

WOLVEN OP DE BLANDIJN

Gentse kanttekeningen bij de *Ysengrimus*

Dr. Wim Verbaal

(Vakgroep Romaanse talen andere dan het Frans - Universiteit Gent)

Weinig werken uit de Europese literatuur zijn even ongrijpbaar als het oudste dierenepos, de Latijnse *Ysengrimus*. Aan weinig werken ook liggen evenveel tegenstrijdigheden ten grondslag. Dat het bij de *Ysengrimus* om een meesterwerk uit de Latijnse Middeleeuwen gaat, wordt algemeen erkend. Toch is de tekst amper gekend buiten een kleine kring specialisten. De originaliteit en inventiviteit van de onbekende dichter hebben alle lezers en wetenschappers, die zich sinds zijn ontdekking over het gedicht gebogen hebben, met verwondering, zo niet verbijstering vervuld. Desondanks zijn de bedoelingen van het werk nog steeds een raadsel en blijven de meeste studies ervan steken bij een vergelijking van de afzonderlijke episoden met de latere Reinaert-cycli. Onderzoek van het epos als een geheel staat nog vrijwel in de kinderschoenen.¹

¹ De meest uitvoerige studies die aan de *Ysengrimus* zijn gewijd en die zich niet tot details beperkt hebben, zijn tot enkele namen beperkt. Om te beginnen de uitgave door Ernst Voigt, *Ysengrimus*, (Halle 1884) [= Voigt] met een uitgebreide inleiding, glossarium en notenapparaat. In sommige opzichten (vooral wat de historische en hermeneutische conclusies betreft) zijn de hierin verkondigde stellingen intussen achterhaald, maar als overzichtsstudie van het epos blijft dit werk fundamenteel en onovertroffen. De recentere uitgave met Engelse vertaling door Jill Mann, *Ysengrimus. Text with translation, commentary and introduction*, in de reeks *Mittellateinische Studien und Texte* Bd. XII (Leiden – New York – Köln 1987) [= Mann], heeft vooral belang om de historische inleiding die bronnen ontsloten heeft die voor Voigt ontoegankelijk of onbekend waren. Zij heeft ook sterker de contemporaine en lokale context in rekening gebracht. Tekstkritisch is haar inbreng veel geringer en voegt zij amper iets nieuws toe aan het werk van Voigt. Los van de edities moeten de studies vermeld worden van Hans Robert Jauss, *Untersuchungen zur mittelalterlichen Tierdichtung* (Tübingen 1959), die een hoofdstuk aan de *Ysengrimus* wijdt dat nog altijd een grote invloed uitoefent (“Der Gegensatz des Toren und des Weisen und die Fortuna-Thematik im YSENGRIMUS des Magister Nivardus” (pp. 93-113), en van Fritz Peter Knapp, *Das lateinische Tierepos*, (Darmstadt 1979) [= Knapp], waar de *Ysengrimus* eveneens een centrale betekenis krijgt. Een uitzondering vormt ook het artikel van Jean-Yves Tilliette, “La peau du loup, l’Apocalypse. Remarques sur le sens et la construction de l’«Ysengrimus».”, in *Médiévales* 38 (2000) pp. 163-76. Detailstudies zijn er intussen in grote aantallen verschenen, zoals gezegd meestal in combinatie met bepaalde thema’s uit de latere Reinaert-cycli, en zullen hier in de loop van de noten worden vermeld.

Het moet gezegd dat het gedicht zelf aan deze tegenstrijdige houding binnen het onderzoek niet vreemd is. De dichter lijkt er immers alles aan gelegen om iedere preciezer omschrijving en moderne categorisering te ontcrachten. Elke stelling die met betrekking tot de achterliggende bedoeling van de dichter naar voren is gebracht, kan door het gedicht evenzeer onderbouwd als ondermijnd worden. Als een voorbeeld mag de uitweiding over abt Walter van Egmond dienen (V. 455-540). Het belang van deze passage staat buiten twi-
fel. Niet alleen wordt zij op een cruciaal moment ingelast, namelijk bij de intreding van de wolf in het klooster op de Blandijnberg, maar bovendien gaat het om de enige verzen waarin de dichter zich in eigen persoon en rechtstreeks tot een tijdgenoot richt. Alleen blijft het de vraag wat hij wil met deze aanspreking: is zij bedoeld als een lofrede en is het verzoek om steun en bescherming aan het slot ernstig gemeend ondanks de ironie die in de hele passage gelezen kan worden? Of heeft de ironie ook hier de overhand en is het portret van Walter bedoeld als een vlijmscherpe satire? Beide stellingen hebben hun aanhangers, die zich op ernstige argumenten kunnen baseren. Geen enkel doorslaggevend argument kan echter worden ingebracht tégen een van beide stellingen.²

Het kan dan ook van overmoed getuigen zich wetenschappelijk nogmaals met dit gedicht bezig te houden in de hoop er enige betrouwbare informatie uit af te kunnen leiden.³ Dit lijkt echter onvermijdelijk, gezien de rijkdom aan gegevens die het werk te bieden heeft: de bontgeschakeerde thematiek, de vele directe en indirecte allusies op de tijd rond 1150, het literaire meesterschap, de vlijmscherpe spot, de gnomische schatten die erin zijn opgenomen⁴, de folkloristische elementen die men erin kan herkennen. En niet in de laatste plaats het getuigenis dat het aflegt van het literaire niveau in het Gentse halverwege de twaalfde eeuw. Op dit laatste punt wil dit artikel zich richten, waarbij het echter niet wil pretenderen alle vragen en raadsels rond de *Ysengrimus* op te zullen lossen. De bedoeling is veeleer een antwoord te

² De passage over Walter wordt als een lofzang gelezen door Voigt (cviii-cix) en Mann (145-56), als een ironische satire door Léonard Willems, *Étude sur l'Ysengrimus* (Gent 1895), m.n. 109-10 en Joseph Van Mierlo, "Het vroegste dieren-epos in de letterkunde der Nederlanden. Isengrimus van Magister Nivardus.", in *Verlagen en mededelingen der Kon. Vlaamse Akademie voor Taal- en Letterkunde* (Gent 1943), 281-335 en 489-548, m.n. 309-12. Zij worden hierin gevolgd door Ludwig Gompf, "Köln und die Zahl Elf im Ysengrimus.", in *Mittellateinisches Jahrbuch* 28 (1994) 47-60, m.n. 51. Knapp (77-81) heeft kritiek op de ironische uitleg door Willems en Van Mierlo maar schaaft zich evenmin volledig aan de kant van Voigt en Mann.

³ Knapp heeft het in een vroegere bijdrage over een 'wissenschaftliche Verzweiflungstat': "Materialistischer Utilitarismus in der Maske der Satire: Magister Nivards ›Ysengrimus‹.", in *Mittellateinisches Jahrbuch* 10 (1975) 80-99, m.n. 80.

⁴ Zie vooral de studie die Jill Mann hieraan heeft gewijd in haar artikel "Proverbial Wisdom in the Ysengrimus.", in *New Literary History* 16 (1984), 93-109.

geven op één concrete vraagstelling ten aanzien van de weerspiegeling in het epos van de plaatselijke verhoudingen in Gent. Hieruit zullen dan echter verdere vragen oprijzen waarop de antwoorden uiteindelijk tot een eerste voorzichtige formulering kunnen leiden van bepaalde spanningen die zich tijdens de veertig jaren van de twaalfde eeuw in Gent lijken te kristalliseren.

1. De *Ysengrimus* en de Gentse kloosterstrijd

Dat de *Ysengrimus* zijn ontstaan te danken heeft aan het talent van een klerk, monnik of kanunnik die verbonden was met Gent, hoeft niet langer bewezen te worden.⁵ Alle geografische en diocesane verwijzingen hebben Gent als hun middelpunt. Het gedicht verraadt een meer dan oppervlakkige kennis van de Gentse politiek en topografie. Walter van Egmond die door de dichter als enige tijdgenoot rechtstreeks wordt aangesproken, was voor zijn abbatiaat *prepositus* te Lens, waar de St. Pietersabdij gronden bezat.⁶ Doorslaggevend is natuurlijk het feit dat de wolf nergens anders intreedt dan juist in het klooster van St. Pieter op de Blandijnberg.

