Ex Tempore

Ex Tempore - Verleden Tijdschrift, Nijmegen

Ex Tempore

Hoofdredacteur:
Jetze Boon

Redactie:
Kate van der Beek
Chris Bekkenk
Jetze Boon
Nadeche Diepgrond
Bart van Duijvenbode
Rens Gilissen
Frances van der Horst
Louis van den Langenberg
Cara Peters
Roosje Rasenberg
Joost Rosendaal
Pia van de Schaft
Mariëtte Verhoeven
Jessica Vogels
Emma Zijp

Eindredactie:
Jetze Boon
Rens Gilissen
Louis van den Langenberg
Cara Peters
Emma Zijp

Druk:
Print&Bind

Afbeeldingen omslag:

Boven:
Schilderij van Jan Matejko getiteld Copernicus in gesprek met God, 1872. Via: wikimedia commons

Onder:
Schilderij van Vincent van Gogh getiteld Sterrennacht boven de Rhône, 1888. Via: wikimedia commons

Jaargang 45 (2026), afl.2
ISSN 1566-1717
Ex Tempore verschijnt driemaal per jaargang.

Ex Tempore biedt studenten, docenten, onderzoekers en alumni Geschiedenis van de Radboud Universiteit alsook alle andere historisch geïnteresseerden de mogelijkheid op de hoogte te blijven van de meest recente ontwikkelingen in de Nijmeegse geschiedwetenschap. Jaarlijks brengt de redactie drie edities uit, waarvan goed leesbare, wetenschappelijke artikelen van Nijmeegse historici over allerlei landelijk aansprekende onderwerpen telkens de kern vormen. Hiernaast bieden wij studenten de mogelijkheid om in één team samen met docenten ervaring op te doen in de redactie van een wetenschappelijk tijdschrift. Dit maakt Ex Tempore voor hen een unieke leerschool.

Redactiesecretariaat:
Ex Tempore, Postbus 9103, 6500 HD Nijmegen,
telefoon: 024 3615641.
e-mail: etvt@student.ru.nl
https://extempore.nl/

Verenigingsbestuur:
Dr. M.C.J. Verhoeven (voorzitter), J.J. Boon (hoofdredacteur), P. van de Schaft (secretaris), C.J.W. Bekkenk (penningmeester)

Comité van Aanbeveling:
Prof. dr. C. van Baalen, prof. dr. M.L.F. van Berkel, prof. dr. M.E.B. Derks, prof. dr. Th.L.M. Engelen, prof. dr. W.J.H. Furnée, prof. dr. O.J. Hekster, prof. dr. A.A.P.O. Janssens, prof. dr. H.G.J. Kaal, prof. dr. J. Kok, prof. dr . J. van Lottum prof. dr. W.P. van Meurs, prof. dr. M.E. Monteiro, prof. dr. L. Spruit, prof. mr. H.L.E. Verhagen, prof. dr. T.H.G. Verhoeven.

Pdf's van artikelen vanaf 1999 zijn gratis online verkrijgbaar op aanvraag. De prijs van papieren losse nummers is € 7,50.

Abonnementsprijs voor de jaargang 2026: €20,00. Abonnement volgende jaargang opzeggen vóór 1 januari. Een abonnement kan niet tussentijds worden stopgezet.

Abonnementen kunnen worden verkregen door overmaking van het betreffende bedrag op rekeningnummer NL77 INGB 0008 1693 32 t.n.v. Ex Tempore, Nijmegen, onder vermelding van uw adres en studentnummer (indien van toepassing).

© Ex Tempore, Nijmegen 2026

De priester en het spinrok

Kritiek op de geestelijkheid in de Reynaert

Tim Pijpers

Samenvatting Van den vos Reynaerde

Het verhaal begint aan het hof van koning Nobel, die een hofdag organiseert waar verschillende dieren Reynaert de Vos aanklagen vanwege zijn sluwe streken. Hoewel de vos ook bij de hofdag aanwezig had moeten zijn, is hij niet komen opdagen en voelt de koning zich vanwege de ernst van de beschuldigingen genoodzaakt hem alsnog op te roepen om zich te verantwoorden. Hij stuurt verschillende dagvaarders, Bruun de Beer, Tybeert de Kater, en Grimbeert de Das, op pad naar Reynaerts burcht Manpertuus, maar daar worden ze een voor een door list en bedrog in de val gelokt. Wanneer Reynaert uiteindelijk toch voor het hof verschijnt en het erop lijkt dat hij dan toch verloren heeft, weet hij met een laatste streek zelfs koning Nobel en de koningin te misleiden, hen voor schut te zetten, en zelfs te ontkomen.

