GRYTE VAN DER TOORN-PIEBENGA

"AF TVEIMR KUMPANUM", - OFWEL DE NOORS-IJSLANDSE VERSIE VAN DE BEATRIJSLEGENDE

Inleiding

Van de middeleeuwse verhalen over wonderen die door Maria werden verricht, is dat over de non Beatrijs wel een van de meest bekende. Zeker voor Nederlandstaligen die het kennen uit het Middelnederlandse rijmgedicht, de "Beatrijs", dat algemeen[1)] wordt beschouwd als een van de mooiste bewerkingen van het verhaal. De kern van de legende, die in vele variaties is overgeleverd, is de volgende: een non verlaat haar klooster en leidt een werelds leven met haar minnaar, ze blijft steeds tot Maria bidden, na haar terugkeer in het klooster merkt ze dat Maria tijdens haar afwezigheid haar plaats heeft waargenomen. De strekking ervan is dezelfde als van vele andere Marialegenden, namelijk dat de mens door Maria geholpen wordt als hij haar trouw blijft.

Waar en hoe het verhaal voor de eerste keer is verteld, is niet bekend. De oudste overgeleverde optekening is van de hand van Caesarius van Heisterbach (ca. 1180 - ca. 1240/45). In zijn werk, de Dialogus miraculorum, dat hij in of omstreeks 1223 voltooid heeft, komt de legende voor in het zevende boek (hoofdstuk 34) onder de titel "De Beatrice custode".

Behalve in het Latijn, Frans, Italiaans, Duits en Nederlands is deze legende ook in het IJslands overgeleverd. Omdat het zo goed als vast staat, dat de grondtekst waar de twee bewaard gebleven IJslandse prozateksten[2)] op teruggaan, in Noorwegen tot stand is gekomen, kunnen we van een Noors-IJslandse of Westscandinavische overlevering spreken. De

grondtekst, die niet bewaard gebleven is, moet omstreeks 1300 geschreven zijn[3]. De twee overgeleverde teksten, die niet helemaal, maar wel grotendeels met elkaar overeenstemmen, komen uit successievelijk een veertiende-eeuws en een vijftiende-eeuws handschrift.

De beide teksten zijn uitgegeven door C.J. Unger in zijn Maríu saga, Christiania 1871. De ene redactie, die we met A zullen aanduiden en die in Ungers uitgave is afgedrukt op p. 514-521, komt uit een handschrift dat in de koninklijke bibliotheek in Stockholm ligt (signatuur ms. Isl. Perg. 4°, nr. 1). Dit handschrift dat uit de vijftiende eeuw dateert[4], is een afschrift van een ouder handschrift (zie Unger, Maríu saga, p. XIV, XV). Het bevat, behalve een proloog en de eigenlijke Maria-saga twee reeksen legenden, ieder met een inhoudslijst. De legende waar het hier over gaat, is nr. 15 uit de eerste reeks die in het geheel uit 62 nummers bestaat. De andere redactie die we met B zullen aanduiden en die in Ungers uitgave is afgedrukt op p. 521-527, komt uit het handschrift dat Unger (zie Maríu saga, p. XXII) als 233 folio vermeldt. Dit handschrift, waarvan overigens slechts een fragment is overgeleverd, dateert uit de veertiende eeuw[5] en bevindt zich in het Arnamagnæaans instituut in Kopenhagen (signatuur AM 233a, fol.). Het bevat niet alleen Maria-, maar ook andere heiligenlegenden. De legende over de non die door Maria werd vervangen, wordt gevolgd door een twaalftal andere Marialegenden.

In de literatuur wordt deze legende gewoonlijk aangeduid als de Beatrijslegende of als de legende van de kosteres. Voor de Noors-IJslandse versie past in feite geen van deze twee benamingen. De eerste niet omdat de naam van de vrouwelijke hoofdpersoon er niet wordt genoemd, de tweede niet omdat de vrouw tijdens haar verblijf in het klooster in deze bewerking niet de functie van kosteres vervult, maar

van hoofd van de provisiekamers. De titel die boven redactie A staat, namelijk "Af tveimr kumpanum", d.w.z. van twee vrienden, is overigens ook niet erg toepasselijk. Met deze vrienden worden de vader van de non en die van haar minnaar bedoeld, en deze spelen slechts een ondergeschikte rol in het verhaal. Van de titel boven redactie B is alleen het woord "riddorum" overgeleverd. Waarschijnlijk hebben de weggevallen woorden "Af tveimr" geluid. Voor de titel "Van twee ridders" geldt dan hetzelfde als voor "Van twee vrienden", namelijk dat hij de inhoud niet dekt.