Toch heeft deze duidelijke geografische situering van de hele fabel in Gent ook vragen opgeroepen. Het is namelijk geweten dat tijdens de tiende en elfde eeuw de spanning tussen de beide abdijen op het Gentse grondgebied almaar hoger opliep.⁷ Toch lijkt in het epos iedere allusie op het klooster van St. Bavo volledig afwezig. Dit heeft dan ook al geleid tot suggesties in verband met de auteur: hij zou onder het patronaat van de St. Baafsabdij gevallen zijn en zodoende de eigen abdij hebben gespaard.⁸

De vraag is nu of het bijtende sarcasme van de *Ysengrimus* inderdaad het klooster van St. Bavo in Gent spaart in de mate waarin dit tot op heden door de literaire kritiek en het onderzoek is aangenomen. Zijn er werkelijk geen sporen te vinden van spot en kritiek op de praktijken waaraan het rivaliserende klooster van de St. Pietersabdij zich in de decennia voor de totstandkoming van het gedicht had schuldig gemaakt? Alleen het stellen van de vraag geeft natuurlijk al aan dat er wel degelijk elementen in het epos onderscheiden kunnen worden die tegen de St. Baafsabdij gericht lijken. De sleutelpassage hier-

⁵ Alle argumenten voor deze stelling zijn uitvoerig besproken en aangevuld door Mann in het historische deel van haar inleiding (77-181).

⁶ Al zijn er ook aanwijzingen voor een verbondenheid van Walter met de St. Baafsabdij. Mann noemt deze gegevens echter een vervalsing door de St. Baafsabdij en verklaart ze als een verder teken van de animositeit tussen beide abdijen (149-50, n. 459), op grond van Otto Oppermann (ed.), *Fontes Egmundenses* (Utrecht 1933), 68, n. 2.

⁷ Een goed overzicht biedt Mann in haar inleiding met vermelding van de belangrijkste literatuur (77-89).

⁸ Aldus luidt de voorzichtige conclusie van Mann (175), waarbij zij er echter tegelijkertijd de voorkeur aan geeft om geen definitieve uitspraak te doen.

bij lijkt de tweede episode in het epos, het verhaal over de visvangst van de wolf.⁹

Het verhaal van de visvangst mag als bekend verondersteld worden. Meestal is de beer het slachtoffer van de vos en biedt het verhaal een verklaring voor het verlies van zijn staart. In de *Ysengrimus* trapt de wolf in de listen van zijn 'neef', zoals de vos zichzelf graag voordoet om het vertrouwen van zijn 'oom' te winnen.¹⁰ Nadat de wolf hem heeft bedrogen bij het verdelen van een ham die zij samen hadden buitgemaakt, zint de vos op wraak. Hij ziet zijn kans schoon wanneer hij een uitgehongerde Ysengrimus in hartje winter (de dichter specificeert dat het februari is) tegenkomt. Hij belooft de wolf naar een plaats te brengen waar hij zoveel vissen kan vangen dat zelfs hij zijn vangst niet de baas kan. Ysengrimus laat zich door zijn begeerte vangen. Hij volgt de vos die hem naar een wak in het ijs brengt en hem zijn staart hierin laat zakken. Reinardus waarschuwt de wolf ervoor niet te gulzig te zijn en zijn vangst regelmatig op te halen om te voorkomen dat hijzelf gevangen raakt door zijn vangst. Zijn vermaning wordt door de wolf op hoongelach onthaald.

De vos steelt nu een haan bij de nabije dorpspastoor die juist de mis leest. Wanneer deze de vos voorbij ziet rennen, laat hij alles achter en zet de achtervolging in, bijgestaan door de hele parochie. Reinardus loopt voor ze uit naar de plaats waar Ysengrimus vast zit in het ijs. Hij vermaant de wolf om haast te maken, maar deze merkt dat hij niet meer weg kan en vraagt de vos hem te helpen. Reinardus steekt hierop een lange redevoering af over de onvoorzichtigheid en de gulzigheid van Ysengrimus, maar moet deze plotse-ling afbreken wanneer hij merkt dat de dorpingen wel erg dichtbij komen. Hij vlucht en laat zijn oom hulpeloos achter. De dorpingen zien dat de vos hen is ontgaan. Wanneer zij dan de wolf in de gaten krijgen, nemen zij op hem wraak. Zij beschuldigen hem van diefstal en trakteren hem op een rijkelijke 'liefdesmaaltijd'. Wanneer iedereen uitgeput raakt, maakt een oud vrouwtje zich op om de wolf de genadeslag te geven. Ze haalt ver uit met haar bijl maar

⁹ I.529-II.158. Het epos bestaat uit een opeenvolging van twaalf episoden, verdeeld over zeven boeken. Het verhaal verloopt niet volgens een eenvoudige narratieve sequentie maar is kunstig en geraffineerd opgebouwd naar het model van het klassieke heldenepos, met name Vergilius' *Aeneis*. Het begint *in medias res* met de enige episode waar de wolf over de vos zegeviert. Ongeveer halverwege (midden in de episode over de zieke leeuw) bezingt het everzwijn een drietal avonturen van de vos en de wolf die zich vroeger hebben afgespeeld. Na deze terugblik die boek IV en het grootste deel van boek V beslaat, neemt de raamvertelling haar lijn weer op om in twee bewegingen van telkens drie episoden tot de dood van de wolf te leiden. De concrete opbouw en constructie van het epos wachten nog op nadere analyse. De ingeniositeit ervan wordt algemeen erkend maar de principes waarop de dichter zijn werk heeft gestructureerd zijn nog amper bestudeerd.

¹⁰ Voigt (lxxviii-lxxix) wijst erop dat alleen Reinardus beroep doet op deze familieband. Hij noemt de wolf steeds zijn *patruus*.

WOLVEN OP DE BLANDIJN

verliest het evenwicht en hakt de staart van de wolf door. Ysengrimus maakt zich onmiddellijk uit de voeten.

Deze episode verdient om verschillende redenen de aandacht. Zo is zij samen met de episode over Ysengrimus' intrede in het klooster op de Blandijn (episode 7) de enige waarin mensen een meer dan figuratieve rol spelen. Deze zijn hier de tegenspelers van de wolf, weliswaar als werktuigen van de vos. Bovendien is episode 2 de enige waarin een paar mensen ook een eigen naam krijgen, die hen onttrekt aan de anonieme menigte, waarin de menselijke soort verder steeds optreedt. Ook de enkele individuen die elders in het epos optreden, blijven steeds naamloos in tegenstelling tot de dieren.¹¹

In de episode van de visvangst wordt van twee personen nadrukkelijk de naam gegeven: de priester, *dominus Bovo* (I.1027), en het oudje *Aldrada* (II.3), van wie één manuscript vermeldt dat het om de vrouw, i.e. de concubine, van de priester gaat (*uxor presbiteri*).¹² De moderne uitgevers denken dat niet veel belang aan deze glosse gehecht moet worden en noemen haar hooguit de kokkin van de priester of laten hun relatie gewoon in het midden.¹³ Het priester-concubinaat was tijdens de eerste decennia van de twaalfde eeuw echter nog geen zeldzaamheid en de band die de glosse tussen de priester en de oude vrouw legt, vindt bevestiging in het feit dat zij de enige handelende menselijke personages in het hele epos zijn die door de dichter met een eigennaam verder worden.¹⁴

Het uitzonderlijke van deze naamgeving nu heeft nog nooit de aandacht getrokken. Waarom zou de dichter van alle menselijke personages in het hele epos uitgerekend deze beide figuren een naam hebben willen geven, al is hun rol binnen het verhaal zeker niet belangrijker dan bijvoorbeeld die van de

¹¹ Te denken valt hierbij aan de boer uit de eerste episode die door Reinardus om de tuin wordt geleid, zodat de wolf zich meester kan maken van de ham die hij op zijn schouder droeg (I.179-354). Het geldt ook voor de kok die de vos met pasteien beloont voor zijn hulp vroeger tegen de wolf. De vos maakt dan gebruik van deze pasteien om de wolf te verleiden het klooster in te gaan (V.325-334). Ten slotte is ook de anonimiteit van de monniken en abt van de St. Pietersabdij opvallend.

¹² Ms. E, Luik, Universiteitsbibliotheek 161C (xvde eeuw), zie Voigt *ad locum* (71).

¹³ Franz Joseph Mone (ed.), *Reinhart Fuchs aus dem neunten und zwölften Jahrhundert*, (Stuttgart/Tübingen 1832) sprak van de kokkin. Jakob Grimm, *Reinhart Fuchs* (Berlijn 1834) noemde haar eenvoudigweg een boerin. Beide stellingen staan vermeld bij Voigt (71) die zich aansluit bij Mone, en bij Mann (262), die de mening van Grimm deelt.

¹⁴ Aan de vermelding van tijdgenoten van de dichter wordt hier voorbijgegaan. Walter van Egmond, Boudewijn van Liesborn, Anselmus van Doornik, Bernardus van Clairvaux en Eugenius III worden wel bij naam vermeld maar spelen geen rol binnen het narratieve geheel.

WIM VERBAAL

naamloos gebleven abt van St. Pieters? Juist hun uitzonderlijke behandeling door de dichter lijkt erop te wijzen dat Bovo en Aldrada voor hem meer betekenis hebben dan louter die van twee bijfiguren.