1. 'Kendi Reynaert, den rybaut?': De Europese Reynaert-traditie

Bruun de Beer zit met zijn twee voorpoten en zijn kop muurvast in een deels opengespleten eikenstam.[1] Hij kan geen kant op. Bruun is erin geluisd door Reynaert de Vos, die hem heeft wijsgemaakt dat de stam zoveel honing bevat als hij zich kan voorstellen. Eigenlijk had Bruun Reynaert naar het hof van koning Nobel moeten leiden, waar 'den rybaut' (de schurk) ter verantwoording was geroepen voor zijn vele misdadige streken tegen de dieren van Nobels koninkrijk. Op listige wijze misleidt de sluwe Reynaert de gulzige Bruun en ontsnapt zo aan de justitiële macht van koning Nobel. Zeker niet voor de laatste keer in het verhaal *Van den vos Reynaerde* (de Reynaert). Lamfroyt, de eigenaar van de honing, snelt intussen op de hulpeloze beer af, gewapend met een geslepen bijl en gevolgd door een 'leger' dorpelingen, onder wie een priester met een kruis. Uit doodsangst en in een ultieme wanhoopspoging om los te komen, springt Bruun op en rukt zijn poten en kop los uit de stam, maar verliest daarbij

1 A. Bouwman en B. Besamusca, Of Reynaert the Fox: Text and Facing Translation of the Middle Dutch Beast Epic (Amsterdam 2009) 79.

zijn 'handschoenen', en 'een oor en zijn beide wangen'.[2] Verblindt door het bloed in zijn ogen en verdoofd door de pijn krijgt Bruun er door de opgefokte dorpelingen van langs. Toch weet hij aan de dood te ontsnappen, en laat zich met de stroom van een riviertje meevoeren, terwijl hij de boomstam, de dorpelingen en natuurlijk Reynaert vervloekt. Maar Bruun is nog niet van de meedogenloze vos af. Wanneer Reynaert de beer later op een rivierbed ziet liggen, begint hij zichtbaar genietend de uitgeputte en verminkte Bruun te beschimpen: 'Ben je een abt of een priester?'[3] Reynaert vergelijkt Bruun met een geestelijke vanwege zijn huidloze kop: 'Degene die jou deze tonsuur heeft gegeven, heeft wel erg dicht bij je oren



Figuur 1. Bruun de Beer in de val, Allaert van Everdingen, 1631-1675. Ets. Wikipedia Commons, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Bruun_de_beer_in_de_val_Reinaert_de_vos_%28serietitel%29_Illustraties_voor_Reijntje_de_Vos_%28serietitel%29,_RP-P-1904-750.jpg (geraadpleegd 1 juni 2025).

2 Bouwman en Besamusca, *Of Reynaert the Fox*, 87.

3 Ibidem, 99. De tonsuur, het gedeeltelijk kaalscheren van de bovenkant van het hoofd, was een teken van toewijding en religieuze status van een middeleeuwse geestelijke.

gesneden!'[4]

In het Middelnederlandse epische dierdicht *Van den Vos Reynaerde* (ca. 1257-1271) beschimpt Reynaert zijn slachtoffers. Dat is niet alleen kenmerkend voor dit specifieke Reynaert-verhaal, maar een gemeenschappelijk kenmerk voor soortgelijke allegorische middeleeuwse dierenverhalen en fabels waarin dieren antropomorfische eigenschappen bezitten en zich in een menselijke of mensachtige wereld voortbewegen. Hun handelingen en dialogen kunnen bepaalde menselijke morele lessen en gedragsprincipen illustreren, en tevens specifieke groepen en hun eigenschappen bekritiseren of een spiegel voorhouden.[5] In de Reynaert wordt de middeleeuwse standenmaatschappij – de adel, de geestelijkheid en de boerenstand – veelvuldig scherp bekritiseerd en bespot.

In de Lage Landen wordt de Reynaert beschouwd als een hoogtepunt uit de Middelnederlandse literatuur (12e-16e eeuw). Nederlands historisch letterkundige Frits van Oostrom meent dat de meeste Vlamingen en Nederlanders ingeprent krijgen dat het een 'meesterwerk' is, nog voor ze de tekst zelf hebben gelezen.[6] De voornaamste 'krachtbron' achter de Reynaert als symbool van nationale trots is volgens Van Oostrom het onderwijs: dat 'is immers zowel etalage als hefboom van de canon'.[7] Hij schrijft in zijn boek *De Reynaert: Leven met een middeleeuws meesterwerk* dat onderwijsinstellingen bij uitstek bepaalde literaire werken, waaronder de Reynaert, tot een zekere (nationale) waarde verheffen.[8] Toen het manuscript in de negentiende eeuw werd herontdekt, werd Reynaert de Vos gepresenteerd als 'held', en als een belichaming van respectievelijk de Vlaamse en Nederlandse nationale identiteit. Waar in Vlaanderen de vos als kloeke vrijheidsstrijder werd gezien, werd hij in Nederland herinter-

4 Ibidem.

5 Ibidem, 98-99; M.H. Abrams, *A Glossary of Literary Terms* (7e druk; Boston 1999) 6.

6 F.P. van Oostrom, *Stemmen op schrift: Geschiedenis van de Nederlandse literatuur vanaf het begin tot 1300* (7e druk; Amsterdam 2016) 464.

7 F.P. van Oostrom, *De Reynaert: Leven met een middeleeuws meesterwerk* (Amsterdam 2023) 97.

8 Van Oostrom, *De Reynaert*, 97.

preteerd als toonbeeld van de rationele, onafhankelijke, moderne burger.[9] De Reynaert is dus sinds de negentiende eeuw – de eeuw van natiestaatvorming – op kunstmatige wijze toegeëigend en tot nationaal 'meesterwerk' verheven in zowel Vlaanderen als Nederland.

