

‘Mariken van Nieumeghen: fasen en lagen’

Dirk Coigneau

bron

Dirk Coigneau, ‘Mariken van Nieumeghen: fasen en lagen.’ In: Marysa Demoor (red.), *De kracht van het woord. 100 jaar Germaanse filologie aan de RUG (1890-1990)*. Gent, 1991, p. 29-47.

Zie voor verantwoording: https://www.dbnl.org/tekst/coig002mari01_01/colofon.php

Let op: boeken en tijdschriftjaargangen die korter dan 140 jaar geleden verschenen zijn, kunnen auteursrechtelijk beschermd zijn. Welke vormen van gebruik zijn toegestaan voor dit werk of delen ervan, lees je in de [gebruiksvoorwaarden](#).

Mariken van Nieumeghen: fasen en lagen

Dirk Coigneau

In deze bijdrage hoop ik iets toe te kunnen voegen aan de reconstructie van ‘de ingewikkelde ontstaans- en ontwikkelingsgeschiedenis’¹ van de *Mariken van Nieumeghen*. Twee bemerkings vooraf: het is bekend dat Mariken vanaf haar overeenkomst met Moenen ‘Emmeken’ wordt genoemd, maar voor het gemak zal ik hier, behalve in citaten, altijd over ‘Mariken’ spreken. In de loop van mijn betoog zal ik het ook een paar keer hebben over de Engelse *Mariken*. Naast de bekende Nederlandse tekst die ca. 1515 in Antwerpen bij Willem Vorsterman als leesboek is uitgegeven, verscheen in dezelfde periode, ca. 1518, een Engelse versie van het verhaal. De Nederlandse tekst, bestaande uit proza en verzen, en de Engelse, die volledig in proza is, sluiten nauw bij elkaar aan: ze vertellen nagenoeg hetzelfde verhaal in vaak zeer gelijkaardige bewoordingen. Toch zijn er ook verschillen en wanneer die voor mijn verhaal dat primair van de Nederlandse tekst uitgaat, relevant zijn, wordt op de Engelse variant geattendeerd².

Over de Engelse *Mary of Nimmegen* nog het volgende: het boek verscheen in Antwerpen bij Jan van Doesborch, een man die zich bijzonder op Engelstalig drukwerk heeft toegelegd. In de post-incunabelperiode neemt hij bijna een kwart van de totale Antwerpse boekenproductie in het Engels voor zijn rekening: concreet betekent dit 22 op een totaal van 91 in Antwerpen gedrukte teksten³. Binnen zijn eigen fonds is ca. 50% in het Nederlands, 40%

- 1 Vgl. L. Peeters, ‘Mariken van Nieumeghen. Bourgondische politiek en dominicaanse vroomheid’, in *Ic ga daer ic hebbe te doene. Opstellen aangeboden aan prof. dr. F. Lulofs*, Groningen 1984, p. 167: ‘Het onderzoek van de ingewikkelde ontstaans- en ontwikkelingsgeschiedenis (van de M.v.N., D.C.) is in de laatste decennia door de schaarsheid van het materiaal en het gebrek aan kennis omtrent de auteur(s) nauwelijks verder gekomen’.
- 2 Voor de Nederlandse tekst citeer ik naar mijn editie: 's- Gravenhage 1982, verder als *Mariken* vermeld; voor de Engelse *Mary* naar de facsimile-uitgave van H.M. Ayres en A.J. Barnouw, Cambridge/Mass. 1932. Men vindt de Engelse tekst ook (niet geheel betrouwbaar) uitgegeven in *Leuvense Bijdragen* 56 (1967), p. 86- 99.
- 3 P.J.A. Franssen, ‘Jan van Doesborch (?-1536), printer of English texts’, in *Quaerendo* 16 (1986), p. 262-263. Op basis van andere Nederlands-Engelse paralleluitgaven probeert Franssen in dit artikel aannemelijk te maken dat ook Van Doesborch, nog vóór Vorsterman, een Nederlandse *Mariken* gedrukt zou hebben: p. 270- 271 en 276-279.

in het Engels en 10% in het Latijn⁴. Van Doesborch heeft zich dus intensief op de Engelse markt gericht, vooral met werken van praktische en didactische aard, maar ook met uit het Nederlands vertaalde fictie. Zijn Engelse uitgaven van de *Uilenspiegel*, *Frederick van Jenuen* en het *Leven van Vergilius* vormden trouwens het begin van een succesrijke drukgeschiedenis van deze werken in Engeland zelf. Dat kan van *Mary of Nimmegen* niet worden gezegd. Hier is het, voor zover we weten, bij Van Doesborchs éne Antwerpse editie gebleven⁵. Dat was dan weer anders voor de Nederlandse *Mariken*: die is men tot in de zeventiende eeuw bij ons blijven uitgeven⁶.

Eén van de meest spannende en beslissende momenten in de geschiedenis van Mariken van Nieumeghen is zonder twijfel het moment waarop ze door Moenen torenhoog de lucht in wordt gesleept. De ultieme bedoeling van de duivel is de ziel van de zondares af te voeren naar de hel; daarvoor moet Mariken eerst dood en Moenen probeert haar dus de nek te breken door haar neer te gooien. Maar het duivels opzet mislukt en Mariken blijft ongedeerd. De acute dreiging van dood, oordeel en hel wordt opgeheven, zodat Mariken de kans krijgt om door biecht en penitentie Gods genade te verwerven. Dat, naast God, ook Maria iets met deze redding te maken heeft, wordt in de Engelse versie wél, in de Nederlandse niet expliciet vermeld⁷. In de Nederlandse tekst kan de rol van Maria echter wel retrospectief worden ingecalculeerd vanuit het wagenspel van *Masscheroen* dat door Mariken vóór haar vlucht door de lucht is gezien. Het wagenspel toont een proces waarin Christus als rechter op aandringen van de duivel de zondige mensen aan dood en hel dreigt over te leveren, maar daar door een ultiem verzoek van Maria van weerhouden wordt: het dreigend zwaard van Gods gerechtigheid valt weer in de schede en de mensen krijgen tijd om zich te beteren (v. 832-857). De analogie met het geval ‘Mariken’ is duidelijk. Het wagenspel weerspiegelt de

4 Franssen, ‘Dat Bedroch der Vrouwen, een onderzoek naar de functie van een 16e eeuwse verhalenbundel’, in *Spektator* 12 (1982-83), p. 271.

5 Franssen, ‘Jan van Doesborch...’, p. 267.

6 In 1608 en 1615: zie *Mariken*, p. 14. In 1635 blijken er nog 600 exemplaren van de *Mariken* op de zolder van de Antwerpse drukker-boekverkoper Hieronymus Verdussen te liggen (gaat het hier om exemplaren van een tot nu onbekende editie van Verdussen zelf?): zie R. van Daele, ‘Een Reynaertdrukje in de winkel van H. Verdussen in 1635’, in *Versl. en Med. Kon. Ac. Nedl. Taal- en Lett.* 1989, p. 288-289.

7 *Mariken*, v. 934-940 (‘O Heere...’); *Mary*, fol. B 6v: ‘As Satan the Dyvyll had borne Emmekyn up into the ayer than caste he hyr fro thense downe menyng to have broke hyr necke but god and our Lady wolde nat suffer it’.

metafysische achtergrond van waaruit Gods bewaring van Mariken exemplarisch kan worden begrepen en op die achtergrond speelt Maria als advocate van de mens een beslissende rol. In de Engelse tekst is geen zelfstandige wagenspeltekst opgenomen; daar kunnen het vertoonde spel en het leven van Mariken dan ook zeer nauw op elkaar worden betrokken met de woorden: ‘than went Emmekyn and harde the playe and the playe was of synfull lyvyng and there she sawe hyr lyvyng played before hyr face’⁸.