Nu zijn vooral de naam en het optreden van Aldrada opvallend. Zij verschijnt helemaal aan het begin van het tweede boek en de dichter schildert met merkbaar plezier haar heroïsch optreden tegenover de wolf.

Vermoeid zat in gedwongen rust de massa neer
om voor een nieuwe aanval krachten op te doen.
Alleen Aldrada raasde nog, vermoeid maar niet
van plan te zitten eer het bisschopshoofd zou rollen.
Met beide handen zwierde zij de grote bijl
en dreigde 't ongelukkig hoofd met diepe wonde.
Zij stamelt stotterend half verstante kreten uit,
omdat haar mond elf tanden plus een halve mist.
Haar tong slaat door de lucht, het kwijl vliegt in het rond
en ieder woord verdrinkt voor het geboren is.
"Hoe vaak, gemene rover, stierf mijn goede Gerard
door jouw bedrog, hoe vaak mijn brave Teta!¹⁵
Laat mij nu even lief zijn. Had je toch maar eens
zoveel aan nekken als je van mij hebt geroofd!
Twee keer je hals betaald voor elke ziel van Teta!
Mijn wraak is niet genoeg voor wat je had verdiend.
Je moest misvormd en zonder kop geboren zijn
of sterven door 't verlies van hoofden zonder tal."
(II. 1-16)

Aldrada verschijnt hier als een ware Hercules, die graag het monster van Hydra te lijf zou gaan, dat bij elke onthoofding twee nieuwe koppen liet verschijnen. Toch lijkt het de dichter bij de presentatie van dit oudje om meer te doen dan uitsluitend om komisch effectbejag. Zijn keuze voor de naam Aldrada roept namelijk onwillekeurig een heilige in gedachten die sinds de late tiende eeuw in de St. Baafsabdij vereerd werd, de heilige Landrada, een heilige zonder daadwerkelijke geschiedenis en van wie het statuut sterk betwijfeld werd.¹⁶

¹⁵ Gerard is de generale naam voor een gans, Teta die voor een kip. Vgl. Voigt, lxxvi en lxxvii (m.n. n. 7).

¹⁶ Deze associatie wordt versterkt door de enige vermelding van Aldrada's naam in vers II.3, waar geschreven staat: *Sola Aldrada furit...* De dichter maakt hier een doelgericht gebruik van de elisie: het vers moet gelezen worden als *Solaldrada furit...* waardoor de naam Aldrada nog met een L aan het begin verbonden en de gelijkenis met Landrada vergroot wordt.

WOLVEN OP DE BLANDIJN

Landrada zou de abdis zijn geweest van een klooster te Munsterbilzen buiten het grondgebied van de St. Baafsabdij. Op haar sterfbed vroeg zij om niet in het eigen klooster begraven te worden. Waarom ze dit vroeg, wordt verder niet verteld. In elk geval werd niet naar haar geluisterd, want het klooster was maar al te blij met haar heilige gebeente. In de tweede nacht na haar begrafenis verschijnt zij echter aan de nachtelijke hemel en laat zij bovendien weten haar eigen keuze te zijn gevolgd en voortaan in Wintershoven te rusten, dat zich toevallig wél op het grondgebied van St. Baafs bevindt. Haar graf wordt opgegraven. En inderdaad, haar lichaam blijkt met sarcofaag en al van het kloosterkerkhof verdwenen en wordt op de aangeduide plaats teruggevonden. Veel later verschijnt zij in een droom aan een zieke vrouw en verklaart ze dat zij verontwaardigd is door de mensen zo verwaarloosd te worden. Bovendien voelt zij zich op de plaats waar haar graf zich bevindt te veel in het nauw gedrukt. Daarom vraagt zij om een verplaatsing. Dus wordt haar graf in 980 opnieuw opgegraven en in triomf naar de St. Baafsabdij gebracht, samen met nog een achttal heiligen die op diezelfde plaats gevonden zijn.

De rivaliteit tussen de beide abdijen op het Gentse grondgebied gaf in de loop van de tiende en elfde eeuw aanleiding tot een ware reliekenstrijd. Terwijl de St. Pietersabdij de grafelijke gunst genoot en zo de hand wist te leggen op belangrijke heiligenrelikwieën, bleef St. Bavo schromelijk verwaarloosd. Om die reden besloten de monniken hier zelf wat aan te doen. De translatio van Landrada in 980 moest de achterstand van hun abdij in één keer verhelpen. Het ontbrak deze plots opgedoken heiligen echter aan geloofwaardigheid, zodat de monniken van St. Bavo nog heel wat andere pogingen ondernamen.¹⁷

De verzamelwoede van twijfelachtige heiligen in de St. Baafsabdij kan nu in verband gebracht worden met de heiligenlitanie die Aldrada aanheft wanneer zij uithaalt voor de genadeslag op de wolf.

Nu riep zij smekend vele heiligen te hulp.
Hun namen zijn de volkse canon goed bekend:
de heilige Excelsis met zijn vrouw Hosanna
– men zegt dat hij door God ontroofd werd aan de galg –,
en Anna, uit de dij van koning Phaniel
geboren, moeder van Maria, moeder Gods,
en ook de moeder aan wie Michael ontsproot,
de zalige Alleluia met haar man Sint Petrus,

¹⁷ Het klassieke relaas over de relikwieënstrijd en de inspanningen van de St. Baafsabdij is te vinden in Oswald Holder-Egger, "Zu den Heiligengeschichten des Genter St. Bavoklosters.", in *Historische Aufsätze dem Andenken an Georg Waitz gewidmet* (Hannover 1886), 622-65, m.n. 627-28 in verband met Landrada. Hierop baseert zich ook het betoog van Mann, 81-84.

WIM VERBAAL

Helpvara en Noburgis, helpsters in de nood,
de angst van wolven, Brigida, die schapen redt,
de trouwe Celebrant, die door zijn hulp eens Rome
aan Petrus gaf, toen niemand hiervan kon getuigen,
en de maagd Sint Veerle, onrechtvaardig lijdend,
maar wat een heilige ook wil, dat zal hij doen.
(II.59-72)

Binnen deze vreemde cyclus hoeven bepaalde namen weinig toelichting, zoals de heilige *Excelsis* en zijn vrouw *Hosanna*. Waar de dichter het vandaan heeft dat *Excelsis* door God van de galg zou zijn gered, is nog steeds een raadsel.¹⁸ De heilige *Celebrant* komt eveneens uit een liturgische formule die juist aan het sanctus voorafgaat, waar gezegd wordt dat alle engelen vol lof de Heer loven: *socia exultatione con-celebrant!* Duidelijk is ook de heilige *Alleluia*, die elders overigens nog gepersonifieerd verschijnt. *Helpvara*, *Noburgis* en *Brigida* lijken de enige ware heiligen in het gezelschap te zijn, maar er is nog veel discussie over hun eigenlijke oorsprong.¹⁹

Nu stelt zich bij deze hele heiligenlitanie waarschijnlijk het probleem dat zij tot op heden te ernstig is geïnterpreteerd. Men heeft hier de spot van de dichter willen lezen met de wijze waarop het ongeletterde volk formules uit de mis

¹⁸ Mann, 265 *ad locum* suggereert dat hier een verwarring op zou treden tussen *Osanna* en de *Susanna* uit het verhaal van Daniël. Zowel Voigt als zijzelf nemen namelijk aan dat het om een mannelijke heilige *Osanna* gaat met zijn vrouw *Excelsis* (Voigt 55 *ad locum*). Het Latijn lijkt echter een omgekeerde relatie te suggereren: de mannelijke *Excelsis* met zijn vrouw *Osanna*, waardoor ook de verwarring met *Susanna* weinig waarschijnlijk wordt.

¹⁹ Zowel *Helpvara* als *Noburgis* zouden een verwijzing kunnen zijn naar *Noitburgis*, een dochter van *Pepijn van Herstal* die in de zuidelijke Nederlanden plaatselijk vereerd werd (zo Voigt, 77 *ad locum*). Voor verscheidene interpretaties van de namen als verbastering van *Hildewaris* (vgl. Voigt 76-77 *ad locum*) of als afleidingen van 'Ware help' en 'Borg in de nood' (Mann 266-67 *ad locum*, vlg. J. Van Haver, "Reinaert en Isengrimus. Volkskundig vergeleken." in *Liber Memorialis Prof. Dr. P.J. Vandenhoute 1913-1978* (Gent 1983), 421-38, m.n. 429. Prof. Dr. Luc De Grauwe van de Universiteit Gent heeft mij echter attent gemaakt op de gelijke betekenis van beide namen, waarvoor ik hem hier hartelijk wil danken. 'Help' geldt namelijk als synoniem voor 'nood', terwijl 'wara' de vrouwelijke vorm is van 'wari' (= 'weer', bescherming). Ook 'burgis' is een vrouwelijke vorm van 'burg'. Bovendien staat 'burg-wari' voor burger. In beide gevallen zou de naam dus de betekenis dragen van 'bescherming in de nood' en als zodanig goed van toepassing zijn op *Aldrada* als getravesteerd personage van *Landrada*.