Dit verhaal maakte echter deel uit van een bredere en grensoverschrijdende Europese traditie van vossenverhalen in de middeleeuwen. Emeritus-hoogleraar historische letterkundige Paul Wackers pleit daarom voor een transnationale benadering in het onderzoek naar de Reynaert-traditie. Het onderzoek naar deze traditie zou zich niet uitsluitend moeten richten op specifieke vossenverhalen binnen de huidige nationale grenzen, maar juist rekening moeten houden met een bredere culturele ruimte (*Kulturraum*) waarin deze traditie zich heeft ontwikkeld. In aanvulling daarop betoogt Wackers dat het essentieel is om te realiseren dat de middeleeuwen een meertalige wereld was, waarin lokale volkstalen per regio verschilden en er een actieve wisselwerking bestond tussen het Latijn en het Frans.[10] De Lage Landen waren een meertalige regio in de 13e eeuw, en Van Oostrom betoogt dat dit een essentiële voorwaarde was voor de creatie van de Reynaert. Het manuscript is namelijk afkomstig uit de meertalige regio van Gent in Vlaanderen.[11] Bovendien refereert de auteur van de Reynaert, die relatief mysterieus overgeleverd is als 'Willem die madocke maekte', in zijn tekst veelvuldig, al dan niet impliciet, naar eerdere werken uit de Reynaert-traditie. 'Madocke' verwijst naar alle waarschijnlijkheid naar een niet overgeleverd Middelnederlands werk van Willem.[12]

Andere verhalen uit deze traditie, die in de huidige Lage Landen wellicht minder bekend zijn, zijn onder meer het Latijnse *Ysengrimus* (12e eeuw), het Franse *Roman de Renart* (12e-13e eeuw), de Duitse *Reinhart Fuchs*

9 P. Wackers, 'Dutch Reynaert Tradition in National and European Perspective', in: C. van der Haven, J. Bloemendal, Y. Desplenter en J.A. Parente Jr. eds., *Literature without Frontiers: Transnational Perspectives on Premodern Literature in the Low Countries, 1200-1800* (Leiden 2023) 79-95, aldaar 79.

10 Wackers, 'Dutch Reynaert Tradition in National and European Perspective', 92.

11 F.P. van Oostrom, 'Dutch', in: M. Chinca en C. Young eds., *Literary Beginnings in the European Middle Ages* (Cambridge 2022) 136-153, aldaar 137.

12 I. Bernage, 'Over Madocke', *Tiecelijn Jaargang* 14 (2001) 68-71, aldaar 68.

(12e eeuw), en het Middelnederlandse *Reynaerts historie* (15e eeuw). Hoewel al deze verhalen in verschillende Europese talen zijn geschreven en bepaalde aspecten en details per regio of gebied verschillen, is er binnen deze traditie sprake van veel transregionale en nationale culturele uitwisseling. Er kan dus met consensus worden geschreven over een Europese traditie, al was die wijder verspreid en gepopulariseerd in Noordwest-Europa dan in Zuid-Europa.[13]

Het belangrijkste voorbeeld van transnationale overeenkomsten binnen de Reynaert-traditie is de voorstelling van de vos als een 'negatief karakter'. Dit beeld vindt zijn oorsprong in de middeleeuwse Bijbelse exegese en bestiaria, waarin de vos vaak als symbool van de duivel wordt voorgesteld.[14] Een andere overeenkomst is de kritiek op bepaalde maatschappelijke groepen die in het geschiedkundige onderzoeksveld naar de Reynaert-traditie een belangrijke invalshoek vormt. Ook *Van den vos Reynaerde* wordt daarom geïnterpreteerd als een satirische 'spiegel' van de 13e-eeuwse middeleeuwse maatschappij.[15]

Rudi Malfliet betoogt dat de Reynaert een anti-hoffelijke en anti-autoritaire satire is. Dit zou volgens hem overeenkomen met de 13e-eeuwse sociaalhistorische werkelijkheid waarin auteur Willem leefde: een periode waarin autocratische leiders in Europa hun macht steeds gewelddadiger uitoefenden, en waarin tevens een stedelijke burgerij opkwam die de basis vormde voor een nieuwe intellectuele klasse.[16] Malfliet wil in zijn artikel 'Van den vos Reynaerde: a social discourse through a satiric looking glass' breken met een historiografische trend die hij identificeert als een te letterlijke interpretatie van de tekst, zonder voldoende aandacht voor de eigentijdse sociaalhistorische context. Binnen deze trend

13 Wackers, 'Dutch Reynaert Tradition in National and European Perspective', 86-87. Wackers stelt dat zowel de Duitse *Reinhart Fuchs* en de Italiaanse *Rainaldo e Lesengrine* slechts twee op zichzelf staande werken zijn geweest met vrij weinig impact op de literatuur van de regio.

14 P. Wackers, *De waarheid als leugen: Een interpretatie van Reynaerts Historie* (Utrecht 1986) 55-67.

15 R. Malfliet, 'Van den vos Reynaerde: A social discourse through a satiric looking glass', *Reinardus Yearbook* 30 (2018) 156-189, aldaar 157-158.