Er is aan de Noors-IJslandse versie van de Beatrijslegende vooralsnog weinig aandacht besteed. Ze wordt besproken in de dissertatie van Heinrich Watenphul, Die Geschichte der Marienlegende von Beatrix der Küsterin, Neuwied 1904, maar slechts als één van de vele overleveringen. Bovendien heeft Watenphul alleen redactie A in zijn onderzoek betrokken. Dat geldt ook voor Robert Guiette, die enige decennia na Watenphul eveneens een studie aan de legende wijdde, getiteld La légende de la sacristine (Paris 1927). Aan diens beschouwing over de Noors-IJslandse bewerking kan overigens toch al niet veel waarde worden geschonken, aangezien hij, waarschijnlijk vanwege te weinig kennis van het Oudijslands, zo goed als geheel op Watenphul is afgegaan.

In dit artikel zal de legende "Af tveimr kumpanum" in haar algemeenheid worden geïntroduceerd, en zal worden aangetoond dat het hier om een vrije weergave gaat en niet om een getrouwe vertaling van een Latijnse tekst; daarbij zal er op worden gewezen waaruit het vrije van de weergave bestaat. Allerlei aspecten als bijvoorbeeld de geschiedenis en de ontwikkeling van de legende en de herkomst van de motieven worden buiten beschouwing gelaten.

Inhoud

Zoals gezegd stemmen de beide redacties grotendeels met elkaar overeen. Niet helemaal dus, al was het alleen maar omdat redactie A langer is dan B. Hoe groot dit verschil in lengte is, kan ik misschien het beste duidelijk maken door te vermelden dat redactie A in de uitgave van Unger 237 regels beslaat en redactie B 202.

Behalve dat de ene redactie langer is dan de andere, hebben de beide teksten op een aantal plaatsen een verschillende lezing. De hier volgende samenvatting van de inhoud is gemaakt aan de hand van redactie A. Essentiële verschillen uit de tekst van redactie B worden vermeld. Het verhaal luidt dan als volgt (alleen aan redactie B gaat een proloog vooraf; hierin wordt vermeld dat ter ere van God en zijn moeder verteld zal worden hoe Maria een gevallen non terugvoerde naar het klooster):

In een land wonen twee rijke ridders. Ze zijn goede vrienden. De een heeft een zoon, de ander een dochter. Deze kinderen zijn dikwijls samen en krijgen elkaar al op jonge leeftijd lief. Als de jongen volwassen is, vraagt hij zijn vader of deze voor hem om de hand van het meisje wil vragen. Dat gebeurt. De vader van het meisje staat positief tegenover het verzoek, maar de moeder is ertegen.

De ouders van het meisje besluiten nu om hun dochter in een klooster onder te brengen "als ze het daarmee eens is" (ef hun vill þvi samþyckia, p. 515, r. 6/ p. 522, r. 1[6]). Dat is ze. Dan gaan vader, moeder en dochter gezamenlijk naar het dichtstbijzijnde nonnenklooster. Ze praten met de abdis, en er wordt afgesproken dat het meisje intrede zal doen in het klooster.

Niet lang daarna worden de ouders van het meisje ernstig ziek. Ze maken een testament op in aanwezigheid van de abdis en van hun dochter, en schenken al hun bezittingen

aan het klooster. Daar worden ze ook begraven. De dochter is een voorbeeldige non en wordt al na korte tijd aangesteld tot hoofd van de provisiekamers.

Nu sterft ook de andere ridder. Zijn zoon rijdt naar het klooster om hem te laten begraven. Tijdens de plechtigheid ziet hij zijn vroegere vriendin terug. Op slag wordt hij weer verliefd. Het lukt hem haar even apart te spreken. Als hij haar vraagt, hoe ze hem heeft kunnen verlaten, antwoordt ze volgens redactie A dat ze niet uit vrije wil non is geworden en dat het ook niet gemakkelijk was de liefde voor hem uit haar hart te verdrijven. Volgens redactie B zegt ze dat ze wel uit vrije wil non is geworden, maar dat het haar toch niet gelukt is de liefde voor hem uit haar hart te verdrijven.

Enige tijd later verlaat de non op een avond na de completen stilletjes het klooster. Buiten wordt ze opgevangen door de ridder, die zich verdekt heeft opgesteld. Hij probeert haar over te halen met hem mee te gaan. Het meisje verzet zich met te zeggen dat ze dan verraad zou plegen jegens God en de mensen. Tenslotte geeft ze echter toe op voorwaarde dat ze eerst naar binnen mag gaan om tot Maria te bidden. Na het gebed hangt ze haar sleutels aan een kandelaar voor het altaar en gaat naar buiten. Daar wordt ze direct door de ridder meegenomen.

Drie jaar leeft ze nu met de ridder, en ieder jaar schenkt ze hem een zoon. Ze verwondert zich erover dat er vanuit het klooster geen navraag naar haar wordt gedaan. Ze blijft trouw tot God en Maria bidden om vergeving.

Op een ochtend als ze nog in bed ligt, hoort ze een stem die tegen haar zegt, dat ze terug moet keren naar het klooster. Ze begrijpt dat een hemelse macht tot haar spreekt, en wendt zich onmiddellijk tot haar minnaar. Ze vraagt hem om hun liefdesverhouding te beëindigen, zodat

zij terug kan gaan naar het klooster. Anders zullen ze Gods geduld op de proef stellen en zijn wraak oproepen bij het laatste oordeel.