WOLVEN OP DE BLANDIJN

tot heiligen verklaarde.²⁰ Een dergelijke stellingname lijkt echter onhoudbaar: het is volstrekt onwaarschijnlijk dat de dichter zijn Aldrada in staat heeft geacht om uit de correcte misformule een naam af te leiden als *Celebrant*, of Petrus te doen huwen met *Alleluia*.

Deze twijfel wordt versterkt door de passages waar de dichter wél met de volkse onkunde spot. Zoals gezegd, steelt de vos een haan van de pastoor op het moment dat deze de mis leest. De dichter maakt van deze situatie gebruik om de draak te steken met het niveau van de parochiegeestelijke.

Hij rooft een haan bij de pastoor. Die staat juist in
het kerkportaal. Het volk trekt om het godshuis heen.
De vos vlucht weg. De priester ziet geen grond tot lof,
vindt hier niets lovenswaardigs in, noch om te lachen.
“Heil, blijde dag!”, zong hij, zoals hij altijd deed
op zondag. “Kyri”, antwoordde het volk, “olé”.
“Heil, blijde dag!” Het werd hem flauw rondom het hart
en wenend riep hij nog eens uit: “Wee, droeve dag!
Wee, droeve dag, tot in de eeuwigheid vervloekt,
nu vrij die rover daar zijn buit naar huis toe sleept!”
(I. 737-746)

Het repertoire van de dorpspastoor is blijkbaar beperkt, zodat hij zich elke zondag beperkt tot de paashymne van Venantius Fortunatus die begint met het vers *Salve, festa dies, toto venerabilis aevo, / Qua deus infernum vicit et astra tenet*.²¹ Zodra hij de vos in de gaten krijgt, verandert hij deze aanhef spontaan in een literaire karikatuur: *Vae tibi, maesta dies, tot miserabilis aevo / Qua laetus spolio raptor ad antra redit!*

²⁰ Voigt (75 *ad locum*): “Aldrada ruft insgesamt 9 Heilige, von denen 2, *Osanna* und *Celebrant*, Männer, die Übrigen Frauen sind, in zwei Gruppen von je 3 Distichen an, die erste Gruppe ist genealogisch gehalten, die zweite deutet im Wesentlichen auf den mächtigen Einfluss der Heiligen hin; von diesen 9 sind 5 wirkliche Personen der biblischen geschichte oder Legende, bei den andern 4 (*Excelsis, Osanna, Alleluia, Celebrant*) sind vortönende Worte der Liturgie von dem ungelehrten Volke zu Heiligen personifiziert worden.” Letterlijk overgenomen en gevolgd door Mann (265 *ad locum*). Voor de m.i. verkeerde interpretatie van het koppel *Excelsis* en *Osanna*, zie *supra*.

²¹ Voigt (48 *ad locum*) geeft aan dat deze hymne met begeleidende processie gezongen werd van Pasen tot Triniteitszondag. Mann (244 *ad locum*) daarentegen wijst erop dat dit openingsvers in nog heel wat andere hymnen gebruikt werd. Het feit dat de priester het lied zingt terwijl het volk in processie rond de kerk trekt, geeft aan Voigts interpretatie toch meer gegrondheid. Dat de hele episode door de dichter nadrukkelijk in februari wordt gesitueerd, verhoogt het parodische karakter nog.

Opvallender dan de Latijnse soepelheid die de dichter aan de priester hier toeschrijft, is echter de verbastering van een standaardformule door 'het ongeletterde volk'.²² Dit slaagt er blijkbaar niet in om van het *Kyrie eleison* iets anders te maken dan een *kyri olé!*

Een soortgelijk onvermogen tegenover het Latijn van de mis, zelfs waar het om de meest gangbare formules gaat, spreidt ook Aldrada tentoon. Als besluit van haar heiligenlitanie prevelt zij namelijk een aantal schietgebedjes, gevormd door tweemaal een *Pater noster sanctum* en een *Credinde*, vijfmaal een *Dei paces*, viermaal een *Miserere* en telkens eenmaal het *Oratrus fratres*, *Pax vobas* en *Deugracias* (II. 97-100).²³

Tot tweemaal toe laat de dichter dus duidelijk het onvermogen van het volk zien om Latijnse formules waarmee het in de mis vertrouwd moest zijn, op een correcte wijze te verstaan en over te nemen. Dat Aldrada in staat zou zijn geweest om geen enkele fout te maken bij de opsomming van haar volkse heiligenanon, lijkt dan ook onwaarschijnlijk en volkomen in strijd met de nauwgezetheid die de dichter op alle vlakken in zijn werk kenmerkt.

Al even onwaarschijnlijk is het dat Aldrada allerlei personages uit de bijbel lukraak met elkaar heeft weten te combineren, vooral omdat het bijna steeds om namen zoals die van Phanuel gaat die slechts een enkele keer vermeld worden. De dichter lijkt op een andere herkomst van Aldrada's heiligenlitanie te willen wijzen. Alleen geestelijken waren in staat om dergelijke namen met de bijbehorende hagiografieën te fabriceren. En op het Gentse grondgebied hoefde de dichter maar naar de heiligenproductie van de St. Baafsabdij te kijken om zijn eigen toch al rijke verbeeldingskracht te laten inspireren.

Als climax in Aldrada's litanie verschijnt de heilige Pharaïldis of St. Veerle. Over haar vertelt de dichter een in elk opzicht onwaarschijnlijk en fantastisch verhaal. Zij zou verliefd zijn geweest op St. Jan de Doper. Haar vader, een koning, werd hierom zo kwaad dat hij St. Jan liet onthoofden en het afgehakte hoofd op een schotel naar zijn dochter liet brengen. Deze wilde in haar verdriet het hoofd omhelzen en nog een zoen geven. Het hoofd van St. Jan werd hierop kwaad, vloog achteruit en blies haar van zich af. Zijn adem was echter zo sterk dat het meisje tot in de wolken weggeblazen werd en daar nu moet dwalen, niet dood, niet levend, achternagezeten door de woede van de heilige. Maar een derde deel van de mensheid behoort haar toe, verzekert de dichter, en 's nachts zit zij in eiken en hazelaars tot het eerste kraaien van een zwarte haan (II. 73-94).

²² Voigt 75 *ad locum* spreekt over "das ungelehrte Volk", zie supra.

²³ Het gaat om verbasteringen van *Pater noster*, *Credo in [unum] deum*, *Da [propicius] pacem [in diebus nostris]*, *Miserere nobis*, *Orate fratres*, *Pax vobis* en *Deo gratias*. Vgl. Voigt 80 *ad locum* en Mann 268 *ad locum*.

WOLVEN OP DE BLANDIJN

Dit verhaal zit vol allusies op andere heiligenlegenden en verhalen, terwijl het bovendien opvallende banden vertoont met de Gentse context van het epos én met de literaire inhoud zelf. Het duidelijkst zijn wel de vreemde vervormingen van het half bijbelse Salome-verhaal. De dichter beweert trouwens aan het einde van zijn relaas dat Pharaïdis vroeger Herodias heette, waarmee hij nog eens met duidelijk plezier de dochter en de moeder uit het bijbelverhaal verwisselt. Maar er is nog meer over deze legende te zeggen. Om te beginnen doet het door de heilige woede opgejaagde meisje sterk denken aan een andere populaire heilige, St. Amalberga, die in de tiende of elfde eeuw werd voorgesteld als een leerlinge van de heilige Landrada. Karel de Grote zou (door toedoen van zijn vader) op Amalberga verliefd zijn geworden. Zij sloeg voor hem op de vlucht, waarna hij haar achtervolgde doorheen heel België en Noord-Frankrijk. Toen hij haar eindelijk oog in oog zag, moest hij erkennen dat zij de sluier aangenomen had en dus onbereikbaar voor hem geworden was, waarop hij haar in zijn woede de arm brak.

Dat St. Veerle, die door hààr heilige wordt achterna gezeten, door de lucht zwerft, doet dan weer denken aan de verschijning van St. Landrada in de nachtelijke hemel, wanneer zij met haar graf naar Wintershoven verhuist.

De combinatie van St. Veerle met St. Jan de Doper kan binnen de Gentse context niet losgekoppeld worden van de beide belangrijkste parochiekerken in wat later de kuip van Gent zou zijn: de St. Veerle- en St. Janskerken.