16 Malfliet, 'Van den vos Reynaerde', 157-158.

wordt Reynaert de Vos volgens Malfliet gezien als een louter manipulatief personage, dat misbruik maakt van de zwakke doch nobele autoriteit van koning Nobel, en zo het Arthuriaanse hoffelijke model en de feodale orde ontwricht.[17] Malfliet betoogt echter dat de satire zich vooral richt op de hypocrisie en het morele falen van de standenmaatschappij, met als doel de inherente onrechtvaardigheid van machtswellustig gezag bloot te leggen. Door middel van zijn sluwe listen en immorele gedrag legt Reynaert een spiegel voor aan de corrupte, machtswellustige en op wraak gebaseerde autoriteit van de machthebbers, belichaamt door koning Nobel, het hof, en de geestelijkheid.[18] Volgens Malfliet toont deze blik op de Reynaert – met expliciete aandacht voor de sociaalhistorische context – dat in de ogen van Willem de echte legitimatie van gezag ontbrak, en dat de samenleving in een cyclus van wraak en machtsmisbruik bleef vastzitten waar men zich tegen moest verzetten.[19]

Wackers onderschreef in 2000 al het onderzoeksbelang van de sociaalhistorische context in de Reynaert, al wierp hij wel een paar kanttekeningen op.[20] Ook toen stelde hij namelijk al dat een intertekstuele (daarmee ook transnationale) benadering noodzakelijk is, alvorens potentiële bevindingen te koppelen aan de sociaalhistorische context. Het is volgens Wackers bij middeleeuwse dierdichten immers nooit met zekerheid vast te stellen wanneer ze precies geschreven zijn en daarmee onduidelijk wie het bedoelde eigentijdse publiek was. Daarnaast weerspiegelen dierdichten hun sociale context slechts indirect: 'The protagonanists are not human, but animals who behave like humans'.[21] Hij beaamde wel dat deze verhalen een getuigenis van bepaalde eigentijdse mentaliteiten kunnen geven, maar dat het onderzoek ernaar dus op indirecte en intertekstuele wijze moet gebeuren.

Wat in het huidige onderzoek ontbreekt, is een benadering

17 Ibidem, 188.

18 Ibidem, 186-188.

19 Ibidem, 189.

20 P. Wackers, 'Medieval French and Dutch Renardian Epics: Between Literature and Society', in: K. Varty ed., *Reynard the Fox. Social engagement and cultural metamorphoses in the Beast Epic from the Middle Ages to the Present* (Oxford 2001) 55-72, aldaar 55.

21 Wackers, 'Medieval French and Dutch Renardian Epics', 55.

die vertrekt vanuit een tekstuele analyse van het door Willem gebruikte *mundus inversus*-motief, in wisselwerking met eigentijdse opvattingen over gender binnen hun sociaalhistorische context. *Mundus inversus* is een literair motief dat vooral in de late middeleeuwen een rol speelde in de stadsliteratuur. Met dit motief worden bestaande sociale, morele en 'natuurlijke' orden geridiculiseerd door deze tijdelijk of symbolisch te inverteren.[22] In dit paper zal ik de Reynaert tekstueel analyseren, en aantonen dat Willem door middel van het *mundus inversus*-motief in relatie met middeleeuwse ideeën over gender zijn kritiek op de geestelijkheid versterkte.

Met het begrip 'gender' verwijs ik naar de betekenis die aan de fysiek-biologische verschillen (sekse) tussen mannen en vrouwen wordt gegeven. De verschillende betekenissen kunnen vanuit sociale, economische, culturele en politieke perspectieven bekeken worden. Gendertheoretica Joan Scott definieerde in 1986 de term als volgt: 'Gender is a constitutive element of social relationships based on perceived differences between the sexes, and gender is a primary way of signifying relationships of power'.[23] Scott belicht hiermee het sociaal-constructieve karakter van 'gender', de daaraan gekoppelde machtsrelaties, en de toegekende betekenissen aan de veronderstelde verschillen tussen mannelijkheid en vrouwelijkheid nu en in het verleden.

Voor de tekstuele analyse maak ik gebruik van de geprezen Engelse vertaling van de Reynaert door curator middeleeuwse handschriften André Bouwman en emeritus-hoogleraar Middelnederlandse tekstcultuur Bart Besamusca.[24]

Allereerst zal ik, op basis van secundaire literatuur, onderzoeken in welke sociaalhistorische context de Reynaert werd geschreven. Vervolgens bestudeer ik welke contemporaine opvattingen over gender en bijbehorende idealen in West-Europa gangbaar waren. Daarna zal ik het *mundus*

22 Algemeen letterkundig lexicon; Digitale Bibliotheek voor de Nederlandse Letteren, https://www.dbnl.org/tekst/dela012alge01_01/dela012alge01_01_01404.php (geraadpleegd op 22 mei 2025).

23 J. Scott, 'A Useful Category of Historical Analysis', *The American Historical Review* 91:5 (1986) 1053-1075, aldaar 1067.

24 A. Bouwman en B. Besamusca, *Of Reynaert the Fox: Text and Facing Translation of the Middle Dutch Beast Epic* (Amsterdam 2009).

inversus-motief in de tekst *Van den vos Reynaerde* tekstueel analyseren, in relatie tot de sociaalhistorische context en middeleeuwse ideeën over gender. Aangezien het motief voornamelijk voorkomt in de verzen 1109-1320, richt ik mij in deze analyse hoofdzakelijk op deze passage. Op basis van de conclusies van het literatuuronderzoek en mijn tekstuele analyse sluit ik af met een antwoord op de centrale vraagstelling van dit artikel: op welke manier wordt in de Reynaert kritiek geleverd op de 13e-eeuwse geestelijkheid door middel van het literaire *mundus inversus*-motief in relatie tot middeleeuwse ideeën over gender?