Door zijn combinatie van waarschuwend proces, eschatologische dreiging en ultieme redding vertoont de *Mariken* nauwe verwantschap met een aantal middeleeuwse Marialegenden die men zou kunnen samenbrengen onder de noemer ‘legenden van het uitgestelde oordeel’ of ‘legenden van de tweede kans’⁹. Ziek of al gestorven, worden de protagonisten hier in een visioen of reëel voor Gods rechterstoel gebracht. Daar zien en horen ze hoe de duivel zijn recht op hun ziel opeist vanwege nog niet gebiechte of uitgeboete zonden, maar ook hoe Maria bij haar zoon uitstel van het oordeel weet te verkrijgen zodat ze zich nog kunnen beteren en penitentie doen. Uit zijn of haar visioen opgestaan, weet de gewaarschuwde zondaar wat hem of haar vervolgens te doen staat. Voor de reeds gestorvenen geldt eigenlijk hetzelfde: Maria's verzoek om uitstel gaat in deze legenden inderdaad zo ver dat ook de ziel van een reeds overledene van voor het oordeel Gods naar het lichaam wordt teruggebracht. De beklagde staat dan op uit de dood en kwijt zich berouwvol van zijn nog uitstaande schuld¹⁰.

8 *Mary*, fol. B 5v.

9 Hierover reeds *Mariken*, p. 26.

10 Vgl. in C.G.N. de Vooy's *Middel nederlandse Marialegenden...*, Leiden s.d., dl. 1, nrs. XXII (p. 66), XXXVIII (p. 84), XLVIII (p. 96), LXIV (p. 124), CXXIII (p. 262), CXLIX (p. 312), CLI (p. 320), CLV (p. 339), CLVII (p. 343) en dl. 2, nrs. CCLXXVIII (p. 86), CCLXXXV (p. 92), CCCIX (p. 124), CCCXII (p. 129), CCCXVIII (p. 141), CCCXXVIII (p. 163), CCCXLII (p. 212), CCCXLVIII (p. 225), CCCLII (p. 230). Vgl. in nr. CCCLII ‘Soe wart si ghetaghen in enen visioen Daer hoer dwalynghe in te verstaen worden ghegeven’ (p. 231, r. 27-29) met de omschrijving van de inhoud van het spel in *Mary*. De oordelen hebben in al deze legenden alleen betrekking op het aanschouwende individu, met uitz. van nr. CCCXVIII waar het, zoals in het wagenspel van Masscheroen, om een algemeen (laatste) oordeel over de hele wereld gaat. De terugkeer van de ziel vanuit het dreigende proces naar het lichaam, ev. gepaard gaand met een opstaan uit de dood, wordt in de nrs. XLVIII (p. 97, r. 22) en CCCXLII (p. 213, r. 2) als ‘tot hem selven comen’ beschreven, een formulering die te vergelijken is met Moenens ietwat eigenaardige omschrijving van de eventuele redding van Mariken in v. 890-891 (‘Coemtse dan te haer selven weder, So heeftse gheluck...’).

Is er naar strekking en structuur dus overeenkomst tussen de genoemde Marialegenden en de *Mariken*, dan is er toch ook een merkwaardig verschil, met name in de bescherming en de bekering van de protagonist. In de genoemde legenden is de bescherming gehéél en uitsluitend de zaak van de zondaar enerzijds en Maria en Christus anderzijds. Voor haar pleidooi steunt Maria o.m. op de gebeden die haar beschermeling ondanks zijn of haar zondig leven tot haar is blijven richten. Dit laatste geldt voor Mariken niet. Van haar wordt expliciet vermeld dat ze haar gewoonte om dagelijks tot Maria te bidden tijdens haar relatie met Moenen heeft opgegeven (v. 606-608). Toch wordt ook Mariken door een Mariagebed tegen de duivel beschermd, maar dan wel door het gebed van een ‘buitenstaander’, de Oom. Zonder de oom en zijn gebed zou Moenen Mariken, naar zijn eigen zeggen, gemakkelijk de nek kunnen breken (v. 660-664, 676-682, 926-928); zonder de oom zou Mariken het wagenspel niet hebben gehaald.

Het aanschouwen van een proces waarin Maria het oordeel over een door de duivel aangeklaagde weet op te schorten, leidt in de door mij aangehaalde legenden én in de *Mariken* tot berouw en bekering. Maar in de bedoelde legenden is deze bekering volledig en definitief. Dat is bij Mariken niet het geval. De grote zonde van Mariken is haar wanhoop (v. 154) die haar, geheel in overeenstemming met de toenmalige moraaltheologie en demonologie¹¹, tot een uitverkoren prooi van de duivel maakt (v. 158 en 190-194). Na het wagenspel wil Mariken wel niet meer met Moenen mee, maar van haar zondige vertwijfeling is ze nog niet verlost! Na het zien van het spel komen met de tranen en de spijt immers ook de woorden (v. 861-869):

O, Heere der heeren,
 Waert ooc moghelijc, woudic mi bekeeren,
 Dat ic ter genaden soude comen van u?
 Noyt en had ic achterdencken dan nu.
 Waert ooc moghelijck? Ick duchte neent,

11 Vgl. uit Dirc van Delfts *Vander marghenspraeck tusschen den ontfarmhertighen god christum ende den mistroestighen sunder die in wanhoep gevallen is* (ca. 1478-1480): ‘Dije mistroest of wanhoep is een mistrouwen up goods goedertierenheit’ en als zonde tegen de H. Geest zo goed als onvergeeflijk. ‘Dije heylige leerre seggen dat die mistroest boven alle sunden gode mishaecht... Dije mistroest behaget den bosen geest boven alle sunden ende quaden want hij is onse vijant ende wedersaeck die ons altijt omgaet ende suect hoe hij ons mach verslijnden’: *Literatuur* 7 (1990), p. 326. In verband met de demonologie (*Malleus Maleficarum*), zie F. Roeck, ‘De duivel in “Mariken van Nieumeghen” en de hedendaagse volkssagen: parallellen en constanten’, in *Volkskunde* 75 (1974), p. 316.

Ick hebbe mijn consente te verre verleent,
 Sonder redene mijn voernemen ghebruyckende,
 Och eerde, ontdoet u ende zijt mi beluycckende,
 Want ic en ben niet weerdich dat ic u beterde.

Na haar val en wonderlijke redding breekt even een ander inzicht door in de verzen: ‘O Heere, sta ic ooc noch in die gracie van u / Dat ic ter ghenaden soude moghen comen? / Ja ick’ (v. 934-936), maar onmiddellijk daarna zegt ze weer in het gesprek met haar oom: ‘Ic ducht dat ic eewich verdoempt ben’ - in de Engelse versie: ‘but nowe I am dampned’ (fol. C 1v) -, woorden die door de oom met kracht worden tegengesproken: ‘Nichte, ghi sneeft! Ten es niemant verloren dan die hem verloren gheeft’ (v. 951-952). Het is dan ook de oom die haar definitief van haar wanhoop verlost (v. 1006-1020).

In de met de *Mariken* vergelijkbare legenden hebben de protagonisten bij hun redding en bekering buiten Maria en Christus dus geen hulp van derden vandoen. In het bewarings- en bekeringsproces van Mariken kan de oom echter niet worden gemist. Voor een genetische verklaring van de globale structuur van de *Mariken* is een verwijzing naar het parallellisme met de genoemde Marialegenden dus niet voldoende. We moeten naar een breder kader op zoek, een kader waarin een zondaar door de hulp van een ander mens wordt gered en bekeerd.