De ridder vreest dat hij zo'n spoedige scheiding niet kan dragen. Het lukt de vrouw echter hem van de noodzaak van haar woorden te overtuigen. De avond van dezelfde dag nog begeven ze zich naar het klooster. Ze nemen afscheid en de vrouw haast zich naar binnen, valt neer voor het Maria-altaar en bidt om hulp en vergeving. Als ze opstaat, ziet ze tot haar verwondering dat de sleutels die ze voor haar vertrek heeft opgehangen aan een kandelaar, daar nog hangen. Ze begrijpt dat Maria tijdens haar afwezigheid haar taak heeft overgenomen. Deze gedachte maakt haar zo moedig dat ze de sleutels pakt en alle voorraadkamers inspecteert. Alles blijkt keurig voor elkaar te zijn.

Als ze zich realiseert wat Maria voor haar gedaan heeft, wil ze liever schaamte doorstaan dan deze goddelijke daad verborgen houden. Ze neemt de abdis afzijdig en belijdt haar zonde. De abdis die er eerst niets van begrijpt (de non heeft zich de laatste drie jaar juist zo voortreffelijk gedragen), prijst Maria als ze de vrouw heeft aangehoord. Ze vraagt haar haar biecht te herhalen in aanwezigheid van de andere zusters, "opdat algemeen bekend wordt hoe goed en genadig Maria is" (at verolldin megi vita, hversu sæt er ok blezut guds modir Maria, p. 520, r. 19, 20/ p. 526, r. 22-24). Alleen redactie B vermeldt dat de abdis de non vervolgens ook een boete oplegt. Er is nu algehele vreugde en verwondering en de non wordt in alle eer hersteld.

Verhouding tot andere versies,
in het bijzonder tot de Middelnederlandse Beatrijs

Het zal de lezers die de Beatrijs kennen, opvallen dat er nog al wat verschillen zijn tussen de Westscandinavische

prozaversie en het Middelnederlandse rijmdicht. In de Scandinavische versie wordt bijvoorbeeld niet vermeld hoe de vrouwelijke hoofdpersoon heet, in de Middelnederlandse vernemen we, weliswaar pas aan het einde, dat haar naam Beatrijs is. In de eerste versie vervult ze de functie van hoofd van de provisiekamers, in de laatste van kosteres. In de eerste leeft de vrouw drie jaar met haar man en schenkt ze hem drie kinderen, in de laatste zijn dat zeven jaar en twee kinderen. In de eerste komt er een einde aan het samenzijn doordat de vrouw na drie jaar een stem uit de hemel hoort die haar gebiedt terug te keren naar het klooster, in de laatste verlaat de man de vrouw na zeven jaar als het geld op is. In de eerste biecht de vrouw spontaan haar zonde (ze wil liever schaamte ondergaan dan dit wonder "dat anderen tot nut kan worden", verzwijgen), in de laatste wordt ze er door een droomgezicht min of meer toe gedwongen. In de eerste wordt het verhaal wereldkundig gemaakt, in de laatste vertelt de abt bij wie de non heeft gebiecht, het verhaal wel door, maar hij zegt er niet bij wie het is overkomen. Een algemeen verschil is ook dat de Middelnederlandse Beatrijs veel meer door de voorschriften van de "hoofse minne" is beïnvloed dan de Noors-IJslandse versie. Bij Beatrijs is de angst voor schande, de angst haar goede naam te verliezen door niet te handelen zoals ze volgens haar stand verplicht is, veel groter dan bij de vrouwelijke hoofdpersoon uit het verhaal "Af tveimr kumpanum"[7].

Er zijn echter ook veel punten van overeenkomst. Behalve het meest essentiële, namelijk dat de non tijdens haar afwezigheid door Maria wordt vervangen, kunnen als voorbeeld genoemd worden dat zowel in de Westscandinavische als in de Middelnederlandse versie de non en haar vriend van goede komaf zijn, dat ze elkaar al vanaf hun kinderjaren liefhebben, dat de non voor ze het klooster verlaat,

bidt tot Maria en haar sleutels ophangt bij het beeld, dat ze iedere dag tot Maria blijft bidden en dat ze een stem hoort uit de hemel die haar gebiedt terug te keren.

Wanneer we de Westscandinavische versie met een andere dan de Middelnederlandse versie zouden vergelijken (maar het ligt voor de hand dat we deze gekozen hebben in een Nederlandstalig artikel), zouden er weer andere punten van verschil en overeenkomst zijn. Dat is een bekend verschijnsel van de meeste Marialegenden. Wanneer men de versies en redacties van één bepaalde legende in het Latijn en in de volkstalen naast elkaar legt, doen ze denken aan een caleidoscoop: steeds heeft het verhaal een andere vorm.

