymologiae* ('De deo, angelis, et fidelium ordinibus'): "Beatissimus Hieronymus, vir eruditissimus et multarum linguarum peritus, Hebraeorum nominum interpretationem primus in Latinam linguam convertit. Ex quibus pro brevitate praetermissis multis quaedam huic operi adiectis interpretationibus interponenda studui" (Lindsay 257.1-5). De aanpak van Isidorus is heel anders dan die van Hiëronymus: eerst bespreekt hij God, dan bespreekt hij de engelen, er is een hoofdstuk waarin de profeten worden opgesomd en hun namen worden voorzien van etymologische verklaringen, en er is ook een apart hoofdstuk gewijd aan de namen van de apostelen en de stamvaders (die overigens niet in dezelfde volgorde worden opgesomd als bij Ruusbroec). Bij Isidorus wordt elke naam dus maar één keer behandeld, en zoals blijkt uit de derde kolom van tabel 7 in bijlage, maakt dat meestal dat sommige betekenissen of formuleringen die door Hiëronymus wel worden toegevoegd door Isidorus worden achterwege gelaten. Slechts af en toe gebeurt het ook andersom, en vinden we etymologische verklaringen bij Isidorus die niet bij Hiëronymus worden aangetroffen.

Wanneer we nu Ruusbroecs etymologieën naast die van de twee kerkvaders leggen, dan wordt ten eerste bevestigd dat de etymologische verklaringen in de rationale-passage duidelijk heel traditioneel zijn. Ruusbroec voldoet altijd aan wat kan worden beschouwd als een soort van minimumvereiste uit de traditie<sup>64</sup>; dat is de rechtoe-rechtaan vertaling uit het Hebreeuws (zoals 'Ruben' betekent 'zien' of 'Simon' betekent 'horen'). Maar blijkbaar had Ruusbroec ook meer etymologieën (of nuances daarvan) te zijner beschikking: van de namen van de meeste stamvaders worden in het *Tabernakel* meerdere betekenissen in het Middelnederlands gegeven. Dikwijls, maar niet systematisch, vinden we Ruusbroecs betekenissen ook terug in Hiëronymus' *Liber interpretationis Hebraicorum nominum*. De verklaringen die we bij Isidorus aantreffen zijn zoals gezegd beperkter dan die van Hiëronymus (maar nog steeds heel wat uitgebreider dan in de *Glossa ordinaria*) en zijn dan ook meestal bij Ruusbroec te herkennen. Soms zijn er weinig keuzemogelijkheden, en dan neemt Ruusbroec gewoon (letterlijk) de verklaringen van Hiëronymus (en Isidorus) over. Uit tabel 7 blijkt dat dat bijvoorbeeld voor de etymologie van Juda(s) het geval is. Zowel Hiëronymus als Isidorus vermelden 'loven' en 'belijden'; Ruusbroec neemt deze twee betekenissen allebei over en voegt niets toe.

Maar ook wanneer we betekenissen aantreffen bij Hiëronymus die niet door Isidorus zijn overgenomen lijkt Ruusbroec dikwijls zo volledig mogelijk te willen zijn. De extra betekenissen of nuances, die in het *Liber interpretationis Hebraicorum nominum* dan niet onder 'Genesis' maar dikwijls verderop onder de nieuwtestamentische gedeeltes zijn terug te

---

<sup>64</sup> In de *Biblia sacra cum glossa ordinaria* is overigens enkel die 'minimum'-etymologie terug te vinden.

vinden, duiken ook op in het *Tabernakel*. Een voorbeeld van een uitgebreide etymologie bij Ruusbroec is de naam ‘Zabulon’ (zie opnieuw tabel 7 in bijlage 3). De minimale etymologie, die overal kan teruggevonden worden, is ‘woning’ (of ‘habitakel’). Maar Ruusbroec nuanceert die betekenis nog verder (hij heeft het over de sterkheid en schoonheid van het habitakel,...) en hij voegt er ook nog andere betekenissen aan toe: Zabulon is ‘de vloed van de nacht’ en ‘zijn gezworen recht’. Deze betekenissen vinden we niet terug bij Isidorus, maar wel in het *Liber interpretationis Hebraicorum nominum*. Het lijkt daarom waarschijnlijk dat Ruusbroec Hiëronymus’ uitgebreide verzameling betekenissen in één of andere vorm onder ogen heeft gehad. In ieder geval kende hij meer etymologieën dan in Isidorus *Etymologiae* of in de *Glossa Ordinaria* zijn overgeleverd. Ruusbroec had natuurlijk alle baat bij een zo uitgebreid mogelijke bron: hoe meer etymologische verklaringen hij ter zijner beschikking had, hoe meer mogelijkheden er werden geschapen om de individuele stamvaders aan de inhoud van het overeenkomstige artikel te verbinden, of aan het leven van de apostelen waarvan ze de voorafspiegeling zijn.

Om Ruusbroecs honger naar etymologieën te stillen is zelfs meer informatie nodig geweest dan enkel Hiëronymus’ traktaat, tenminste in de vorm waarin het aan ons is overgeleverd. Bij de verklaring van de naam ‘Aser’ bijvoorbeeld lezen we bij Ruusbroec het volgende: “Aser es alsoe vele gheseghet alse een tempel, ochte rijcheide, ochte salecheide, ochte si selen salech sijn” (RII 160.6-7, zie ook tabel 7). De betekenis ‘zaligheid’ is de meest conventionele: we vinden ze zowel bij Isidorus als bij Hiëronymus (‘beatus’, zie tabel 7). In de betekenis van ‘tempel’ zouden we mogelijk het ‘atrium’ van Hiëronymus kunnen terugvinden, maar de betekenis van ‘rijkdom’ (‘rijkheid’) vinden we in ieder geval niet rechtstreeks bij Hiëronymus terug. Mogelijk was deze etymologie (die in figuurlijke zin toch enigszins samenhangt met ‘zalig zijn’) wel opgenomen in een uitgebreide, becommentarieerde versie van het *Liber interpretationis Hebraicorum nominum*? Dat zou dan misschien ook het geval kunnen zijn geweest voor de betekenissen van de naam ‘Ysacar’ die Ruusbroec vermeldt (zie tabel 7 in bijlage). Zowel bij Hiëronymus als bij Isidorus kunnen we enkel de betekenis ‘merces’ (‘loon’) terugvinden. Ruusbroec gebruikt deze betekenis (uiteraard) maar voegt nog de betekenis van ‘het zich bedenken’ toe (“die hem bedinct” en “ghedinkende den here” (RII 161.18-19). En Ruusbroec heeft natuurlijk weer een goede reden om deze etymologie mee op te nemen: er wordt hem nu een extra mogelijkheid geboden om Ysacar te verbinden met het leven van de apostel Matheüs. “Want hi bedachte heme wel doe hi die sonden ende die werelt liet. Ende hi was ghedinkende den here doe hi Cristum ontfinc in sinen huse ende sijn apostel wert ende voghede heme na met doechden” (RII 161.21-24).

Ruusbroec slaagt er nagenoeg altijd in om de etymologieën die hem door de traditie worden aangereikt (vertegenwoordigd in één of meer uitgebreide bronteksten) te betrekken op het leven van de juiste apostel of de inhoud van het juiste geloofsartikel. Maar uiteraard komen

niet alle mogelijke etymologieën hem altijd van pas. Bij de naam ‘Gad’ vinden we bijvoorbeeld zowel bij Isidorus als bij Hiëronymus betekenissen die Ruusbroec niet vermeldt. Bij deze laatste lezen we enkel dat ‘Gad’ ‘zaligheid’ betekent of ‘zij zullen zalig zijn’ (zie tabel 7). Deze betekenis komt overeen met ‘fortuna’ bij Isidorus en Hiëronymus. Bij beide autoriteiten echter komt de nadruk in de verklaring meer te liggen op het ‘klaar zijn voor’, of ‘uitgerust zijn voor’, of ‘voorbereid zijn op’. Bij Isidorus lezen we “ab eventu, sive procinctu” en “in fortuna, [...] in procinctu, vel eventu” (Lindsay 288.8-11). Hiëronymus voegt daar dan nog ‘poging’ (“tentatio”) en zelfs ‘rover’ (“latrunculus”) aan toe (CCSL 72: 67 en 75). Er zijn twee mogelijke verklaringen voor het ontbreken van deze betekenissen in het *Tabernakel*: ofwel heeft Ruusbroec deze etymologieën van de naam ‘Gad’ nooit onder ogen gekregen; ofwel was hij er wel mee bekend maar heeft hij er bewust voor gekozen ze niet op te nemen in zijn uiteenzetting, omdat ze er niets zinvols toe bijdragen. Het is in ieder geval goed voor te stellen dat het voor Ruusbroec knap lastig zou zijn geweest om deze traditionele etymologieën op een elegante manier aan de inhoud van het zevende artikel verbinden: ‘Ik geloof dat hij naar hier is gekomen om te oordelen de levenden en de doden’.

Voorlopig kunnen we besluiten dat Ruusbroec in de rationale-passage gebruik heeft gemaakt van etymologisch materiaal dat in de traditie grotendeels bekend was om de namen van de stamvaders in verband te brengen met de juiste apostel-met-artikel. In tabel 7 wordt aangetoond dat Ruusbroecs verklaringen veel overeenkomsten vertonen met die van een grote autoriteit op dit gebied, Hiëronymus. Dat betekent echter geenszins dat de versie van het *Liber interpretationis Hebraicorum nominum* waarmee wij bekend zijn een rechtstreekse bron is geweest voor de rationale-passage. Hetzelfde geldt voor Isidorus’ *Etymologiae*. Gezien de ruime hoeveelheid etymologische kennis waarvan Ruusbroec getuigt (hij streeft duidelijk naar volledigheid), is het veel aannemelijker dat hij verschillende bronnen (in zijn geheugen) heeft geraadpleegd, of een uitgebreide (kritische) versie van Hiëronymus’ traktaat. Ruusbroec had in ieder geval alle baat bij een zo uitgebreid mogelijke bron, of bronnen: over hoe meer etymologisch materiaal de exegeet kon beschikken, hoe beter. Elke etymologie staat namelijk garant voor een mogelijke invalshoek om een stamvader te verbinden aan een artikel, of aan een apostel.

#### 6.4 Einddoel in zicht: het ‘symbolum apostolorum’

In het voorgaande werd uiteengezet hoe het rooster van apostelen, dat het begin- en eindpunt van Ruusbroecs betoog aan elkaar verbindt, op het rooster van het rationale wordt geplaatst: de apostelen worden aan de edelstenen verbonden via de namen van de stamvaders, en het

verband tussen stamvader en apostel wordt telkens ondersteund door de etymologieën van de namen van Jacobs zonen. Het ‘tussenrooster’ van de apostelen moet ook worden verbonden aan de geloofsartikelen. Dat gebeurt op (twaalf keer) twee manieren en op (twaalf keer) twee plaatsen: ten eerste vóórafgaand aan het derde (en langste) tekstonderdeel van elk van de uiteenzettingen, waarin de eigenschappen van de edelstenen worden toegepast op het artikel; daar wordt het artikel geciteerd alsof het uit de mond van de apostel komt (“ende spreect aldus” of “daer hi spreect”; of bij Petrus: “Ende dit proeven wi in sinte Petre, die desen steen, dat es dit artikel, ghesedt heeft in den inganc ons gheloefs”). Ten tweede na afloop van de uiteenzetting over het artikel en de edelstenen: de desbetreffende apostel komt dan opnieuw aan bod, ditmaal als voorbeeldfiguur voor de lezers, omdat de morele implicaties van het artikel zijn terug te vinden in de manier waarop de apostel heeft geleefd en in de etymologie van zijn naam.

Hiermee benadrukt Ruusbroec dat de relatie tussen de apostel en ‘zijn’ artikel tweeledig is (dat had hij ook aangekondigd in de ‘algemene programmaverklaring’, zie 6.1.1 en 6.1.2): eerst en vooral vormen de geloofsartikelen de *leer* van de apostelen, dat wil zeggen: ze zijn een belangrijk onderdeel van de *doctrine* van het Christendom waarvoor de apostelen verantwoordelijk zouden zijn geweest. Maar de geloofsartikelen mogen geen dode letter blijven: goede Christenen moeten ze niet enkel kennen en geloven, ze moeten de artikelen ook *toepassen* in hun *leven*, zoals de apostelen dat volgens Ruusbroec ook hebben gedaan.

#### 6.4.1 De geloofsartikelen uit de mond van de apostelen

De geloofsartikelen (als geheel ook ‘geloofsbelijdenis’, ‘credo’ of ‘symbolum’ genoemd) als doctrine zijn in feite de basis van het Christelijk geloof. Het erkennen en geloven van alle artikelen is een noodzakelijke (en voldoende) voorwaarde om iemand een Christen te kunnen noemen. Ze zijn in geen enkel canoniek of apocrief bijbelboek terug te vinden, maar desondanks door de eeuwen heen heel stabiel gebleven: de geloofsbelijdenis die katholieken vandaag de dag uitspreken is bijna identiek aan het credo dat al vanaf de eerste eeuw na Christus in gebruik was in de kerkgemeenschap van Rome, meer bepaald in de liturgie van het doopsel en de voorbereidingen daarop. Deze opmerkelijke stabiliteit is volgens Jean-Paul Bouhot (1993) te wijten aan het feit dat de geloofsartikelen in de vroege Kerk van Rome werden uitgesproken tijdens de openbare doopplechtigheden waarbij steeds veel omstaanders aanwezig waren; zodoende zou de kleinste verandering niet onopgemerkt zijn gebleven. Ruusbroec houdt zich aan de versie van de geloofsbelijdenis die in de Middeleeuwen overal en door iedereen werd gebruikt, (en dus gebaseerd is op het Romeinse credo). In

Middeleeuwse teksten kunnen dan ook zo goed als geen inhoudelijke verschillen in het credo worden ontdekt; als er al verschillen zijn dan hebben die te maken met de indeling in artikelen.

Het aantal artikelen dat wordt onderscheiden kan namelijk variëren van twaalf tot vijftien, maar de volgende indeling in twaalf was en is veruit het meest gebruikelijk: 'Ik geloof in God, de almachtige vader, schepper van hemel en aarde (1)'; 'en in zijn eniggeboren zoon, Jezus Christus, onze heer (2)', 'die is ontvangen van de heilige Geest en geboren uit de heilige maagd Maria (3)' 'die geleden heeft onder Pontius Pilatus, gekruisigd is, gestorven en begraven (4)'; 'die nedergedaald is ter helle en de derde dag verrezen uit de doden (5)'; 'die is opgestegen ten hemel en zit aan de rechterhand van God zijn almachtige vader (6)'; 'vandaar zal hij komen oordelen, de levenden en de doden (7)'. 'Ik geloof in de heilige Geest (8)'; 'de heilige katholieke kerk (9)'; 'de gemeenschap van de heiligen, de vergeving van de zonden (10)', 'de verrijzenis van het vlees (11)'; 'het eeuwig leven (12)'. Bij mogelijk varianten is vooral de verdeling van de nummers 11 tot en met 16 afwijkend; dan wordt 'de vergeving van de zonden' bijvoorbeeld niet aan 'de gemeenschap van de heiligen' verbonden maar aan 'de verrijzenis van het vlees'.

Ruusbroecs indeling komt overeen met de meest conventionele, en behoeft voorlopig dan ook geen verdere commentaar. Het is vooral interessant om van naderbij te bekijken op welke grond en op welke manier Ruusbroec de apostelen als aanbrengers van de doctrine verbindt aan de verschillende geloofsartikelen; tenslotte is deze verbinding cruciaal in zijn betoog en worden op dit punt twee verschillende twaalfdelige roosters op elkaar gelegd. De vraag is nog steeds of de volgorde waarin de apostelen worden opgesomd in de rationale-passage bepaald wordt door andere elementen (dus door de geloofsartikelen; alleszins niet door de edelstenen of de stamvaders, zo is gebleken) of niet, en de apostelen in dat geval als een onafhankelijke reeks worden opgesomd en in het geheel geplaatst. Het eerste zal waar blijken te zijn. Want de apostelen en 'hun leer' waren in de veertiende eeuw en lang daarvoor al onafscheidelijk. Nochtans is de apostolische oorsprong van de artikelen pure fictie; pas vanaf de late vierde eeuw duikt de benaming 'symbolum apostolorum' op (in oudere bronnen wordt er naar de geloofsbelijdenis gerefereerd met de termen zoals 'regula fidei', 'doctrina' of 'traditio'): Ambrosius gebruikt de term 'apostolorum' in een brief naar de paus uit 393 (*Epist. Ad Siricium* 42) en Hiëronymus schrijft er omstreeks 400 over in zijn boek *Contra Joannem Hierosolymitanum ad Pammachium liber unus*. De benaming 'apostolisch' kreeg vanaf dan al heel snel een historische waarde en heeft de manier bepaald waarop in de patristiek de origine van het credo zou worden toegelicht.

Ambrosius bijvoorbeeld geeft meer uitleg over het historische ontstaan van het symbolum in zijn *Explanatio symboli* (einde 4de eeuw):

“Sancti ergo apostoli in unum convenientes breviarium fidei fecerunt, ut breviter fidei totius seriem comprehendamus. Brevitas necessaria est, ut semper memoria et recordatione teneatur. [...] Ergo dixi apostolos symbolum conposuisse [...]. Si unius apostoli scripturis nihil est detrahendum, nihil addendum, quemadmodum nos symbolum quod accepimus ab apostolis traditum atque conpositum conmaculabimus? Nihil debemus detrudere, nihil adiungere. Hoc autem est symbolum quod Romana ecclesia tenet, ubi primus apostolorum Petrus sedit et communem sententiam eo detulit. Ergo quemadmodum duodecim apostoli, et duodecim sententiae [...]” (Source Chrétienne 25 bis : 46-57)<sup>65</sup>.

Meer details, bijvoorbeeld over de precieze situatie waarin de apostelen de artikelen zouden hebben uitgesproken of welke apostel precies verantwoordelijk is voor welk artikel, krijgen we niet van Ambrosius. Rufinus van Aquilla beweert een aantal jaren later (omstreeks 405) het volgende:

“Tradunt majores nostri, quod post Ascensionem Domini, cum per adventum Spiritus Sancti, supra singulos quosque Apostolos igneae linguae sedissent ut loquelis diversis variisque loquerentur, per quod eis nulla gens extranea, nulla linguae barbaries inaccessa videretur et invidia: praeceptum eis a Domino datum hoc, ad praedicandum Dei verbum ad singulas quemque proficisci nationes. Discessuri itaque ab invicem, normam sibi prius futurae praedicationes in commune constituunt, ne forte alii alio abducti, diversum aliquid his qui ad fidem Christi invitabantur, exponerent. Omnes igitur in uno positi, et Spiritu Sancto repleti, breve istud futurae sibi, ut diximus, praedicationis indicium, in unum conferendo quod sentiebant unusquisque, componunt atque hanc credentibus dandam esse regulam statuunt” (PL 21 c.337A-B)<sup>66</sup>.

<sup>65</sup> “De apostelen hebben dus, toen ze samen waren gekomen, een korte samenvatting van het geloof opgesteld, opdat wij de korte inhoud van ons geloof zouden kennen. [...] Ik heb dus gezegd dat de apostelen het symbolum hebben samengesteld [...]. Als er niets weg te laten valt van de geschriften van een enkele apostel, en niets toegevoegd, hoe zouden wij het symbolum dan aanpassen dat tot ons is gekomen zoals het is doorgegeven en samengesteld door de apostelen? We moeten er niets van weglaten, en er niets aan toevoegen. Dit is nu het symbolum waaraan de Romeinse kerk zich houdt, de kerk waar Petrus heeft gezeteld, de eerste apostel, en waar hij de gezamenlijke uitspraak heeft ingevoerd. Zoals er twaalf apostelen waren, waren er ook twaalf uitspraken [...]”

<sup>66</sup> “Onze voorvaders hebben ons de traditie overgeleverd dat, na de hemelvaart van de Heer, wanneer, omwille van de komst van de heilige Geest, tongen van vuur over elkeen van de apostelen waren neergekomen, dat zij toen verschillende talen zouden kunnen spreken, zodat geen enkel ras, hoe vreemd ook, geen taal hoe barbaars ook, voor hen ontoegankelijk zou zijn en buiten hun kunnen; hen werd toen opgedragen door de Heer om zich te verpreiden over de verschillende naties om het woord van God te verkondigen. Toen ze dus uit elkaar zouden gaan, kwamen ze eerst onderling overeen over een standaard voor hun toekomstige prediking, uit vrees dat, wanneer ze uiteen gingen, ze in een of ander opzicht zouden verschillen in wat ze zouden uiteenzetten tegenover diegenen die ze zouden uitnodigen om in Christus te geloven. Toen ze dus daarvoor allen waren samengekomen, vervuld van de heilige Geest, stelden ze, zoals we zeiden, deze korte formule op voor hun toekomstige prediking, elk droeg enige zinnen bij tot één gezamenlijke samenvatting: en ze beslisten dat de regel, op deze manier vastgesteld, moest worden overgemaakt aan diegenen die geloven”

Het ontstaan van de geloofsartikelen wordt hier (heel aannemelijk) voorgesteld als een noodzaak om uniformiteit in het (vroeg) Christendom over de hele wereld te garanderen. Bouhot meldt dat er ook nog andere geneseverhalen hebben bestaan, maar de versie van Rufinus lijkt het in de Middeleeuwen toch te hebben gehaald; ze wordt bijvoorbeeld overgenomen door Isidorus van Sevilla (in *De ecclesiasticis officiis*), wiens werk toch heel wat invloed heeft gehad in de latere exegese.