Ik meen dit kader te kunnen aanwijzen in een verhaal dat niet slechts structurele verwantschap met de *Mariken* vertoont, maar volgens mij ook als een reële inspiratiebron kan worden beschouwd¹².

Het bedoelde verhaal is een tot novelle uitgewerkte episode uit het leven van de H. Abraham. Niet de bijbelse aartsvader is daarmee bedoeld, maar een Syrische priester die in de vierde eeuw als heremiet in Chiduna, in de buurt van de stad Edessa, een streng ascetisch leven leidde. De Latijnse levensbeschrijving van deze heilige¹³, die teruggaat op een Griekse bewerking van

12 Ik werd naar dit verhaal op weg gezet door de op p. 62-63 (nr. IX) in C.G.N. de Vooy's *Middelnederlandse stichtelijke exempelen*, Zwolle 1953, uitgegeven tekst die me sterk aan de *Mariken* deed denken en, op zoek naar een eventuele bron van dit exempel, door F.C. Tubach, *Index exemplorum. A handbook of medieval religious tales*, Helsinki 1969, p. 202, nr. 2564 ‘Hermit converts niece’, met verwijzing naar J.A. Herbert, *Catalogue of Romances in the Department of Manuscripts in the British Museum*, Londen 1910, dl. 3, p. 339, nr. 1.

13 Feestdag in de Latijnse kerk op 16 maart, in de Syrische en Griekse kerk op 29 oktober: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg 1957, B. 1, kol. 61; W. Smith & H. Wace, *A Dictionary of Christian Biography*, New York 1974, V. 1, p. 8, nr. 4 en E. Dorn, *Der sündige Heilige in der Legende des Mittelalters*, München 1967, p. 59.

een Syrische bron uit de zesde eeuw¹⁴ en waarvan ons vooral het tweede deel, de zgn. *Vita sanctae Mariae meretricis* interesseert, is opgenomen in de in de Middeleeuwen zeer verspreide en vooral in kloostermilieus veel gelezen *Vitae patrum*¹⁵. Van hieruit werd het Abraham-verhaal - dat ik verder als ‘de *Abraham*’ vermeld - samen met andere levensbeschrijvingen van ascetische kampioenen en geestelijke krachtpatsers in verschillende volkstalen vertaald en bewerkt¹⁶. In het Middelnederlands zijn ons twee prozaversies bekend: een nauw bij de Latijnse bron aansluitende, in verschillende handschriften overgeleverde veertiende-eeuwse vertaling¹⁷ en een ietwat vrijere versie uit het vanaf 1480 ook in druk uitgegeven *Vaderboek*¹⁸. In de volgende parafrase citeer ik naar de eerstgenoemde Middelnederlandse tekst¹⁹.

- 14 Ten onrechte aan de Syrische diaken Ephraem (vierde eeuw) toegeschreven: E. de Stoop, ‘Un mot sur les sources des Actes d' Abraamios de Qiduna’, in *Le Musée Belge* 15 (1911), p. 297-312; A. Wilmart, ‘Les rédactions Latines de la Vie d' Abraham ermite’, in *Revue Bénédictine* 50 (1938), p. 223 (+ noot 3) en Dorn, *a.w.*, p. 59-60.
- 15 Meer bepaald in het eerste boek. Uitg.: J.P. Migne, *Patrologiae cursus completus, series prima*. T. LXXIII, Parijs 1849, kol. 281-294 en vooral kol. 651-660; Franse vertaling door A. d' Andilly, *Les vies des Saints Pères des déserts*, Paris 1675-76, 2 dln., meer bepaald dl. 1, p. 557-576. Over het Vaderboek o.a.: J. Verdam, *Die Spiegel der Sonden*, Leiden 1901, dl. 2, p. liv-lv en lviii-lxvi; De Vooy, *Middelnederlandse legenden en exempelen. Bijdrage tot de kennis van de prozaliteratuur en het volksgeloof der Middeleeuwen*, Groningen/Den Haag 1926, p. 6-11 en *Lexikon für Theologie und Kirche*, 1965, B. 10, kol. 821.
- 16 Uit de dertiende eeuw dateren Duitse en Franse berijmingen: *Das Väterbuch aus der Leipziger, Hildesheimer und Strassburger Handschrift*, her. v. K. Reissenberger, Berlin 1914 (Deutsche Texte des Mittelalters XXII) - de Abrahamlegende daarin op p. 444 e.v. (v. 30605 e.v.); voor de Franse berijming, zie A. Tobler, ‘Eine handschriftliche Sammlung altfranzösischer Legenden’, in *Jahrbuch für Romanische und Englische Literatur* 7 (1866), p. 401-436 (meer in 't bijz. p. 406, nr. 8) en E. Schwan, ‘La vie des anciens Pères’, in *Romania* 13 (1884), p. 233-263 (meer bepaald p. 240, nr. 34).
- 17 Door de zgn. Bijbelvertaler van 1360 (i.v.m. de datering van ‘Der vader boec’, zie T. Coun, *De oudste Middelnederlandse vertaling van de Regula S. Benedicti*, Hildesheim 1980, p. 198). Verschill. handschriften: zie De Vooy, *Middelnedl. legenden en exempelen*, p. 8; A. Boon, ‘Een nieuwe tekst van de legende van Sancta Maria Meretrix’, in *Gedenkboek A. Vermeylen*, 's-Gravenhage 1932, p. 225 en J. Deschamps, *Middelnederlandse handschriften uit Europese en Amerikaanse bibliotheken*, Leiden 1972, p. 171-173. Ik raadpleegde de volgende hss. in de Kon. Bibl. Brussel: Hs. 15134 (fol. 72r e.v., meer in 't bijz. fol. 76v-80r), Hs. 11173-77 (fol. 91r e.v., meer in 't bijz. fol. 97r-100v: tot fol. 97v uitgegeven door Boon, *a.art.*, p. 226-230: Br 3436), Hs. 19.566 (fol. 93r e.v., meer in 't bijz. fol. 98v-102v), Hs. 1405 (fol. 106v e.v., meer in 't bijz. fol. 113r-117v) en Hs. II 1944 (fol. 21r e.v., meer in 't bijz. fol. 27v-33r).
- 18 Traditioneel op naam van Hieronymus: *Van den leven der heiliger vaderen in der woestinen haer leven leydende*, Gouda, Ger. Leeu, 1480; latere drukken: Zwolle 1490 (*Vaderboeck*), Delft 1498, Antwerpen 1506 (*Vitaspatrum*) en Leiden 1511: M.F.A.G. Campbell, *Annales de la typographie Néerlandaise au XVI^e siècle*, Den Haag 1874, p. 259-260, nrs. 937-939; W. Nijhoff en M.E. Kronenberg, *Nederlandsche Bibliographie van 1500 tot 1540*, 's-Gravenhage 1923, p. 389, nr. 1079 en 's-Gravenhage 1942, p. 85, nr. 0611. Vgl. ook De Vooy, *Middelnedl. legenden en ex.*, p. 9. Ik raadpleegde de Zwolse editie van Peter van Os, ex. in Un. Bibl. Gent, nr. Res. 896: fol. 45r e.v. (meer in 't bijz. fol. 51v-54v). Deze versie is gedeeltelijk naar een verloren Leuvens hs. (G 71) uitgegeven door Boon, *a.art.*, p. 226-230.
- 19 Meer in 't bijz. naar Kon. Bibl. Brussel, hs. 11173-77 (zie hiervoor noot 17), een hs. dat voltooid is op 23 mei 1468 en toebehoorde aan ‘den regularissen te berghen opten zoem int besloten cloester tsinte margrieten int dal van Jozaphat’.