Het is niet de bedoeling in dit artikel nader op de onderlinge verhouding van de diverse bewerkingen in te gaan. Dat is ook reeds voldoende gedaan door Heinrich Watenphul in de hiervoor genoemde dissertatie Die Geschichte der Marienlegende von Beatrix der Küsterin, Neuwied 1904, en door Robert Guiette in La légende de la sacristine, Paris 1927. Volstaan mag worden met te vermelden dat beide onderzoekers de Westscandinavische versie rekenen tot de wat opbouw en vertelstijl betreft beste weergaven van de legende. Watenphul noemt haar "eine äusserst interessante version", vooral vanwege de voorgeschiedenis (in vrijwel alle andere versies bevindt de vrouwelijke hoofdpersoon zich in het begin van het verhaal al in het klooster), die "sich wie ein kleiner roman liest" (a.w., p. 58). Guiette heeft veel lof voor de legenden die in Ungers Maríu saga zijn afgedrukt en voor de Beatrijslegende in het bijzonder:

> "Cette admirable collection de miracles littéraires en prose nous offre, de la sacristine, une belle version assez evoluée" (a.w., p. 517).

Vertaling of vrije weergave

Men kan zich afvragen bij het lezen van de Westscandinavische versie, in hoeverre het hier gaat om een letterlijke vertaling van een Latijns voorbeeld (een andere taal komt voor die tijd niet in aanmerking) of om een vrije weergave van bekende stof. Watenphul (a.w., p. 60) is van mening dat het eerste het geval is. Hij voert hiervoor verschillende argumenten aan: in de eerste plaats dat het verhaal in ridderlijke kringen speelt en er in IJsland geen ridderschap was (naar zijn mening zou van dit gegeven in IJsland eerder een boerennovelle gemaakt zijn), in de tweede plaats dat kloosterwezen en legendeliteratuur in IJsland nooit gebloeid hebben, en in de derde plaats (dit beschouwt hij zelf als zijn belangrijkste argument) dat de stijl op veel plaatsen onbeholpen is en er veel latinismen voorkomen en dat er ook enige Latijnse woorden en een citaat in het Latijn in de tekst staan.

Guiette (a.w., p. 155, 156) neemt Watenphuls argumentatie grotendeels over, maar acht zich niet in staat een vaststaande mening te uiten:

> "Toutefois, nous n'avons pu faire subir au texte original l'examen minutieux qui seul pourrait nous y faire adhérer sans réserve".

Wat de beantwoording van de vraag of de Westscandinavische versie van de Beatrijslegende een vertaling is of een originele bewerking, moeilijk maakt, is dat er geen tekst is overgeleverd die ermee overeenkomt. Van de verschillende weergaven van de legende over de zondige non in het Latijn en in de volkstalen in druk of in handschrift, vertoont de een meer en de ander minder gelijkenis met de Scandinavische versie, maar er is er niet een bij, die rechtstreeks als voorbeeld kan hebben gediend[8)].

De afwezigheid van zulk een voorbeeld bewijst niet

dat de Westscandinavische versie een vrije bewerking is van een bekend motief, maar mag wel als aanwijzing daarvoor dienen dat niet zonder meer aan een letterlijke vertaling gedacht hoeft te worden. Daarbij komt dat de argumenten die Watenphul aanvoert voor de stelling dat er sprake zou zijn van een vertaling van een Latijns voorbeeld, gemakkelijk kunnen worden weerlegd. Het eerste argument, namelijk dat er in IJsland geen ridderschap was, is zeker juist. De afwezigheid van een ridderschap verhinderde echter niet dat de "riddara sǫgur" er al in de dertiende eeuw een geliefd genre vormden. Hetzelfde geldt mutatis mutandis voor Noorwegen, maar Watenphul houdt er geen rekening mee dat de tekst (die hij aanduidt als "die altisländische novelle") in Noorwegen geschreven kan zijn. Wat betreft het tweede argument: kloosters waren er inderdaad in IJsland, net als overigens in de rest van Scandinavië, slechts in kleinen getale, maar dat verhinderde niet dat de legende-literatuur er bloeide. In een artikel "Legender - Helgensagaer", dat gepubliceerd is in het boek "Norrøn Fortællekunst" (København 1965), schrijft Hans Bekker-Nielsen "I norrøn litteratur som i anden middelalderlitteratur er legenden - eller helgensagaen - en af hovedgenrerne" (l.c., p. 118). En in hetzelfde boek deelt Ole Widding mee in een artikel, getiteld "Jærtegn og Maríu saga":

> "Langt den største norrøne samling af jærtegn findes knyttet til den hellige madonna, og i et enkelt håndskrift indeholdes en af de største samlinger på folkesproget fra middelalderen" (l.c., p. 127).

Voor de weerlegging van het derde argument dat Watenphul zelf als het belangrijkste beschouwt, namelijk dat de stijl van de Westscandinavische versie onbeholpen is en er veel latinismen voorkomen, maak ik gebruik van een ander

artikel van de pas genoemde Ole Widding. Dat ik overigens bij hem terechtkom, is begrijpelijk, want buiten deze Deen en zijn landgenoot Hans Bekker-Nielsen zijn er maar weinig andere Scandinavische onderzoekers die studie hebben gemaakt van de Marialegenden.