2. Vlaanderen in de 13e eeuw: Groei, welvaart en sociale spanningen

Het Vlaanderen van de 13e eeuw was het belangrijkste industriële centrum van Noord-Europa en een van haar meest welvarende gebieden.[25] Dit economische succes kwam enerzijds door de lucratieve handelsroutes met Noord-Frankrijk, de Britse eilanden, het Rijnland en de Baltische kustgebieden, maar ook door een florerende textielproductie.[26] Steden als Brugge, Ieper en Gent waren belangrijke centra voor deze industrie, die op den duur zelfs gebruik moesten maken van geïmporteerde Engelse wol om aan de groeiende internationale vraag te kunnen voldoen.[27] Naast dat deze drie steden het economische zwaartepunt van Vlaanderen vormden, werden ze ook op politiek gebied steeds dominanter.[28] Dit ging ten koste van de graven van Vlaanderen die geleidelijk hun macht verloren door oorlogen met Frankrijk, met verlies van territorium en een verzwakking van de adel tot gevolg. De stedelijke burgerij profiteerde van deze ontwikkelingen. De adel, in een poging voldoende financiële slagkracht te behouden, zag zichzelf gedwongen veel grond te verkopen, vaak aan de stedelijke burgerij. Daarnaast begonnen gegoede burgers zich steeds meer in te trouwen met de adel, wat een mate van sociale mobiliteit toont. Aan deze ontwikkeling lag de erkenning van de burgerij ten grondslag dat de adel,

25 J.M. Bennett en S. Bardsley, *Medieval Europe: A Short History* (Oxford 2021) 194.

26 Bennett en Bardsley, *Medieval Europe*, 193.

27 Ibidem, 193-194; D. Nicholas, 'Town and Countryside: Social and Economic Tensions in Fourteenth-Century Flanders', *Comparative Studies in Society and History* 10:4 (1968) 458-485, aldaar 459.

28 Nicholas, 'Town and Countryside', 459.

ondanks haar verzwakking, nog altijd een 'sociaal superieure' klasse was. Daarnaast vormde het huwelijk een middel om – naast sociaal aanzien en politieke macht – ook meer materiële bezittingen te vergaren.[29] Politiek en sociaal werd de burgerlijke klasse machtiger, en ook op militair gebied begon deze groep zich te onderscheiden. Tijdens de Franse oorlogen (1297-1328) kwam de taak voor de verdediging van Vlaanderen steeds meer bij stedelijke milities te liggen, georganiseerd door de burgerij. Hoewel de adel in deze oorlogen wel meestreed, waren ze in feite – zoals David Nicholas betoogt – niet meer dan de huurlingen van de drie steden.[30] Hij schrijft over deze ontwikkelingen: 'The very *raison d'être* of a noble military, privileged class had ceased to be'.[31] Hoewel de positie van de adel ontegenzeggelijk onder druk stond, bleef het wel echter een belangrijke positie vervullen in de politieke en sociale hiërarchie van Vlaanderen.[32]

Naast de adel, keerde de steeds groeiende burgerlijke klasse zich ook tegen de patricische stedelijke elites.[33] Deze elites domineerden de stadsbesturen al generaties lang en controleerden de economie, de rechtspraak, en de belastingheffing. Dit leidde tot toenemende frustratie onder de burgerij, die uit deze machtsposities werden gehouden. In het laatste kwart van de 13e eeuw werden onder andere vanuit Gent petities opgetekend en verstuurd naar de Franse koning Philip III. De patricische elite werd hierin aangeklaagd voor wangedrag en er werd protest aangetekend tegen hun autoritaire manier van besturen.[34] Volgens Jelle Haemers was de aanleiding voor de petities – en de uiteindelijke opstanden – aanvankelijk van belastingtechnische aard, maar groeide dit op den duur uit tot een bredere ontevredenheid over de manier waarop de stedelijke gemeenschap

29 Ibidem, 458-459; 472.

30 Ibidem, 471-472.

31 Ibidem, 459

32 F. Buylaert, 'The Late Medieval "Crisis of the Nobility" Reconsidered: The Case of Flanders', *Journal of Social History* 45:4 (2012) 1117-1134, aldaar 1117.

33 J. Haemers, 'The identity of the urban "commoners" in 13th century Flanders', *Imago Temporis: Medium Aevium X* (2016) 191-213, aldaar 196.

34 Haemers, 'The identity of the urban "commoners" in 13th century Flanders', 196.

werd georganiseerd.[35] De burgerij streef naar eigen privileges als politieke participatie en ondernemingsautonomie, en identificeerde zichzelf als de meentucht, een woord dat afstamt van het Latijnse *communitas*.[36] De burgers zagen zichzelf volgens Haemers als: 'the true commoners of the city'.[37]

Niet enkel de adellijke en patricische klassen werden bekritiseerd, ook de geestelijkheid was een doelwit van de stedelijke burgerij. Kritiek op de geestelijke elite bestond al langere tijd en was voornamelijk gericht op het 'morele karakter' van de geestelijken, of eerder het gebrek daaraan.[38] Van geestelijken werd verwacht dat ze ongehuwd bleven, maar in praktijk waren de meeste priesters getrouwd. Dit werd gezien als zowel een moreel als praktisch probleem. Een getrouwde priester gebruikte namelijk het kerkelijke bezit om voor zijn vrouw en kinderen te zorgen, en kon het in theorie erfelijk doorgeven waardoor de kerk haar bezittingen op den duur kwijtraakte. Gehuwde priesters werden beschouwd als een zodanig groot moreel probleem dat men beweerde dat zij de sacramenten niet op juiste wijze konden toedienen.[39] Vanuit de geestelijkheid zelf kwam ook kritiek. De schrijver en geestelijke Jacob van Maerlant (ca. 1230- ca. 1300) sympathiseerde bijvoorbeeld met de kritiek vanuit de burgerij over het machtsmisbruik en het gebrek aan moraliteit van de geestelijke elite.[40] Tevens was er kritiek op het verkopen van aflaatbrieven door de kerk. Zielenheil werd daardoor iets wat via een transactie kon worden verkregen, terwijl spiritualiteit en moraliteit daarbij van steeds minder belang waren.[41]