Het verhaal begint met de mededeling dat de broer van Abraham bij zijn overlijden een enige dochter, zeven jaar oud, ouderloos achterlaat. De familie beslist het meisje, dat Maria heet, aan de zorgen van haar oom, de vrome priester en heremiet Abraham, toe te vertrouwen. Opgesloten in de buitenste cel van zijn kluis, groeit Maria blijmoedig en godsvruchtig op, door haar oom dagelijks in de Schrift en een ascetisch leven onderwezen. Ondertussen zit echter ook de duivel niet stil. Door Maria te treffen, hoopt deze uiteindelijk ook Abraham zelf eens, door ‘droefheit of sorge’ getroffen, in zijn voortdurend op God gerichte aandacht te kunnen doen verslappen²⁰. Voor zijn plan maakt de duivel gebruik van een monnik die kwansuis bij Abraham en Maria in de leer komt, maar die tenslotte Maria ‘met sueter talen’ weet te verleiden. Ze verlaat haar cel, heeft gemeenschap met de monnik en...

doen si dese sonde gedaen hadde soe ontsanck haer haer herte... Ende si sloech haer aensicht mytter handen ende van groter droefheit woude si haer selven ter doot bringen. Ende doen si van groten anxte niet en wiste wat doen soe was si in menigen vlitenden gepense Want si seide in haer selven Ic weet dat ic hierom nu doot bin... myt laster heb ic myn ziele overdeect ende ic ben des duvels spot worden Wat sal ic cativige langer leven Ay my Ay my wat heb ic gedaen Ay my wats my gesciet Ay my wat quade heb ic gedaen Ay my ende hoe ben ic gevallen hoe wart mijn herte verdonckert... Ic en weet hoe dese donckere wolcke myn herte overdeecte dat ic niet gemercken en mochte wat ic dede War sal ic my moghen bergen oft in wat putte sal ic mijn selven mogen werpen...²¹.

20 Vgl. Moenens ergernis over Ooms gebed (v. 660-666) en zijn hoop om hem eens ‘op zijn blote’ te kunnen ‘betrapen’ (v. 678-680); ook v. 929.

21 Vgl. Marikens wanhoopsmonoloog (v. 125-136 en 137-156) en zelfmoordgedachte (v. 148 ‘Wil ic mi selven verhanghen oft craghen?’). Vgl. ook nog het antwoord van de Moeye op Marikens verzoek om logies: ‘Ghi laecht mi liever in die Maze / Alsoe diep als dit huys hooch is...’ (v. 108-111).

Vervuld van de vrees niet meer bij haar oom terug te kunnen keren zonder door een bestraffend vuur te worden verteerd²², besluit ze in wanhoop ('om dat ic nu eens doot bin Ende mi en es nummermeer hope van salycheiden gelaten') naar een ander land te gaan. 'Ende si stont op ende trac in een ander stat Ende si verhuerde haer in een boerdeel'²³.

Het verhaal brengt ons dan weer bij de oom²⁴ die tijdens Maria's avontuur met de monnik droomt over een afzichtelijke draak die zijn cel binnendringt om er een duif te verslinden. De oom vreest dat deze droom door de duivel aangestookte vervolgingen of geloofsgeschillen in de kerk voorspelt, maar wanneer hij twee dagen later bemerkt dat zijn nichtje verdwenen is, beseft hij dat de droom op haar betrekking had²⁵.

Ende doen versuchte hi ende weende ende storte wte bitter tranen ende seide: Christus behoudere deser werelt bekere te my weder myn lam ende brengtse weder in die coeye des levens dat myn outheit myt droefheit ter hellen niet en vare Here en veronweerde myn bedinge niet mar sende haestelijc dijn gracie dat sise wt des draken monde werpe²⁶.

Twee jaar lang blijft de goede man dag en nacht voor haar bidden²⁷. Tenslotte komt hij door een vriend die hij had opgedragen 'alle dinck nernstelijc' van Maria te 'vernemen'²⁸, te weten waar zijn nichtje zich bevindt. De oom verlaat zijn cel, trekt wereldlijke kleren aan en met een hoed die zijn gezicht bedekt,

22 Vgl. de helse begroeting en woede-uitbarsting van de tante, gekoppeld aan beschuldigingen van sexueel wangedrag: v. 64, 80-103, 112-124.

23 Maria was dus in wanhoop neergezeten: vgl. Mariken die, gezeten onder een haag, uitdrukking aan haar wanhoop geeft. In *Mary*, niet in de *Mariken*, leest men dat ze tenslotte 'arose and went with the dyvell to shertegenbossche warde' (zie *Mariken*, p. 152, aant. bij v. 134).

24 Vgl. na Marikens vertrek met Moenen uit Nijmegen: 'Nu sullen wy een luttel swighen van Emmeken ende Moenen ende beschreven van heer Ghijsbrecht, Emmekens oom' (*Mariken*, p. 79).

25 Vgl. Oom Ghijsbrechts onbestemde zwaarmoedigheid bij het vertrek van Mariken ('Eest dattet lant hier so tweedrachtich si', v. 35) en, later, zijn ongerustheid 'van haer langhe bliven' (*Mariken*, p. 79).

26 Vgl. de grote droefheid en ontsteltenis (v. 329-330, 337-343, 400-402) die ook de wenende en biddende Oom Ghijsbrecht (v. 388-389 en 390-396) met gevaarlijke wanhoop bedreigen: 'Mesquaem haer iet door eenich afgrijs, / Ick storve sonder hope of raet' (v. 339-340).

27 Vgl. het gebed van Oom Ghijsbrecht (v. 660-666).

28 Vgl. de woorden van Oom Ghijsbrecht: 'Ter noot salmen troost aen vrienden soecken. Ic wil gaen vernemen ende doen vernemen in alle hoeken / Ofter yemant af heeft ghehoort' (v. 397-399); ook v. 944.

reist hij af. In zijn kommentaar is de verteller van mening dat de oom zijn bijbelse naamgenoot hier in moed en kracht overtreft. Terwijl aartsvader Abraham voor de bevrijding van zijn neef Loth tegen koningen streed, trekt deze Abraham erop uit om de duivel te verslaan²⁹!

In de herberg waar het bordeel is, aangekomen, vraagt de oom aan de waard om hem eten en de om haar schoonheid alom geprezen Maria te brengen. Maria blijkt haar oom niet te herkennen.

Ende doen si dus saten aten ende droncken soe begonste dese guede man
met haer te spelen ende si stont ende helsdene ende custene Ende doen
hise weder custe soe... herdachte (si) dier dagen dat si in groeter
abstinencien plach te sine Ende si... begonste anxtelijc te versuchten ende
te wenen.

Op de vraag van de waard wat haar overkomt, verzucht ze ‘Ic hadde salijch geweest had ic over dri jaer (dus vóór haar val, D.C.) gestorven’. De oom die het moment om zich bekend te maken nog niet gekomen acht, protesteert en merkt op dat ze niet bijeen zijn om haar zonden ‘te bewenen ende te herdencken’, maar om vrolijk te zijn³⁰.

Op de kamer van Maria gekomen, neemt Abraham onmiddellijk plaats op het bed. Daar roept hij Maria bij zich, grijpt haar vast als om haar te kussen en dan maakt hij zich eindelijk bekend³¹. Maria is eerst sprakeloos en wanneer ze op aandringen van haar oom (‘Marie dochter mijn... en sprecstu te mij niet Dochter mijn en ben ic niet om dinen wille hier comen’) tenslotte spreekt, geeft

29 ‘Mar dese ander Abraham hi track wte om tegen den viant te stridene om dat hyne verwynnen soude ende sijn nichte uyt meerder sege weder brenge’ (fol. 98v). Vgl. Oom Ghijsbrechts confrontatie met en overwinning op Moenen: v. 980-1005.