Het artikel waar ik op doel, heet "Om de norrøne Marialegender" en is verschenen in Opuscula, Bibliotheca Arnamagnæana, vol. XXV, II, 1 (1961, p. 1-10). Widding beschrijft hierin zijn indeling van de Westscandinavische Marialegenden in drie groepen, waarbij de stijl van de verhalen het belangrijkste criterium is. Het zou te ver voeren **hier zijn** gehele betoog te herhalen. Het moge voldoende zijn te vermelden dat Widding de legenden die uit bepaalde handschriften komen en die in Ungers Maríu saga staan afgedrukt op p. 157-331 en op p. 402-686 (en hier vallen dus de beide op p. 514-521 en 521-527 afgedrukte redacties van de Beatrijslegende onder), tot de tweede groep rekent. Dit is de groep "hvis emner kan være de klassiske, men hvis sprog er latiniseret, og hvis stil er efterklassisk" (l.c., p.3). De stijl van deze legenden definieert Widding nader als de "florissante", d.w.z. de overdadige. In zijn eerder genoemde artikel "Jærtegn og Maríu saga" legt hij uit dat deze stijl gedurende de dertiende en veertiende eeuw in IJsland in de mode was en ook werd toegepast in origineel werk, dus zonder dat er sprake was van een vertaling.

Tenslotte hoeft ook het argument dat er enige Latijnse woorden en een Latijns citaat in de tekst voorkomen, niet op directe overname van een Latijns voorbeeld te wijzen. De Latijnse woorden testamentum, completorium, sancta Maria en celleraria (het laatste woord komt alleen voor in redactie A) waren algemeen gangbaar. En de woorden die de stem uit de hemel tegen de vrouw spreekt "Revertere, revertere, Sunamitis, revertere, revertere, ut intueamur te" zijn ont-

leend aan de Vulgaat (Hooglied 6, 13), - de Latijnse bijbelvertaling die in de late middeleeuwen vrijwel de enige gebruikelijke was. Deze woorden kunnen derhalve evengoed door een Noors of IJslands geestelijke in de tekst gebracht zijn als door iemand uit zuidelijke landen.

Al dit weerleggen van argumenten bewijst natuurlijk niet dat de tegenovergestelde mening de juiste is. Een doorslaggevend bewijs voor de stelling dat de Westscandinavische versie een vrije bewerking is, zal wel niet gegeven kunnen worden zolang er geen Latijns equivalent gevonden wordt. Maar het is de vraag of dat ooit gebeurt. Er zijn in ieder geval verschillende argumenten aan te voeren die ervoor pleiten dat hier sprake is van een zelfstandige weergave. In de eerste plaats het feit dát er geen Latijns equivalent gevonden is. De Latijnse weergaven van de legende (Watenphul noemt er elf, Guiette ruim twee maal zo veel) hebben de kern van het verhaal met de Westscandinavische versie gemeen, maar daar houdt de gelijkenis ook ongeveer mee op.

Een ander argument is dat de Latijnse tekst die de Noors-IJslandse tot voorbeeld zou hebben gediend, even uitvoerig geweest zou moeten zijn als deze. En dat zou ongewoon geweest zijn, want Latijnse teksten van Marialegenden zijn in het algemeen kort. Lange bewerkingen komen vrijwel alleen in de volkstalen voor. Dat geldt ook voor de overgebleven teksten van de Beatrijslegende. Caesarius van Heisterbachs tekst beslaat in de uitgave van Watenphul (Die Geschichte der Marienlegende von Beatrix der Küsterin, Neuwied 1904, p. 8, 9) 27 regels. De andere door hem en Guiette beschreven teksten hebben voor een groot deel nog minder ruimte nodig. Redactie A van de Westscandinavische versie daarentegen beslaat in de uitgave van Unger met ongeveer dezelfde regelbreedte als bij Watenphul 237 regels,

en redactie B 202. De Middelnederlandse Beatrijs tenslotte telt 1038 regels.

Vergeleken met andere Marialegenden uit Ungers uitgave die tot Widdings tweede groep horen, is de legende "Af tveimr kumpanum" overigens niet uitzonderlijk lang. Er zijn er verschillende die langer zijn, en het is duidelijk dat ze niet alleen wat stijl betreft verschil vertonen met de Latijnse teksten die hetzelfde onderwerp behandelen, maar ook wat de inhoud aangaat.

Nu berusten al deze verfraaiingen lang niet altijd op eigen fantasie, maar zijn ze dikwijls aan andere bronnen ontleend. Dat geldt ook voor de veranderingen en de toevoegingen in de Westscandinavische versie van de Beatrijslegende. Het motief dat in de inleiding is uitgewerkt, namelijk dat een jongen en een meisje samen opgroeien en elkaar al op jonge leeftijd lief krijgen, komt in de middeleeuwse literatuur herhaaldelijk voor. Ook andere gegevens (het meisje treedt in een klooster waardoor de verhouding verbroken wordt; de vrouw leeft drie jaar samen met de ridder en schenkt hem drie zoons; ze hoort een stem uit de hemel) zijn tamelijk stereotiep.