Toen Willem de Reynaert schreef, kenden de Vlaamse steden een economische en industriële bloeiperiode. Daarmee steeg ook de welvaart van een nieuwe burgerlijke klasse, bestaande uit onder andere ambachtslieden en koopmannen, die hun politieke en economische rechten begon-

35 Ibidem, 197.

36 Ibidem, 212. Haemers over meentucht: 'It designates a distinct group of people with internal regulation, or better: a certain political authority'.

37 Ibidem, 191.

38 Bennett en Bardsley, *Medieval Europe*, 219.

39 Ibidem, 220.

40 Haemers, 'The identity of the urban "commoners" in 13th century Flanders', 205.

41 Bennett en Bardsley, Medieval Europe, 388.

nen op te eisen. Voor deze klasse vormde de gevestigde hiërarchieën van de adellijke, patricische, en geestelijke elites de doelwitten in deze strijd.

3. Ideale mannen en ideale vrouwen (volgens de man)

De verwachtingsidealen rondom genderrollen, nu en in het verleden, zijn sociaal geconstrueerd en onmiskenbaar verbonden met machtsrelaties. In de Reynaert is het ondermijnen van deze gendergebonden machtsrelaties een essentieel onderdeel van Reynaerts listen. Alvorens ik de Reynaert tekstueel kan gaan analyseren, dien ik eerst een beeld te schetsen hoe ideeën rondom gender in de middeleeuwen in West-Europa werden geconceptualiseerd. Hierbij richt ik mij vooral op de idealen rond mannelijkheid, evenals op de idealen en angsten die samenhingen met vrouwelijkheid. Wat betreft middeleeuwse mannelijkheid zal ik zowel seculiere als spirituele opvattingen belichten. Hoewel opvattingen over vrouwelijkheid in de middeleeuwen aanzienlijke overeenkomsten vertoonden, richt ik mij in dit artikel hoofdzakelijk op de ideeën rond seculiere vrouwelijkheid, aangezien deze het meest relevant zijn voor de gekozen onderzoeksbenadering. De passage die ik analyseer, draait immers om het personage van een seculiere vrouw.

Als ideaal dient mannelijkheid als maatstaf waartegen het gedrag van een man wordt beoordeeld. In de middeleeuwen werden macht, autoriteit en privileges gegeven aan hen die mannelijk geacht werden, en daarmee was (en is) mannelijkheid een kwestie van een culturele organisatie van macht. In haar studie *Gender in Medieval Culture*, stelt mediëvist en gendertheoretica Michelle M. Sauer dat vanuit de 'traditionele' geschiedkunde een beeld wordt geschetst, waarin de 'biologische superioriteit' van de middeleeuwse man over vrouwen gelijk werd gesteld aan superieure sociale en culturele macht. Hierbij werd mannelijkheid afgemeten aan fysieke dominantie over anderen (vrouwen en jongere mannen), leiderschap, vermogen tot voortplanting, en het kunnen onderhouden van een gezin.[42] Sauer stelt echter dat dit traditionele beeld – hoewel het strookt met middeleeuwse biologische opvattingen – te beperkt is om de complexiteit van de middeleeuwse werkelijkheid rond mannelijkheidsidealen te definiëren. Het is namelijk belangrijk om te realiseren dat de middeleeuwse manne-

42 M. M. Sauer, *Gender in Medieval Culture* (Londen 2015) 103.

lijkheidsidealen zich verschillend uitte in seculiere en religieuze werelden. Vooral na de Gregoriaanse hervormingen van de 11-12e eeuw, waarbij het geestelijke celibaat verplicht werd, moest spirituele mannelijkheid worden gedefinieerd in tegenstelling tot seculiere mannelijkheid. Het was voor de geestelijkheid bijvoorbeeld verboden objecten te dragen die seculiere middeleeuwse mannelijkheid uitstraalden, zoals wapens en harnassen. Tevens kon ze niet voor legaal nageslacht zorgen. In plaats daarvan herdefinieerde de geestelijkheid haar mannelijkheid door die afstand tegenover de vrouw te benadrukken, en de zelfdiscipline die daarbij werd vereist. Dat werd gezien als 'extreme mannelijkheid', die sterker was dan seculiere mannelijkheid, omdat het 'niet verzwakt was door de associatie met het zwakkere geslacht'.[43] Zoals Sauer verwoordt: 'rejection of sexuality became defined as a masculinizing action.'[44] Religieuze mannen verschoven de nadruk van fysieke kracht en seksuele dominantie, naar andere aspecten van het lichaam, geest en spiritualiteit. Hierbij gingen eigenschappen als verbale dominantie en geestelijke kracht aanmerkelijk zwaarder wegen om spirituele mannelijkheid uit te dragen. Dit waren onderdelen van de zogenoemde 'Gregoriaanse mannelijkheid', waarin spirituele contemplatie en zelfbeheersing over geest en lichaam centraal stonden.[45] In plaats van met fysieke wapens, rustte de mannelijke geestelijke zich uit met verbale militaire metaforen (oorlog, strijd, triomf) om spirituele prestaties te beschrijven.[46] Op deze manier integreerde de geestelijkheid zowel seculiere als spirituele mannelijkheidsidealen, en werden de parameters van mannelijkheid verschoven om haar eigen mannelijkheid te vergroten.[47]