30 Vgl. het hoofdstuk dat in de *Mariken* de titel draagt: ‘Hoe Emmeken haer sondich leven een luttel beclaecht’ (p. 99). Die klacht eindigt met de komst van twee personen die met Mariken willen ‘scincken ende drincken’ (v. 615-616). Onmiddellijk na dit hoofdstuk dat in Antwerpen speelt, volgt de afreis naar Nijmegen waar Mariken haar oom voor het eerst weer toespreekt met woorden waarin ze haar verlangen uit naar de toestand waarin ze vóór de aanvang van haar zondig leven verkeerde (v. 947-949).

31 Daarbij stelt Abraham allerlei vragen over het hoe en waarom van haar levenswandel, waarbij hij haar vroegere met haar actuele situatie contrasteert in de woorden: ‘Dochter myn du best vanden hogen hemel in desen put gevallen’. Vgl. de vragen van Oom Ghijsbrecht, o.m. over Marikens val uit de lucht: v. 953-957, 975. Natuurlijk gaat het hier niet om een metafoor en een contrast, maar om een reële val en een door de duivel veroorzaakte hoogte. Wat dit laatste betreft, is de versie van het gedrukte *Vaderboek* (ed. 1490) interessant. Daar leest men, afwijkend van de oorspr. tekst: ‘O we hoe bistu van die hoecheyt des duvels alsoe diepe ghevallen’ (fol. 53v).

ze nog steeds uitdrukking aan haar wanhoop ('hoe soude ic gode aenbeden moghen alsic myt deser groeter onsuverheit besmyt bin')³². De oom weet haar echter te troosten: hij zal haar zonden op zich nemen, hij zal in haar plaats rekenschap afleggen bij God. Op zijn verzoek om weer naar hun kluis te gaan, luidt haar antwoord dan ook: 'Of du wetes dat ic penitencie sal moghen doen Ende dat ic gode sal mogen genoech doen sich soe sal ic myt di gaen alsoe du mij beveels'³³. Abraham en Maria keren dus naar hun kluis terug. Maria wordt nu echter in de binnenste, niet meer in de buitenste cel opgesloten. Daar doet ze zonder ophouden penitentie zodat tenslotte Gods genade aan haar blijkt wanneer op haar gebed vele zieken genezen. Het verhaal besluit met de dood van Maria, vijf jaar na het overlijden van Abraham.

Ik hoop dat door de vrij uitvoerige parafraze, gecombineerd met de in voetnoot aangestipte vergelijkingspunten, de waarde van de *Abraham* als mogelijke inspiratiebron voor de *Mariken* enigszins overtuigend is overgekomen. Men dient bij het leggen van een verband tussen beide verhalen ook met minder directe relaties, met verschillende variaties en combinaties rekening te houden. Zo bijv. met mogelijke dwarsverbindingen tussen de *Abraham* en andere, verwante legenden over boetvaardige zondaressen in de *Vitae patrum*. Met name de legenden over Thaïs en Pelagia komen daarvoor in aanmerking. Als variaties op het Maria Magdalena-thema³⁴ spelen in deze legenden, net als in de *Vita sanctae Mariae meretricis*, geestelijken (als plaatsvervangers van Christus t.o.v. Maria Magdalena) een onmisbare rol in de bekering van de betrokken zondares³⁵. Ook in de Thaïs-legende gaat het om een priester (Pafnutius) die als klant een prostituée gaat bekeren. Pafnutius

32 Vgl. Oom Ghijsbrechts woorden 'Condi noch spreken Mariken nichte, so spreekt teghen mi, Die so menich suchten om di / Ghesucht heeft... Ende tallen canten so menich vraghen ghevraecht / ende nu vindic u hier onder dit ghedroom / In desen soberen puate' (v. 940-946) en Marikens reactie: 'Och, als ic mi selver overpeyse, / Ic ducht dat ic eewich verdoempt ben' (v. 950-951).

33 Vgl. na Oom Ghijsbrechts aanmaning 'Ga wi, Mariken nichte' (v. 1006), de woorden van Mariken: 'Ick ben willich te liden... Meer dan pennen soudon connen ghescriuen, / Mach Gods ontfermen aen mi becliven. / Mi en ruct wat ic doe, mach ic eens troost / Verwerven ende gracie' en Ooms bevestiging: 'Blijft in dat propoost / Ick verseker u Gods rijcke tuwer kueren... Om te verwerven Gods glorie puere, / Niet voer een heerlijc berou ter lester huere' (v. 1012-1020).

34 Over de *Mariken* en de vita van Maria Magdalena (in *Legenda aurea*), zie Peeters, *a.art.*, p. 174-176.

35 Voor Thaïs en Pelagia in het *Vaderboek*: Migne, *Patr., Ser. Prima*, T. LXXIII, kol. 661 e.v.; D'Andilly, *a.w.*, dl. 1, p. 555-556 en 577-593. Beide ook in de *Legenda aurea*. Vgl. Dorn, *a.w.*, p. 54-67.

wordt echter niet gedreven door persoonlijke of familiale motieven (hij is geen oom van Thaïs), maar geheel door de ernst van het kwaad dat hier dan niet, zoals bij Maria, in verstokte wanhoop gelegen is, maar in het verlies van geld en goed waartoe vele mannen door Thaïs worden verleid en in het vele bloed dat in gevechten voor haar vergoten wordt, een motief dat men ook in de *Mariken* vindt³⁶. Thaïs doet haar penitentie bovendien niet in een aparte kluis: zij wordt door Pafnutius naar een vrouwenklooster gebracht, waarna de deur van haar cel met lood wordt dichtgemaakt, een gegeven dat ons misschien iets dichterbij het klooster van Mariken en de ijzeren boeien brengt.

Interessante aanknopingspunten biedt ook *Pelagia*, die als de beroemdste actrice en courtesane in Antiochië een rijkelijk en hoogmoedig leven leidt (vgl. Mariken als populaire rederijkster in Antwerpen), tot ze door een preek van de toevallig naar aanleiding van een kerkvergadering in de stad aanwezige bisschop Nonnus zo wordt aangegrepen dat ze uit wanhoop over haar zieleheil een onbedwingbare vloed van tranen stort (vgl. de wanhoop en het overvloedige tranen van Mariken (v. 858-861) naar aanleiding van het wagenspel dat door Oom Ghijsbrecht beter dan menig sermoen was genoemd (v. 718)). Aan bisschop Nonnus bij wie ze haar zonden biecht, stelt Pelagia zich voor als ‘sduvels joncwijf’³⁷ (vgl. ‘Ic ben sduvels amie’ in Marikens biecht aan de paus: v. 1024). Haar rijkdom en juwelen heeft ze immers te danken aan de duivel die al zijn hoop op haar had gesteld (vgl. o.m. Marikens biecht, v. 1034-1039). Al het misbaar van de duivel over het verraad van Pelagia en zijn protest tegen het ‘onrecht’ hem door Nonnus aangedaan ten spijt (vgl. Moenen in v. 982-1005), verlaat Pelagia Antiochië om zich in een klooster uit de wereld terug te trekken.

Dat bij een relatering van de *Mariken* aan de *Abraham* rekening mag en moet worden gehouden met variaties op het oorspronkelijke kaderverhaal, wordt aangetoond door een exempel dat door De Vooy in zijn *Middelnederlandse stichtelijke exempelen* is uitgegeven³⁸. Het gaat hier om een zeer korte versie van onze *Abraham*-legende, waarin de penitentie van Maria gedeeltelijk naar die van Thaïs is geconcretiseerd. Maria keert met haar oom naar de woestijn terug

36 Zie *Mariken*, p. 98-99, 101 en v. 595-596; ook in haar biecht: v. 1040-1046 en 1054-1055.

37 In Kon. Bibl. Brussel: hs. 15134, fol. 149r (op fol. 148r ook ‘de meeste spelinne ende licht wyf der stat van anthiocien’ genoemd; spelinne=actrice); hs. 11173-77, fol. 182v en hs. 19.566, fol. 183v.