Origineel kan de Westscandinavische versie dus niet worden genoemd. Het grondgegeven en allerlei verfraaiingen zijn overgenomen. Toch kan ze de vergelijking met vele andere weergaven goed doorstaan. Oorzaken hiervan zijn een vlotte stijl (in redactie A staat bijna een kwart van de tekst in de directe rede) en het feit dat vele details goed zijn uitgewerkt.

Zo vertelt deze versie in tegenstelling tot de meeste andere en in ieder geval tot de Latijnse versies waarom het meisje in het klooster gaat. De reden is dat de moeder het zo wenst en dat de vader zich niet verzet, ook al verspeelt hij daarmee de vriendschap met de vader van de jonge

ridder. De belangrijkste drijfveer voor deze beslissing moet geweest zijn dat de ouders hun einde voelen naderen (ze sterven kort nadat het meisje is ingetreden) en dat ze zowel hun eigen toekomst als die van hun dochter zeker willen stellen. Door deze uit te huwelijken aan de hemelse bruidegom (p. 515, r. 5/ p. 521, r. 34[6]), al hun bezittingen aan het klooster te schenken (p. 515, r. 22,23/ p. 522, r. 14, 15) en de wens te kennen te geven in de kerk bij het klooster begraven te worden "undir bænum guds þionustumanna" (p. 515, r. 23, 24/ p. 522, r. 16) doen ze alles wat ze kunnen om in het leven hierna een goede plaats te krijgen.

Het wordt ook uit de tekst duidelijk waarom het meisje niet tegen dit besluit ingaat. Ze is gehoorzaam. Bij de beschrijving van haar gedrag in het klooster komt deze karaktertrek als haar voornaamste naar voren (p. 515, r. 31, 32/ p. 522, r. 24). Volgens een opmerking die alleen in redactie B staat (p. 522, r. 25, 26) past deze gehoorzaamheid bij iemand van voorname geboorte. Maar of ze ook van harte heeft ingestemd, is niet duidelijk. Weliswaar staat dat wel in beide redacties te lezen ("mærin iatar giarna", p. 515, r. 7/ p. 522, r. 2), maar verderop in redactie A volgt een zin die daarmee in tegenspraak is. Als de jonge ridder haar weer terugziet en vraagt waarom ze hem heeft verlaten, antwoordt ze volgens deze redactie dat ze dat niet uit vrije wil heeft gedaan en dat ze het beslist niet gemakkelijk vond de liefde voor hem uit haar hart te verdrijven. De schrijver van redactie B laat haar zeggen dat het wel uit vrije wil was, maar dat het haar toch niet gelukte de liefde voor hem uit haar hart te verdrijven, - een antwoord dat beter met het eerder genoemde "iata giarna" overeenkomt.

Nu beschrijft de tekst haar niet alleen als een gehoorzame, maar ook als een plichtsgetrouwe en vrome vrouw.

Een lezer van nu zou de indruk kunnen krijgen dat haar plichtsgetrouwheid nog voorafgaat aan haar vroomheid. In redactie B wordt namelijk opgemerkt (p. 522, r. 27, 28) dat ze wel de getijden bidt, maar alleen voorzover ze dat kan verenigen met de haar opgelegde taak. En als de ridder probeert haar over te halen met hem mee te gaan, uit ze als voornaamste bezwaar dat ze haar werk niet in de steek kan laten (p. 516, r. 30-33/ p. 523, r. 22-26). Toch wordt verscheidene malen ook haar vroomheid benadrukt.

Deze vroomheid en plichtsgetrouwheid zijn echter niet in staat om haar aan de verleiding te doen weerstaan. De listen van de duivel (p. 517, r. 2,3/ p. 523, r. 28, 29) zijn te machtig. Redactie A legt ook uit wat onder deze listen moet worden verstaan. Het zijn de mooie praatjes van de ridder en de "lostaskeyti likamans", dat wil zeggen de lichamelijke lustgevoelens (p. 517, r. 3,4). In de drie jaren waarin de non met de ridder "salug i veralldar lifnadi" samenwoont, blijft ze Maria (volgens redactie B Maria en God[9]) bidden om haar een tijd van berouw te geven, zodat haar zonden haar kunnen worden vergeven (p. 518, r. 9-13/ p. 524, r. 29-34). Dit gebed wordt verhoord, en niet alleen dat - de heilige maagd blijkt haar ook nog tijdens haar afwezigheid vervangen te hebben. Dat maakt de situatie voor de non gemakkelijker. Als ze de abdis over de vervanging heeft ingelicht, concludeert deze in ieder geval dat het niet de wil van de heilige maagd kan zijn, dat ze verstoten wordt uit de kloostergemeenschap (p. 520, r. 33, 34, p. 521, r. 1,2/ p. 526, r. 34, 35, p. 527, r. 1). Dat haar volgens redactie B (p. 527, r. 5, 6) dan alsnog een boete wordt opgelegd, is onlogisch. Waarschijnlijk is het verhaal geschreven in een tijd waarin de biecht en de erop volgende boete in West-Scandinavië nog niet vanzelfsprekend was. Daarop duidt ook de vermelding dat de non zich ervan bewust

is dat ze in feite haar driejarige afwezigheid niet hoeft te bekennen. Ze wil echter liever "þola kinnroda" (letterlijk "een rode kleur krijgen") dan deze geschiedenis die anderen tot nut kan zijn, verborgen houden (p. 519, r. 27-31, p. 526, r. 8-12).