Ruusbroecs koppeling tussen de apostelen en de artikelen was, om kort te gaan, vanzelfsprekend voor iedereen, van gewone gelovige tot bijbelgeleerde. Uit deze vroege gezaghebbende traktaten weten we echter nog altijd niet of de afzonderlijke verbanden tussen apostel en artikel bij Ruusbroec ook zo traditioneel aanvaard waren. Er zijn stemmen opgegaan, bijvoorbeeld van ene bisschop Joscelin van Soissons in de eerste helft van de twaalfde eeuw, dat het onmogelijk is om de twaalf artikelen tussen de apostelen te verdelen, omdat er geen aanwijzingen voor zijn te vinden in de canonieke bijbelboeken; maar dat heeft zeker niet verhinderd dat er in de Middeleeuwen verschillende pogingen werden gedaan “pour répartir entre les apôtres les articles du symbole. Les variantes, en effet, sont nombreuses, car le Nouveau Testament et la liturgie proposent trois formes différents de liste des apôtres, et le nombre des articles du symbole varie entre douze et quinze” (Bouhot 1993 : 160-161). Bouhot deelt vervolgens een corpus van dertien traktaten in drie groepen.

De eerste groep vertrekt vanuit Rufinus' bewering dat het symbolum ontstaan zou zijn na de hemelvaart van Christus, in de pinksterdagen. De geloofsartikelen worden dan (logischerwijs) toegewezen aan de verschillende apostelen volgens de opsomming van het boek Handelingen; want hierin wordt immers de laatste samenkomst met Jezus op hemelvaartsdag beschreven en vooral ook de bijeenkomst op Pinksteren, wanneer de apostelen verlicht werden door de heilige Geest en volgens Rufinus dus ook het symbolum zouden hebben vastgelegd (Hand.2:1-13). De opsomming is de volgende: eerst Petrus en Johannes, Jacobus en Andreas, dan Philippus, Thomas, Bartholmeüs, Mattheüs, Jacobus (zoon van Alpheüs), Simon en Judas (de broer van Jacobus, dat is Thadeüs) en tenslotte ook Matthias die op dat moment tot apostel wordt verkozen (Hand. 1:12). Alle teksten uit de 'eerste groep' overlopen de apostelen in deze volgorde, maar er zijn wel kleine verschillen in de manier waarop de artikels in twaalf worden gedeeld. Één mogelijke aanpak is die van de 241ste preek van pseudo-Augustinus (voor een korte bespreking van de andere traktaten in deze groep, zie Bouhot 1993 : 160-162):

“Pertus dixit, Credo in Deum Patrem omnipotem. Joannes dixit, Creatorem caeli et terrae. Jacobus dixit, Credo et in Jhesum Christum Filium ejus unicum Dominum nostrum. Andreas dixit, Qui conceptus est de spirito sancto, natus est ex Maria virgine. Philippus ait, Passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus et sepultus. Thomas ait, Descendit ad inferna, tertia die resurrexit a mortuis. Bartholomeus dixit,

Ascendit ad caelos, sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis. Mattheus dixit, inde venturus iudicare vivos et mortuos. Jacobus Alphaei, Credo et in Spiritum sanctum, sanctam Ecclesiam catholicam. Simon Zelotes, sanctorum communionem, remissionem peccatorum. Judas Jacobi, Carnis resurrectionem. Matthias complevit, Vitam aeternam. Amen” (PL 39 c.2190-2191).

Hierin worden de verschillende apostelen dus aan heel andere artikelen gekoppeld dan bij Ruusbroec. Daarbij worden de artikelen ook op een andere manier ingedeeld: ‘Ik geloof in God de almachtige vader’ en ‘schepper van hemel en aarde’ worden opgesplitst en zijn bij Ruusbroec één artikel; dat wordt gecompenseerd door het ‘geloven in de heilige Geest’ en ‘de heilige kerkgemeenschap’, die bij Ruusbroec twee zelfstandig artikels zijn maar door pseudo-Augustinus worden samengenomen.

Ruusbroecs aanpak gaat dus duidelijk niet terug op Bouhots eerste groep teksten. En hij sluit ook niet aan bij de tweede ‘subtraditie’. Deze teksten zijn volgens Bouhot (1993 : 161) helemaal los van Rufinus’ geneseverhaal ontstaan. De volgorde waarin de apostelen ‘hun’ artikel krijgen toegewezen in deze tweede groep teksten is de volgorde waarin ze volgens het evangelie van Mattheus door Jezus werden geroepen: “Duodecim autem apostolorum nomina sunt haec; primus Simon qui dicitur Petrus et Andreas frater eius; Jacobus Zebedaei et Iohannes frater eius. Philippus et Bartholomeus, Thomas et Mattheus publicanus et Iacobus Alpei et Thaddeus; Simon Cananeus et Iudas Scariotes qui et tradidit eum” (Mt.10:2-4). Bouhot heeft vier Latijnse teksten gevonden waarin de apostelen in deze volgorde ‘hun’ artikel uitspreken (1993 : 161), het was dus zeker niet de populairste aanpak.

De derde ‘subtraditie’ heeft heel veel meer impact gehad, en dat is op het eerste zicht enigszins verwonderlijk, daar ze zich niet kan beroepen op een opsomming in het Nieuwe Testament. De volgorde van de apostelen in deze groep teksten is namelijk ontleend aan de canon van de Romeinse mis. De lijst is ten eerste samengesteld op basis van de waardigheid van de apostelen: Petrus is altijd de eerste, dan volgt meestal Paulus, vervolgens komt Andreas aan de beurt, omdat hij de broer is van Petrus en tezamen met hem als eerste Jezus is gevolgd, na hem komen dan Jacobus en Johannes (beiden de zoon van Zebedeus). De volgorde van de apostelen die dan volgen wordt bepaald door de datum waarop hun feest valt in de liturgische kalender: Thomas wordt gevierd in december (begin van het kerkelijk jaar), Jacobus en Philippus in mei, Barthelomeus in augustus, Mattheus in september en tenslotte Simon en Judas Zelotes (Thadeüs) die in oktober worden gevierd. Hoewel deze lijst heel ver teruggaat (tot in het *Missale Francorum* uit 257) bewijst het feit dat hij wordt gebruikt (en zelfs verhoudingsgewijs vrij vaak) om de geloofsartikelen aan de apostelen toe te kennen volgens Bouhot hoe groot de normatieve waarde van de Romeinse liturgie heel lang is



geweest (1993 : 161). Overigens is dit dezelfde volgorde als die waarin de apostelen in de litanie van alle heiligen aan bod komen.

Ruusbroec heeft zich duidelijk bij deze traditie aangesloten, en daarmee hebben we een antwoord op onze vraag naar de afhankelijkheid van de apostelreeks in de rationale-passage: *de volgorde van de apostelen wordt in deze tekst bepaald door het vaststaande rooster van de artikelen van de geloofsbelijdenis*, meer bepaald door de traditie waarin de geloofsartikelen worden verbonden aan de lijst van apostelen uit de Romeinse liturgie. Ruusbroec laat daarvan weliswaar de apostel Paulus weg, en voegt Matthias achteraan de lijst als twaalfde toe, maar ook dit was gebruikelijk in deze ‘subtraditie’: vier van de zes teksten die Bouhot eruit bespreekt doen hetzelfde (1993 : 162). Één daarvan is de 240ste preek van pseudo-Augustinus, waarin de artikelen één voor één heel beknopt worden besproken (in de 241ste preek daarentegen somt hij ze in één keer op, en verbindt ze aan de apostelen in de volgorde van het boek Handelingen). De verdeling van de artikelen over de apostelen in deze 240ste preek is quasi identiek aan de manier van Ruusbroec. Dezelfde apostelen spreken hetzelfde artikel uit, tenzij Mattheüs en Simon: pseudo-Augustinus voegt ‘de gemeenschap der heiligen’ toe aan de ‘de heilige kerkgemeenschap’ en dat wordt uitgesproken door Mattheüs; Ruusbroec schuift ‘de gemeenschap der heiligen’ op naar Simon die ook het geloof in de vergiffenis van de zonden uitspreekt:

“Petrus dixit, Credo in Deum Patrem omnipotem [...]. Creatorem caeli et terrae: per Patrem omnia significat. Andreas dixit, Et in Jhesum Filium ejus [...]. Jacobus dixit, Qui conceptus est de Spiritu sancto: non quod Spiritus pater ejus fuerit; sed quod per administrationem Spiritus sancti, et eo cooperante in fide Mariae conceptus est. Natus ex maria virgine [...]. Joannes dixit, Passus sub Pontio Pilato: hoc dicit [...]. Crusifixus, mortuus, et sepultus, secundum carnem: [...]. Thomas dixi, Descendit ad inferna: id est, in anima comitante divinitatem, corpore vero in sepulchro quiescente. Tertia die resurrexit a mortuis; ut nobis exemplum et fidem resurrectionis ostenderet. Jacobus dixit, Ascendit ad caelos [...]. Sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis [...]. Philippus dixit, Inde venturus est judicare vivos et mortuos [...]. Bartholomeus dixit, Credo in Spiritum sanctum, a quo Pater et Filius in suo opere, vel in catholica fide separari nullo modo possunt. Matthaëus dixit, Sanctam Ecclesiam catholicam: catholicam, id est, universalem, in qua tantum peccata remittuntur, [...]. *Sanctorum communionem*: quia dona sancti Spiritus licet in hac vita diversa sint in singulis, in aeternitate tamen erunt communia in universis; [...]. Simon dixit, Remissionem peccatorum. Septem sunt remissiones peccatorum: prima Baptismi, secunda paenitentiae, tertia [...]. Thaddeus dixit, Carnis resurrectionem: id est, in ipsa carne in qua vivimus, resurgemus [...]. Matthias dixit, Vitam aeternam; quam nullus finis terminabit, nullum vitium faedabit, aegritudo nulla contristabit” (PL 39 c. 2189).

In Middeleeuwse teksten (vanaf de achtste eeuw) die over het symbolum handelen en daarbij de apostelen een artikel toewijzen naargelang hun volgorde in de Romeinse liturgie, en niet op basis van de opsommingen in het Nieuwe Testament, wordt de nadruk niet zozeer op de historische kant van de zaak gelegd (het verhaal van Rufinus), dan wel op de theologische: met name in dit soort teksten (en die van Ruusbroec hoort daar ook bij) wordt het apostolische karakter van de geloofsbelijdenis in de verf gezet om het bindende karakter ervan voor de gelovigen te bewijzen. Dat laatste krijgt meer en meer de nadruk naarmate we verder vorderen in de tijd: in de vroegste teksten van het symbolum wordt sterk teruggegrepen naar Rufinus en dus ook naar de volgorde van de apostelen in het boek Handelingen, dat handelt over de dagen waarin het symbolum zou zijn ontstaan; in de dertiende en veertiende eeuw echter lijkt Rufinus' bewering nog steeds heel algemeen aanvaard, maar niet zozeer de bepalende invalshoek meer.

Met name in de *Latijnse en Middelfranse pastorale literatuur* uit de dertiende en veertiende eeuw worden de artikelen van het symbolum verdeeld over de apostelen in de volgorde die zij hebben in de Romeinse canon. Niet alleen de ontstaansdatum van de teksten, maar vooral hun pastorale karakter lijkt de doorslaggevende factor daarvoor. In zijn onderzoek naar "L'attribution des articles de foi aux apôtres dans la littérature pastorale latine des XIIIe-XIVe siècles" illustreert Bertrand-Georges Guyot (1993 : 179) dat met een heel atypisch voorbeeld: Thomas van Aquino was een universitair, maar ook een predikant in de late dertiende eeuw: zijn preken streven ernaar de Christelijke doctrine samen te vatten voor de gelovigen en doen dat voornamelijk aan de hand van inhoudelijke uiteenzettingen bij het Onze Vader, de tien geboden en het symbolum. Het is opmerkelijk dat er in al zijn preken nooit een uitspraak wordt gedaan over de manier waarop de artikelen moeten worden toegeschreven aan de apostelen, behalve in één passage. Het toeval wil dat de autograaf is bewaard gebleven van precies deze passage, waarin elke apostel als verantwoordelijke voor een artikel bij naam wordt genoemd. Guyot beschrijft hoe Thomas eerst was begonnen aan de lijst van de apostelen zoals die wordt voorgeschreven in de (Romeinse) liturgie; vervolgens doorstreept hij een aantal namen en herwerkt zijn opsomming naar die van het boek Handelingen.

Vervolgens vraagt Guyot zich af: "Que s'est il passé? Thomas d'Aquin avait donc commencé par suivre la liste des Apôtres utilisée couramment. Puis il a dû se souvenir qu'une tradition voulait que les Apôtres aient rédigé le Symbole: il était donc mieux de suivre l'ordre dans lequel ils sont énumérés au moment de la rédaction, qu'on pouvait situer lorsqu'ils sont rassemblés après l'Ascension (Hand.1:13)" (1993 : 179). Werpen Thomas van Aquino's bedenkingen nu ook een helderder licht op Ruusbroecs keuze in de volgorde van de apostelen als verantwoordelijken voor het symbolum? Als Guyot de zaken realistisch voorstelt, dan denk ik dat we twee dingen kunnen opmerken: ten eerste was het blijkbaar, tot in de

universiteit van Parijs *courant* om de geloofsartikelen te verdelen over de apostelen volgens hun opsomming in de Romeinse liturgie; ten tweede lijkt deze ‘vanzelfsprekende volgorde’ misschien minder prestigieus te zijn geweest, of om een andere reden niet geschikt voor Thomas’ preek. Waarom wilde hij anders zijn spontane idee onderdrukken, en was het “mieux de suivre l’ordre dans lequel ils sont énumérés au moment de la rédaction”? Overigens voegt Thomas aan dit alles nog de volgende opmerking toe: “Sed in hoc non est magna vis” (geciteerd in Guyot 1993 : 179).

Volgens Guyot was dat inderdaad het geval: wanneer het hoogdravende en complexe theologische vraagstukken betreft, dan werd er gefilosofeerd over de inhoud van de artikelen, en was de toekenning van de artikelen aan de apostelen niet belangrijk. Maar wat het terrein van de zielzorg betreft: daarin is de relatie tussen de apostelen en hun artikelen nog voor lange tijd een belangwekkende onderwerp geweest. “[...] pastoralement, la liaison entre Âpotres et articles de foi s’est continuée très longtemps (et bien au delà du XV<sup>e</sup> siècle – on me signale en Italie vers les années 1930 des catéchistes qui la mentionnent encore)” (Guyot 1993 : 180). Naar aanleiding van deze bevinding onderzoekt Guyot in het tweede deel van zijn artikel een aantal pastorale teksten: “il vaut la peine d’essayer de sentir *comment* les *pasteurs* présentaient les articles de foi à leurs ouailles et pourquoi ils les liaient à un nom d’apôtre. Dans la mesure où on peut le savoir” (1993 : 180). Guyots corpus bestaat uit een aantal dertiende en veertiende eeuwse teksten; de meeste hiervan zijn handleidingen (summa’s, compendia enzoverder) voor pastoors en clerken, preken waarin het credo wordt becommentarieerd, of kortere teksten die specifiek over het credo gaan en in de eerste plaats een onderwijzende functie voor gewone gelovigen hadden (voor meer details over het corpus zie Guyot 1993).

Dat de teksten uit Guyots corpus alle uit de dertiende en veertiende eeuw stammen (en dat het dus telkens om pastorale literatuur) gaat is overigens geen toeval. In een bijdrage waarin de vraag gesteld wordt naar de functie van het credo door de eeuwen heen schrijft Jean-Claude Schmitt dat de Kerk vanaf de twaalfde en vooral in de dertiende eeuw een opvallende inspanning heeft geleverd om voor meer geestelijk onderricht te zorgen. En binnen dat onderricht was uiteraard een belangrijke rol weggelegd voor het credo. “Dès le XII<sup>e</sup> siècle et plus encore au XIII<sup>e</sup> siècle, se multiplièrent les status synodaux imposant l’enseignement du Credo. Ils paraissent avoir été particulièrement nombreux dans le Midi de la France, en relation avec la lutte contre l’hérésie, et en Angleterre, sous l’influence des évêques réformateurs” (Schmitt 1981 : 345). Dit soort van onderricht was bedoeld voor volwassen leken en kinderen, maar uiteindelijk vooral ook voor de lagere clerus zelf, “don’t la foi n’était pas toujours aussi explicite qu’il convenait” (1981 : 346). Wat het onderricht van leken betreft maakt Schmitt heel duidelijk dat we ons daar in de dertiende eeuw en zelfs in de veertiende nog niet al te veel bij moeten voorstellen: ondanks massaal godsdienstonderwijs bleef het

inzicht van de gewone man in de geloofsleer uiterst beperkt. De Kerk had in de latere Middeleeuwen namelijk twee aan elkaar tegengestelde doelstellingen: leken moesten de geloofsleer kennen, maar tegelijkertijd moesten zij volledig onderworpen blijven aan de clerus. De angst voor ketterijen was te groot om het gewone volk toegang te verschaffen tot de diepere geloofswaarheden. Deze paradox heeft zich volgens Schmitt met name vertaald “dans l’attitude de l’Église à l’égard de la langue vulgaire: au XIII siècle les clercs en firent dans leur prédication un usage sans précédent, mais plus que jamais ils en contrôlèrent aussi son emploi à des fins religieuses par les laïcs, car elle était la langue de l’hérésie” (Schmitt 1981 : 355). De leek moest met andere woorden nog veel Latijnse ‘formules’, zoals het credo, van buiten leren, terwijl de clerus wel moest weten hoe de zaken uit te leggen in de volkstaal. Dat Latijnse traktaten over het credo bestemd waren voor de clerus spreekt voor zich (het gewone volk kende wel formules in het Latijn, maar begreep de taal niet). Schmitt’s visie op het geestelijk onderricht in de Middeleeuwen verklaart echter waarom ook de *volkstalige* traktaten waarin het credo wordt becommentarieerd, in de eerste plaats bestemd waren voor zielzorgers.

De resultaten van Guyots steekproef binnen deze groep Latijnse en volkstalige teksten met het credo als onderwerp zijn heel duidelijk: in het overgrote merendeel worden de apostelen opgesomd zoals in de Romeinse liturgische canon (ter herinnering: Petrus, Andreas, Jacobus, Johannes, Thomas, Jacobus, Philippus, Bartholomeüs, Mattheüs, Simon, Thadeüs en Mathias die eraan wordt toegevoegd. Dat is dus exact de volgorde waar Ruusbroec voor kiest!); deze volgorde wordt gebruikt in zeventien van de negenendertig pastorale teksten uit het onderzoek van Guyot. Acht keer wordt een volgorde gebruikt die een klein beetje afwijkt van de Romeinse canon (de enige afwijking is dat Jacobus de oudere en Johannes van plaats worden verwisseld), en slechts in zes van de negenendertig gevallen werd gekozen voor de volgorde uit het boek Handelingen. De evangelies (Mat. en Luc. tezamen) zijn verantwoordelijk voor de volgorde in drie teksten, en dan zijn er nog vijf teksten met de meest uiteenlopende en niet onmiddellijk verklaarbare volgordes. Het is duidelijk dat in pastorale literatuur, dat wil dus zeggen, literatuur die specifiek gericht is op de zielzorg voor de gelovigen en vooral dan bestemd is voor diegenen die daarvoor instaan, de geloofsartikelen het vaakst worden toegekend aan de apostelen op basis van hun positie in de opsomming in de algemeen ingevoerde liturgie van de Kerk van Rome. Wat de indeling van de artikelen in deze pastorale literatuur betreft: in niet minder dan vierentwintig van de negenendertig teksten zijn de artikelen precies dezelfde als bij Ruusbroec.