38 Op p. 62-63, uit ‘een *Spiegel der Biechten*’ naar Kon. Bibl. Den Haag hs. 71 H 6.

waar ze in een cel wordt opgesloten. Uit de Thaïs-legende voegt de verteller dan toe dat Maria haar gevoeg ‘bi hair in hair celleken’ doet en dus in de stank van haar eigen vuil moet leven. Belangrijker is echter een viertal andere afwijkingen van de *Abraham* omdat dit het verhaal dichterbij de *Mariken* brengt. De eerste afwijking heeft te maken met de aanleiding tot Maria's val. In de oorspronkelijke legende was die gelegen in het bezoek van een monnik die de kluis kwam opzoeken om kwansuis in geestelijke zaken te worden onderwezen. In het exemplum is van een monnik en geestelijke vorming geen sprake meer. Maria's verleider is er een ‘iongelinc’ geworden die gewoon was voor de oom het nodige (‘des hi behoefde van noottorften’) mee te brengen uit de stad. Ook in de *Mariken* zal ooms behoefte aan benodigdheden uit de stad de indirecte aanleiding voor de val van zijn nichtje vormen. In de *Abraham* blijft de oom na de verdwijning van Maria in zijn cel tot een vriend hem weet te vertellen waar ze zich bevindt. In het exemplum verlaat Abraham zelf zijn cel om overal naar zijn nicht op zoek te gaan. Zo gaat ook Oom Ghijsbrecht eerst zelf op zoek, naar Nijmegen en verder ‘in alle hoecken’ en ‘tallen canten’ (v. 345-346, 398, 944). In de oorspronkelijke legende verbergt de oom zijn gezicht en identiteit om pas op het allerlaatste moment uit zijn rol van klant aan het bordeel te stappen. In het exemplum is van vermomming geen sprake meer: de oom heeft zijn nichtje in het bordeel gevonden ‘ende doen hijse sach, ghinc hi tot hair, ende spracse aen ende leyddese in een camere ende bekeerdese weder’. Hoe dit laatste precies in zijn werk ging, wordt niet verteld, want ‘de maniere hoe hijse bekeerde, waer wel lanc om scriven’. Ook hier brengt het exemplum de *Abraham* als oorspronkelijk kader potentieel dichterbij de *Mariken*: kan het verhaal immers op beslissende momenten van zijn meest eigen motieven worden ontdaan³⁹, dan kan het even goed ook met andere motieven worden gestoffeerd. Tenslotte laat het Abraham-exemplum Maria sterven vóór haar oom. Door die dood wordt ze van haar boete verlost. Bij haar sterven ‘sach de heremijt hair ziele inde gedaente eenre witter duven op vlieghende te hemele’. In de oorspronkelijke *Abraham* wordt dit niet vermeld⁴⁰. Het exemplum doet hier

39 Op deze motieven wordt ingegaan door A. Mayer in ‘Der Heilige und die Dirne. Eine motivgeschichtliche Studie zu Hrotsvits “Abraham” und “Pafnutius”’, in *Bayerische Blätter für das Gymnasialschulwesen* 67 (1931), p. 73-96.

40 Wel heeft de oom er twee droomgezichten waarin een draak en een duif (alleen de Middelnedl. gedrukte versie spreekt van een *witte* duif: ed. 1490, fol. 51v), resp. de duivel en Maria voorstellen. In de eerste droom slokt de draak de duif op, in de tweede verlaat de duif weer levend het lichaam van de draak.

sterk aan de droom van Mariken denken waarin ze zichzelf in de hemel gedragen voelt worden terwijl vele witte duiven haar met hun vleugels van haar boeteringen bevrijden (v. 1110-1114).

Uitgaande van de individuele schuld en boete als de meest rudimentaire kern in de geschiedenis van Mariken, heeft de onmisbare rol die Oom Ghijsbrecht bij haar bescherming en bekering speelt ons de weg naar de bredere Abraham-legende gewezen. Omgekeerd, vanuit deze legende bekeken, zien we dat ook de tante op dit kaderverhaal kan worden betrokken en wel op een eigenaardige, averechtse manier. In de *Abraham* is de oorzaak van Maria's wanhoop gelegen in een sexueel avontuur dat zij flagrant in strijd weet met de leer en de wensen van haar oom. Dit nu, het verlies van haar maagdelijkheid als gevolg van sexueel vertier en ongehoorzaamheid aan haar oom, is wat ook de Moeye aan Mariken verwijt (v. 76-95). Geheel ten onrechte, een grove leugen, maar toch, merkwaardig genoeg, met hetzelfde fatale effect - ontredde en wanhoop - als bij Maria's reële zelfbeschuldiging⁴¹. Fictionele waarheid is in de *Mariken* dus demonisch tot een ontredde leugen geworden. Onze historie heeft het brave, door de oom opgevoede nichtje kennelijk liever eerst geestelijk - door wanhoop - dan vleselijk - door sex - ten val laten komen. Maar uitgesteld is niet verloren en Mariken kan haar literaire afkomst niet verloochenen. Het intertekstuele besef dat de tante haar loze kreten niet zomaar uit haar duim heeft gezogen, maar dat ze integendeel haar mosterd van de *Abraham* heeft, scherpt onze blik voor wat in het gedrag van Mariken toch enigszins te denken geeft, met name de algehele afwezigheid van de oom als mogelijke steun in haar ontredde, de oom die Maria wél, maar Mariken niet hoefde te vrezen, én het psychologische gemak waarmee ze zich door de wildvreemde Moenen op laat vrijen. Deze verleider verschijnt er zelfs niet bescheiden als een leergierige monnik, maar integendeel als een pedante meester 'vol consten'. Eén keer op weg volgt Mariken dan ook ongeveer hetzelfde spoor als Maria, Thaïs en Pelagia, want, al is zij dan de vriendin van Moenen, ze acteert toch ook als een vlotte animeermeid voor wie veel wordt gevochten en vermoord. In Maastricht komt ze tenslotte bij de Witte Vrouwen

41 Mariken komt vaak op de verwijten van haar tante als de oorzaak van haar wanhoop en val terug: v. 104-107, 140-143, 151-153, 184-189, 601-603, 690-697.

terecht, een kloosterorde die oorspronkelijk bedoeld was voor gewezen prostituées⁴².

De centrale passage in de *Abraham* is het bezoek van de oom aan herberg en bordeel. Reeds in de Latijnse versie is deze passage bezwerend omringd door allerlei loftuitingen op de wijsheid en de zichzelf opofferende naastenliefde van Abraham, een wijsheid en een liefde die het gewone mensenverstand te boven gaan. Dat gewone mensenverstand lijkt me inderdaad eerder geneigd om bij de merkwaardige pastorale methode van de oom in het bordeel enige kritische of sceptische bedenking te ontwikkelen. Ook in de middeleeuwen hebben sommigen met deze passage moeite gehad, zoals uit het reeds vermelde Abraham-exempel bleek waarin op het kritieke moment fijntjes wordt opgemerkt dat de manier waarop Abraham zijn nichtje bekeert, te lang om te beschrijven is.