Ook het bekendste wonder van St. Veerle mag hier niet vergeten worden. Zij zou een wilde gans die zij gevangen had, maar die boeren gedood, geslacht en opgegeten hadden, weer tot leven hebben gebracht door de botjes en veren zo goed zij kon samen te voegen. Nu wil Aldrada in het epos in de eerste plaats wraak nemen voor de ganzen die Ysengrimus gedood had of gedood zou willen hebben.

De relieken van St. Veerle werden op twee plaatsen bewaard in Gent. Oorspronkelijk in de St. Baafsabdij, vanwaar zij in de loop van de negende eeuw voor de Vikingen in veiligheid werden gebracht naar Laon. Maar ook de grafelijke kapel van St. Veerle naast het Gravensteen bezat relikwieën van de heilige. Misschien waren deze hier bij de terugkeer voorlopig ondergebracht. In later eeuwen wordt in elk geval beweerd dat er jaarlijks een processie met de relieken van St. Veerle moest plaatsvinden van de kapel naar de St. Baafsabdij.²⁴

Een laatste verwijzing binnen de episode van de visvangst naar de St. Baafsabdij mag tot slot niet overgeslagen worden. Zoals gezegd krijgen in het hele epos de pastoor en het oudje Aldrada als enige menselijke personages een

²⁴ Deze processie is geattesteerd in documenten van de XIVde eeuw, zie Mann 90 n. 234.

eigen naam. De dichter geeft hen op die manier een uitzonderingspositie en creëert een band tussen hen, die ook in een manuscript bevestigd is. De naam van Aldrada verwijst, mede door de elisie in het enige vers waar zij genoemd wordt, naar Landrada, een plots opgedoken heilige in de strijd tussen de beide Gentse abdijen. De naam van de priester echter is eveneens veelzeggend: de dichter noemt ook hem maar eenmaal bij naam en dit slechts enkele verzen voordat hij Aldrada ten tonele voert. De priester wordt door hem *dominus Bovo* genoemd (I. 1027). Gezien het spel dat de dichter voortdurend met zijn personages en lezers speelt, lijkt het niet vergezocht hierin een zinspeling te zien op de patroonheilige van de abdij zelf: Sint Bavo.

Zo springen te veel opvallende verwantschappen in het oog om deze nog als toeval te kunnen bestempelen:

- de priester heet *dominus Bovo*, terwijl in Gent de zwakkere van beide abdijen onder de bescherming staat van Sint Bavo
- de oude vrouw die door een handschrift als zijn *uxor*, zijn concubine, wordt betiteld, heet (L)*Aldrada*, terwijl in de St. Baafsabdij een heilige maagd en abdis Landrada werd vereerd
- Pharaïdis was één van de belangrijkste heiligen van de St. Baafsabdij, hoewel haar relieken zich tevens in de grafelijke kapel bevonden die zelf echter weer onder patronaat van de St. Baafsabdij stond
- de heiligenlitanie van Aldrada is evenzeer uit de lucht gegrepen als de heiligenverzameling die de monniken van de St. Baafsabdij verzamelden.

Het heeft er dan ook alle schijn van dat de auteur in de schildering van Bovo en Aldrada de draak heeft willen steken met de St. Baafsabdij en vooral met de wildgroei aan heiligen ter plaatse in de concurrentiestrijd met St. Pieters.

2. De wereld als een klucht

Nu stelt zich de vraag waarom de dichter zijn spot op de praktijken van de St. Baafsabdij in een zo afgeleide vorm heeft gedaan en waarom hij niet het klooster zelf heeft aangevallen, zoals hij dit met de St. Pietersabdij deed? Was hij bang voor censuur of strafmaatregelen? Dit lijkt onwaarschijnlijk: hij had er namelijk geen angst voor om de machtigste mannen van zijn tijd aan te vallen, Eugenius III en Bernardus van Clairvaux, en bovendien ook de bisschop onder wiens onmiddellijke jurisdictie hij viel, Anselmus van Doornik.²⁵

²⁵ De angst voor censuur is ook door Knapp, "Utilitarismus", 98 aangehaald als verklaring voor de moralistische uitval door de zeug Salaura aan het slot van het epos. Dit is terecht in twijfel getrokken door Wilfried Schouwink, "The Sow Salaura and her Relatives in Medieval Literature and Art." in Gabriel Bianciotto & Michel Salvat (eds.), *Épopée Animale Fable Fabliau. Actes du IVe Colloque de la Société Internationale Renardienne, Evreux, 7-11 septembre 1981*, (Parijs 1984), 509-24, m.n. 516-17.

WOLVEN OP DE BLANDIJN

De reden lijkt elders gezocht te moeten worden en kan opnieuw uit het gedicht zelf worden afgeleid. Voor deze dichter lijkt niets zo heilig te zijn geweest, dat het geen spotlach kon oproepen. De verdeling van aandachtspunten binnen het gedicht is te duidelijk en te mooi om op louter toeval te berusten.

De St. Pietersabdij komt in het epos aan bod als een parodie op de reguliere geestelijkheid. In de episode van de visvangst heeft de dichter het op de seculiere geestelijkheid gemunt, waarbij hij vooral de absurde heiligenvereringen op de korrel neemt, die de St. Baafsabdij propageerde en waarbij dit klooster natuurlijk in de eerste plaats de eenvoudige gelovigen om de tuin leidde.²⁶ De dichter spreekt echter zeker niet uit medelijden met deze dorpers, want zij staan in het epos voor alles wat dom, lelijk en onbeholpen is.

In Boek III wordt het wereldlijke gezag op de korrel genomen in de episode van de zieke leeuw, het beeld voor de graaf van Vlaanderen. Er zijn namelijk duidelijke verwijzingen naar het Vlaamse hof, onder andere naar de laatste wil van Boudewijn VII, graaf van Vlaanderen, die in 1119 zijn neef Karel, later bekend als de Goede, tot zijn opvolger verklaarde.²⁷

Tijdens deze hele hofepisode wordt bovendien de draak gestoken met de scholen, en wel in de persoon van het dier dat het minst in aanmerking komt om aanspraak te maken op enige geleerdheid: de ezel Carcophas! Evenmin blijkt de dichter een hoge dunk te hebben van de geneeskunde: noch van de traditionele kloosterdokters, die hij bespot in de figuur van de wolf, wanneer deze zich als eerste aanbiedt om de leeuw te genezen vanwege zijn verleden als monnik, noch van de moderne artsenij die in de scholen wordt aangeleerd en waarvan hij het bedrog in de persoon van de vos aan de kaak stelt. De vos ver-

²⁶ De dichter lijkt nog op een andere manier met de Gentse toestanden te spotten. De parochiepriester uit de episode van de visvangst lijkt aan het hoofd te staan van een kerk die aan Maria is toegewijd. Daarom gelden haar in de eerste plaats zijn vervloekingen, wanneer hij ziet dat de vos hem ontsnapt is. Nu bevond er zich op het huidige Gentse grondgebied alleen op de Blandijnberg een kerk die aan Maria gewijd was. Deze stond bijna tegen het klooster met zijn St. Pieterskerk aan gebouwd. Dit kan dan tevens de prominente rol van Petrus in Aldrada's heiligenlitanie verklaren, waar hij tweemaal genoemd wordt. Voor de insiders zal het wel een extra pikant detail zijn geweest dat de dichter zijn spot met de aartsrivaal van St. Pieters niet heeft geplaatst in de tweede abdij zelf, maar deze als het ware gelokaliseerd heeft op de Blandijn, in de parochiekerk die bijna tegen het klooster van St. Pieters was aangebouwd.

²⁷ Voor een (voorzichtig) overzicht van mogelijke verwijzingen en allusies zie Mann 97-107. Ook Lieven Van Acker, "Parodiërende elementen in Nivardus' Ysengrimus." in *Handelingen der Koninklijke Zuidnederlandse Maatschappij voor Taal- en Letterkunde en Geschiedenis* 20 (1966), 335-63, gaat in op de inspiratie die de dichter voor de episode aan het hof in de realiteit heeft kunnen vinden (m.n. 339-42), al blijft hij hierbij wat algemener. Ook dit element vraagt nog om nader onderzoek.

WIM VERBAAL

schijnt namelijk als laatste aan het hof en verontschuldigt zich voor de verdraging, omdat hij helemaal tot in Salerno is gelopen om de modernste geneesmiddelen voor de leeuw te halen.

Reguliere en wereldse geestelijkheid, de wereldlijke overheid; school- of kloosterkennis; monniken, priesters, dorpers, adel: er deugt niet veel in de ogen van de dichter. En tussendoor wordt bovendien nog de draak gestoken met de toenemende macht van de rechtswetenschappen en de bedriegers die advocaten en pleitbezorgers in de ogen van de dichter zijn.