Door zo een cruciale rol toe te kennen aan de apostelen in een passage over de geloofsartikelen is Ruusbroec een van de eersten is uit de Middel nederlandse geestelijke letterkunde die expliciet bij deze *Latijnse en Middelfranse* pastorale traditie aansluit. Het

bekendste Middelnederlandse werk dat hetzelfde doet (maar later dan *Vanden geesteliken tabernakel*) is *Des Coninx summe* uit 1408, maar dan wel niet in de volgorde die in de pastorale literatuur het gebruikelijkst was (volgens de Romeinse liturgie) maar wel in de volgorde van het boek Handelingen. Niet anders dan de meeste Latijnse traktaten met apostelen en geloofsartikelen is *Des Coninx summe* nochtans duidelijk een pastoraal traktaat, bestemd voor de lage clerus. Op een eenvoudige manier worden er thema's behandeld die voor 'gewone' gelovigen van belang zijn, zoals de tien geboden, de twaalf artikelen, de hoofdzonden, het Onze Vader en zo meer. Het is veelzeggend dat het bekendste Middelnederlandse traktaat<sup>67</sup> waarin de artikelen worden toegeschreven aan specifieke apostelen en dat ongeveer uit Ruusbroecs tijd stamt een bewerking is van een Franstalig biechtboek, de *Somme le roi*, dat omstreeks 1279 werd samengesteld voor de Franse koning, Filips de Stoute. Want nogmaals: we treffen de verbinding tussen afzonderlijke apostelen en geloofsartikelen vooral aan in literatuur met een sterk zielzorgende en didactische inslag, meer bepaald allegorisch-theologische summae, summae over het priesterschap, handleidingen voor een Christelijk leven (zoals de *Somme le roi*), preken over het symbolum en handleidingen voor predikers. Pas later heeft het pastorale belang van de apostelen-met-geloofsartikelen ook zijn sporen nagelaten in louter literaire teksten (zie ook Hasenohr 1993). Daarbij geldt in het algemeen geldt tenslotte dat het toeschrijven van geloofsartikelen aan apostelen heel wat sterker lijkt te zijn vertegenwoordigd in de Franse volkstalige literatuur uit de dertiende en veertiende eeuw, dan in de Middelnederlandse.

Het verband tussen de apostelen en de afzonderlijke artikelen werd (nadat het gevestigd was in de pastorale literatuur) nog steviger verankerd in de Middeleeuwse iconografie. Vooral in de vijftiende eeuw en vooral in de streek rond Besançon<sup>68</sup> worden de apostelen op verschillende manieren (houtsneden voor tekstillustraties, houtsnijwerk van koorstoelen, in glasramen, muurschilderingen enzoverder) afgebeeld met de tekst van een geloofsartikel. Afbeelding 3 (in bijlage 1) bijvoorbeeld is een illustratie uit de *Calendrier der bergers*, een soort almanak uit de vijftiende eeuw die overigens ook in het Nederlands is verspreid. De voorstelling krijgt dikwijls ook een typologische betekenis wanneer de profeten (niet de

---

<sup>67</sup> Voor deze uitspraak baseer ik me op de inleiding in de editie van *Des Coninx summe* van Tinbergen (1903). Daarin worden nog een "zéér kort stuk" genoemd, "dat zich haast niet boven een gewone formule verheft en ternauwernood een tractaat kan worden genoemd [uit] het immers reeds van 1374 dateerende hs. AA 69 der Kon.Bibl. [dat de Beatrijs en ook teksten van Ruusbroec bevat]" (Tinbergen 1903 : 142) en twee keer een passage uit Dirc van Delfs *Tafel van den kersten ghelove*; in geen van deze besprekingen van het credo worden echter de afzonderlijke apostelen betrokken. Dat geldt ook voor Ruusbroecs eigen *Vanden kerstenen ghelove*: een uitgesproken didactisch tractaat dat mogelijk werd gebruikt bij Ruusbroecs collaties als prior, en waarin ook de geloofsartikelen worden besproken, evenwel zonder dat ze aan afzonderlijke apostelen worden verbonden.

<sup>68</sup> "[...] l'épicentre, pour parler comme des géophysiciens, du thème particulier du Credo aux apôtres semble bien se situer dans l'aire géographique savoyarde et sud-alsacienne et, plus largement, dans les régions alpines et subalpines" (Vauchez 1993 : 267). Overigens zijn ook de besproken tekstuele getuigenissen bovenal in dit gebied te situeren.

stamvaders!) tegenover de reeks apostelen worden afgebeeld. In onze streken lijkt het apostolische aspect van de geloofsbelijdenis in de volkstalige literatuur zoals gezegd minder opvallend in de verf te zijn gezet; maar wat de iconografie betreft zijn er ook bij ons voorbeelden te vinden van apostelen-met-geloofsartikelen: “de meest voorkomende *uitbeeldingswijze* van het Credo is de reeks der twaalf apostelen, die ieder op een spreukband een van de artikelen dragen. Een vroeg voorbeeld biedt een draagaltaar uit de Welfenschat, vervaardigd omsteeks 1130 door Eilbertus van Keulen. [...] Resten van een muurschildering, die de geloofsartikelen in de handen van de apostelen voorstelde, bleven bewaard in het voormalige Fraterhuis te Zwolle. In de Haarlemse St.-Bavo stonden beelden van de apostelen tegen de koorpijlers. In de nog ten dele aanwezige geschilderde tapijten, waartegen deze beelden geplaatst waren, komen de teksten van de artikelen van de geloofsbelijdenis voor” (Timmers 1974 : 429, mijn cursivering). Een ander mooi voorbeeld van zo een typologische voorstelling is afkomstig uit de *Verger de Soulas*, een scholastieke compilatie die de christelijke leer samenvat in zestien diagrammen, die worden vergezeld van uitleg in het Latijn of in het Frans, soms opgesteld in rijmvorm. Het manuscript waaruit deze diagram afkomstig is werd vervaardigd in Artesië, in het begin van de veertiende eeuw. Het traktaat zelf werd geschreven door een franciscaan, Jean de Metz in het laatste kwart van de dertiende eeuw. Het gaat hier duidelijk om een didactisch werk, waarbij de talloze diagrammen als belangrijk mnemotechnisch middel fungeerden (Smeyers 1998 : 127).

Jammer genoeg kan hier niet dieper worden ingegaan op de rol van het credo in de iconografie; maar dat juist bij visuele voorstellingen van de artikelen de apostelen onontbeerlijk lijken te zijn geweest, is veelzeggend. Het wijst op het didactische nut dat de apostelen op dit gebied moeten hebben gehad: zonder hen blijven in de iconografie de artikelen van het geloof slechts letters. Maar dat geldt ook voor teksten: wanneer die de geloofsartikelen behandelen met het oog op de pastorale activiteiten van hun lezers (pastoors of andere clerici die ‘gewone gelovigen’ moeten begeleiden), lijken ze er baat bij te hebben om de artikelen voor te stellen als zijnde gebracht door een bepaalde apostel. In zwaarwichtige universitaire traktaten of bijbelcommentaren zijn de geloofsartikelen sowieso een zeldzaam onderwerp, en wanneer ze wel aan bod komen gaat het erom hun inhoud op een diepgaande manier te duiden, en ook wel wordt hun ontstaan (met Pinksteren) uit de doeken gedaan. Maar wanneer de apostelen erbij worden gehaald, is dat zowel in de Latijnse als in de Franstalige geestelijke literatuur uit de dertiende, veertiende en vijftiende eeuw in teksten die in de eerste plaats willen bereiken dat hun lezers de geloofsartikelen kennen (of ervoor zorgen dat hun gelovigen ze kennen). Meestal wordt er ook meer uitleg bij de artikelen gegeven, maar een diepgaand gefilosofeer moeten we in deze pastorale traktaten niet verwachten: “De motif théologique, le Credo aux apôtres devint alors surtout un procédé pédagogique, et peut-

être même un moyen mnémotechnique pour fractionner un texte long et difficile, et en favoriser l'assimilation en associant à chaque verset l'image d'un apôtre, figure d'autorité donnant à la formulation théologique un caractère sacré et immuable" (Vauchez 1993 : 267). In het voorgaande is altijd verdedigd dat Ruusbroec in de rationale-passage wil bewerkstelligen dat zijn lezers beseffen dat de geloofsartikelen ook morele aanwijzingen voor een deugdzaam leven incorporeren. Maar dat hoeft duidelijk niet te impliceren dat de passage in kwestie bol staat van steeds verder opstijgende of diepgravende mijmeringen; integendeel, de rationale-passage is in vele opzichten verrassend 'concreet'. Ruusbroec blijft, juist door het strikte schema dat hij volgt, altijd dicht bij de kern van de zaak: dat zijn de artikelen, maar ook de apostelen die ze hebben aangebracht en ernaar hebben geleefd. De cruciale relatie tussen de apostelen en de artikelen functioneert bij Ruusbroec (onder meer) op dezelfde manier als in de ('eenvoudigere'?) pastorale literatuur: de artikelen worden telkens via een concrete en voor de lezers bekende figuur (de apostel) in het geheugen verankerd. En Ruusbroec doet niet enkel *wat* vooral in pastorale traktaten populair was; hij doet het bovendien *op dezelfde manier* als het merendeel van de Latijnse pastorale traktaten die Guyot besprak: door de apostelen op te sommen in de volgorde waarin ze in de liturgie van de Romeinse kerk bekendstaan.

Met de nodige voorzichtigheid kan worden opgemerkt dat deze bevindingen wel heel goed passen in het plaatje dat we tot nu toe van het *Tabernakel*, aan de hand van de rationale-passage, hebben. Ten eerste is de volgorde van de apostelen diegene die het meest courant was, en bekend bij het breedst mogelijke publiek: aan de universiteit maar ook, en vooral, bij 'gewone' priesters. Het is de volgorde die het vaakst wordt gebruikt in handleidingen waarin de geloofsartikelen aan de apostelen worden verbonden en ze steunt bovendien op de feestdagen van de apostelen op de liturgische kalender. Wie zal daar beter mee bekend zijn geweest dan de priesters? Ten tweede is duidelijk dat de apostelen een mnemotechnische ondersteuning moeten zijn geweest binnen Ruusbroecs betoog: dat waren ze in de pastorale literatuur van zijn tijd en in de iconografie. Het rooster van de apostelen is echt een cruciale 'bemiddelaar' tussen de artikelen en de edelstenen: die verbinding was nog nooit rechtstreeks gemaakt in de traditie, maar de apostelen waren wel algemeen bekend als aanbrengers van de artikelen en als nieuwtestamentische vervulling van de stamvaders. We weten nu ook dat de volgorde waarin ze worden geplaatst niet afhankelijk is van het vaststaande rooster van de edelstenen-met-stamvaders, maar wel van het vaststaande rooster van de geloofsartikelen. Samengevat: door de volgorde die hij kiest en door überhaupt de hulp van de apostelen in te roepen om de geloofsartikelen aan te reiken aan zijn lezers, sluit Ruusbroec aan bij een niet te verwaarlozen traditie van traktaten die bestemd waren voor de zielzorg van gelovigen, en vooral voor hen die daarvoor verantwoordelijk waren.

Deze passage is daarom naar mijn mening een uitstekende illustratie van het ‘overgangskarakter’ dat *Vanden geesteliken tabernakel* binnen Ruusbroecs oeuvre inneemt, en zelfs een argument voor het erkennen van dat overgangskarakter: door de exegetische opzet, waarbij het grondplan van het tabernakel strikt gevolgd wordt en alle elementen een historische, typologische en morele uitleg krijgen, blijft het een zwaargewicht dat bij zijn lezers een zekere eruditie veronderstelt en ook een mystieke interesse; maar door elementen zoals de geloofsbelijdenis te verwerken op een manier die typerend was voor pastorale werken krijgt het *Tabernakel* ook een concreter karakter dat aansluit bij de latere werken waarin we Ruusbroec dikwijls leren kennen als een leermeester voor zijn volgelingen in Groenendaal (*Van seven trappen*) en verantwoordelijke voor de zielzorg van clarissen en anderen (*Vanden seven sloten* en *Een spiegel der eeuwigher salicheit*). Daarenboven maakt Ruusbroec de verbinding tussen de artikelen (op zich dus een eerder ‘pastoraal’ onderwerp) en zijn bijbelse uitgangspunt (de edelstenen van het rationale) op een manier die de verwerking van de stof voor de lezers zal hebben vergemakkelijkt, omdat er gebruik wordt gemaakt van figuren die erg saillant waren in hun geheugen en op die manier alle verbanden extra ondersteunen.

## 6.4.2 Leven naar het voorbeeld van de apostelen

Dit verband tussen de apostelen en de artikelen, dat dus in pastorale traktaten zo stevig was gevestigd, is in de rationale-passage van dubbel nut. Ten eerste om de geloofsartikelen *an sich* als interpretaties van de edelstenen te verankeren, en ten tweede om de morele interpretaties die Ruusbroec er met behulp van de edelsteeneigenschappen aan toekent, kracht bij te zetten. Dat gebeurt meer bepaald door de etymologische betekenissen van de namen van de apostelen. Ruusbroec presenteert deze betekenissen als bevestigingen voor de belangrijkste deugden waarvan die bepaalde apostel in zijn leven heeft getuigd, en die deugden zouden normaal gesproken ook moeten zijn afgeleid uit het artikel aan de hand van de edelsteeneigenschappen. Evenals de etymologieën van de namen van de stamvaders functioneren die van de apostelnamen dus als een soort van ‘lijm’ tussen twee elementen.

De verbindingen tussen de etymologieën van de apostelnamen en de (morele interpretatie van) de artikelen gebeurt zeker niet altijd naadloos. De lezer moet zich alleszins niet aan een vaste formule verwachten: net zoals dat bij de stamvaders het geval was kan het verband op verschillende gronden rusten<sup>69</sup>. Men moet met andere woorden bereid zijn om de etymologie

<sup>69</sup> Ik heb echter ook de veronderstelling verdedigd Ruusbroec niet enkel pragmatische (en ook stilistische) redenen had om in sommige gevallen anectdotes uit het leven van de apostel te verbinden aan de etymologie en in andere gevallen het artikel zelf. Het is namelijk niet toevallig dat de anectdotes uit het leven komen van de opvallendste apostelen en dus zeker en vast bekend waren bij de lezers. (zie



vanuit verschillende invalshoeken te interpreteren: soms is er een duidelijke echo van het artikel in te herkennen, en soms wordt er vooral op de laatste morele richtlijn verder gegaan die bij de bespreking van het artikel werd gegeven. Maar de lezer kan er wel op rekenen dat hij hoe dan ook zal worden aangemaand om naar het voorbeeld van de apostel ‘het goede’ te doen. De concrete invulling van die morele richtlijn wordt altijd bepaald door de kwaliteiten van de apostel en hangt meestal ook samen met de inhoud van het artikel, al is die samenhang niet altijd even duidelijk. Bijvoorbeeld bij Bartholomeüs: zijn naam betekent “mi des op ghehanghens, ochte die sone des opgehanghens ten wateren”. Het artikel dat Bartholomeüs in het symbolum heeft opgenomen is het achtste, ‘ik geloof in de heilige Geest’. Welnu, zo leert Ruusbroec ons, het opgaan in de heilige Geest is een gebeurtenis waarbij de mens wordt ‘opgehangen’ boven zichzelf, een gebeurtenis dus waarbij de mens zichzelf ontstijgt. Daarom moeten wij allen dus, net als Bartholomeüs, zonen worden van hem die zichzelf ontstijgt (RII 161.1-12).

De etymologieën van de namen van de apostelen zijn net als die van de stamvaders ‘feiten’ die in wetenschappelijke traktaten zoals de *Etymologiae* van Isidorus van Sevilla of het *Liber interpretationis Hebraicorum nominum* van Hiëronymus te vinden waren; bronnen die Ruusbroec mogelijk onrechtstreeks, en mogelijk nog naast andere bronnen, heeft geraadpleegd<sup>70</sup>. De etymologieën zijn het vertrekpunt van het laatste afzonderlijk tekstonderdeel, en ze moeten in verband kunnen worden gebracht met een complexe materie: de etymologie moet voor de lezers de apostel als een voorbeeld kunnen presenteren die geleefd heeft naar de morele consequenties van zijn artikel. Ruusbroec streeft ook hier, net zoals bij de bespreking van de namen van de stamvaders, in de eerste plaats naar volledigheid. Hij wil zoveel mogelijk feitelijke etymologische kennis uit de traditie opnemen in zijn traktaat, om de apostelen op zoveel mogelijk manieren als voorbeeld te stellen. Uit tabel 8 (in bijlage 3) kunnen we opmaken dat in de rationale-passage dikwijls alle etymologieën van apostelnamen terug te vinden zijn die we in het werk van Hiëronymus en Isidorus aantreffen. Wat bijvoorbeeld de naam ‘Bartholomeüs’ betreft: alle betekenissen die Isidorus en Hiëronymus geven zijn ook in het betoog van Ruusbroec opgenomen. Ruusbroec vermeldt ook geen betekenissen die we niet bij Hiëronymus aantreffen. Dat geldt (niet helemaal maar toch min of meer) ook voor de namen ‘Andreas’, ‘Jacob’, ‘Johannes’ en zeker en vast ook voor ‘Philippus’ en ‘Judas’.

---

6.1.2).

<sup>70</sup> Men kan overigens niet altijd bij terecht bij Isidorus voor een etymologische interpretatie: bij hem is het er vooral om te doen de apostelen te kunnen identificeren, dat wil zeggen, van elkaar te onderscheiden. Zo wordt de etymologie van de naam ‘Jacob(us)’ bij geen van de twee apostelen met die naam gegeven, maar Isidorus maakt wel duidelijk wie wie is door te zeggen hun respectievelijke vaders te noemen.

Ruusbroec is in sommige gevallen zelfs vollediger dan het (nochtans toch redelijk uitgebreide) *Liber interpretationis Hebraicorum nominum* en de *Etymologiae* tezamen. Bij de verklaring van de naam Petrus (zie tabel 8) bijvoorbeeld worden door Ruusbroec betekenissen gegeven die we om te beginnen bij Isidorus helemaal niet aantreffen. Die wijdt enkel uit over de alomgekende etymologie van de rots. Hiëronymus' etymologieën zijn in principe wel dezelfde als die van Ruusbroec: 'agnoscens' is 'erkennend', 'discalcians' is 'de voeten ontblootend' en 'dissolvens' is 'ont-bindend'. Maar Ruusbroec plaatst telkens ook een voorwerp bij die werkwoorden, dat door Hiëronymus niet wordt vermeld. Het is de 'waarheid' die wordt erkend, de 'begeerte' waarvan men zich ontdoet en het 'geweten' dat wordt verlost. Een vierde betekenis van de naam Petrus, 'bekend zijn bij God', is evenmin bij Hiëronymus terug te vinden. Waar Ruusbroec deze nuances vandaan heeft valt op dit moment niet precies te zeggen, maar we zetten wel een stap in de goede richting wanneer we de *Legenda Aurea* er even op naslaan. In dit traktaat, geschreven omstreeks 1264 door Jacobus de Voragine, worden de wonderbaarlijke levens verhaald van een groot aantal heiligen, waaronder ook de twaalf apostelen. En daarbij begint Jacobus altijd met een paragraaf uitleg over de betekenis van de naam van de heilige in kwestie (zie daarvoor de derde kolom van tabel 8 in bijlage). Hij geeft niet alleen de 'zuivere' etymologie, maar legt meestal ook uit waarom de heilige, in dit geval de heilige apostel, die naam waardig is. Met andere woorden: Jacobus verbindt net als Ruusbroec karaktereigenschappen van de heilige, of gebeurtenissen uit diens leven aan de etymologie van zijn naam. Uiteraard gaat het daarbij altijd om bewonderenswaardige eigenschappen. Beide auteurs doen dus hetzelfde met de namen van de apostelen: ze verbinden een morele interpretatie aan de etymologische betekenissen ervan. Let wel: het is zeker niet zo dat Ruusbroec zijn moralisering overneemt van Jacobus. Maar we zien wel dat sommige van de eigenlijke betekenissen of betekenisnuances van de naam, die door Ruusbroec worden opgesomd en niet door Hiëronymus, ook terug te vinden zijn in de *Legenda Aurea*. Wellicht omdat beide auteurs iets méér willen doen met de etymologische informatie die ze geven?

De betekenisnuances bij de naam 'Petrus' die we niet bij Hiëronymus aantreffen kunnen we ook niet letterlijk in de *Legenda Aurea* terugvinden, maar het is misschien wel mogelijk om de voorwerpen die Ruusbroec als onderdeel van de etymologie geeft te herkennen in de bijkomstige uitleg van Jacobus: "Petrus, quod interpretatur agnoscens vel discalcians vel dissolvens, quia Christi divinitatem agnovit cum dixit '[...]' et pedes affectuum suorum ab omni opere mortuo et terreno discalciauit cum dixit '[...]' et vincula peccatorum a nobis dissolvit, et hoc per claves quas a domino recepit" (559.1-14). Bij Ruusbroec is 'de waarheid' het voorwerp van 'erkennende', in de *Legenda Aurea* is dat 'Christus'. Het voorwerp van 'ontblootende' is bij Ruusbroec 'de begeerte'; in de *Legenda Aurea* staat te lezen dat Petrus

zijn voeten ontdeed van de begeerte voor aardse dingen. Voor Ruusbroecs derde etymologie, ‘het geweten verlossende’ vinden we echter geen directe aanwijzingen bij Jacobus.