Minder scherpe contouren dan de non krijgt de jonge ridder in het verhaal. Toch komen we ook over hem wel het een en ander te weten. In de eerste plaats dat hij zijn doel weet te bereiken. Als hij zijn vroegere geliefde terugziet, is hij op slag weer verliefd op haar en heeft hij maar één wens en die is haar mee te nemen uit het klooster. Hij gaat haar gangen na of laat dat doen (p. 516, r. 25, 26) en slaagt erin haar onder vier ogen te spreken. Het lukt hem haar te overreden met hem mee te gaan en hij geeft slechts "tregliga" (p. 517, r. 13/ p. 524, r. 4) toestemming als ze als voorwaarde stelt dat ze eerst naar binnen wil om tot Maria te bidden, en is, zoals in redactie A staat (p. 517, r. 34) "aullu þrotinn af bidstu(n)dinne", wat ongeveer wil zeggen "ten einde raad van het wachten", als ze na een poosje weer buiten komt.

In de rest van het verhaal komt deze ridder naar voren als een sympathiek persoon. Hij staat daarmee in tegenstelling tot de minnaar in de meeste andere versies, zo o.a. in die van Caesarius. De vrouw leeft drie jaar gelukkig met hem ("þriu aar i samt fæzt hun salug i veralldar lifnadi aa riddarans fadme", p. 518, r. 9, 10/ p. 524, r. 29,30), en als ze hem vertelt dat ze terug wil naar het klooster, is zijn eerste reactie dat hij zo'n snelle scheiding waarschijnlijk niet zal kunnen doorstaan. Maar als hij merkt dat er voor haar geen andere keuze is, brengt hij haar dezelfde dag nog naar het klooster. Hoe hij zich dan voelt, en trouwens ook de vrouw, blijkt uit de woorden dat alleen God wist hoe vol smart ("harmþrunginn", p. 519, r. 4/ p. 525,

r. 20) het afscheid was.

Een aardige indruk geeft de tekst ook van het kloosterleven. Een klooster, en zeker ook een nonnenklooster was in de dertiende, veertiende eeuw dikwijls afhankelijk van giften van buitenaf. Dat gold ook voor dit klooster. De geschenken die de ouders geven als hun dochter haar intree doet, en de bezittingen die bij het overlijden van het echtpaar aan het klooster ten deel vallen, zijn dan ook welkom. En we begrijpen dat er gezegd wordt dat "allar systr (ganga) gladliga ut i mote svo rikum manni" (p. 516, r. 5/ p. 523, r. 1, 2), als de jonge ridder zich een poosje later aandient. We vernemen dat er gewerkt en gebeden en geleefd wordt. Bij de begrafenis van zijn vader kan de jonge ridder met de non spreken zonder dat dit argwaan wekt "sakir mikils mannfiollda"(p. 516, r. 10, 11/ p. 523, r. 6). En als de non haar biecht in aanwezigheid van alle zusters heeft uitgesproken, beginnen deze door elkaar te praten en te huilen van vreugde (p. 520, r. 30, 31/ p. 526, r. 29, 30).

Al deze details maken de tekst tot een boeiend geheel. Het is moeilijk zich voor te stellen dat degene die het verhaal voor het eerst in het norrøn bewerkte niet al vaker Latijnse teksten vrij had weergegeven. Niet moeilijk daarentegen is het zich voor te stellen dat zulk vrij vertalen ertoe heeft bijgedragen dat de schrijfkunst in Noorwegen en (vooral) in IJsland een hoog niveau bereikte. Een vraag blijft nog voor wie deze vrije weergave bedoeld was. Maria-legenden die voor de preek bestemd waren en dus als "exempel" werden gebruikt, zijn gewoonlijk beknopt verteld, veel beknopter dan de legende "Af tveimr kumpanum". Het is daarom niet waarschijnlijk dat deze versie van het Beatrijsverhaal als exempel gediend heeft. Aan de andere kant is het verhaal ook zeker niet voor een werelds publiek verteld. Daarvoor wordt er te veel nadruk in gelegd op het

geloof in Maria en te weinig op wereldse aspecten. Zo wordt bijvoorbeeld met geen enkel woord gerept over de omgeving waarin de non en de ridder opgroeien en over het uiterlijk van de non (in een werelds verhaal zou dit natuurlijk als schoon beschreven zijn) en wordt er niet verteld waar het verhaal zich afspeelt. Niet als exempel dus, en niet als wereldse lectuur. Dan mogen we wel concluderen dat het voor zowel geestelijken als leken geschreven is, zowel ter stichting als ter ontspanning.