Aan het slot van het hele epos, in de finale sequentie waarin de aftakeling van de wolf wordt voltooid, duiken al deze machten nog maar eens op, zodat alle wan-toestanden in de wereld van de dichter bijdragen aan Ysengrimus' dood. Zo wordt de wolf in episode 10 het slachtoffer van de loutere machtswil van de leeuw, wanneer hij samen met leeuw en vos op jacht is gegaan en de opdracht krijgt de buit te verdelen. Voor één keer eist hij niet alles voor zichzelf op, maar verdeelt hij de buit mooi in drie gelijke delen, voor elke deelnemer één. De leeuw is woedend en vilt de wolf voor de tweede keer in het epos met één haal van zijn klauw. De vos verdeelt de buit daarna op een betere manier: één deel (het beste) voor de leeuw, één deel voor de leeuwin, één deel voor de welpen en één hoef voor zichzelf maar alleen met toestemming van de leeuw!

In episode 11, de eedaflegging op de relieken, gaat Ysengrimus op zoek naar een nieuwe huid. Van de vos krijgt hij te horen dat hij een erfelijk recht heeft op de huid van Carcophas, de ezel, wegens een geschil in het verleden tussen hun beider vaders. De ezel geeft echter niet zomaar toe en er ontstaat een ware rechtzaak. Ysengrimus laat zich eerst misleiden door de juridische sofismen van de ezel en de vos en dan verleiden tot een wel heel erg traditionele eedaflegging, waardoor heel de schools-juridische kennis die de ezel daarvoor gespuid had als het ware ontkracht wordt. De ezel eist namelijk dat de wolf een eed aflegt op de daar toevallig aanwezige relieken. Deze blijken een wolfsval te zijn, waaruit Ysengrimus maar kan ontkomen door zichzelf een poot af te knagen.

Tenslotte, in episode 12, verliest Ysengrimus het leven door toedoen van de varkens die hem verscheuren als een regelrechte spotvertoning van de mis.²⁸

²⁸ Deze laatste episode is de enige die al ruimere aandacht gekregen heeft. Vgl. Elisabeth Charbonnier, "Un épisode original: la mort du loup dans le livre VII de l'*Ysengrimus*." in Gabriel Bianciotto & Michel Salvat (eds.), *Épopée Animale Fable Fabliau. Actes du IV^e Colloque de la Société Internationale Renardienne, Evreux, 7-11 septembre 1981*, (Parijs 1984), 133-39, Wilfried Schouwink, "The Sow Salaura and her Relatives in Medieval Literature and Art." in Gabriel Bianciotto & Michel Salvat (eds.), *Épopée Animale Fable Fabliau. Actes du IV^e Colloque de la Société Internationale Renardienne, Evreux, 7-11 septembre 1981*, (Parijs 1984), 509-24 en van dezelfde auteur "When Pigs Consecrate a Church. Parodies of Liturgical Music in the *Ysengrimus* and some Medieval Analogies." in *Reinardus* 5 (1992) 171-81.

3. De anti-held, *Ysengrimus*: de wolf-monnik

Kortom, de *Ysengrimus* is een felle parodie van de twaalfde eeuwse samenleving, die aan het sarcasme grenst en waarvoor werkelijk niets heilig lijkt. Maar gaat het de dichter uitsluitend om de spot? Hij is wel gekarakteriseerd als een eerste nihilist uit de westerse geschiedenis.²⁹ Om een goed beeld van zijn bedoelingen met het epos te krijgen is het echter nodig eerst duidelijker in te zien wie zijn hoofdpersonage, de wolf *Ysengrimus*, eigenlijk is.

Fundamenteel voor het hele epos is het feit dat de wolf tot de geestelijke stand behoort. Hij doorloopt achtereenvolgens verschillende stadia van het geestelijke leven. In episode 5, als de wolf zich bij de pelgrimsgangers wil aansluiten, stelt hij zich voor als een heremiet. In episode 7, wanneer hij het klooster ingaat, wordt hij op één en dezelfde dag monnik en priester en wordt hij bovendien in een parodie op de kerkelijke investituur tot bisschop gewijd. In episode 4, die zich in de tijd later afspeelt dan de vorige, ontvangt hij als bisschop van de koning de tekenen van de wereldlijke investituur. Bovendien wordt zijn tonsuur als geestelijke een aantal keren vernieuwd: in episode 2, de visvangst, door de dorpers onder leiding van hun priester, en in episode 8 door de ruïn Corvigarus.

Het is allang duidelijk dat de dichter het met zijn figuur van *Ysengrimus* vooral gemunt heeft op de praktijk van de Gregoriaans hervormde Kerk om monniken tot bisschoppen te benoemen.³⁰ In de ogen van de dichter ging het hierbij om een misgeboorte, een wanstaltig wezen dat zich in twee gewaden hult. Zo was het van paus Eugenius III, een vroegere cisterciënzer monnik, geweten dat hij onder zijn pauselijke prachtgewaden de monnikspij bleef dragen. *Ysengrimus* daarentegen houdt, volgens de vos, onder zijn monnikshabijt (zijn vel) een rode bisschopsmantel verborgen die maar tevoorschijn komt wanneer hij levend gevild wordt (episodes 4 en 10).

Dat de bisschopswijding één van de centrale thema's in het gedicht is, blijkt uit de opbouw van het epos en de rol die de bisschopswijding hierin inneemt. In totaal wordt de wolf driemaal tot bisschop gewijd en de dichter weet door de kunstige opbouw van zijn gedicht een dubbele climax te bereiken.³¹

²⁹ Knapp 89.

³⁰ Mann 107-20.

³¹ Telkens weet de dichter deze wijding tot bisschop niet alleen door zijn letterlijke beschrijvingen op te roepen maar ook door de benamingen van de wolf: in elke episode veranderen de aansprekingen op een gegeven moment in de titels voor een bisschop. Zo wordt de wolf in de episode van de visvangst pas als bisschop aangesproken, wanneer Aldrada ten strijde trekt om hem de genadeslag te geven. Voordien wordt hij door de dorpingen als abt aangesproken. Soortgelijke aanpassingen in de titulatuur van de wolf treden op bij de beide andere bisschopswijdingen.

De eerste wijding heeft plaats door de dorpers tijdens de episode van de visvangst, de tweede gebeurt aan het hof tijdens de episode van de zieke leeuw, wanneer het villen van de wolf overeenkomt met de bekleding met de episcopale *insignia*³², de derde heeft plaats in het klooster van St. Pieter als afsluiting van de *Innenfabel*.

Binnen het epos laten de drie wijdingen in hun narratieve sequentie dus een climax zien in de waardigheid van de personen die de wijding toedienen: volk, wereld, kerk. De episode in het klooster speelt zich in de tijd echter vroeger af dan de beide vorige, zodat tegelijkertijd een tweede climax ontstaat: eerst wordt de wolf kerkelijk tot bisschop gewijd, dan volgt de *acclamatio populi*, waarop hij tenslotte door de wereldse overheid met de *insignia* bekleed kan worden. Zodoende is de dichter erin geslaagd om zonder de canonieke volgorde in de wijdingsprocedure te verstoren toch een eigen interne climax in te bouwen die zijn hoogtepunt krijgt in de episode in het klooster.

Ysengrimus' bisschopswijding in het klooster krijgt op deze manier dus een heel speciale betekenis. En inderdaad lijkt er bij deze episode opnieuw meer aan de hand te zijn. De passage zit namelijk vol met allusies en zinspelingen op de bijbel³³, waarbij het vooral fundamenteel is dat in heel deze passage woorden, zinnen en situaties op Ysengrimus worden toegepast die verwijzen naar het lijdensverhaal van Christus. De eigenlijke bisschopswijding wordt voorgesteld als een regelrechte parodie op de bespottung van Christus en zijn lijdensweg. Net als Christus wordt de wolf bespot, bekroond (niet met doornen maar met scherven) en krijgt hij een belachelijke mantel omgeworpen (geen konings- maar een bisschopsmantel), waarna hem hardhandig eer wordt gebracht met geschenken. Vervolgens laat de dichter de wolf vallen onder de hem bewezen eer, net als Christus onder zijn kruis. Ten slotte draagt men een paardenschedel aan, die men voorstelt als een luit. Deze herinnert aan de Golgotha, de Schedelberg, waar Christus zijn sterflied, zijn zwanenzang zong. Zelfs de laatste marteling wordt de wolf niet bespaard: de kok doorboort zijn hals en schouders, zoals ook de zijde van Christus aan het kruis werd doorboord.

Wat heeft deze hele, in moderne ogen bijna heiligschennende parodie te betekenen? Om te beginnen ligt het een beetje in de lijn van de verwachtingen. De wolf bereikt in de bisschopswijding het hoogste geestelijke ambt. Hij was heremiet, werd monnik, priester, bisschop en is nu als bisschop niet alleen de vertegenwoordiger van Christus maar diens belichaming geworden. En dan natuurlijk vooral in Christus' lijden.