De verklaring die Ruusbroec aan de naam ‘Mattheüs’ geeft (zie tabel 8) daarentegen valt wel bijna letterlijk te herkennen in de *Legenda Aurea*. Hiëronymus vermeldt ‘gever’ en ‘gegeven’ (Isidorus enkel ‘donatus’), maar niet zoals Ruusbroec dat het gaat om het geven van goede raad, en de gave van de haastigheid. Maar Jacobus de Voragine kende deze extra betekenisnuances wel. Ook de etymologische betekenis die Ruusbroec vermeldt bij de naam ‘Jacobus’ bevat een element dat niet bij Hiëronymus, noch bij Isidorus kan worden teruggevonden. Zij geven enkel de betekenis ‘hij die onderdrukt of onder de voet treedt’ (“supplantator” zie tabel 8) maar niet ‘hij die de haastige onder de voet treedt’. Dit element wordt echter wel vermeld aan het begin van het levensverhaal van Jacobus de Jongere (de zoon van Alpheüs) in de *Legenda Aurea*. Hetzelfde geldt tenslotte voor Ruusbroecs verklaring van de naam ‘Matthias’: de betekenis ‘nederigheid’ vinden enkel in de *Legenda Aurea*, en niet bij Hiëronymus en Isidorus. Wat de voorlaatste apostel betreft: voor de naam ‘Judas’ heb ik een verklaring kunnen vinden bij Hiëronymus, die door Ruusbroec wordt overgenomen, maar ‘Zelotes’ en ‘Thadeus’ zijn in het *Liber de nominibus Hebraicis* bij mijn weten niet vermeld. Isidorus zegt wel dat ‘Judas’ ook ‘Thadeüs’ werd genoemd maar niet wat deze naam betekent. Ook hier vinden we sporen van Ruusbroecs ‘extra’ kennis bij Jacobus de Voragine: de etymologie van de naam ‘Thadeüs’ komt overeen, al houdt Ruusbroec het wel veel korter (zie tabel 8: alles wat in de *Legenda* na “apprehendens principem” komt wordt door Ruusbroec niet vermeld). Jacobus zegt niets over de naam ‘Zelotes’, maar Ruusbroecs verklaring daarvoor is overeenkomstig met wat Jacobus over de naam ‘Lebeus’ schrijft (ook hier is Ruusbroec overigens heel kort).

Blijkbaar zijn er dus etymologische betekenissen, of betekenisnuances, die wel bekend waren voor Jacobus de Voragine, maar niet zijn terug te vinden bij Hiëronymus en Isidorus. Ruusbroec toont ons dat hij die betekenissen ook kende. Dat hoeft nog steeds niet te impliceren dat we in de *Legenda Aurea* (de versie waarover wij beschikken) nu de rechtstreekse bron hebben gevonden voor Ruusbroecs verklaringen van de apostelnamen. Het gebeurt namelijk ook geregeld dat Ruusbroec betekenissen niet vermeldt, die nochtans wel duidelijk in de *Legenda* geschreven staan. Een voorbeeld daarvan is de verklaring van de naam ‘Phylippus’: Ruusbroec houdt het bij de twee betekenissen die Hiëronymus en Isidorus geven, en alle extra uitleg van de *Legenda Aurea* blijft achterwege (zie tabel 8). Heel zelden zijn er zelfs betekenissen die zowel bij Hiëronymus (of Isidorus) als in de *Legenda Aurea* staan opgetekend, maar toch niet voorkomen in de rationale-passage. Net zoals de ontbrekende etymologieën bij de namen van de stamvaders kan dit twee dingen betekenen: ofwel kende Ruusbroec deze betekenissen niet, ofwel kiest hij er bewust voor betekenselementen niet op te nemen in zijn betoog omdat ze er niet toe bijdragen. Bij de

verklaring van de naam ‘Thomas’ bijvoorbeeld vermelden Ruusbroecs voorgangers alle drie de betekenissen ‘tweeling’ waarover Ruusbroec met geen woord rept. De mysticus houdt het hier trouwens opvallend en voor zijn doen heel ongewoon kort: hij zegt enkel ‘Thomas betekent afgrond’ en wijst zijn lezers in geen enkele manier op de deugdzaamheid van Thomas die zij zich zouden moeten voorhouden (RII 157.10).

Nochtans is het onthullen van de deugdzaamheid van de apostel, zoals eerder al gezegd, een uiterst belangrijke functie van de etymologieën. Natuurlijk wil Ruusbroec daarnaast ook de eruditie van een exegeet tentoonspreiden en met de etymologische feiten de historische grondlaag van zijn commentaar uitbouwen. Dat is ook één van de redenen waarom we zovóél traditionele etymologische kennis in de rationale-passage terugvinden: Ruusbroec is het aan zijn lezers verplicht hen zoveel mogelijk bij te brengen. Die uitgebreidheid doet ook vermoeden dat Ruusbroec niet één enkele rechtstreekse bron heeft geraadpleegd voor de betekenissen van de namen, maar een versie onder ogen heeft gehad van bijvoorbeeld Hiëronymus’ naslagwerk waaraan (door de kopiïst) nog meer betekenissen waren toegevoegd. Of misschien heeft hij de inhoud van verschillende bronnen in zijn geheugen opgeslagen. Alleszins heeft hij er ook voor de namen van de apostelen alle baat bij om over zoveel mogelijk verklaringen te beschikken. Op die manier kunnen de apostelen immers op allerlei wijzen aan het artikel (de edelsteen) worden verbonden, en is Ruusbroec heel vrij om allerlei soorten morele lessen uit de naam van de apostel te trekken. De naam van de laatste apostel is daarvan misschien nog wel het beste voorbeeld. Deze keer kan de etymologie niet alleen aan het overeenkomstige twaalfde artikel worden verbonden, maar aan het credo in zijn geheel. Alle morele richtlijnen die in de loop van het betoog werden gegeven, kunnen nu zogezegd als volgt worden samengevat :

“Ende dit proeven wi eighelike met sinte Mathise. Want Matthias ludet alsoe vele in dietsche alse die voresineghe gave goods, ochte die hem ghegheven heeft den here, ende die cleine goods, dat es die oetmoedeghe goods. *Dese drie dinc leren ons al dat ic vore gheseghet hebbe.* Wi moten ontfaen in ons, sele wi gode behaghen, die voresieneghe gave goods die ons altoes bereert es. Ende wi moten ons weder gheven den here. Ende met desen tweeen mote wi cleine ende oetmoedech altoes bliven. *Soe ghelike wi sinte Mathise ende den anderen apostelen ende aldus moghe wi met hen besitten dat eweghe leven*” (RII 167.32-168.5, mijn cursivering).

Het is natuurlijk niet zo dat elke morele richtlijn die in deze passage is gegeven letterlijk op een van deze drie betekenissen kan worden teruggevoerd. Maar Ruusbroec stelt het wel zo voor, omdat deze naam bij het artikel hoort waarin alle andere artikels zijn vervat: het geloof in het eeuwige. De lezer die in zijn leven de lessen toepast die uit Matthias’ naam kunnen worden gedestilleerd, zal als beloning niet enkel het geloof in één geïsoleerd artikel krijgen,

maar wel het geloof in het totale symbolum. En daarmee zal hij niet enkel op Matthias lijken: hij zal dit voorrecht met *alle* apostelen delen.

## 6.5 “Nu selen wi merken ons selven”

Door deze laatste zin, “Nu selen wi merken ons selven”, wijst Ruusbroec zijn lezers heel duidelijk op de eenheid van zijn betoog: de artikelen en bijbehorende besprekingen zijn weliswaar twaalf afzonderlijke onderdelen maar ze kunnen niet los van elkaar worden beschouwd. De lezer van het *Tabernakel* moet trachten, om verder te kunnen vorderen op de weg naar eenwording met God, om alle deugden die Ruusbroec hem heeft aangeleerd aan de hand van een typologische en morele duiding van het oudtestamentische rationale in zichzelf op te nemen. De morele component van de hele passage wordt in de vorm van een uitdrukkelijke aanmaning door Ruusbroec samengevat in het eerste deel van een algemeen besluit:

“Nu selen wi merken ons selven. Eest alsoe dat wi dese doghede in ons bevenden, soe sijn wi ghelijc den .xii. stenen ende soe leven wi dat die tweleve patriarken bedieden. Ende soe hebben wi .i. volcomen gheloeve met twelef artikelen ende die sijn wi ghelijc den twelef apostelen, die dit eneghe gheloeve underlinghe eer si ghedeilt worden, maecten ende copuleerden” (RII 168.7-12).

In deze formulering worden de verschillende elementen voorgesteld als zijnde onlosmakelijk en zelfs conditioneel met elkaar verbonden: als we alle deugden bezitten, dan zijn we als de twaalf edelstenen; immers, deze edelstenen zijn door Ruusbroec door middel van hun eigenschappen heel uitgebreid moreel geïnterpreteerd. Het is belangrijk om ons even te herinneren hoe elke eigenschap van de edelsteen door Ruusbroec in de eerste plaats werd geïnterpreteerd als een deugd en vaak expliciet aan de lezer werd voorgesteld als een concreet na te streven eigenschap voor *hemzelf*; pas in tweede instantie werden die deugden (de eigenschappen) ook in verband gebracht met het artikel (de edelsteen die deze eigenschappen vertegenwoordigt). Als we nu als de edelstenen zijn, dat wil zeggen, als we hun eigenschappen bezitten, dan zullen we leven zoals de patriarchen het bedoelden. Op zich is dat een voor de handliggende uitspraak: in de Vulgaat wordt gezegd dat één van de functies van het rationale het in herinnering brengen is van het voorbeeld van de stamvaderen. Maar door Ruusbroec wordt hun leven geenszins uitgewerkt. Desalniettemin is het toch van belang dat zij in deze samenvatting worden vernoemd: ze vormen immers één van de vier roosters die elk een noodzakelijke functie hebben voor de verbanden die Ruusbroec wil leggen.

Als we nu de eigenschappen van de edelstenen bezitten en als gevolg daarvan leven zoals de stamvaders het voorschreven, dan zullen wij daarmee samenhangend het twaalfartikelige geloof bezitten. Door de formulering in dit gedeelte van het besluit wordt de lezer er opnieuw op gewezen hoe onontbeerlijk de morele implicaties zijn: Ruusbroec zegt in zijn besluit eerst dat zijn lezer moet trachten alle voornoemde deugden te bezitten, en daarna verbindt hij deze pas aan het bezitten van een “volcomen gheloeve”. Geen volkomen geloof dus, zonder de eigenschappen van de edelstenen. Met die twee dingen zullen de lezers zijn als de apostelen; en aan hen wordt in het besluit door Ruusbroec relatief veel aandacht besteed, net zoals dat verhoudingsgewijs het geval was in de tekst zelf. Er wordt kort vermeld wanneer ze het credo zouden hebben samengesteld, waarbij Ruusbroec vooral onderstreept hoe belangrijk de eenheid van het totaal was voor hen, en dus ook voor de lezer zou moeten zijn: “Ende elc sette sijn deel. Nochtan waren ieghewelken apostel alle die artikelen clare ende oppenbare dat die andre setten” (RII 168.13-15).

Daarop volgt nog meer lof aan het adres van de apostelen, waarbij heel duidelijk hun belang voor het christelijke geloof in de verf wordt gezet en hun voorbeeldfunctie voor de lezer. En opnieuw lezen we in dit besluit een echo van wat aan het begin van de tekst (de ‘programmaverklaring’) al werd gesteld en tijdens het verloop van de tekst altijd heeft doorgeklonken: de apostelen hebben ons en zichzelf de geloofsartikelen niet enkel aangeleerd, ze hebben er ook (en misschien wel vooral) naar geleefd:

“Ende hier omme fundeerden si een gewarech kersten gheloeve op den roeden steen, dat Cristus es, ende daer na hebben sijt met groeten erenste ende met groeten arbeite *gheleert ende gheleft*. Ende si sijnre inne ghestorven ende hebbent ghelijc Cristum, heren meester, met heren bloed gheseghelt *op dat wi hen gheloeven ende met doechden volghen in dat eweghe leven*” (RII 168.15-21, mijn cursiveringen).

Na deze zin verschuift Ruusbroecs aandacht met die van zijn lezer van de samenvatting van de morele inhoud en de betekenis van zijn uiteenzetting naar de visuele voorstelling ervan: het rationale. Dat gebeurt als volgt: “Dese twelef steene metten twelef namen der kindere van Israel stonden in dat redelijke vore die borst des oversten priesters in .iiii. ordenen, dat es in .iii. regghelen” (RII 168.24-28). Door het oproepen van het visuele totaalbeeld zijn we terug aanbeland bij het begin; Ruusbroecs cirkel is rond. Hij had eerst het geheel voorgesteld (in de ‘algemene programmaverklaring’) en vervolgens had hij ingezoomd op de twaalf afzonderlijke delen. Nu zoomt hij opnieuw uit en knoopt aan bij wat hij in de ‘algemene programmaverklaring’ al had gezegd, meer bepaald over de betekenis van de kolommen en rijen. Hij geeft er wat meer uitleg bij en met die uitleg legt hij ditmaal rechtstreeks het verband tussen het visuele beeld van het rationale dat de lezer voor ogen heeft, met vier rijen en drie kolommen, aan de geloofsartikelen. Dat is de taak van het rationale: het beeld daarvan moet de lezer herinneren aan de artikelen, en natuurlijk ook aan het voorbeeldige leven van de

apostelen. Ditmaal zegt Ruusbroec ook heel expliciet wie de geloofsartikelen en het leven van de apostelen in zich moet dragen: de priesters, maar ook elk verlicht mens:

“In elke regghele .iii. stenen met drien namen. Ende daer stont mede inne oordeel, leringhe ende waerheit. Alsoe ghelikerwijs selen staen die twelef artikelen met den levne der .xii. apostelen in die verlichte redene elcs prelaets ende elcs verlichts menschen in .iiii. ordenen, *in elke ordene .iii. artikelen*. Soe mach hi geven recht oordeel ende leren de waerheit” (RII 168.29-169.2, mijn cursivering).

De structuur van het rationale, dat de lezer zich dus visueel voorstelt als een rooster met vier rijen en drie kolommen, wordt tenslotte heel concreet ingevuld met de twaalf geloofsartikelen. Ze worden door Ruusbroec in het laatste deel van zijn besluit achter elkaar en zonder enige interventie opgesomd; telkens in groepjes van drie, dus onderverdeeld in vier rijen. Dat gaat bijvoorbeeld als volgt: “Die ierste ordene leert ons in den gheloeve enen god in drien personen, den almechteghen vader en sinen eneghen sone, ende die selven ontfaen van den heilighen gheest, gheboren in onsen vleesche van der maecht Marien” (RII 169.2-6). Merk op dat de drie artikelen van deze rij hier ook worden samengevat onder één noemer: ze gaan over de drievuldigheid. De structuur die het rooster van het rationale biedt wordt op deze manier eigenlijk in dienst gesteld van wat volgens mij de basisbepaalding is van de rationale-passage: de twaalfdelige grondstructuur helpt om de daarvan afgeleide morele boodschap gemakkelijker te memoriseren. De twaalf artikelen, met hun interpretaties, worden opgedeeld in vier delen van telkens drie en dat is één van de eerste wetten van het geheugen: gehelen kunnen beter worden verwerkt wanneer ze in kleinere stukken zijn onderverdeeld.

Ruusbroecs bedoelingen reiken dus veel verder dan enkel het kunnen opdreunen van de artikelen. De lezers moeten vooral weten dat ze deze artikelen moeten omzetten in een deugdzzaam leven zoals de apostelen dat hebben gedaan. In één moeite worden natuurlijk ook de artikelen zelf opnieuw opgerakeld in het geheugen, mocht dat nodig zijn. De mysticus-exegeet biedt zijn lezers hulp bij dat alles, door zelf aan te geven hoe ze de zaak het best kunnen opslaan: door het geheel onder te verdelen in vier rijen van drie. Met deze bepaalding sluit Ruusbroec mijns inziens niet in geringe mate aan bij de pastorale literatuur. De passage lijkt zo te zijn opgesteld dat ze niet enkel de lezer zelf helpt om de artikelen en hun morele implicaties te memoriseren; ze zou heel goed kunnen functioneren als richtlijn voor clerici die ervoor moeten zorgen dat hun gelovigen de twaalf geloofsartikelen beheersen alsook in staat moeten zijn om aan de gelovigen uit te leggen wat de artikelen betekenen. We kunnen ons misschien ook voorstellen dat dit soort van teksten een hulp was voor de novicen van Groenendaal om na te denken over de geloofsartikelen. Deze passage is immers niet alleen maar functioneel als commentaar bij de bijbel, en dus niet enkel nuttig voor erudiete bijbelstudenten. Er wordt natuurlijk wel een morele en typologische duiding van

het rationale gegeven, maar de tekst werkt ook in de andere richting: het rationale is een hulp om de geloofsartikelen te memoriseren, evenals de levenslessen die ze in de gedaante van de apostelen vertegenwoordigen. Want “Dit gheloeve met den werken dat ghi ghehoert hebt, sal cieren ende verlichten onse redene ende sal ons leiden boven redene in die bloete waerheit. Daer sal ons ghenoegeen”.



## 7. Algemene Conclusie

De taak die Ruusbroec zichzelf oplegt in de rationale-passage is niet gering: hij wil voor zijn lezers de betekenissen van de borstlap van de hogepriester onthullen, als onderdeel van het oudtestamentische tabernakel uit het boek Exodus dat het onderwerp is van zijn exegetische commentaar. Daar bovenop wil de mysticus zijn lezers begeleiden op hun weg naar eenwording met God: aan de hand van het rationale brengt hij één stukje van die weg onder de aandacht, namelijk het credo. Vooral omwille van deze laatste missie is het geheugen onontbeerlijk: het is de memoria die er in de Middeleeuwen moet voor zorgen dat de band die de lezer aangaat met de tekst het leesmoment overstijgt. De lezer moet opgaan in de tekst, en de tekst moet deel worden van de lezer. Als dat het geval is, kan de lezer zich op elk moment het beeld van het tabernakel voor de geest halen en in gedachten de verschillende onderdelen ervan doorlopen. En wanneer hij dat doet zal hij worden uitgenodigd te reflecteren over de verschillende punten van de ‘loep der minnen’ die leidt naar God. Elk gedeelte van het oudtestamentische tabernakel staat immers symbool voor een onderdeel van het innerlijke tabernakel van de lezer zelf (dat is de plek waar God binnenin hem woont). Op die manier zijn de twee functies van het traktaat –exegeese en mystiek- dus met elkaar vervlochten.

Om nu inderdaad dit dubbel gelaagde tabernakel in het geheugen te kunnen verankeren is een actief leesproces vereist: de lezer moet voor een eerste keer het tabernakel tezamen met de auteur doorlopen en de kans krijgen het totaalbeeld op te slaan. Ruusbroec betoont zich in het *Tabernakel* (in dit geval met name in de rationale-passage) een auteur die zich kan inleven in zijn lezers en hen daarom helpt bij hun moeilijke taak (het interioriseren) met een aantal didactische ‘trucs’. Daarvan zijn twee echt onmisbaar: ten eerste heeft de lezer baat bij een goede structuur, en daarbij horend ook een gids die op sleutelmomenten wijst waar precies de lezer en hijzelf zich in het totaalbeeld bevinden. Ten tweede moet de lezer op zijn tocht ook voldoende dingen tegenkomen die hij herkent: op die manier is de tocht (het lezen zelf) veel minder inspannend en wordt het memoriseren vergemakkelijkt omdat nieuwe informatie kan worden gekoppeld aan elementen die al in het geheugen aanwezig zijn.

Aan structuur heeft *Vanden geesteliken tabernakel* geen gebrek. Het betoog wordt opgebouwd volgens zeven grote ‘poenten’ waarin telkens een bepaald gedeelte van het tabernakel (met bijbehorende interpretaties) aan bod komt. Die gedeeltes worden op hun beurt dan opnieuw onderverdeeld, en ook die onderdelen hebben dikwijls nog eens een inwendige indeling. Ruusbroecs verlangen naar structuur verklaart bijvoorbeeld waarom hij in de passage waarin

hij de kleding van Aäron en zijn zonen beschrijft, het verwarrende citaat uit de Vulgaat laat voor wat het is. In plaats daarvan neemt hij de glasheldere ordening van Petrus Comestor over, in twee keer vier kledingstukken, beginnend bij het ‘laagste’ (de lendendoek) en eindigend bij de mijter die letterlijk dicht bij de hemel is. Het kledingstuk dat in die opsomming de mijter voorafgaat roept een verdere onderverdeling op: in dit rationale staan twaalf edelstenen, in drie rijen van vier. Ruusbroec somt ze op en overloopt ze dan één voor één. Hij onthult daarbij de typologische betekenis van de woorden van de Vulgaat: elke edelsteen is namelijk de figuur van een artikel van het geloof.

Daarbij blijft de mysticus op elk moment vasthouden aan de twaalfdelige structuur: in feite plaatst hij een rooster (het credo) bovenop een rooster (van het rationale). Om de verbindingen tussen de twaalf punten in deze twee roosters (edelsteen-artikel) nog steviger op elkaar te bevestigen, ondersteunt hij ze met een tweede typologische verbinding, tussen de twaalf zonen van Jacob en de twaalf apostelen. Deze koppeling lag vanuit de traditie voor de hand, en helpt de lezer ongetwijfeld om de nieuwe, onbekende koppeling te verwerken en onthouden. Wat de volgorde van de afzonderlijke elementen van deze vier roosters betreft: die van de stamvaders wordt bepaald door de reeks edelstenen op autoriteit van de Vulgaat. De volgorde van de reeks apostelen wordt bepaald door een (populaire) pastorale –zowel literaire als iconografische- traditie, waar de geloofsartikelen één voor één aan een apostel worden toegeschreven op basis van de liturgische canon. Doordat de onderdelen van deze vier reeksen twee per twee (steen-stamvader en artikel-apostel) op voorhand vaststaan komt de druk van Ruusbroecs vierlagige rooster voor een groot deel te liggen op de koppeling tussen de stamvader en de apostel, waarmee alles voor het eerst aan elkaar wordt verbonden. Deze verbinding gebeurt aan de hand van de traditionele etymologie van de naam van de stamvader: wanneer het een bekende apostel betreft verbindt Ruusbroec (met het oog op een herkenningseffect bij de lezer!) de etymologie aan anectdotes uit diens leven. Als dat niet het geval is wordt de etymologie verbonden aan de inhoud van het artikel waarmee de apostel vanuit de pastorale traditie is verbonden.