NOTEN

1) cf. Heinrich Watenphul, Die Geschichte der Marienlegende von Beatrix der Küsterin, Neuwied 1904, p. 66, 67, en Robert Guiette, La légende de la sacristine, Paris 1927, p. 118.
2) De legende is fragmentarisch ook in een laat-middeleeuws IJslands gedicht overgeleverd. Dat gedicht volgt de versie van de IJslandse prozateksten, maar breekt al af in de zesde strofe als het meisje net intrede heeft gedaan in het klooster. Zie Jón Helgason, Íslenzk Miðaldakvæði II, København 1938, p. 179-180.
3) zie C.J. Unger, Maríu saga, Christiania 1871, Forord, p. XVIII en p. XXXXI.
4) zie C.J. Unger, Maríu saga, Christiania 1871, Forord, p. XIV.
5) zie Kr. Kålund, Katalog over den Arnamagnæanske håndskriftsamling, København 1889, dl. I, p. 192.
6) in de citaten is de spellingwijze van redactie A aangehouden met uitzondering daarvan dat de spelling van u en v is genormaliseerd. Alleen het nummer van de pagina('s) en de regel(s) wordt vermeld. Niet meer de titel van het boek: Maríu saga, ed. C.J. Unger, Christiania 1871.

7) cf. F. Lulofs, Beatrijs, Zwolle 1963, inleiding p. 17-21; aantekeningen p. 110.

8) cf. Heinrich Watenphul, Die Geschichte der Marienlegende von Beatrix der Küsterin, Neuwied 1904, p. 60.

9) De geregelde wisseling tussen God, Jezus en Maria, die in redactie A nog weer anders is dan in redactie B, is typerend voor de late middeleeuwen, waarin de namen God en Jezus dikwijls zonder onderscheid worden gebruikt en waarin Maria vaak goddelijke macht wordt toegedacht.

RESYMÉ

En av de mange Marialegendene som er overlevert i prosa på norrønt, er den som i internasjonal litteratur kalles for "Beatrixlegenden" eller "Legenden om klokkeren". På norrønt er den overlevert i to tekster. Den ene i et håndskrift fra det 14. århundre, den andre (som bærer tittelen "Af tveimr kumpanum") i et håndskrift fra det 15. århundre. Disse to tekstene viser så stor overensstemmelse at de direkte eller indirekte må gå tilbake til samme grunnteksten. Denne grunnteksten er sannsynligvis kommet i stand i Norge omkring år 1300.

Legenden handler kort sammenfattet om en nonne som forlater sitt kloster for å følge den mannen som elsker henne. Hun fortsetter å be til Maria i sitt verdslige liv og er like tro mot henne som før i klosteret. Etter tre år vender hun tilbake til klosteret. Der oppdager hun at Maria har inntatt plassen hennes under hennes fravær. De to norrøne tekstene har denne kjernen felles med bearbeidelsene på andre språk, men i den videre utarbeidelsen av fortellingen skiller de seg på flere punkter ut fra de

ikke-norrøne versjonene. De mest essensielle forskjellene er for det første at den norrøne versjonen begynner med en slags forhistorie om nonnens ungdom, og for det andre at den forteller at hun etter et tre års lykkelig samliv forlater sin mann. I nesten alle ikke-norrøne bearbeidelser befinner den kvinnelige hovedpersonen seg allerede i begynnelsen av fortellingen i klosteret. Og i disse bearbeidelsene er det mannen som forlater henne.

I sin monografi om Beatrixlegenden(1904) hevder Heinrich Watenphul at den norrøne versjonen har hatt en latinsk tekst som forbilde. Robert Guiette overtar dette synspunktet i sin avhandling om legenden (1927). En slik latinsk tekst, som altså viser stor overensstemmelse med den norrøne teksten, er imidlertid aldri funnet.

I den forutgående artikkelen er det først gitt en allmenn innledning om legenden og en innholdsbeskrivelse av den norrøne versjonen. Deretter er denne versjonen sammenliknet med det middelnederlandske diktet "Beatrijs". I det siste avsnittet er de argumentene gjendrevet som Watenphul anfører til forsvar for sin hypotese. Det er også anført argumenter som peker mot at det her ikke er tale om en bokstavlig oversettelse av en latinsk tekst, men om en fri gjendiktning over et kjent motiv. De viktigste av disse argumentene er at de latinske tekstene som er overlevert, hver for seg er mye kortere enn den norrøne; at de på latin skrevne Marialegendene generelt sett inneholder lite dialoger (i de to norrøne tekstene er omkring en fjerdedel dialog); og at det var vanlig at legendeforfatterne pyntet på og forandret sine forbilder på den tiden da Beatrixlegenden ble gjengitt på norrønt. Til slutt er det nevnt en del av de frie detaljene i den norrøne versjonen.