³² De beer laat namelijk alleen zijn 'mijter' en 'handschoenen' zitten.

³³ Ysengrimus neemt zelf graag bijbelteksten in de mond. Wanneer hij in de wijnkelder alle vaten opent om van de inhoud te proeven, verdedigt hij zijn gulzigheid met een citaat uit Paulus' brief aan de Thessalonicenzen: *Keurt alles, behoudt het goede* (5,21).

WOLVEN OP DE BLANDIJN

Maar er is meer. Per slot van rekening neemt de wolf in het hele epos ook zelf graag de woorden van Christus in zijn mond om er dan een compleet eigenzinnige draai aan te geven. Hij belichaamt niet zozeer Christus als leraar en weldoener van de mensen, maar vooral de tegenpool van Christus die diens woorden in de mond neemt om zijn naaste te schaden ten bate van zichzelf. Dat hij hier (op één keer na) nooit in slaagt, is vooral te danken aan de sluwheid van de andere dieren en zijn eigen domheid.

De wolf is dan ook vooral een tegenpool van Christus, een anti-Christus, ofwel, in middeleeuwse termen: de Antichrist, de vorst van het einde der tijden, die het Laatste Oordeel aankondigt. En inderdaad heeft men in de *Ysengrimus* al dikwijls op het apocalyptische karakter gewezen.³⁴

Tegelijkertijd heeft deze Antichrist echter amper iets dreigends of gevaarlijks. Daarvoor is hij te dom, te onbeholpen en te lomp. Bovendien loopt hij voortdurend in de valstrikken die hij voor anderen of anderen voor hem spannen. En uiteindelijk gaat hij ook meer dan roemloos ten onder: hij wordt door de zeug Salaura en haar 66 biggen verslonden in een ritueel dat ronduit een persiflage is op het misgebeuren. Aangezien 66 duidelijk verwijst naar het getal van de Antichrist dat volgens de Apokalyps 666 bedraagt (het gedicht telt zelf bijna 6600 verzen!)³⁵, verdwijnt de wolf dus tijdens wat gerust een zwarte mis kan worden genoemd, waarin zijn lichaam de rol vervult van de eucharistie. Zijn lot deelt hij met het lot van de persoon die men in de middeleeuwen ook als een Antichrist zag: Mohammed, van wie het verhaal de ronde deed dat ook hij door varkens gedood en opgegeten was.³⁶

³⁴ Dit is vooral uitgewerkt door Schouwink in zijn beide artikelen (zie supra n. 28), maar ook Mann 131-45.

³⁵ Het consequent gebruik van cijfers met symbolische betekenis door de dichter is reeds opgevallen en geanalyseerd door Schouwink, "The Sow Salaura", 1984, 513-15 en "When Pigs Consecrate" (1992), 174-75. Zijn analyse is op een oppervlakkige wijze gekopieerd door Gompf (1994), m.n. 47-53. De vroegste analyse van de numerieke symboliek in de *Ysengrimus* is verricht door Ute Schwab, "Gastmetaphorik und Hornarithmetik im *Ysengrimus*.", in *Studi Medievali* 10 (1969), 215-50, waarin zij o.a. de ingewikkelde berekeningen laat zien die in de episode van de landverdeling (de derde episode: II. 163-688) door de dichter worden aangewend bij het verdelen van de slagen die de rammen de wolf toebrengen.

³⁶ De dichter van de *Ysengrimus* was ongetwijfeld bekend met het dichtertelijke leven van Mohammed door Embrico van Mainz, *Vita Mahumeti* uit de late elfde eeuw, uitgegeven door Guy Cambier, *Embricon de Mayence. La Vie de Mahomet*, Collection Latomus 52 (Brussel 1961). Hierin wordt Mohammeds einde beschreven als een aanval van epilepsie waarna hij door varkens opgegeten werd. Er bestaan opvallende overeenkomsten tussen de *Ysengrimus* en het gedicht van Embrico, die een beïnvloeding meer dan waarschijnlijk maken. Vgl. Mann 143 n. 436. Ook Voigt 383 *ad versum* 295 had al op de woordelijke overeenkomsten gewezen, maar hij hield het gedicht nog voor een werk van Hildebert van Lavardin. In deze verkeerde toeschrijving wordt hij vreemd genoeg gevolgd door Knapp 75 en 150 n. 122.

De wolf van ons epos verschijnt dus in middeleeuwse ogen als de Antichrist, de vorst van de laatste tijden. Alleen, hij is er een tamelijk bespottelijke belichaming van, voor wie niemand echt bevreesd hoeft te zijn, omdat hij alleen maar aan zijn eigen maag denkt en dus uiteindelijk ook wel de dood moet vinden door het enige dier dat nog gulziger en vraatzuchtiger is dan hijzelf. Salaura, de moederzeug, verschijnt overigens ook als een abdis, dus als een waardige tegenhangster voor de monnik-bisschop Ysengrimus.³⁷

4. De *Ysengrimus* en een Gentse schoolstrijd

Wie was nu de dichter die in zijn epos zo ver durfde gaan? Men heeft reeds allerlei suggesties gedaan en gevolgd. In de handschriften wordt het epos toegeschreven aan een zekere *Nivardus magister Gandavensis*, meester Nivardus uit Gent, maar ook aan een Boudewijn de Blinde en in sommige handschriften verschijnt ook de naam Bernardus, waarvan er tientallen bekend zijn in de twaalfde eeuw.

Het verst doorgedreven onderzoek naar de identiteit van de dichter is door de laatste uitgeefster gedaan.³⁸ Zij komt tot de voorzichtige conclusie dat het om een priester zou kunnen gaan, die werkzaam was in Gent, misschien verbonden aan het St. Veerle-kapittel en met goede kennis van de beide abdijen. Hij zou door Anselmus van Doornik uit zijn ambt zijn ontheven, omdat hij niet in staat of niet gewillig was aan de financiële eisen van de bisschop te voldoen. Hiervoor bestaat een zekere aanwijzing binnen het gedicht zelf. Hij zou zelfs geïdentificeerd kunnen worden met een monnik die toetrad tot de abdij van Egmond. Zijn gedicht met op een centrale positie een lofzang op Walter, de abt van Egmond, zou zodoende opgevat moeten worden als een poging om in diens gunst te komen.

Dat Anselmus van Doornik een centrale rol speelt in het epos en dat de dichter zich sterk door zijn persoon en politiek heeft laten inspireren bij de karakterisering van de wolf, wordt door niemand betwijfeld. Dat Anselmus echter in concrete problemen zat, wilde de dichter niet zien: hij was de eerste bisschop van Doornik dat maar in 1142 (dus amper zes jaar voor het plan tot de *Ysengrimus* ontstond) aan het bisdom Noyon onttrokken werd. Eén van de voorwaarden voor de oprichting van nieuwe bisdommen was echter dat zij financieel zelfstandig konden overleven. En hiervoor moest Anselmus beroep

³⁷ De figuur van Salaura is uitgebreid bestudeerd en geanalyseerd door Wilfried Schouwink, "The Sow Salaura and her Relatives in Medieval Literature and Art." in Gabriel Bianciotto & Michel Salvat (eds.), *Épopée Animale Fable Fabliau. Actes du IVe Colloque de la Société Internationale Renardienne, Evreux, 7-11 septembre 1981*, (Parijs 1984), 509-24.

³⁸ Mann 156-81.

WOLVEN OP DE BLANDIJN

doen op de inkomsten van de kerken en kloosters onder zijn gezag. Voor deze problemen had de dichter echter duidelijk geen oog.³⁹

Wat ook de historische aanleidingen mogen zijn geweest, het is duidelijk dat het bij deze dichter om een groot talent gaat. En er kan wel iets meer gezegd worden over zijn karakter en opleiding dan over zijn naam en identiteit. Dit geeft tevens een beeld van de positie en rol van Gent halverwege de twaalfde eeuw, op een moment dat er in het Europese intellectuele landschap een ware aardverschuiving heeft plaatsgevonden.

Dat het om een geniaal dichter gaat, behoeft geen twijfel. Dat het iemand was met een vlijmscherpe blik voor wat er om hem heen gebeurde, evenmin. Toch laat de aard van zijn kritiek vermoeden dat het ook iemand was die met argwaan, zo niet verbijstering de wereld om zich heen zag veranderen. Zijn aanvallen op de groeiende invloed van het gerechtswezen en vooral op de toenevende macht van gestudeerde rechtsspecialisten, op de monastieke vernieuwingen én op het pauselijke streven om langs deze beide wegen ook meer greep te krijgen op de parochiale kerken, zijn spot met nieuwe leerstellingen die via de scholen verbreid werden: het doet allemaal denken aan een geest die zich onwennig begint te voelen in een wereld die verandert.