Wanneer deze twaalf afzonderlijke typologische relaties zijn vastgelegd en uitgelegd kan Ruusbroec telkens overgaan tot de gedeeltes die de kern vormen van de rationale-passage: de morele duiding van de artikelen van het geloof. Ruusbroec beschrijft eerst de edelsteen (die hij dan zojuist als het betreffende artikel heeft geïdentificeerd) aan de hand van zijn eigenschappen, waardoor de lezer een visuele voorstelling heeft van de steen; vervolgens past de mysticus deze eigenschappen toe op de inhoud van het artikel (dikwijls is dat Christus). Hij gebruikt zoveel mogelijk de eigenschappen die in de traditionele edelsteenallegorese het populairst waren, en volgt bij het toekennen van een morele interpretatie de richting die door de traditie wordt aangegeven. Hij vult die natuurlijk wel zelf in, zodat de morele interpretaties

toepasbaar zijn op het artikel en opgaan in het betoog, maar dat neemt niet weg dat hij zijn lezers ongetwijfeld een dienst bewijst door een beroep te doen op traditionele interpretaties die bij sommigen van hen in het geheugen aanwezig waren en dus voor herkenning zorgen. Voor de anderen is in ieder geval ook de visuele voorstelling van de edelsteen een geheugensteun.

Door zo uitvoerig uit de traditie te putten getuigt Ruusbroec natuurlijk ook van de uitgebreidheid van zijn eigen intellectuele kennis, die hij schijnbaar moeiteloos combineert met zijn geestelijke rijkdom als mysticus en didactische rol als zielzorger. Op het einde van elk van de twaalf uiteenzettingen spreekt hij zijn lezers vooral vanuit deze laatste rol toe. Hij stelt dan expliciet een apostel als voorbeeld, omdat die apostel zijn theoretische leerstelling ook heeft omgezet in een deugdzame levenswijze. Hij verbindt de apostel aan de inhoud van diens artikel (de edelsteen), en bewijst dat verband aan de hand van de etymologie van de apostelnaam. Daarin herkent hij een levenswijze die overstemt met de morele implicaties van het artikel, en met dat alles worden nogmaals alle onderlinge verbanden extra ondersteund. Het vierlagige rooster zit nu muurvast en heeft de lezer gewezen op de morele verplichtingen die voortvloeien uit het credo.

Ruusbroecs aanpak is heel didactisch, en de nadruk die op de morele implicaties van het symbolum van de apostelen wordt gelegd geeft aan deze passage ook een uitdrukkelijk pastoraal karakter. De geloofsartikelen zijn namelijk doorgaans niet het onderwerp van moeilijke theologische of mystieke hersenspinsels, maar wel van traktaten bestemd voor hen die verantwoordelijk zijn voor de zielzorg van gelovigen: priesters. Dat deze pastorale bekommring hier vorm krijgt in een exegetisch commentaar, een genre dat niet alleen veeleisend is voor de auteur maar ook voor de lezer, lijkt bij te dragen tot de bevestiging van het vermoeden dat het *Tabernakel* primair geschikt was voor onderwijs-doeleinden; meer bepaald onderwijs aan mystiek geïnteresseerde priesters zoals die in de gemeenschap in Groenendaal te vinden waren. De rationale-passage vooronderstelt een zekere kennis bij zijn lezers, bijvoorbeeld van de reeksen stamvaders, apostelen en geloofsartikelen, of van het leven van de apostelen en liefst ook nog van de traditionele edelsteenallegorese en de etymologie. Een uitgebreide kennis van deze laatste twee zal wel niet aan alle lezers van Ruusbroec gegeven zijn, en dat hoeft een goed begrip van de passage niet in de weg te staan, maar bij een lezer zonder kennis van de bijbel (zonder onderwijs) zal de bespreking van de borstlap zijn doel voorbij zijn geschoten.

Daarenboven is de kern van de morele boodschap die Ruusbroec hier verkondigt precies datgene wat priesters in die tijd door de opkomende fanatiekere religieuze gemeenschappen verweten werd: zoals apostelen moet de clerus niet enkel bekommerd zijn om het theoretische gehalte van de christelijke leer (bijvoorbeeld de geloofsartikelen); ze moeten er bovenal naar

*leven*. Niet de letter is belangrijk, maar een deugdzaam leven volgens het apostolisch ideaal. Want “eest alsoe dat wi dese doghede in ons bevenden, soe sijn wo ghelijc den .xii. stenen ende soe leven wi dat die tweleve patriarken bediedden. Ende soe hebbe wi .i. volcomen gheloeve met twelef artikelen ende soe sijn wi ghelijc den twelef apostelen. [Si] fundeerden een ghewarech kersten gheloeve op den roeden steen, dat Cristus es, ende daer na hebben sijt met groeten erenste ende met groeten arbeite gheleert ende gheleeft” (RII 168.7-18).

## 8. Bibliografie

### 8.1 Primaire literatuur

Ruusbroec, Jan van. *Van den Gheesteliken Tabernakel*. Bewerkt door Dr. D.-A. Stracke S.J. Tweede aangevulde en verbeterde uitgave. Tielt: Lannoo, 1946. (= Jan van Ruusbroec. Werken. Naar het standaardhandschrift van Groenendaal uitgeven door het Ruusbroec-Genootschap te Antwerpen. II, band V.)

Ambrosius. *Expositio symboli*; Ed. B. Botte, Sources Chrétiennes 25 bis. Paris: Cerf, 1961: 46-59.

Beda Venerabilis. *De Tabernaculo et vasis eius ac vestibus sacerdotum*; Ed. D. Hurst, Corpus Christianorum Series Latina 119 A. Turnholti: Brepols, 1969: 5-139.

Beda Venerabilis. *Explanatio Apocalypsis*; PL 93 c.129-206.

Petrus Comestor. *Historia Scolastica*; PL 198 c.1182-1187.

S.a. *Des Conix Summe*; Ed. D.C. Tinbergen. Leiden, 1903.

Epiphanius von Salamis. *De duodecim gemmis rationalis summi sacerdotis Haebraeorum*; Ed. O. Guenther, Epistulae imperatorum pontificum, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 35, pars 2. Wenen, 1898: 745-755.

-; Ed. R. Blake en Henri de Vis, (= Studies and Documents 2). Londen, 1934.

Hiëronymus. *Liber interpretationis Hebraicorum nominum*; Ed. P. De Lagarde, Corpus Christianorum Series Latina 72. Turnholti: Brepols, 1959: 57-161.

Hrabanus Maurus. *De Universo Lib. XXII*; PL 111 c. 462-474.

Hrabanus Maurus. *Commentationum in Mattheum libri octo, lib. III 10*; PL 107 c.887 – 892.

Isidorus van Sevilla. *Etymologiarum sive originum libri. XX*; Ed. W. M. Lindsay, Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis. 2 Bndn. Oxford: Clarendon Press, 1911.

Jacobus de Voragine. *Legenda aurea*. Ed. Giovanni Paolo Maggioni. Seconda edizione rivista. Firenze: Sismel, Edizioni del Galluzzo, 1998.

Marbod van Rennes. *Liber de gemmis*; PL 171 c. 1737-1780.

Pseudo-Augustinus. *Sermo 240: De symbolo IV*; PL 39 c.2188-2189.

Pseudo-Augustinus. *Sermo 241: De symbolo V*; PL 39 c.2190-2191.

Rufinus van Aquila. *Commentarius in Symbolum Apostolorum*; PL 21 c.335-386.

-; *A Commentary on the Apostles' Creed*. <http://www.newadvent.org/fathers/2711.htm>.

Thomas Cantimpratensis. *Liber de natura rerum*; Ed. H. Boese. Berlijn: De Gruyter, 1973.

*Biblia Sacra : Iuxta Vulgatam Versionem*; Ed. R. Weber. Editio altera emendata. 2 Bdn. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1983.

*Biblia sacra veteris testamenti, dat is: de heilige boeken van het Oude Verbond*. 's-Hertogenbosch: Teulings, 1894-1904.

## 8.2 Secundaire Literatuur

Auerbach, E. "Figura". In: *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie*. Bern: Francke, 1967: 55-91.

Ampe, A. "De bestemmeling van Ruusbroec's Spieghel en Trappen". In: *Ons Geestelijk Erf* 45 (1971): 241.

Bastings, A.M. "Maerlants 'Der naturen bloeme' als bron voor Ruusbroec's 'Van den geesteliken tabernakel'". In: *Ons Geestelijk Erf* 65 (1991): 31-38.

Bastings, A.M. "Edelstenen bij Maerlant en Ruusbroec". In: *Scientiarum Historia* 21 (1995): 89-98.

Berlioz, J. (red.). *Identifier Sources et Citations*. Turnhout : Brepols, 1994. (= L'atelier du Médiéviste 1).

Bos, E.P. en G. Warnar. "Een claer verlicht man: Ter inleiding". In: *Een claer verlicht man: Over het leven en werk van Jan van Ruusbroec (1293-1381)*. E.P. Bos en G. Warnar (red.). Hilversum: Verloren, 1993: 7-12.

Bouhot, J.P. "L'origine apostolique du symbole au Moyen Âge". In: *Pensée, image & communication en Europe médiévale : À propos des stalles de Saint-Claude*. Besançon: Asprodic, 1993: 159-164.

Carruthers, M. J. *The Book of Memory: A Study of Memory in Medieval Culture*. Cambridge: University Press, 1990. (= Cambridge Studies in Medieval Literature 10).

Carruthers, M. J. *The craft of thought : Meditation, rhetoric and the making of images*. Cambridge: University Press, 1998.

Engelen, U. *Die Edelsteine in der Deutschen Dichtung des 12. und 13. Jahrhunderts*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1978.

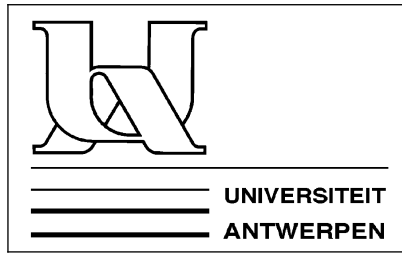
Faupel-Dreves, K. *Vom rechten Gebrauch der Bilder im liturgischen Raum : Mittelalterliche Funktionsbestimmungen bildender Kunst im 'Rationale divinatorum officiorum des Durandus von Mende (1230/31-1296)*. Leiden, 2000.

- Friess, G. *Edelsteine im Mittelalter : Wandel und Kontinuität in ihrer Bedeutung durch zwölf Jahrhunderte (in Aberglauben, Medizin, Theologie end Gold Schmiedekunst)*. Hildesheim: Gerstenberg Verlag, 1980.
- Goudriaan, K. "Maerlants bronnen in de *Scolastica* : Comestor en de anderen". In: *Scolastica willic ontbinden : Over de Rijmbijbel van Jacob van Maerlant*. Jaap van Moolenbroek en Maaïke Mulder (red.). Hilversum: Verloren, 1991: 35-49.
- Guyot, B.G. "L'attribution des articles de foi aux apôtres dans la littérature pastorale latine des XIIIe- XIVe siècles". In: *Pensée, image & communication en Europe médiévale : À propos des stalles de Saint-Claude*. Besançon: Asprodic, 1993: 179-184.
- Hasenohr, G. "Le credo apostolique dans la littérature Française du Moyen Âge : Premières approches". In: *Pensée, image & communication en Europe médiévale : À propos des stalles de Saint-Claude*. Besançon: Asprodic, 1993: 175-178.
- Kaske, R.E. *Medieval Christian Literary Imagery : A guide to Interpretation*. In coll. With Arthur Groos en Michael W. Twomey. Toronto: University Press, 1988. (= Toronto Medieval Bibliographies 11).
- Luscombe, D. "Peter Comestor". In: *The Bible in the Medieval World. Essays in memory of Beryl Smalley*. K. Walsh en D. Wood (red.). Oxford, 1985: 109-129.
- Meyer, H. *Die Zahlenallegorese im Mittelalter*. München: Willem Fink Verlag, 1975.
- Meier, C. *Gemma Spiritalis : Methode und Gebrauch der Edelsteinallegorese vom frühen Christentum bis ins 18. Jahrhundert*. München: Willem Fink Verlag, 1977.
- Ohly, F. "Vom geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter (1958)". In: *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977: 1-31.
- Rowland, B. "The Art of Memory and the Bestiary". In: *Beasts and Birds of the Middle Ages: The Bestiary and Its Legacy*. Willene B. Clark en Meradith T. McMunn (edit.). Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1989: 12-25.
- Sicard, P. *Diagrammes médiévaux et exegèse visuelle : Le Libellus de formatione arche de Hugues de Saint-Victor*. Paris: Brepols, 1993. (= Bibliotheca Victorina IV).
- Schmitt, J.C. "Du bon usage du 'credo'". In: *Faire Croire : Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII au XV<sup>e</sup> siècle*. Rome: Ecole française de Roma, 1981: 337-361.
- Smalley, B. *The Study of the Bible in the Middle Ages*. Third edition. Oxford: Basil Blackwell, 1982.
- Smeyers, M. *Vlaamse miniaturen van de 8ste tot het midden van de 16de eeuw : De middeleeuwse wereld op perkament*. Leuven: Davidsfonds, 1998.
- Timmers, J.J.M. *Christelijke symboliek en iconografie*. 2<sup>de</sup> editie, Bussum, 1974.

- Vauchez, A. "Conclusion historique". In: *Pensée, image & communication en Europe médiévale : À propos des stalles de Saint-Claude*. Besançon: Asprodic, 1993: 265-268.
- Van Cranenburgh, H. *De Geestelijke Tabernakel van Jan van Ruusbroec : Doorlichting van de bouw en de cultus van de Tabernakel*. Bonheiden: Abdij van Bethlehem, 1992. (= Mystieke teksten met commentaar 6).
- Van den Berghe, F. "De invloed van Petrus Comestor op de schriftuurverklaring van Jan van Ruusbroec". *Mededelingen van de Koninklijke Vlaamse Academie voor wetenschappen, letteren en schone kunsten van België*. Klasse der Letteren, jaargang 11 (1949) nr. 10.
- Van der Krabben, P. "Beda als bron van 'Van den gheesteliken tabernakel'". In: *Ons Geestelijk Erf* 9 (1935): 382-387.
- Verdeyen, P. "De Middelnederlandse vertaling van Pomerius' werk 'De Origine Viridisvallis'". In: *Ons Geestelijk Erf* 55 (1981): 105-165.
- Warnar, G. "Het leven van Jan van Ruusbroec: Biografie en beeldvorming". In: *Een claer verlicht man: Over het leven en werk van Jan van Ruusbroec (1293-1381)*. E.P. Bos en G. Warnar (red.). Hilversum: Verloren, 1993: 13-30.
- Warnar, G. "De chronologie van Jan van Ruusbroecs werken". In: *Ons geestelijk erf* 68 (1994): 185-199.
- Warnar, G. "Jan van Ruusbroec en de middeleeuwse literatuurtheorie : Mysticus aan de lessenaar". In: *Literatuur* 14 (1997): 140-145.
- Warnar, G. *Ruusbroec : Literatuur en mystiek in de veertiende eeuw*. Amsterdam: Polak & Van Gennep, 2003.
- Willaert, F. "Ruusbroec als auteur". In: *Een claer verlicht man: Over het leven en werk van Jan van Ruusbroec (1293-1381)*. E.P. Bos en G. Warnar (red.). Hilversum: Verloren, 1993: 59-72.
- Willaert, F. "Is Ruusbroecs 'Brulocht' literatuur?". In: *Siet, de brudegom komt : Facetten van 'Die geestelike brulocht' van Jan van Ruusbroec (1293-1381)*. Thom Mertens (red.). Kampen: Uitgeverij Kok, 1995: 49-64.
- Willaert, F. "Margeret's Booklets : Memory in *Vanden seven sloten* by Jan van Ruusbroec". In druk, 2004.
- Willeumier-Schalij, J.M. "Ruusbroec's werk in het Middeleeuwse tijdsbeeld : Een receptie-onderzoek". In: *Ons Geestelijk Erf* 55 (1935): 298-393.
- Zinn, G. A. Jr. "Mandala Use and Symbolism in the Mysticism of Hugh of St. Victor". In: *History of Religions* 12 (1972-1973): 317-341.
- Zinn, G. A. Jr. "Hugh of Saint Victor and the Art of Memory". In: *Viator: medieval and Renaissance studies* 5 (1974): 211-234.







**UNIVERSITEIT ANTWERPEN**

**Faculteit Letteren en Wijsbegeerte**

**Opleiding Germaanse**

Academiejaar 2003 – 2004

**Memorable mystiek:**  
**De rationale-passage uit Ruusbroecs**  
*Vanden geesteliken tabernakel*

Eindverhandeling ingediend voor het behalen van de graad van Licentiaat Taal- en  
Letterkunde: Germaanse Talen – optie Gemengd Programma

**Bijlagen**

**Hadewijch Ceulemans**

Datum: 20 augustus 2004

Promotor: Prof. Dr. Frank Willaert

## Bijlage 1: Illustraties



*Afbeelding 1: Auteursportret van Ruusbroec. De mysticus schrijft zijn bespiegelingen op een wassen tafeltje, en wordt daartoe geïnspireerd door de Heilige Geest die als een witte duif is voorgesteld. De bomen wijzen erop dat het schrijven plaats vindt in de natuur (het Zoniënwoud). (overgenomen uit Smeyers 1998 : 226)*

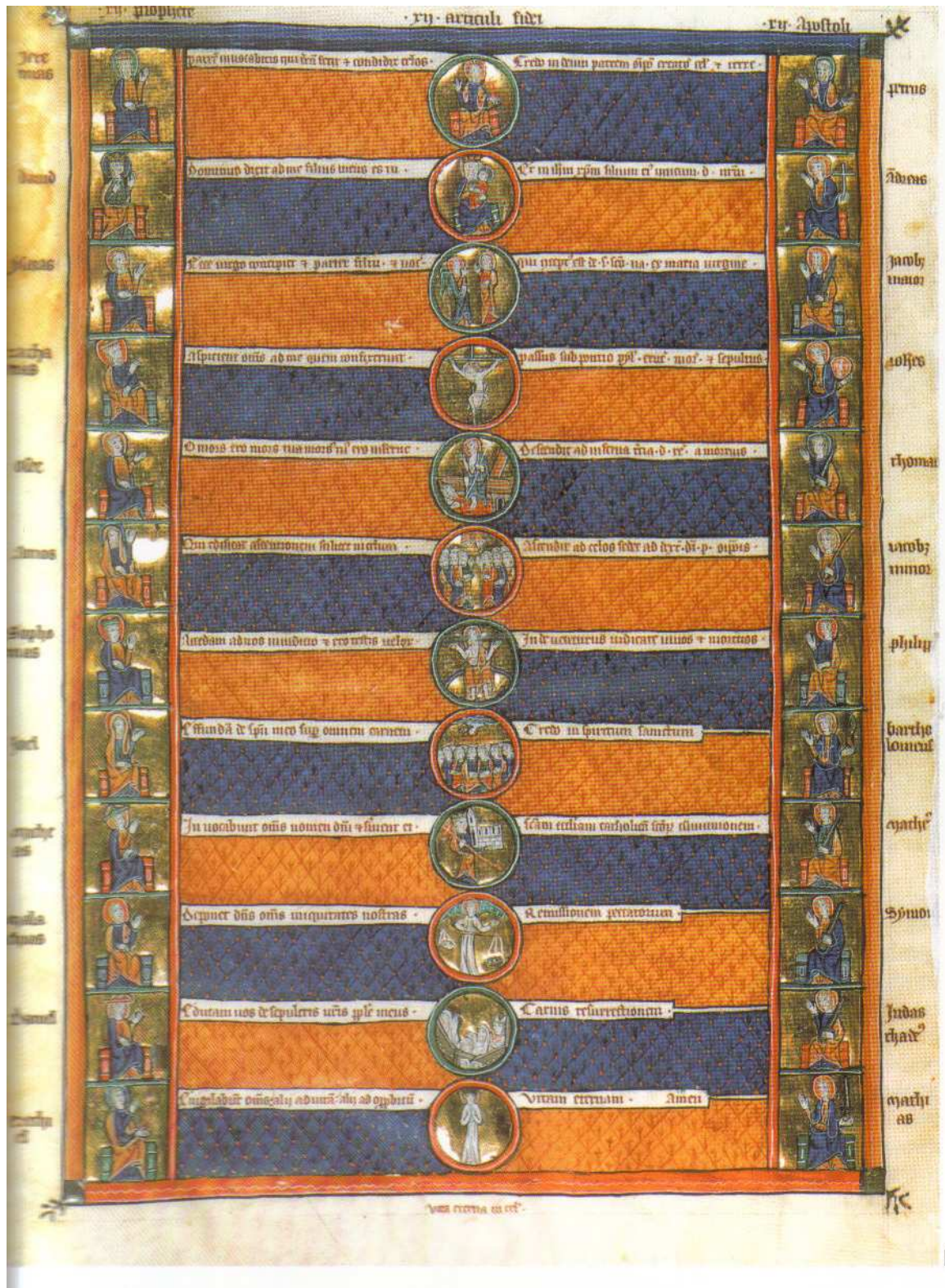


*Afbeelding 2: Tekening van Aaron met zijn hogepriesterlijke uitrusting in een vroege kopie van Nicolaas van Lyra's *Postilla*. (overgenomen uit Warnar 2003 : 194)*