Net zoals bij mannelijkheid het geval is, is vrouwelijkheid een maatstaf waartegen het gedrag van een vrouw wordt beoordeeld. In de middeleeuwen werden vrouwen ondergeschikt aan mannen. De ideale vrouw was daarom ook passief, onderdanig, en gehoorzaam. Daarnaast moest ze kuis, hoffelijk en nederig zijn. Dit 'ideaalbeeld' werd continu herhaald en versterkt door hoofdzakelijk mannelijke schrijvers. Geeste-

43 Sauer, *Gender in Medieval Culture*, 103-105.
44 Ibidem, 104.
45 Ibidem.
46 Ibidem, 105.
47 Ibidem, 105-106.

lijken, theologen, filosofen en scholastici schreven talrijke teksten waarin gegenderde opvattingen van man en vrouw werden belicht, onder andere gebaseerd op de christelijke doctrine. Vanuit deze doctrine werd het vrouwelijke ideaalbeeld versterkt door de religieuze kracht van de Heilige Maagd Maria. Zij representeerde namelijk de ideale vrouw: onderdanig aan God en haar man, een liefdevolle en zorgzame moeder, kuis, nederig en zachtaardig. Dit religieus geïnspireerde vrouwelijke ideaalbeeld was ook prominent aanwezig in de seculiere wereld.

Tegenover dit ideaal bestond er ook een angst voor vrouwen: ze zouden 'inhalig, hebzuchtige roddelaars, en seksuele verleiders' zijn.[48] Ook dit beeld werd vanuit de christelijke doctrine versterkt. Ditmaal door middel van de Bijbelse Eva, 'die God ongehoorzaam was geweest en de mensheid verdoemd had, en daarom de patriarchale controle van de wereld genoodzaakte'.[49] Deze ideeën over de vrouw rechtvaardigden de mannelijke controle over haar. Zij – en haar seksualiteit in het bijzonder – moest daarom onder strikte controle van de kerk staan. Seksuele uitingen werden uitsluitend binnen het huwelijk geaccepteerd, en dan vooral met het oog op het vervullen van de behoeften van de man.[50] Dit gold niet voor vrouwen die – ondanks dat het verboden was – getrouwd waren met geestelijken. Op hen werden karakteriseringen als 'verdorven' en 'lustig' geprojecteerd: vrouwen wier hebzucht de kerkelijke financiën uitputte, en wier seksualiteit de zuiverheid van de geestelijke bezoedelde, en hem afleidde van zijn heilige taken. Of zoals Sauer stelt: 'A wife tarnished a cleric's soul even as she despoiled his body'.[51] Nu is het belangrijk om te vermelden dat, hoewel het officieel verboden was voor een geestelijke om getrouwd te zijn, dit in praktijk in de 13e eeuw wel veel gebeurde. Er zijn namelijk veel gevallen bekend van priesters die met vrouwen samenleefden, kinderen grootbrachten en tegelijkertijd hun kerkelijke taken uitvoerden.[52] Ondanks dat dit gebeurde, mocht het natuurlijk niet en waren men-

48 Ibidem, 107-108.

49 Ibidem, 108.

50 Ibidem, 108-109.

51 Ibidem, 111.

52 S. McDougall, 'Bastard Priests: Illegitimacy and Ordination in Medieval Europe', *Speculum* 94:1 (2019) 138-172, aldaar 141.

sen zich daarvan bewust. Frits van Oostrom schrijft dat in de Reynaert, voor Willem niet de leer van de kerk het mikpunt van zijn kritiek vormt, maar juist de dienaren ervan: 'De mens is zelf de zwakste schakel'.[53]

Het christelijke geloof was in de middeleeuwen een dominante factor en doordrong vrijwel ieder aspect van het dagelijkse leven – zo ook de ideaalbeelden van mannen en vrouwen. Waar bij mannen een relatief groot onderscheid bestond tussen seculiere en spirituele mannelijkheid, was dit bij vrouwen minder prominent. Religieus geïnspireerde ideeën vonden hun weg in de seculiere wereld als middel om de vrouw, en haar seksualiteit, te controleren, wat in de middeleeuwse ogen van de man biologisch en Bijbels gerechtvaardigd was. In het restant van dit paper zal ik onderzoeken op welke manieren deze ideeën over gender in de Reynaert naar voren komen en worden geïnverteerd, bezien in de eerder geschetste sociaalhistorische context.