In de *Mariken* blijft de oom veilig ver uit de buurt van de herberg ‘De Gouden Boom’ in Antwerpen vandaan. Mariken moet er, vreemd genoeg samen met Moenen, zélf de weg naar de oom inslaan. Ze reizen af naar Nijmegen waar met het wagenspel een bekeringsproces begint dat, zoals we zagen, naar een bepaald type Marialegenden is gemodelleerd⁴³. Maar daarmee is het dubieuze ‘oom vrijt met nichtje’-motief niet van de baan. Vanuit het onderliggende verhaal komt het als een losgeslagen segment op de woede van de tante naar boven drijven om er, geperverteerd tot een laatste leugenachtig verwijt, in het gezicht van Mariken te worden geslingerd met de woorden: ‘Ick hebbe lieden

42 In de tijd waarin de *Mariken* gesitueerd wordt, was het Maastrichtse klooster reeds lang geen huis voor boetelingen meer: zie *Mariken*, p. 173 en Peeters, *a.art.*, p. 173-174. Wel sluit de herinnering aan de oorspr. bedoeling van de orde in de *Mariken* enigszins aan bij een vernieuwde ijver van geestelijken om prostituées tot een leven van boetvaardigheid te bekeren. Met die bedoeling althans wordt in de tweede helft van de 15de eeuw te Brugge en in 1506 te Brussel een Bethaniëklooster gesticht: N. Geirnaert, ‘Kunst- en geestesleven te Brugge in de schaduw van de Bourgondische hertogen ca. 1450-1482’, in *Vlaanderen* 188 (1982), p. 138; K. Naessens, *Het Maria-Magdalena-klooster Bethanië te Brugge: bijdrage tot de religieuze geschiedenis van Brugge (1459-1584)* (KULeuven 1984); H. Pleij, *De sneeuwpoppen van 1511. Literatuur en stadscultuur tussen middeleeuwen en moderne tijd*, Amsterdam/Leuven 1988, p. 99 en 379-380, n. 16 met verwijzing naar A. Henne en A. Wauters, *Histoire de la ville de Bruxelles*, Bruxelles 1845, dl. 1, p. 318, maar uit te breiden met dl. 3, p. 122-123.

43 In het kader van deze bijdrage waarin de ongenoegzaamheid van de relatie zondaar-Maria/Christus voor de verlossing van Mariken het te verklaren uitgangspunt vormde, is het niet onbelangrijk dat Mariken juist naar het wagenspel getrokken wordt omdat ze er haar oom heeft over horen spreken (v. 710-721).

ghesproken dye u lestent saghen / Met uwen eygenen oom ligghen so ontsamelijck
/ Dat mi te segghen waer ombetamelijck' (v. 98-100)⁴⁴.

Censuyt la Vie saint Abraham
hermite. Et cōmēce en latin. fratres
mei Cupio. ⁊ cetera. chappitre. li.



Abraham (als heremiet met paternoster) en zijn nicht Maria: ill. uit *La vie des anciens pères*. Parijs 1486, fol. 120v.

In tegenstelling tot de *Mariken* is de dreiging van dood, oordeel en hel in de *Abraham* nooit erg acuut. Ik heb gewezen op de invloed in de *Mariken* van een bepaalde Marialegende-structuur, maar natuurlijk draagt ook de directe, menselijke verschijning van de duivel als Moenen tot de verhoogde eschatologische spanning bij. In de *Abraham* wordt de duivel voortdurend als

44 Vgl. de hier opgenomen illustratie. Het incest-motief ontbreekt in de Engelse versie. In *Mariken* noemde ik het een ‘duidelijk secundair’ gegeven: ‘waarom zou de tante de zware beschuldiging anders alleen hier in een enkele geïsoleerde claus en niet reeds eerder in de scène te pas hebben gebracht?’ vroeg ik me af op p. 43 (zie ook p. 45). Men kan natuurlijk ook zeggen dat de tante het juist als zware beschuldiging voor het laatst heeft bewaard... Nu in de *Abraham* en met name in een kritische reflectie op dit verhaal een ‘verklaring’ voor dit geïsoleerde segment kan worden gevonden, ben ik geneigd om het juist als een oorspronkelijk restant te beschouwen. Of de vertaler het dan op eigen initiatief heeft weggecensureerd is niet zeker: zijn Nederlandse legger was niet geheel dezelfde als die van de Nederlandse berijmer (zie *Mariken*, p. 43, noot 57).

actief aanwezig beschouwd, maar hij treedt niet concreet als een individuele, antropomorfe gestalte dreigend naar voren. Dat is wél meer het geval in de *Pelagia*. Verder sluit Moenens sexuele relatie met Mariken goed aan bij een groeiende kerkelijke belangstelling voor hekserij in de late vijftiende eeuw⁴⁵.

In de *Abraham*, die geen Marialegende is, is de mariale potentie die in de naam van het nichtje verscholen ligt, ongebruikt gelaten. In latere bewerkingen is dat soms anders. In de Latijnse dramatische bewerking van Hrotsvitha van Gandersheim (tiende eeuw) wordt zonder meer de verhevenheid van de Maria-naam van het nichtje in het licht gesteld⁴⁶. Problematischer is de Duitse rijmversie in het *Väterbuch* waar de verteller het eigenlijk niet passend vindt dat Maria een zo goede naam nog na haar zondeval ‘sunder schame’ blijft dragen⁴⁷. Ook in de *Mariken* wordt de waarde van de Maria-naam op een problematische manier geëxpliciteerd: de naam kan binnen een relatie met de

45 *Mariken*, p. 20-21 en F.W. Krap, *Emmeken. Ik ben 's duvels amie, neerslag van een onderzoek naar het duivelprofiel van rond 1500...*, Nijmegen 1983.

46 H. Homeyer, *Hrotsvitha von Gandersheim. Werke in deutscher Uebersetzung...*, München... 1973, p. 226; H.J.E. Endepols, *Hrotsv. van Gandersheim. Leesdrama's*, Utrecht/Amsterdam 1950, p. 66-68. In zijn inleiding (p. lxii) stelt Endepols dat ‘Abraham’ trekken van overeenkomst met *Mariken van Nieumeghen* vertoont. G.W. Wolthuis neemt dit over in *Duivelskunsten en sprookjesgestalten. Studiën over literatuur en folklore*, Amsterdam 1952, p. 165, maar omdat hij de *Mariken* ‘bovenal’ als ‘een verhaal van Maria's mededogen’ beschouwt, gaat hij niet verder op mogelijke verbanden in. Ook in andere spelen en teksten - in 1493 door Conrad Celtis ontdekt en in 1501 uitgegeven - van de in humanistenkringen zeer bewonderde Hrotsvitha kan de *Mariken*-lezer intrigerende elementen vinden. Afwijkend van de bron wordt in *Pafnutius*, Hrotsvitha's bewerking van de Thaïs-legende, een lovende uiteenzetting over de Ars Musica gehouden, wordt het bordeel van Thaïs er aan een marktplein gesitueerd en worden we breedvoerig ingelicht over de onderhandelingen van Pafnutius met de abdis van het klooster waarin zijn bekeerlinge zal worden ondergebracht (Homeyer, p. 242-258; Endepols, p. 84-106). In een ander spel geeft de H. Sapientia een vlotte demonstratie weg van haar vertrouwdheid met de geheimen van de wiskundige getallensymboliek (Homeyer, p. 266-268; Endepols, p. 112-114). Naast de spelen kon men in Celtis' uitgave ook twee legenden vinden waarin een pakt met de duivel centraal staat: de *Theophilus* en de *Basilus*. In de *Basilus* krijgt een meisje een uitbrander te horen die bijna woordelijk met een van de woede- uitbarstingen van de Moeye overeenstemt (Homeyer, p. 146; *Mariken*, v. 101-102) en in dezelfde legende zien we hoe bisschop Basilus een ultieme aanval van de duivel tegen hem zelf en tegen een uit de klauwen van de duivel geredde knecht met kracht van woorden weet af te slaan (Homeyer, p. 148). In de *Gesta Ottonis* tenslotte wordt ons tegen een achtergrond van burgertwisten o.m. verteld hoe keizer Otto door zijn eigen zoon Liudolf verraderlijk werd bestreden (Homeyer, p. 304). Vele ingrediënten uit de *Mariken* samen in een zelfde, onder humanisten berucht boek!