Afbeelding 3: Houtsnede uit een vijftiende eeuwse kopie van de *Calendrier des bergers*, waarop de apostelen worden afgebeeld met hun attributen en de tekst van de afzonderlijke geloofsartikelen die aan hen worden toegeschreven. (overgenomen uit *Pensée, image & communication en Europe médiévale* 1993: 176-177)





Afbeelding 4: De concordantie tussen enerzijds de twaalf artikelen van het credo die door de apostelen werden uitgesproken (links) en anderzijds de uitspraken van de profeten (rechts). De centrale medaillons visualiseren de inhoud van de artikelen. De afbeelding is afkomstig uit een veertiende eeuwse exemplaar van de *Vergers de Soulas*, door Jean de Metz. (overgenomen uit Smeyers 1998: 176-177)



## Bijlage 2: Vulgaattekst, Ex.28

### Latijnse versie

uit: *Biblia Sacra : Iuxta Vulgatam Versionem*

“Adplica quoque quoque ad te Aaron fratrem tuum cum filiis suis de medio filiorum Israhel ut sacerdotio fungantur mihi Aaron Nahab et Abiu Eleazar et Ithamar (1). Faciesque vestem sanctam fratri tuo in gloriam et decorem (2). Et loqueris cunctis sapientibus corde quos replevi spiritu prudentiae, ut faciant vestes Aaron in quibus sanctificatus ministret mihi (3). Haec autem erunt vestimenta quae facient : *rationale et superumerale, tunicam et lineam strictam, cidarim et balteum*. Facient vestimenta sancta Aaron fratri tuo et filiis eius, ut sacerdotio fungantur mihi (4). Accipientque aurum et hyacinthum et purpuram coccumque bis tinctum et byssum (5). Facient autem superumerale de auro et hyacintho ac purpura coccoque bis tincto et bysso retorta opere polymito (6). Duas oras iunctas habebit in utroque latere summitatum ut in unum redeant (7). Ipsaque textura et cuncta operas varietas erit ex auro et hyacintho et purpura coccoque bis tincto et bysso retorta (8). Sumesque duos lapides onychinos et sculpes in eius nomina filiorum Israhel (9). Sex nomina in lapide uno et sex reliqua in altero iuxta ordinem nativitatis eorum (10). Opere sculptoris et celatura gemmarii, sculpes eos nominibus filiorum Israhel, inclusos auro atque circumdatos (11). Et pones in utroque latere superumeralis memoriale filiis Israhel, portabitque Aaron nomina eoram coram Domino super utrumque umerum ob recordationem (12). Facies et uncinos ex auro (13) et duas catulenas auri purissimi sibi invicem coherentes quas inseres uncinis (14). Rationale quoque iudicii facies opere polymito iuxta texturam superumeralis ex auro, hyacintho et purpura coccoque bis tincto et bysso retorta (15). Quadrangulum erit et duplex, mensuram palmi habebit tam in longitudine quam in latitudine (16). *Ponesque in eo quattuor ordines lapidum, in primo versi erit lapis sardius et topazius et zmaragdus* (17); *in secundo carbunculus sapphyrus et iaspis* (18); *in tertio ligyrius achates et amethystus* (19); *in quarto chrysolitus onychinus et berillus ; inclusi auro erunt per ordines suos* (20). *Habebuntque nomina filiorum Israhel : duodecim nominibus celabuntur singuli lapides nominibus singulorum per duodecim tribus* (21). Facies in rationali catenas sibi invicem coherentes ex auro purissimo (22) et duos anulos aureos quos pones in utraque rationalis summitate (23) catenasque aureas iunges anulis qui sunt in marginibus eius (24). Et ipsarum catenarum extrema duobus copulabis uncinis in utroque latere superumeralis quod rationale respicit (25). Facies et duos anulos aureos quos pones in summitatibus rationalis et in oris quae e regione sunt superumeralis, et posteriora eius aspiciunt (26). Nec non et alios duos anulos aureos qui ponendi sunt in utroque latere superumeralis deorsum, quod respicit contra faciem iuncturae inferioris ut aptari possit cum superumerali (27). Et

stringibatur rationale anulis suis cum anulis superumeralis vitta hyacinthina ut maneat iunctura fabrefacta et a se invicem rationale et superumerale negueant separari (28). *Portabitque Aäron nomina filiorum Israhel in rationali iudicii super pectus suum quando ingreditur sactuarium memoriale coram Dominum in aeternum* (29). *Pones autem in rationali iudicii doctrinam et veritatem quae erunt in pectore Aaron quando ingreditur coram Domino et gestabit iudicium filiorum Israhel in pectore suo in conspectu Domini semper* (30). *Facies et tunicam superumeralis totam hyacinthinam* (31) in cuius medio supra erit capitium et ora per gyrum eius textilis sicut fieri solet in extremis vestium partibus ne facile rumpatur (32). *Deorsum vero ad pedes eiusdem tunicae per circuitum quasi mala punica facies ex hyacintho et purpura et cocco bis tincto mixtis in medio tintinabulis* (33). *Ita ut tintinabulum sit aureum et malum rursumque tintinabulum aliud aureum et malum punicum* (34). *Et vestietur ea Aaron in officio ministerii ut audiatur sonitus quando ingreditur et egreditur sanctuarium in conspectu Domini et non moriatur* (35). *Facies et lamminam de auro purissimo in qua sculpes opere celatoris Sanctum Domino* (36). *Ligabisque eam vitta hyacinthina et erit super tiaram* (37) *inminens fronti pontificis, portabitque Aaron iniquitates eorum quae obtulerint et sanctificaverint filii Israhel, in cunctis muneribus et donariis suis erit autem lammina semper in fronte eius ut placatus eis sit Dominus* (38). *Stringesque tunicam bysso et tiaram byssinam facies et balteum opere plumarii* (39). *Porro filiis Aaron tunicas lineas parabis et balteos ac tiaras in gloriam et decorem* (40). *Vestiesque his omnibus Aaron fratrem tuum et filios eius cum eo et cunctorum consecrabis manus sanctificabisque illos ut sacerdotio fungantur mihi* (41). *Facies et feminalia linea ut operiant carnem turpitudinis suae a renibus usque ad femina* (42). *Et utentur eis Aaron et filii eius quando ingredientur tabernaculum testimonii, vel quando adpropinquant ad altare ut ministrent in sanctuario ne iniquitatis rei moriantur. Legitimum sempiternum erit Aaron et semini eius post eum* (43)” (Ex. 28, mijn cursivering)

## Nederlandse vertaling

uit: *Biblia sacra veteris testamenti, dat is: de heilige boeken van het Oude Verbond*

“Doe ook Aäron, uwen broeder, met zijne zonen uit het midden der kinderen van Israël tot u naderen, om Mij als priesters te dienen: Aäron, Nadab en Abiu, Eleazar en Ithamar (1). En gij zult een heilig kleed voor Aäron, uwen broeder, maken tot eere en tot sieraad (2). En gij zult zeggen tot alle wijzen van harte, die Ik met den geest des verstands vervuld heb, dat zij de kleederen van Aäron vervaardigen, waarmede hij, geheiligd, Mij zal dienen (3). Dit zijn nu de kleederen, welke zij zullen vervaardigen: *een borstschild en een schouderkleed, een onderkleed en een sluitend linnen lijfkleed, een hoofdhulsel en eenen gordel*. Zij zullen de heilige kleederen vervaardigen voor uwen broeder Aäron en zijne zonen, opdat zij Mij als priesters dienen (4). En zij zullen goud nemen en donkerblauw en purper en tweemaal geverfd karmozijn en byssus (5). Het schouderkleed nu zullen zij maken van



goud en donkerblauw en purper en tweemaal geverfd karmozijn en getwijnd byssus in een veelkleurig weefsel (6). Twee zoomen zal het hebben, welke van weerszijden der einden verbonden zijn, opdat zij één geheel vormen (7). Ook zal het weefsel zelf en geheel de verscheidenheid van het werk bestaan uit goud en donker blauw en purper en tweemaal geverfd karmozijn en getwijnd byssus (8). En gij zult daar twee onyxsteenen nemen en daarin de namen snijden der zonen van Israël (9), zes namen in den eenen en de zes overige in den anderen steen, volgens de orde hunner geboorte (10). Met het werk van den steensnijder en graveerkunst van den zegelsnijder zult gij er de namen der zonen van Israël in snijden, en zij zullen rondom in goud gevat zijn (11). En gij zult ze van weerszijden op het schouderkleed zetten, als een gedachtenis voor de kinderen van Israël. En Aäron zal hunne namen voor den Heer op beide schouderen dragen, ter herinnering (12). Gij zult ook haken van goud maken (13), en twee kleine ketens van allerzuiverst goud, welke met elkander samenhangen, en gij zult ze aan de haken vasthechten (14). Ook een borstschild des gericht's zult gij van veelkleurig werk maken, volgens het weefsel van het schouderkleed, van goud, donkerblauw en purper en tweemaal geverfd karmozijn en getwijnd byssus (15). Vierkant en dubbel zal het zijn; het zal de maat eener spanne hebben, zoo in de lengte als in de breedte (16). *En gij zult daarop vier rijen van gesteenten zetten; op de eerste rij zal zijn een cornalijn en een topaas en een smaragd (17); op de tweede een karbonkel, een saffier en een jaspis (18); op de derde een liguursteen, een agaath en een amethyst (19); op de vierde een chrysoliet, een onyx en een beril. Zij zullen volgens hunne rijen in goud gevat worden (20). En zij zullen de namen der zonen van Israël dragen; de twaalf namen zullen daarin gesneden worden, in elken steen de naam van éénen overeenkomstig de twaalf stammen (21).* Gij zult aan het borstschild ketens maken, welke met elkander samenhangen, van allerzuiverst goud (22); en twee gouden ringen, welke gij aan de twee einden van het borstschild zult zetten (23). En gij zult de gouden ketens vastmaken aan de ringen, welke aan de randen daarvan zijn (24). En gij zult de einden dier ketens verbinden met de twee haken aan weerszijden van het schouderkleed, tegenover het borstschild (25). Gij zult ook twee gouden ringen maken, welke gij aan de einden van het borstschild zult zetten, op de zoomen, welke tegen het schouderkleed komen en naar den achterkant daarvan gekeerd zijn (26); alsmede nog twee andere gouden ringen, welke gezet moeten worden aan weerszijden van het schouderkleed, onderaan, tegenover de verbinding beneden, opdat het (borstschild) aan het schouderkleed kunne worden vastgehecht (27). En het borstschild worde met zijne ringen aan de ringen van het schouderkleed vastgesnoerd met een donkerblauwen band, opdat de kunstig gemaakte verbinding blijve, en het niet mogelijk zij het borstschild en schouderkleed van elkander te scheiden (28). *En Aäron zal de namen der zonen van Israël in het borstschild des gericht's op zijne borst dragen, wanneer hij het heiligdom zal binnegaan, tot een gedachtenis voor den Heer in eeuwigheid (29). Gij nu zult op het borstschild des gericht's de Leer en de Waarheid zetten, welke op Aäron's borst zullen zijn, wanneer hij zal binnegaan voor den Heer; en hij zal het gericht der kinderen van Israël op zijne borst dragen voor het aanschijn des Heeren te allen tijde (30).* Gij zult ook het onderkleed van het schouderkleed geheel donkerblauw maken (31), en in zijn midden bovenaan zal eene opening

voor het hoofd zijn en daaraan in het rond een geweven zoom, gelijk aan den onderkant der kleederen gewoonlijk gemaakt wordt, opdat die niet gemakkelijk inscheure (32). Beneden nu aan de einden van hetzelfde onderkleed zult gij in het rond als granaatappelen maken van donkerblauw en purper en tweemaal geverfd karmozijn, met schelletjes daar midden tussenin (33), zoodat er een gouden schelletje zal zijn en dan een granaatappel; en wederom een ander gouden schelletje en dan een granaatappel (34). En Aäron zal daarmede gekleed zijn bij het verrichten van het dienstwerk, opdat het geluid gehoord worde, wanneer hij het heiligdom ingaat en uitgaat voor het aanschijn des Heeren, en hij niet sterve (35). Gij zult ook eene plaat van allerzuiverst goud maken, waarop gij met graveerderskunst zult insnijden: Heilig den Heer (36). En gij zult ze met een donkerblauwen band vastbinden en zij zal op de hoofdbedekking zijn (37), zich verheffend boven het voorhoofd des hoogepriesters. En Aäron zal de ongerechtigheden dragen betreffende hetgeen de kinderen van Israël geofferd en geheiligd hebben bij al hunne giften en gaven. De plaat nu zal altijd op zijn voorhoofd zijn, opdat de Heer hun goedgunstig zij (38). *En gij zult het onderkleed nauwsluitend en van byssus maken, en eene hoofdbedekking zult gij van byssus maken en eenen gordel van borduurwerk (39). Voorts zult gij voor de zonen van Aäron linnen lijfrokken vervaardigen en gordels en hoofdbedekkingen tot eere en tot sieraad (40).* En met dit alles zult gij Aäron, uwen broeder, en zijne zonen met hem bekleeden. En van allen zult gij de handen wijden en hen heiligen, om Mij als priesters te dienen (41). *Gij zult ook linnen dijkleederen maken, om het vleesch hunner schaamte te bedekken, van de lendenen tot aan de dijen (42).* En Aäron en zijne zonen zullen die gebruiken, wanneer zij den tabernakel der getuigenis zullen ingaan, of wanneer zij tot het altaar naderen om in het heiligdom dienst te doen, opdat zij niet, aan ongerechtigheid schuldig, sterven. Het zal een altijddurende wet zijn voor Aäron en zijn zaad na hem (43)” (Ex.28, mijn cursiveringen)

## Bijlage 3 : Tabellen

Tabel 1 : De verschillende onderdelen van de hogepriesterlijke uitrusting zoals opgesomd in de Vulgaat, bij Petrus Comestor en bij Ruusbroec

Vulgaat (Ex.28:1-43)	Comestor (PL 198 c. 1182-1187)	Ruusbroec (RII 143-177)
<i>Haec autem erunt vestimenta quae facient rationale et superumerale tunicam et lineam strictam cidarim et balteum</i> (28:4)	<i>Quattuor erat vestes sacerdotibus minoribus, quos chaneos vocabant, quam principi sacerdotum, quem arabarchum appellabant, communes...</i> (c. 1182D)	<i>Met achte manieren van cledingen soe was ghesiert die overste priester in der joedscer wet...</i> (RII 143.1-2)
Faciet et feminalia linea... [Vulgaat 8 of 11]	i.) ... Latine femoralia dici potest. Eratque de bysso retorta contextum, ingredientibusque per ipsum pedibus ascendebat usque lumbos; ibique fortiter stringebatur, et usque ad genua tantum descendebat. (c. 1183A)	i.) Dat ierste ornament des bisscops der joden dat was een wit cleet van dobbelre byssen geweven dat hem ginc van den linden tot den knien, datmen ane dede van beneden (RII 143.9-11).
stringesque tunicam bysso (28:39) ... tunicas lineas parabis... (28:40) [Vulgaat 5 en 8?]	ii.) Secundo byssina sindone duplici vestiebatur [...] id est lineum dicebatur, quam nos lineam strictam [...] Est autem descendens usque ad talos [...] sed manicis brachia valde constringens... (c. 1183A)	ii.) Dat ander cleet dat was oec dobbel byssinen, tote op die voete lanc met ingen mouwen (RII 143.15-16).
... et balteum opere plumarii (28:39) ... et balteos... (28:40) [Vulgaat 7 en 9?]	iii.) Tertio stringebatur balteo, lato, quasi digitis quatuor, sic reticulato... (c. 1183B)	iii.) Dat derde ornament dat was een gurdel (RII 143.19-20).
... et tiaram byssinam facies... (28:39) ... ac tiaras in gloriam et decorem... (28:40) [Vulgaat 6 en 10 ?]	iv.) Quarto simplicem tiaram gestabat in capite... (c.1183B)	iv.) Dat vierde was een ornament des hoets. Dat was ene mitre van bysse met stertelen van iacinte op des priesters hoeft vaste gebonden ende gehouden... (RII 144.6-8)

<p>Stringesque tunicam bysso et tiamram byssinam facies et balteum opere plumarii (28:39) Porro filiis Aaron... (28:40)</p>	<p><i>De pontificalibus indumentis. Super haec propriis quatuor vestibus induebatur...</i> (c. 1183D)</p>	<p><i>Noch was Aaron, die bisscop der joden, ghecleedt ende gheciert met viere andre sunderlinghen ornamenten boven die eerste viere</i> (RII 145.3-5).</p>
<p>Facies et tunicam superumeralis totam hyacinthinam... (28:31) [Vulgaat 3]</p>	<p>I.) ... arabarchus, quarum prima tunica erat hyacinthina... (c. 1183D) ... Super hanc tunicam, videtur Josephus, velle accingi pontificem cingulo praedicto (c. 1184A)</p>	<p>I.) Dat ierste cleet van desen vieren was een tunikeel van iacinter varuwen... (RII 145.7-8)</p>
<p>Facient autem superumerale de auro... (28:6) ... sumesque duos lapides onychinos ... (28:9) [Vulgaat 1]</p>	<p>II.) Secunda vestis erat ephod, similis superhumerali Graecorum, auroque contextum, sine manicis ... erant auro duo lapides onychini (c. 1184A)</p>	<p>II.) Dat seste cleet des bisscops der joden dat was ront, sonder mouwen, alse .i. scapelarijs, ende ginc tot den lindenen des priesters... (RII 146.29-31) ... dit hadde op elke scouderein gout besedt enen rikeliken steen diemen onichinus... (RII 147.23-24) Op dit scoudercleet was die bisscop anderwerf ghegordet met alselken gurdele als daer ic vore ave seide dat allen den gemeinen priesteren toe behoerde (RII 148.18-21).</p>
<p>Rationale quoque iudicii facies opere polymito... (28:15) facies in rationali catenas sibi invicem coherentes ex auro purissimo et duos anulos aureos... (28:22) [Vulgaat 2]</p>	<p>III.) Tertium erat ornamentum quod Hebraeus essin, Graecus logion, Latinus rationale dicit... (c. 1184C)</p>	<p>III.) Dat sevende ornament dat was viercantech, eenre palmen breet ... (RII 149.4-5) Ghi selt weten dat, in die overste horeke van den redeleken des besscops Aarons soe waren ghesed twe guldene rincskene ende daer in hinghen .ii. guldene ketenkene... (RII 169.23-25)</p>
<p>Facies et lamminam de auro purissimo... ligabisque eam vitta hyacinthina et erit super tiaram inminens fronti pontificis... (28:36-37) [Vulgaat 4]</p>	<p>IV.) De mitra et tiara. Ultimum erat capitis ornamentum, quod communius tiara, vel mitra dici potest, vel infula... (c. 1186A)</p>	<p>IV.) Dat leste ornament des oversten priesters dat was die ciergeheit sijns hoets, ene ghemeine mitre van bysse... (RII 171.16-17) Boven die mitre vore dat vorehoede des oversten priesters soe hinc ene plate van finen goude... (RII 173.28-29)</p>

Tabel 2 : De (inleidende) beschrijving van het rationale als één geheel in de Vulgaat, bij Comestor en bij Ruusbroec