En dit lijkt te kloppen met wat over zijn eigen opleiding afgeleid kan worden uit het gedicht. Hij heeft wel notie van de recentere ontwikkelingen aan de scholen die in Parijs tijdens de vorige decennia een hoge vlucht genomen hebben, maar echt vertrouwd is hij er niet mee. Heel zijn epos is doortrokken van het traditionele onderricht: het onderwijs in de grote klassieken en de heilige Schriften, die hij dan ook door en door beheerst.⁴⁰

Dit komt dan weer overeen met wat men al over hem vermoedde, namelijk dat hij verbonden was aan één van de scholen in het Gentse. Het toezicht over de scholen werd hier in de tweede helft van de twaalfde eeuw een bediscussieerde zaak, die onder Alexander III (1159-1181) zelfs tot een pauselijk schrijven aanleiding gaf. De paus gaf opdracht aan de bisschop van Terwaan en aan de abt van St. Bertin om een onderzoek in te stellen naar de klachten van de

³⁹ Mann 107-10.

⁴⁰ Voigt (cxix) gaat daarentegen uit van een veel modernere opleiding met scholing in Parijs (maar niet onder Abaelardus) en maakt van de dichter een vagant *avant-la-lettre*. Mann laat echter zien in haar speurtocht naar de dichter hoe deze over een formidabele klassieke en traditionele schoolkennis beschikt, vgl. m.n. pp. 180-81.

St. Pietersabdij dat de aloude rechten van de abdij op het toezicht over de scholen ondermijnd werd.⁴¹

Vier instanties maakten aanspraken op dit toezicht over de scholen: de beide abdijen St. Pieters en St. Bavo, de kanunniken van het St. Veerle-college, die waarschijnlijk stilaan de spreekbuis werden van de bisschoppelijke macht, én de graaf. Waarschijnlijk rezen de problemen niet zozeer in de onmiddellijke omgeving van de kloosters, het St. Pieters- en St. Baafsdorp, maar wél in de toekomstige stad rond de St. Veerle- en St. Janskerken. Het feit dat hierover conflicten rezen in de tweede helft van de twaalfde eeuw, geeft aan dat het maatschappelijk belang van de scholen ook in het Gentse nu erkend werd. Daarmee laat zich in Gent een situatie vermoeden die enkele decennia voordien (tussen 1110 en 1130) in Parijs tot scherpe botsingen had geleid tussen de verschillende machten aldaar: de koning, de bisschop, de kanunniken van de Notre-Dame en de verschillende kloostergemeenschappen en waarover wij door de levensgeschiedenis van Petrus Abaelardus beter op de hoogte zijn.⁴² Onze dichter lijkt betrokken te zijn geweest in de beginfase van deze strijd om de scholen, die zich vooral afspeelde tussen de bisschop en een waarschijnlijk onwillig lokaal kapittel, dat ongetwijfeld nog onder sterke invloed van de grafelijke macht stond. Met zijn traditionelere opleiding, vooral gericht op kennis van taal en tekst van de grote klassieken en de heilige schriften, zal onze dichter minder beantwoord hebben aan de smaak van de studenten én aan de nieuwe eisen van de kerkelijke en wereldlijke overheden. Zeker een bisschop als Anselmus van Doornik met zijn verleden als abt te Laon, dat één van de belangrijkste centra was voor de nieuwe scholastiek, zal hogere eisen hebben gesteld aan de opleidingseisen die binnen zijn bisdom aan de scholen gesteld moesten worden.

⁴¹ Een overzicht van alle documenten geeft M.H. Voordeckers-Declercq, "De S. Veerlescholen en de Schoolstrijd te Gent tot het Einde der XIIIe eeuw." in *Collationes Brugenses et Gandavenses* 9 (1963), 382-93. Haar conclusies zijn onhoudbaar gebleken, omdat zij teveel door de op dat moment nog nawoedende schoolstrijd van de jaren vijftig-zestig beïnvloed waren. Dit neemt niet weg dat er in Gent wel een 'schoolstrijd' lijkt te hebben gewoed, maar zoals wij zullen laten zien op een heel ander vlak.

⁴² Vgl. vooral het artikel van Robert-Henri Bautier, "Paris au temps d'Abélard.", in Jean Jolivet (ed.), *Abélard en son temps. Actes du Colloque international organisé à l'occasion du 9e centenaire de la naissance de Pierre Abélard (14-19 mai 1979)*, (Paris 1981), pp. 21-77. Zie ook mijn eigen analyse van de situatie in Parijs in de jaren 1120 in Wim Verbaal, *Een middeleeuws drama; Het conflict tussen scholing en vorming bij Abaelardus en Bernardus*. (Kapellen – Kampen, 2004), m.n. 141-42.

WOLVEN OP DE BLANDIJN

Het ziet er dan ook naar uit dat onze dichter niet enkel omwille van financiële redenen door de bisschop gewraakt kan zijn, zoals tot op heden werd aangenomen. Hij paste evenmin in de nieuwe intellectuele wereld die vanaf de jaren dertig van de twaalfde eeuw de kerkelijke en wereldlijke instanties begon te beheersen. Er was minder nood aan literair begaafde geesten dan aan abstracte denkers, theoretici en juristen: allemaal categorieën die het in de *Ysengrimus* zwaar te verduren krijgen. Temeer daar zij volgens de dichter uiteindelijk toch allemaal enkel en alleen door hun eigenbaat gedreven worden. De bisschop-monnik die hem het model gaf voor zijn *Ysengrimus*, mag zich dan wel voordoen als een nieuwe kerkvorst, uiteindelijk wordt hij volgens de dichter zelf het eerste slachtoffer van de parasieten die zich vanuit de nieuwe scholen op hem hebben gestort.

De kerk én de wereld zijn aan de wolven! Dus blijft hem zelf niets anders over dan die wereld te ontvluchten en een onderkomen te zoeken in een klooster, liefst zo ver mogelijk weg van deze nieuwe wereld, van de scholen van Parijs en de intellectuele bloedzuigers die hij hier zag opgekweekt. Zijn lange lofrede op Walter, abt van Egmond, heeft hopelijk voor hem vrucht gedragen. Egmond, toch enigszins in een uithoek gelegen, was onder Walter een hervormd klooster geworden waar nog plaats was voor literatuur en een traditionele, klassieke vorming op prijs werd gesteld.⁴³

De genialiteit van de dichter ligt vooral hierin dat hij zich niet door pessimisme of zwartgalligheid heeft laten overmeesteren. Hij vertaalde zijn kritiek in een spotlach, in een hartelijke lach waarvoor niets veilig was, zelfs het heiligste niet en dit juist omdat alles heilig voor hem was. Hij was zeker geen nihilist, zoals sommigen hebben beweerd. Hij zag alles wat heilig was voor zijn ogen besmeurd en bezoedeld geraken, door het slijk getrokken door een intellectualisme, dat in zijn ogen louter en alleen op eigenbelang uit was. De mislukking van de tweede kruistocht waar duizenden christenen de dood vonden en waarop de dichter in het hele epos voortdurend zinspeelt, gaf hiervan alleen maar de bevestiging. Hij zag ook de teloorgang van de kennis van de klassieken waaruit hij zijn eigen talenten putte. Om hem heen telde nog enkel de technische en abstraherende kennis van theoretische juristen en theologen.

Maar de dichter zag in dat een mens zich zelfs tegenover zulke situaties niet te somber mag tonen. Als centrale gedachte van het hele epos mogen de woorden gelden die de dichter tot Walter van Egmond richt, wanneer hij hem een voorbeeld laat zien in de abt van Liesmond:

⁴³ Mann 151 en 176-77.

WIM VERBAAL

Vergun het mij, geliefde vader, dit te zeggen:
je hoeft je niet te schamen over deze vriend.
Hij voegt zelfs nog iets toe aan al je eigen deugden,
sta jij ook bovenaan, hij voegt toch nog iets toe.
Je let op ieder ding te nauwgezet, mijn vader,
en zo ben je als abt voor allen veel te streng.
Waarom die diepe frons? Waarom die harde woorden?
Waarom geen lach voor mij, waarom geen vriendelijk woord?
Wie schenkt, moet blij zijn, vriendelijk van taal.
Ik zou nog denken dat je om mijn gaven kwaad bent.

Laat dus niets aan uw eigen deugdzaamheid ontbreken:
die rimpels weg en maak wat grappen zonder schaamte!
(V. 501-510, 519-520)

De *Ysengrimus* mag met recht de roem opeisen een manifest te zijn van wat de 'andere Middeleeuwen' is genoemd⁴⁴: niet de duistere, de vrome, de diletante Middeleeuwen, maar de vrijuit lachende Middeleeuwen.

⁴⁴ Knapp "Utilitarismus" (1975), 99.