47 Ed. Reissenberger, p. 471, v. 32507-2512.

duivel niet worden gehandhaafd. Met name voor Moenen stelt hij een lijfelijk probleem dat in het Emmeken-compromis wordt bezworen (v. 272-315).

Als een derde fase in de algemene ontwikkelingsgeschiedenis van de *Mariken* zou ik tenslotte de actualisering en historisering van de wonderlijke historie willen beschouwen. Hoe interessant dit laatste, vooral in receptioneel opzicht ook mag zijn, ik moet me tot een paar algemenere opmerkingen beperken.

Dat het verhaal in de Nederlanden wél en in Engeland niet is aangeslagen, heeft misschien toch met de zeer concreet Nederlandse localisering te maken. De meer dan noodzakelijke gedetailleerdheid - niet alleen Nijmegen en Antwerpen worden genoemd, maar ook Grave, Venlo, de Meierij, 's-Hertogenbosch, Hoogstraten, Aken en Maastricht - is werkelijk merkwaardig. Er is, denk ik, geen andere fictionele historie of prozaroman uit die tijd bekend waarin men het verloop geografisch van zo nabij en zo precies kan volgen. De meest intrigerende localiseringen zijn wel de herberg 'De Gulden Boom' in Antwerpen en het Witte-Vrouwenklooster in Maastricht. Bij de eerste localisering vraagt men zich af wat de reacties van die Antwerpse lezers moeten zijn geweest die in de zestiende eeuw in hun stad op de Grote Markt inderdaad een huis 'De Gulden Boom' wisten staan⁴⁸. Bij de tweede localisering vraagt men zich af wat er in het klooster nu echt te zien was. Zij die het verhaal ongeloofwaardig vinden, worden in de laatste verzen namelijk uitgedaagd om zelf in Maastricht te gaan kijken waar het graf van Mariken met de drie ringen erboven en een tekst met exacte gegevens over haar leven en penitentie te zien zouden zijn (v. 1127-1137). Men bedenke daarbij dat Maastricht geen uithoek, maar één van de belangrijkste centra aan de grote handelsweg van Vlaanderen en Brabant naar Keulen was⁴⁹. Wat kreeg iemand met de *Mariken* als gids in de hand in de zestiende eeuw in Maastricht te zien? We weten het niet, maar in de zeventiende eeuw, ca. 1648, toonden de zusters in het nu verdwenen klooster aan bezoekers het graf van Mariken onder een stenen wijwatervat onderaan een trap die toegang gaf tot het koor in de kerk. Wat te

48 Uit akten van 1543 en 1579 blijkt dat er in de zestiende eeuw in Antwerpen op de Grote Markt een huis 'De Gulden Boom' heeft gestaan: J.W. Muller, 'Nog een en ander over Mariken van Nieumeghen', in *Ts. Nedl. Taal-en Lett.* 52 (1933), p. 149.

49 W. Jappe Alberts, *Geschiedenis van de beide Limburgen*, Assen 1972, dl. 1, p. 51-52, 63, 83-87.

denken geeft is echter het feit dat de zusters daarbij ook wisten te vertellen dat de drie boeteringen al lang tot ijzeren tralies waren omgesmeed...⁵⁰

Al zijn de ringen en het graf ‘verdwenen’, de wonderlijke zielsgeschiedenis van Mariken blijft voor de lezer toch heel concreet in het politieke en culturele leven van de late vijftiende en vroege zestiende eeuw verankerd en wél op een heel creatieve en dynamische wijze.

Door de tante - weer zij als scharnier tussen fictie en werkelijkheid - zijn de vermelde feiten uit de Gelderse geschiedenis, de gevangenneming van hertog Arnold door zijn zoon in januari 1465 en Arnolds vrijlating in februari 1471, geen externe, statische referentiepunten, maar gebeurtenissen die de privé-geschiedenis van Mariken actief mee bepalen. De wanhoop van Mariken vloeit indirect voort uit de commotie rond de gevangenneming en de val van de tante die in wanhoop sterft en als dusdanig de morele antithese van deze geschiedenis verbeeldt, wordt gezien als een expulsieve kopstoot tegen de feestroes bij Arnolds bevrijding⁵¹.

Een zelfde objectiverend en de individuele lotgevallen in een bredere historische dynamiek optillend effect gaat uit van het wagenspel van *Masscheroen*. In de naar aanleiding van dit wagenspel gesignaleerde Marialegenden wordt het waarschuwend en reddend proces steeds gezien in een visioen of als een onderdeel van een individueel zielsgebeuren na de dood. In de *Mariken* is het aanschouwde proces echter niet de inhoud van een subjectief of uniek en geheel persoonlijk ervaren, maar van een spel, een niet alleen en uitsluitend voor Mariken opgezette dramatische vertoning, maar een spel dat volgens het verhaal ieder jaar op de ommegangsdag in Nijmegen werd opgevoerd (v. 709), een binnen de stads- en feestcultuur van die tijd dus geheel normaal gebeuren, ja een concreet en objectief produkt van de ‘Const van rhetoriken’ die Mariken eens - terecht zo blijkt daar in Nijmegen nu - als een gave van de H. Geest heeft geprezen (v. 512-513).

Mijn hypothetisch betoog over de ontwikkelingsgeschiedenis van *Mariken van Nieumeghen* op macro-structureel niveau kan als volgt worden samengevat: *Mariken van Nieumeghen* is gebaseerd op de *Abraham*-legende.

50 Zie Wolthuis, *a.w.*, p. 34, 39, 43.

51 Op subtiele verschillen in de manier waarop de Nederlandse en de Engelse *Mariken* de tante met het historisch kader verbinden, wordt ingegaan door E. Krispyn in ‘Mary and Mariken’, in *Journal of English and Germanic Philology* 75 (1976), p. 361-368. In de Nederlandse tekst zou de relatie met Marikens val, in de Engelse de relatie met de zelfmoord van de tante meer geprononceerd zijn.

Dit basisverhaal, eventueel gecontamineerd met verwante legenden uit dezelfde ‘Vader’-bron zoals die van *Thais* en *Pelagia*, is in de lijn van bepaalde Marialegenden met mariale en demonologische stof geïnjecteerd⁵². Tenslotte is dit wonderlijke geheel voor een laatmiddeleeuws publiek in objectiverende en actualiserende zin gehistoriseerd.

52 Door de *Mariken* niet primair als een Marialegende te beschouwen, is mijn reconstructie tegengesteld aan die van W. Kuiper die de *Mariken* ziet als een ‘gerenoveerd’ Maria-mirakel dat ‘ten koste van Maria’ geredigeerd is tot een geschiedenis waarin het accent verschoven is naar de rol van de geestelijke, ‘die zich in eerste instantie tot God zelf richt’. Nog afgezien van het feit dat Oom Ghijsbrecht zich niet in eerste instantie tot God maar tot Maria en St. Servaas richt, lijkt me een verschuiving ten koste van Maria historisch moeilijk te verantwoorden. Zie W. Kuiper, ‘Mariken van Nieuwmegehen, een gerenoveerd Maria-mirakel’, in *Spektator* 15 (1985-86), p. 249-267.