Vulgaat (Ex. 28:15-21)	Comestor, (PL 198 c. 1184C-D)	Ruusbroec, (RII 149.4-8 en 149.25-28)
1.) Rationale quoque iudicii facies opere polymito iuxta texturam superhumeralis ex auro, hyacintho, et purpura, coccoque bis tincto, et bysso retorta.	1.) Tertium erat ornamentum quod Hebraeus essin, Graecus logion, Latinus rationale dicit,	1.) Dat sevendē ornament dat was viercantede, [Vulgaat 2, Comestor 2]
2.) Quadrangulum erit	2.) quadrangulum,	2.) eenre palmen breet [Vulgaat 4?, Comestor 4]
3.) et duplex:	3.) et duplex, ne pondere gemmarum rumperetur,	3.) ende dobbel ghewracht [Vulgaat 3, Comestor 3]
4.) mensuram palmi habebit tam in longitudine quam in latitudine	4.) mensuram palmi habens,	4.) van dien viere varuwen die ic vore noemde, [Vulgaat 1, Comestor 6]
	5.) scilicet aperturam superhumeralis implere sufficiens,	5.) ende stont vore die borst dies oversten priesters alsoe dat vervullen die openheit in den overscouderclede... [Comestor 5]
	6.) ex praedictis quatuor coloribus contextum et auro eodem schemate, quo superumerale	
5.) Ponesque in eo quatuor ordines lapidum:	7.) Erantque in eo duodecim lapides,	6.) In dit redeleke des oversten bisscops der joeden stonden twelef steene [Comestor 7]
6.) in primo versu erit lapis sardius, et topazius, et smaragdus: In secundo carbunculus, saphirus, et jaspis: In tertio ligurius, achates, et amethystus: In quarto chrysolithus, onychinus, et beryllus :	8.) auro firmiter inclusi	7.) in gout besedt [Vulgaat 7, Comestor 8]
7.) inclusi auro erunt per ordines suos.	9.) per quatuor ordines,	8.) in viere regghelen ochte viere ordenen, [Vulgaat 5, Comestor 9]

---

	10.) trini in singulis	9.) dats in elke ordene drie. [Vulgaat 6?, Comestor 10]
	11.) In primo ordine sardius, topasius, samaragdus. In secundo carbunculus, sapphirus, jaspis. In tertio ligurius, achates, amethystus. In quarto chrysolithus, onychinus, et berylus.	
8.) Habebuntque nomina filiorum Israel: duodecim nominibus caelabuntur, singuli lapides nominibus singulorum per duodecim ribus.	12.) In quibus errant sculpta duodecim nomina filiorum Israel, juxta ordinem nativitatis suae, singula in singulis	10.) Ende in dese twelef stene stonden twelef namen der patriarken, die hoefde waren dies volcs van Israel, in elken steen ene name [Vulgaat 8, Comestor 12]

---

Tabel 3 : De 'introductiezinnen' waarmee telkens de beschrijving en allegorisering van een nieuwe edelsteen wordt ingezet

---

(1) Die ierste steen in dat redeleke Aarons des oversten bisscops, die *heet sardius*. Ende hier inne was ghesculpeert, dat es ghegraven, **Ruben**, dat was die name van dien outsten sone des patriarken Jacobs. Dese steen sardius es bloetachtech roet ghelijc roeder erden ende hi es die ondierste gemme onder alle ghesteinten. Ende hi es .i. figure **dies iersten artikels ons gheloefs**. Want [...] Ende dit proeven wi in **sinte Petre**, die desen steen, dat es dit artikel, ghesedt heeft in den inganc ons gheloefs. Want Ruben, die ierste sone her Jacobs, die ene figure was van sinte Petre, dese [...] (RII 150.10-25)

(2) Die naeste steen in dat redeleke die *heet topasius* ochte topasion. Ende hier in stont **Symeon**, die naeste sone dies patriarken Jacobs. Met desen topase *verstaen wi dat naeste artikel*, ende met Symone **sinte Andrise**, ons heren apostel. Want [...] (RII 151.28-32)

(3) Die derde gemme *hetet smaragdus*. Ende hier inne stont **Levi**, die derde sone her Jacobs. Met desen stene *verstaen wi dat derde let van onsen ghelove*, ende met dien name Levi **sinte Jacobbe, Zebedeus sone**, ons heren apostel. Want [...] (RII 153.25-29)

(4) Die vierde steen *hiet carbunkel* ende hier inne stont **Judas**, die vierde sone her Jacobs. Met desen carbonkele *verstaen wi dat vierde artikel in onsen ghelove*, ende met Judasse **sinte Janne**, ons heren apostel. Want [...] (RII 155.12-16)

(5) Die vifte steen die *hiet saphyrus* ende hier in stont **Dan**, die vifte sone Jacobs des patriarken. Met desen steene *verstaen wi dat vifte let ons geloeves* ende met Danne di daer in stont, **sinte Thomase**, want [...] (RII 156.14-17)

(6) Die seste gemme *hiet jaspis* ende hier inne stont **Neptalym**, die seste sone her Jacobs. Met desen stene *versta wi dat seste artikel ons gheloeves*, ende met Neptalimme **dien minderen sente Jacob**, ons heren apostel. Want [...] (RII 157.12-16)

(7) Die sevende steen *hiet ligurius*. Ende hierinne stont **Gad**, die sevende sone her Jacobs. Met desen steene *verstaen wi dat sevende artikel ons gheloefs* ende met dien name Gad **sinte Phylipse**, want [...] (RII 158.25-28)

(8) Die achtende steen *hiet achates*. Ende hier stont inne **Aser**, die achtende sone dies patriarken Jacobs. Met desen stene *verstaen wi dat achtende artikel* ende met dien name Aser **sinte Bartholomeuse**, ons heren apostel. [...] (RII 160.1-5)

(9) Die neghende steen *hiet ametistus*. Ende hier inne stont **Ysacar**, die negende sone her Jacobs. Met desen stene *verstaen wi dat neghende artikel ons gheloefs* ende met Ysacarre **sinte Matheuse**, ons heren apostel. Want [...] (RII 161.14-18)

(10) Die tiende steen *hiet crisolitus* Ende hier inne stont **Zabulon**, die tiende sone her Jacobs. Met desen steene *verstaen wi dat tiende artikel in onsen ghelove* ende met dien name Zabulon **sente Symone**, den apostel ons heren. Want [...] (RII 162.31-35)

(11) Die elfste steen *hiet onichinus*. Ende hier inne stont **Joseph**, die elfste sone her Jacobs. Met desen stene *verstaen wi dat elfste artikel*. Ende met den name Joseph **sinte Thadeuse, dat es Judas Zelotes**, ons heren apostel. Want [...] (RII 164.29-165.3)

(12) Die twelfste gemme *hiet berillus*. Ende hier inne stont **Benjamin**, die joncste sone der patriarken Jacobs. Met desen stene *verstaen wi dat leste artikel dat onse ghelove volmaect*, ende metten name Benjamin **sinte Mathise**. Want [...] (RII 166.14-18)

---





Tabel 4 : De twaalf onderdelen waaruit de rationale-passage is opgebouwd, met telkens dezelfde interne structuur

Zoon v Jacob (etymologie)	Zoon van Jacob – introductie Apostel – Geloofsartikel	Edelsteen - Geloofsartikel	Geloofsartikel (edelsteen) – Apostel (etymologie)
<p>(1) Want <b>Ruben</b>, die ierste sone her Jacobs, <u>die ene figure was van sinte Petre, dese Ruben luud alsoe vele alsoe een sone dies ghesichs, ochte die siet den sone, ochte die siet in midden ocht overmids dat middel.</u> (RII 150.24-27)</p>	<p><i>Hiermede verstaen wi <b>sinte Petre</b>, die een prince es der apostelen ende van den iersten gheroepen ende vercoren. Ende hi wert [...] een sone des ghesichs. Ende hieromme sach hi in den gheeste den sone [...] Ende hi sach oec in midden, [...]. Ende hi sach oec overmids dat selev middel [...]. Ende hier op begonste hi dat kerstene gheloeve ende sprac: ‘<b>Ic gheloeve in gode den almechtegen vader, sceppere des hemels ende des erden</b>’. Ende aldus was hi wel ghelijc Rubenne, die een sone hetet des ghesichs.</i> (RII 150.28-151.11)</p>	<p>Dese steen <b>sardius</b> -es bloetachtech roet ghelijc roeder erden -ende hi es die ondieste gemme onder alle ghesteinten. <i>Ende hi es .i. figure dies iersten artikel ons gheloefs. Want [...]</i> (RII 150.13-16)<sup>1</sup></p>	<p>Ende <i>hier omme</i> sprac Cristus te rechte: ‘Du best <b>Peter</b>, dat es alsoe <u>vele gheseghet als bekinnende die waerheit, ontbloetende die begerte, ontbindende die conciencie ende bekint van Gode</u>’. Ende hieromme es hi ghelijc in leringhen ende in levene ende oec in der dood dien ondieren steene die sardius hetet [...]. Met desen artikele wert [...] (RII 151.11-26)</p>
<p>(2) Want <b>Symeon</b> ludet alsoe vele in <u>dietsche alsoe die horet, ochte die hebbelec es te hoerne</u>. (RII 151.32-33)</p>	<p>Ende dit vinde wi <u>eigheleke in <b>sinte Andriese</b></u>, want hi hoerde van sinte Janne Baptisten: ‘Siet dat lam goods’ [...] Ende omdat hi hebbelec te hoerne [...] Want Andreas <u>ludet alsoe vele alsoe antwerdende der spisen ochte der voedinghen</u>. [...] ende spreect aldus: ‘<b>Ic gheloeve in den eneghen sone dies vaders</b>,</p>	<p><i>In desen artikele gheliken wi Jhesum Cristum den <b>thopase</b></i>, -want hi es goutvaruwech [...] als die edele thopaes -Ende die thopaes heeft oec varuwe alre steene. <i>Alsoe heeft Christus [...]</i> -ende in dien wederblicke der sonnen onthoecht die thopaes in claeheiden allen ghesteinte. <i>Alsoe ghelikerwijs [...]</i> -Maer graefdi dien thopaes, his sal u</p>	<p>Ende dit dede Andreas. Want <u>Andreas ludet alsoe vele als manlec, van den man, dat es van Christo</u>. [...] Ende Andreas betekent oec <u>scone in sinen stane</u> [...] Ende Christus, die gloriose thopaes, gaf Andriese soe groete claeheit [...] Met desen artikele wert redene in eenvuldeghen siene verbeelt in godleken lichte; ende maect den mensche ghevolchsam van buten en</p>

	<b>Jhesum Christum, onsen here</b> ' (RII 151.34-152.16)	verdonkeren. Ende laetine in sine nature, hi blijft u clear. Alsoe <i>ghelikerwijs</i> [...] -die thopaes es ghemint van coninghen ende van princen boven alle rijcheit. <i>Alsoe ghelikerwijs</i> [...] (RII 152.16-153.10)	de van binnen dien dogheden ende der waerheit (RII 153.11-23)
(3) Want <b>Levi</b> es alsoe vele <u>gheseget</u> <u>alse toegedaen</u> , <u>ochte toe ghevoeghet</u> . (RII 153.29-30)	<i>Ende dit leert ons <b>sinte Jacob</b> in desen artikele daer hi sprekt; 'Ic gheloeve dat die sone dies vaders ontfaen es van dien heileghen gheeste, gheboren van der maecht Marien' [...] (RII 153.30-33)</i>	<i>In desen artikele gheliken wi dien sone goods sien graciosen steene sie <b>smaragdus</b> hetet</i> -die alsoe groene es dat loef ende ghers ende al dat grune es, sijnre groenheit niet gheliken en mach. [...] <i>Dat dat eweghe woert dies vaders</i> [...] <i>dat es die groenste varuwe</i> [...] -Die dien smaragd sculpeert ende gravet, soe en es gheen dinc soe ghenoechlec noch soe vermakelec den oghen [...] <i>Alsoe ghelikerwijs</i> [...] (RII 154.3-18)	<i>Ende dit dede <b>sinte Jacob</b>, die apostel ons heren. Want Jacob <u>ludet alsoe vele als die onder sine voete tredet alle dinc</u>. Ende hi was Zebedeus' sone. <u>Zebedeus bediet ghegheven, ochte ghegavet</u>. Ende hiermede verstaen wi Christum [...] <i>Ende hieromme mote wi Jacob sijn: verwinieren, Zebedeus sone, daer wi Cristum bi verstaen, die ons ghewonnen heeft ende herboren heeft overmids sine doet in dat eweghe leven</i> (RII 154.35-155-10).</i>
(4) Want <b>Judas</b> <u>ludet alsoe vele in dietsche</u> <u>alse beliende, achte glorificerende</u> (RII 155.16-17).	<i>Ende dit dede <b>sinte Jan inden beghinne sijnre ewangelien</b> daer hi belijt ende glorificeert die eweghe gheboert dies soens van dien vader ende die tijtleke gheboert inden vleesche.</i> <i>Ende hi sprekt voert in den beginne sire epistelen in den persoen alre dire apostelen</i> [...] Ende nu in desen artikele belijt hi noch dien selven sone ende sprekt aldus: ' <b>Ic ghelove dat hi ghepassijt es onder Poncius Pylatuse, ghecruset, doet ende</b>	<i>In desen artikele es <b>Cristus</b> dien <b>carboncule</b> ghelijc.</i> -Want die carbonkel steen es vierech als een berrende cole ende die schijn sire clauerheit en mach die donkerheit der nacht niet verwinieren. -Ende hi gheeft ute heme blickende vlammen in dire inschen oghen, die heme jeghenwordech sijn. <i>Aldus was <b>Christus</b> onse carbonkel steen</i> [...] (RII 155.26-32)	<i>Ende alsoe dede <b>sinte Jan</b>, want hi minde sunderlinghe ende daer omme was hi sunderlinghe gehemint. Ende alsoe es sijn name <b>Johannes</b>, <u>dat es alsoe vele gheseghet alse die gracie goods, ochte daer die gracie goods binnen es</u> (RII 156.8-12)</i>

<sup>1</sup> Deze eerste rij, met van links naar rechts: Ruben, eerste geloofsartikel, edelsteen sardius en bespreking van Petrus' voorbeeld, is geen accurate weergave van de volgorde in Ruusbroecs tekst. In de eerste paragraaf bespreekt hij na de introductie eerst de edelsteen sardius, dan de etymologie van Ruben, dan wordt het geloofsartikel geciteerd en daarna wordt Petrus verder besproken (RII 150.10-151.26). In alle andere (elf) paragrafen is de volgorde echter wel analoog aan die van deze kolommen.

**begraven**' (RII 155.17-26).

(5) Want **Dan** bediet ordeel, ende ordeel dat es rechte segghen (RII 156.17-18).

*Ende dit dede Thomaes* doen hi Cristum antwerde ende seide: 'Mijn here ende mijn god' Aldus heeft hi recht ordeel gegheven [...] soe heeft hi ons nu dat vifte artikel ghegeven ende spreect aldus: '**Ic gheloeve dat hi neder ghinc tote der hillen ende in den derden daghe stont hi op van der doet**' (RII 156.18-25).

*In desen artikele gheliken wi Christum* dien edelen **saphyre**, die tweerhande es.

-Die ierste es gheel met purper varuwen ende scijnt met gout pulvere gheminghet.

-Die ander es blaeu, hemelvaruwech, ende in den wederblicke der raeien der sonnen soe ghevet hi ute heme enen berrenden scijn ende men machs niet doresien.

*Ende dit vinde wi al in onsen here in desen viften artikel. Want [...]* (RII 156.25-32)

*Ende hieromme settene sente Thomaes, want Thomas ludet alsoe vele alse een abis* (RII 157.9-10).

(6) Want **Neptalim** ludet alsoe vele in dietsche alse ene wandelinghe, ochte ene ghlijcheit, ochte diese bekerende es, ochte h(ar)e breidde (RII 157.16-18).

*Ende dit leert ons al sinte Jacob* in desen artikele daer his spreect: '**Ic gheloeve dat hi op voer ten hemele ende sid ter rechter hant goods dies almechtechs vaders**'[...] (RII 157.18-21).

*In desen artikel gheliken wi Cristum* den edelen steene **jaspisse**

-die groene es van varuwen ende ghelustelec den oghen ane te siene. Ende hi es den smaragden alre naest ghelijc in sire groenheit. *Ende hier omme ghelike wine der opvaert ons heren [...]* (RII 157.28-32)

*Ende dit merke wi in sente Jacoppe* den minderen, **Alpheus** sone, want **Jacobus** ludet alsoe vele alse terdende onder voet den haesteghen, dat es dien viant [...] *willen wi Jacobus sijn*, **Alpheus**' sone. Want **Alpheus** es alsoe vele gheseghet als leringhe, ochte gheleert, ochte die dusentechste. Ende hiermede verstaen wi eigeleke **Jhesum Christum** [...] (RII 158.11-24)

(7) want **Gad** ludet alsoe vele in dietsche alse salecheit, ochte salechleke (RII 158.28-29)

*Ende dit leert ons sinte Phylips* in den sevenden artikel [...] Ende hier omme spreect sinte Phylips: '**Ic ghelove dat hi hier na toe te comene es ordelen levende ende dode**', dat sijn die goede ende die quade (RII 158.29-159.3).

*Ende in desen lesten ordeele gheliken wi Cristum* des stene die **ligurius** hetet.

-Ligurius es blickende roet

-ende hi trect ane heme overmids sine naturlike hitte ende die locht droeghe, lichte dinghe, eest alsoe dat si heme bi sijn.

-Ende hi wast van urinen eenre beesten wanneer dat si verhardet

*Met allen rechte leert ons sente Phylips dit artikel, want Phylippus es alsoe vele gheseghet alsoe die mont der hande, ochte die mont der lampten.* Want [...] (RII 159.24-31)

(8) Aser es alsoe vele gheseghet alsoe een tempel, ochte rijcheide, ochte salecheide, ochte si selen salech sijn. (RII 160.6-7)

Ende dit leert ons al **sinte Bartholomeus** in desen artikele daer hi sprekt: '**Ic gheloeve in den heiligen gheest**' [...] (RII 160.8-16)

overmids hitte ende cracht der sonnen.

-Ende dese beeste es alsoe scalc van naturen dat si hare urine dect met sande op dat die steen niet ghesien noch vonden en werde in orbore enechs menschen.

*Hier mede proeve wi dat hem Cristus oppenabaren sal* [...] (RII 159.3-13)

*Gheloeven in dien heileghen gheest ghelike wi der edelre gemmen die men noemt **Achates**.*

-Die es van bruunre varuwen -ende si heeft rechte in midden hare ommegeende swarte ringhe ende witte in menegher wijs verandert ende te gadere ghevoeghet.

-Ende men seghet dat dese gemme den mensche diese over heme draghet, maect heblec ende ghemint van allen menschen daer hi bi wandelt.

*Alsoe ghelikerwijs, gheloeven in den heilighen gheest dat maect* [...] (RII 160.16-32)

Ende dit leert ons *sinte Bartholomeus* met sinen name, want Bartholomeus, dat es alsoe vele gheseghet alsoe mi des opgehanghens, ochte die sone des opgehanghens ten wateren. [...] (RII 160.33-12)

(9) Want **Ysacar** ludet alsoe vele alsoe die hem bedinct, ochte ghedinkende den here, ochte .i. man des loens, ochte hi es mijn loen (RII 161.18-20).

*Ende dit vinde wi eigenleke al in **sinte Matheuse**, want hi bedachte heme wel doe his die sonden dende die werelt liet. Ende hi was ghedinkende den here [...]*  
*Ende hi was .i. man des loens [...]*  
 Ende doe hi dit neghende artikel sette en de sprac aldus: '**Ic gheloeve doe heilighe kerke ghemeine.**' Ende hi mach nu wel spreken dat god sijn loen es eweleke overmids sine goede werke (RII 161.20-30)

*Dit artikel ghelijct men wel **den ametiste**.*  
 -Die ametist heeft purper varuwe gheminghet met violeite  
 -ende ute heme scinen gracileke blickende vlammen alsoe roede rosen.  
 -Ende hi es sere lichte te gravene  
 -ende hi wast in Indien.  
*Alle dese manieren vinde wi in die heilighe kerke [...]*  
 In Indien, dat es in dien opganghe der sonnen. Ende Indien ludet alsoe vele als .i. teken der soetecheit, ochte .i. verlichtende voreganc [...]  
 (RII 161.30-162.2)

*Ende dit tughet ons sinte Matheus met sinen name, want Matheus is alsoe vele gheseghet amse een ghevere des raeds, ochte ene gave der haestecheit, want sijn exempel ende der andere heilighen dat sijn raetgaveren hoe wi leven selen. [...]*  
 (RII 162.20-29)

(10) Want **Zabulon** ludet alsoe vele alsoe .i. onderstant des habitakels, ochte hare habitakel, ochte .i. habitakel der starcheit ende der scoenheit. Ende hi bediet oec die vloede der nacht, ende sijn ghesworen recht (RII 162.35-163.1).

*Ende dit leert ons al **sinte Simon** die apostel in den tienden lede ons gheloefts daer hi spreect: '**Ic gheloeve ghemeininghe der heileghen, verlatenissen der sonden**'. Dese ghemeininghe der heiligen [...]* die es .i. onderstant haers habitakels [...]  
 (RII 163.1-27)

*Desen artikel, ghemeininghe der heileghen, verlatenisse der sonden, bediet ons die preciose steen **crisolitus***  
 -want hi ghelijct den wateren der zee overmids sine doreschineghe claerheit  
 -ende groenheit  
 -ende daer mede es hi goutvaruwech  
*Alsoe ghelikerwijs sijn alle heilghen ende alle goed menschen [...]* Jericho ludet alsoe vele die mane. Ende Zoara bedied die beeste die redene verblind. [...]  
 Ende hier omme [...] soe mote wi den crisolitusse gheliken.  
 (RII 163.27-164.21)

*Ende soe mote wi Simon volghen, ons heren apostel, want Symon dat es een hoerrere der bedrueftheit sire herten, ende die ghehoersam es gode ende der heiligher kerken*. Overmids ghewarege bedrueftheit van herten vercrighet men verlatenisse van sonden. Ende overmids gherechte ghehoersamheit vercrighet men ghemeininghe der heileghen. (RII 164.21-27)

(11) Want **Joseph** ludet alsoe vele in dietsche alsoe een toedoen, ochte eene vermeerringhe, ochte die gherecht ghemaect es den here (RII 165.3-5).

*Ende dit leert ons al **sinte Thadeus** in desen ellefsten artikele daer hi spreect: '**Ic gheloeve die opverstennisse des vleesch**' [...]* (RII 165.5-12).

*Ende alsoe ghelike wi den edelen stene die **onichinus** hetet,*  
 -die ene vermingde varuwe heeft, dat es wit ende roet.  
 -Ende hi es dorscinech alsoe eens menschen naghel

*Maer wille wi hier toe comen, soe mote wi den apostel gheliken die dit artikel sedt in onsen gheloeve. Ende die heeft drie namen na edelheit sijns levens, dat es Thadeus, Judas, Zelotes.*

-ende hi wast in Indien. Ende hier omme en es hi niet ghelijc in al alre wijs den anderen daer ic u vore ave seide die stonden in dat scoudercleet ende die wassen in Arabien.

-Ende dese van Indien hebben ene viereghe ghedaente ende si sijn omvaen met witten ringhen.

*Met desen stene vertstaen wi die gloriose menschen na den lesten ordele, want [...]*

Want Indie ludet alsoe vele alsoe een verlichtende voreganc, dat es .i. heilech leven, dat moet vore gaen [...].

(RII 165.12-36)

Judas ludet alsoe vele alsoe beliende ende glorificerende. Ende hier omme sele wi gode belien ende glorificeren in worden ende in werken. Wi selen oec sijn

Zelotes, dat er en berrende minnere die mint met ghevoeleker herten.

Ende hier mede werden wi Thadeus, dat es begripende den prince ende een begrijp des princen. Ende dit sal ons beide gescien. Alsoe wi Cristum, den edelen prince, begripen, soe werden wi sijn begrijp. Ende in desen tween geleghet onse salecheit (RII 166.1-12).

(12) Want Benjamin ludet alsoe vele alsoe een sone der doecht, ochte .i. sone der rechter hant, ochte .i. sone der daghe ende oec der doechde (RII 166.18-20).

*Ende dit leert ons al sente Mathijs daer hi volmaect onse gheloeve ende spreect: 'Ic gheloeve dat eweghe leven' [...]* (RII 166.20-31)

*Ende dit bediet ons al die edele steen die beril,*

-want hi es doreschinech ende groene ende bleec ghelijc den claren watere dat verlicht es metten scine der sonnen.

-Ende die lieden van Indien, daer hi wast,

-makene sesecantech op dat die ghedaente sire varwen herwect ende vernuwet worde in claerheit des lichts, inden wederblicke der menechfuldeghe cante. Maer wert hi anders gheformeert, soe en heeft hi niet in heme dese wederblickende claerheit.

*Ende desen stene mote wi gheliken, sele wi besitten dat eweghe leven [...]*

Indien, dat es daer de sonne der graciens goods altoes opgaende es [...] (RII 166.32-167.28)

*Ende dit proeven wi eighelike met sinte Mathise. Want Mathias ludet alsoe vele in dietsche alsoe die voresinghe gave goods, ochte die hem ghegheven heeft den here, ende die cleine goods, dat es die oetmoedeghe goods.* Dese drie dinc leren ons noch al dat ic vore gheseghet hebbe. [...]

*Soe ghelike wi sinte Mathise ende den anderen apostelen ende alsu moghe wi met hen besitten dat eweghe leven.* (RII 167.28-168.5)



Tabel 7 : Etymologieën van de namen van Jacobs zonen, bij Hiëronymus, Isidorus van Sevilla en bij Ruusbroec

Vulgaat	Hiëronymus (CCSL 72: 57-161)	Isidorus Lib. VII.vii (Ed. Lindsay 287-288)	Ruusbroec (RII 150-166)
Quae conceptum genuit filium vocavitque nomen eius Ruben dicens vidit Dominus humilitatem meam nunc amabit me vir meus (Gen.29:32)	Ruben videns filius vel videns in medio (71) Ruben videns filius vel videte filium (77) Ruben videte filium vel videte in medio (160)	Ruben interpretatur visionis filius. [...] (287.12)	Ruben luud alsoe vele else een sone dies ghesichs, ochte die siet den sone, ochte die siet in midden ocht overmids dat middel. (RII 150.24-27)
Rursumque concepit et peperit filium et ait quoniam audivit Dominus haberi me contemptui dedit etiam istum mihi vocavitque nomen illius Symeon (Gen 29:33)	Symeon exauditio vel nomen habitaculi (72) Symeon audivit tristitiam vel nomen habitaculi (77) Symeon audiens vel audivit tristitiam (141) Symeon audientis tristitiam (160)	Simeon interpretatur auditio. [...] (287.15)	Symeon ludet alsoe vele in dietsche else die horet, ochte die hebbelec es te hoerne (RII 151.32-33)
Concepit tertio et genuit alium dixitque nunc quoque copulabitur mihi maritus meus eo quod pepererim illi tres filios filios et idcirco appellavit nomen eius Levi (Gen.29:34)	Levi additus sive adsumptus (68) Levi additus (76, 157, 160) Levi adpositus (140)	Levi additus. [...] (287.16)	Want Levi es alsoe vele gheseghet else toegedaen, ochte toe ghevoeghet. (RII 153.29-30)
Quarto concepit et peperit filium et ait modo confitebor Domino et ob hoc vocavit eum Iudam cessavitque parere (Gen.29:35)	Iuda laudatio sive confessio (67)	Judas confessio dicitur. [...] A confessione itaque nomen eius [est] dictum, quod est gratiarum actio. (287.19-22)	Want Judas ludet alsoe vele in dietsche else beliende, achte glorificerende (RII 155.16-17).
Dixitque Rachel iudicavit mihi Dominus et exaudivit vocem meam dans mihi filium ed idcirco appellavit	Dan iudicium aut iudicans (64, 74)	Dan interpretatur iudicium. [...] Causam nominus expressit, ut ab eo quod iudicasset Dominus, filio	Want Dan bediet ordeel, ende ordeel dat es rechte segghen (RII 156.17-18).



nomen illius Dan (Gen.30:6)		ancillae iudicii nomen inponeret (288.4-8).	
Pro quo ait Rahel conparavit me Deus cum sorore mea et invalui vocavitque eum Nephtalim (Gen.30:8)	Neptalim conservavit me vel dilatavit me vel certe implicuit me (70) Neptalim latitudo (76) Neptalim discretus sive seiunctus vel convertit sive convolvit me (137) Neptalim conversantis (160)	Nephtalim. De conversione, sive comparatione causa nominis eius est. [...] (288.1-2)	Want Neptalim ludet alsoe vele in dietsche alse ene wandelinge, ochte ene ghlijcheit, ochte diese bekerende es, ochte h(ar)e breidde (RII 157.16-18).
Dixit feliciter et idcirco vocavit nomen eius Gad (Gen.30:11)	Gad tentatio sive latrunculus vel fortuna (67) Gad tentatio sive adcinctus vel latrunculus (75)	Gad ab eventu, sive procinctu vocatus est. [...] (288.8-11).	want Gad ludet alsoe vele in dietsche alse salecheit, ochte salechleke (RII 158.28-29)
Dixitque Lia hoc pro beatitudine mea beatam quippe me dicent mulieres propterea appellavit eum Aser (Gen.30:13)	Aser beatitudo vel beatus (61, 159) Aser beatus (73) Aser beatus aut beatus erit (139) Aser beatus, si per aleph et sin litteram scribitur: sin autem per heth et sade, atrium interpretatur (89)	Aser beatus dicitur. [...] et ab eo, quod beata dicatur, ex etymologia nominis beatum vocavit (288.11-14).	Aser es alsoe vele ghesegeth alse een tempel, ochte rijcheide, ochte salecheide, ochte si selen salech sijn.(RII 160.6-7)
Et ait dedit Deus mercedem mihi quia dedi ancillam meam viro meo appellavitque nomen illius Isachar (Gen.30:18)	Issachar est merces (67) (160)	Issachar interpretatus est merces. Is quippe dicitur est, sachar merces. [...] (287.23- 24)	Want Ysacar ludet also vele alse die hem bedinct, ochte ghedinkende den here, ochte .i. man des loens, ochte hi es mijn loen (RII 161.18-20).
Et ait dotavit me Deus dote bona etiam hac vice mecum erit maritus meus eo quod genuerim ei sex filios et idcirco appellavit nomen eius Zabulon (Gen.30:20)	Zabulon habitaculum eorum vel ius iurandum eius aut habitaculum fortitudinis vel fluxus noctis (73) Zabulon habitaculum fortitudinis (77) Zabulon habitaculum. Potest	Zabulon interpretatur habitaculum [...] (287.27)	Want Zabulon ludet alsoe vele alse .i. onderstant des habitakels, ochte hare habitakel, ochte .i. habitakel der starcheit ende der schoenheit. Ende hi bediet oec die vloede der nacht, ende sijn

	et habitaculi substantia nuncupari (138) Zabulon habitaculum pulchritudinis (160)		ghesworen recht (RII 162.35-163.1).
Et vocavit nomen illius Ioseph dicens addat mihi Dominus filium alterum (Gen.30:24)	Ioseph augmentum (67) Ioseph adposuit sive adponens (136) Ioseph auctus (146) Ioseph adaugens (160)	Ioseph ab eo, quod sibi alium addi mater optaverat, vocavit augmentum. Hunc Pharao Zaphanath appellavit, quod Hebraice absconditorum repertorem sonat, pro eo quod obscura somnia revelavit et sterilitatem praedixit. [...] (288.14-19)	Want Joseph ludet alsoe vele in dietsche alse een toedoen, ochte eene vermeerringhe, ochte die gherecht ghemaect es den here (RII 165.3-5).
Egrediente autem anima prae dolore et imminente iam morte vocavit nomen filii sui Benoni id est filius doloris mei; pater vero appellavit eum Benjamin id est filius dexteræ (Gen.35:18)	Beniamin filius dexteræ (62) (79) (152) (155) (159)	Beniamin interpretatur filius dexteræ, quod est virtutis. Dextra enim appellatur iamin. Mater quippe eius moriens vocaverat nomen eius Benoni, id est filius doloris mei. Pater hoc mutavit, filium dexteræ nominans (288.21-25)	Want Benjamin ludet alsoe vele alse een sone der doecht, ochte .i. sone der rechter hant, ochte .i. sone der daghe ende oec der doechde (RII 166.18-20).

---

Tabel 8 : Etymologieën van de namen van de apostelen (en hun vaders), bij Hiëronymus, Isidorus van Sevilla en bij Ruusbroec

Hiëronymus (CCSL 72: 57-161)	Isidorus Lib. VII.ix (Ed. Lindsay 294-297)	Jacobus de Voragine (Ed. Maggioni)	Ruusbroec
Petrus agnoscens (141) Petrus agnoscens sive dissolvens (147) Petrus dissolvens vel discalcians (155)	Petrus a petra nomen accepit, hoc est a Christo, super quem est fundata Ecclesia. Non enim a Petro petra, sed Petrus a petra nomen sortitus est, sicut non Christus a Christiano, sed Christianus a Christu vocatur, [...] Petra enim erat Christus, super quod fundamentum ipse aedificatus est Petrus (294.13-22).	Petrus interpretatur agnoscens vel discalcians. Vel dicitur Petrus a petros, quod est firmum [...] (421.1-2) Petrus trinominus extitit. Vocatus est enim Simon bariona [...]. Secundo vocatus est Cephas [...] tertio vocatus est Petrus, quod interpretatur agnoscens vel discalcians vel dissolvens, quia Christi divinitatem agnovit cum dixit “[...]” et pedes affectuum suorum ab omni opere mortuo et terreno discalciauit cum dixit “[...]” et vincula peccatorum a nobis dissolvit, et hoc per claves quas a domino recepit. (559.1-14)	Peter, dat es alsoe vele ghesaget als bekkende die waerheit, ontbloetende die begerte, ontbindende die conciencie ende bekint van gode (RII 151.12-14)
Andreas decorus vel respondens pabulo (134) Andreas decus in statione vel respondens pabulo. Sed hoc violentum. Melius autem est, ut secundum graecam etymologiam, hoc est a viro, virilis adpelleitur (142)	Andreas frater Petri carne, et cohaeres gratia. Secundum Hebraeam etymologiam interpretatur decorus, sive respondens; sermone autem Graeco a viro virilis appellatur (295.24-27).	Andreas interpretatur decorus vel respondens vel virilis ab andor, quod est vir; et dicitur Andreas quasi anthropos, id est homo, ab ana quod est sursum et tropos quod est conversio, quasi sursum ad celestia conversus et ad suum creatorum erectus. Fuit ergo decorus in vita, respondens in sapienti doctrina, virilis in pena et anthropos in gloria (24.1-5).	Want Andreas ludet alsoe vele else antwerdende der spisen ochte der voedinghen (RII 152.8-10). Andreas ludet alsoe vele als manlec, van den man, dat es van Christo. [...] Ende Andreas betekent oec scone in sinen stane [...] (RII 153.11-14)
Iacob subplantator	Jacobus Zebedaei a	Iacobus iste apostolus	Jacob ludet alsoe

vel subplantans (136) Iacobo subplantatori (154) Iacob subplantator (157)	patre cognominatur, quem relinquens cum Ioanne verum patrem secuti sunt. [...] (296.3-8)	dictus est Iacobus Zebedei, Iacobus frater Iohannis, Boanerges, id est filius trinitruï, et Iacobus maior. Dicitur enim Iacobus Zebedei, scilicet filius, non tantum carne, sed etiam nominis interpretatione [...] (650.1-4)	vele als die onder sine voete tredet alle dinc (RII 154.36-155.1)
Iohannan cui est gratia vel domini gratia (136) Iohanna dominus gratia eius vel dominus misericors (140) Iohannes in quo est gratia vel domini gratia (156) Iohannes domini gratia sive cui donatum est (155)	Ioannes quodam vaticinio ex merito nomen accepit. Interpretatur enim, In quo est gratia, vel Domini gratia. Amplius enim eum ceteris Apostolis dilexit Iesus (295.27-296.3)	Iohannes interpretatur domini gratia vel in quo est gratia vel cui donatum est vel cui donatio a deo facta est. Per hoc intelliguntur quatuor privilegia que fuerunt in beato Iohanne [...] (87.1-3)	Ende alsoe es sijn name Johannes, dat es alsoe vele gheseghet alsoe die gracie goods, ochte daer die gracie goods binnen es (RII 156.10-12)
Thomas abyssus vel geminus, unde et graece Didymus adpellatur (138) Thomas didymus, id est geminus, vel abyssus (159)	Thomas abyssus, vel geminus, unde et Graece Didymus appellatur (296.17-18).	Thomas interpretatur abyssus vel geminus, quod et Graece Didymus dicitur; vel dicitur Thomas a thoms quod est divisio sive sectio [...] (53.1-3)	want Thomas ludet alsoe vele alsoe een abis (RII 157.10)
Iacob subplantator vel subplantans (136) Iacobo subplantatori (154) Iacob subplantator (157)	Iacobus Alphaei ob distinctionem prioris cognominatus, qui dicitur filius Zebedaei, sicut iste filius [...] (296.8-14)	Iacobus supplantator vel supplantans festinantem vel preparans. Vel dicitur Iacobus a ia, quod est deus, et cobar, quod est onus vel pondus. Vel Iacobus quasi Iacopus, a iaculo et cope, quod est cesio, quasi cesus iaculis. [...] (446.1-4)	Jacobus ludet alsoe vele alsoe terdende onder voet den haesteghen (RII 158.12-13)
Filippus os lampadis vel os manuum (140) Filippus os lampadarum (146) Filippus os manuum vel lampadarum (155)	Philippus os lampadarum, vel os manuum (296.16)	Philippus dicitur os lampadis vel os manuum; vel dicitur a philos, quod est amor, et yper, quod est super, quasi amator supernorum (443.1-3)	Phylippus es alsoe vele gheseghet alsoe die mont der hande, ochte die mont der lampten. (RII 159.25-26)

<p>Bartholomaeus filius suspendentis aquas vel me. Syrum est, non hebraeum. (136) Bartholomaeus filius suspendentis aquas vel ut supra. (144)</p>	<p>Bartholomeus filius suspendentis aquas, vel filius suspendentis me. Syrum est, non Hebraeum (296.18-19)</p>	<p>Bartholomeus interpretatur filius suspendentis me vel filius suspendentis aquas. Dicitur enim a bar quod est filius et tholos quod est summitas et moys quod est aqua. Inde Bartholomeus id est filius suspendentis aquas id est dei qui mentes doctorum sursum elevat ut aquas doctrinarum inferius fundant. Et est nomen Syrum non Hebreum. [...] (830.1-5)</p>	<p>Bartholomeus, dat es alsoe vele gheseghet alsoe mi des op ghehanghens, ochte die sone des opgehanghens ten wateren. (RII 161.1-3)</p>
<p>Matthaeus donatus quondam (137) Matthaeum donatum (147)</p>	<p>Matthaeus in Hebraeo donatus exprimitur. Idem et appellatus Levi ex tribu a qua ortus fuit. [...] (296.19-21)</p>	<p>Matheus binomius extitit, scilicet Matheus et Levi. Matheus autem interpretatur donum festinationis vel donator consilii; vel dicitur Matheus a magnus et theos, quod est deus, quasi magnus deo, vel a manus et theos, quasi manus dei. [...] (957.1-4)</p>	<p>Matheus is alsoe vele gheseghet amse een ghevere des raeds, ochte ene gave der haestecheit (RII 161.21-22)</p>
<p>Simon pone moerorem vel audi trisitiam (141) Simonis oboedientis sive ponentis trisitiam aut audienstis moerorem (148)</p>	<p>Simon Cananeus ad distinctionem Simonis Petri, de vico Galileae Cana, ubi aquas Dominis mutavit in vinum. Ipse est qui in alio evangelista scribitur Zelotes. Cana quippe zelum interpretatur (296.23-26).</p>	<p>Symon interpretatur obediens vel ponens trisitiam. Hic habuit complex cognomen [...] (1079.1-2)</p>	<p>Symon dat es een hoerrere der bedrueftheit sire herten, ende die ghehoersam es gode ende der heiligher kerken. (RII 164.22-24)</p>
<p>Iudas confitens vel glorificans (136) (152)</p>	<p>Iudas Iacobi, qui alibi appellatur Lebbaeus, figuratum nomen habet a corde, quod nos diminutive corculum possumus appellare; ipse in alio evangelista Thaddaeus scribitur, quem ecclesiastica tradit Historia missum</p>	<p>Iudas interpretatur confidens vel gloriosus, vel Iudas quasi iubulum dans; [...]. Hic multiplex habuit cognomen. Dictus est enim Iudas Iacobi [...] Secundo dictus est Thaddeus, quod interpretatur apprehendens</p>	<p>Judas ludet alsoe vele alsoe beliende ende glorificerende Zelotes, dat er en berrende minnere die mint met ghevoeleker herten. Thadeus, dat es begripende den prince ende een begrijp des princen.</p>

	Edessam as Abagarum regem (296.26-30)	principem; vel dicitur Thaddeus a tarea et deus: Tarea dicitur esse vestis regia, ipse enim fuit vestis regia dei [...] ; vel Thaddeus quasi tam deus, id est magnus deus, scilicet per adoptionem. Tertio dictus est in hystoria ecclesiastica Lebeus quod sonat quasi cor vel corculus, id est cordis cultor, vel Lebeus, quasi lebes [...] (1079. 7-16)	(RII 166.4-10)
Mathathia donum dei aut aliquando (141)	Matthias, qui inter Apostolos sine cognomina solus habetur, interpretatur donatus, ut subaudiatur pro Iuda. Iste enim in locum eius electus est ab Apostolis, cum pro duobus sors mitteretur (297.6-9)	Mathias Hebraice, Latine dicitur donatus domino vel donatio domini vel humilis sive paruus. Nam [...] (277.1-2)	Want Mathias ludet alsoe vele in dietsche else die voresinghe gave goods, ochte die hem ghegheven heeft den here, ende die cleine goods, dat es die oetmoedeghe goods, dat es die oetmoedeghe goods (RII 167.29-32)
Zebedaeus dotatus sive fluens iste (138)		Zebedeus interpretatur donans sive donatus, et beatus Iacobus se ipsum deo donavit per mortis martyrium et a deo nobis donatus est in spiritualem patronum (650.4-6)	Zebedeus bediet ghegheven, ochte ghegavet.(RII 155.2)
Alphaeus fugitivus. Sed melius millesimus (134) Alphaeus, millesimus, sive super os, ab ore (c.845)	Alphaeus autem Hebraeo sermone in Latino exprimitur millesimus, sive doctus. (296.15-16)		Alpheus es alsoe vele gheseghet als leringhe, ochte gheleert, ochte die dusentechste. (RII 158.17-18)

---