4. Tekstanalyse Van den vos Reynaerde, versregels 1109-1320

Tybeert de Kater is door Reynaert de Vos in de val gelokt. Verleid met de belofte van dikke, vette muizen is hij de kippenschuur van de dorpspriester ingeslopen. Daar had Martinet, de zoon van de priester, een strik geplaatst, omdat er de laatste tijd een hoop kippen op mysterieuze wijze uit de schuur verdwenen waren. Tybeert komt met zijn hoofd muurvast te zitten in die strik, en schreeuwt het uit. Hij verkeert in doodsangst. Reynaert staat veilig buiten en lacht zijn slachtoffer spottend uit: 'Vind je ze smakelijk, de muizen, Tybeert, en lekker vet?'[54] Martinet wordt wakker van het kattengekrijs, maakt zijn broertjes, zusjes en ouders wakker, en snelt naar de schuur, in de veronderstelling dat de kippendief gevangen is: 'Kom, we vereffenen de rekening voor de haan!'[55] Tybeert is natuurlijk niet de echte kippendief, en wie dat wel is blijft in de Reynaert in het midden. Het zou goed kunnen dat de ware dief buiten de schuur krom staat van het lachen. Weldra staan Martinet, de priester, zijn vrouw Julocke, en de kinderen om de arme Tybeert heen, en beginnen hem te mishandelen.[56]

53 Van Oostrom, *De Reynaert*, 182.

54 Bouwman en Besamusca, *Of Reynaert the Fox*, 115.

55 Ibidem.

56 Ibidem, 113-116.

De priester uit de Reynaert is getrouwd en heeft kinderen. Daarmee is door schrijver Willem, de toon meteen gezet: de priester is een immorele, niet-spirituele geestelijke die op geen enkele manier aan het Gregoriaanse mannelijkheidsideaal voldoet. Hij leeft in ernstige zonde. Martinet, en de andere kinderen, zijn het resultaat van een verboden relatie tussen de priester en 'vrouwe Julocke'. De naam Julocke is een woordspeling van 'ik lok je'.[57] Dit is, naast een verwijzing naar de immoraliteit van de priester, een duidelijke aanklacht tegen de vrouw zelf. Het personage van Julocke is duidelijk gebaseerd op het idee en de angst dat de echtgenote van een geestelijke verdorven en lustig zou zijn. Zou het dus door Julocke komen dat de priester in de Reynaert in zonde leeft, en daarmee zijn spirituele en heilige taken verkwanseld? Willem lijkt die suggestie in ieder geval te willen wekken.

Tybeert wordt flink toegetakeld: van de priester – die naakt uit bed is gestapt – krijgt hij klappen van het spinrok, ferme dreunen van de altaarkaars door Julocke, en zoon Martinet gooit met een steen een oog van de arme kater uit. Dat de priester het spinrok van zijn vrouw gebruikt als wapen is niet toevallig gekozen door Willem. Het spinrok – naast dat het een spingereedschap is – heeft namelijk ook een belangrijke symbolische betekenis. Het wordt sterk geassocieerd met vrouwelijkheid als symbool van de vrouw des huizes, en in de handen van een man representeert het object dus een opvallend gebrek aan mannelijkheid.[58] De priester wordt door Willem ontmannelijkt. Vrouwe Julocke hanteert de altaarkaars van haar man als wapen; ook dit is geen toeval. Willem maakt op dit moment in de Reynaert gebruik van het mundus inversus-motief. De rollen zijn volledig omgedraaid: de priester draagt het symbolisch geladen object van het spinrok, Julocke de altaarkaars – een voorwerp toebehorend aan het arsenaal van de spirituele taakuitvoering van haar man. Dit motief wordt door Willem ingezet om de priester te demasculiniseren en in het verlengde daarvan, de geestelijkheid flink op de hak te nemen. Maar de schrijver is nog lang niet klaar met de priester. Tybeert, inmiddels halfblind, ziet een laatste kans om zijn leven te redden. Op het moment dat de priester het spinrok hoog boven zijn hoofd brengt om de kater een laatste doodklap te

57 Van Oostrom, *De Reynaert*, 171.

58 Bouwman en Besamusca, *Of Reynaert the Fox*, 115.

geven, haalt hij uit. Met ontblote tanden en gespreide klauwen vliegt Tybeert op de edele delen van de priester af, die door dit wanhoopsoffensief een teelbal verliest: 'Het ding viel beneden op de vloer'.[59] Dit is de genadeklap voor de mannelijkheid van de priester – voor zover daar nog sprake van was. Zijn mannelijkheid ligt nu letterlijk op de vloer. In de paniek die volgt, bij Julocke en de kinderen, ziet Tybeert de kans schoon om de strik door te bijten, en de martelschuur te ontvluchten. Hij snelt zich terug naar het veilige hof van koning Nobel. Volgens Bouwman en Besamusca is het vooral door de verboden sensualiteit van de relatie tussen de priester en Julocke dat de kat kan vluchten: in plaats van Tybeert verder te mishandelen, staakt de familie haar geweld en bekommert zij zich om de ontmannelijkte priester.[60] Vrouwe Julocke is erg verdrietig door de verwonding van haar man. Haar verdriet over de blessure verwijst naar de angst die Julocke zou hebben dat de priester impotent zou worden en daarmee onmogelijk aan haar seksuele verlangens zou kunnen voldoen: 'Al geneest hij van de wond, hij blijft het zoete spel vast moede!'[61] Ook hier impliceert Willem dat de vrouw van de geestelijke wellustig is, en dat haar droefheid alleen maar voortkomt uit intrinsiek verdorven seksuele driften.

De rollen zijn nog steeds omgedraaid. Sprekend vanuit het ambt van de priester zegt Julocke bereid te zijn 'alle aalmoezen van een heel jaar op te geven', als dat betekende dat de priester deze verwonding bespaard zou zijn gebleven.[62] De priester, als hoofd van de plaatselijke geloofsgemeenschap, is namelijk verantwoordelijk voor de collecte van aalmoezen, die door parochianen aan de kerk worden geschonken om te verdelen onder armen of andere behoeftigen. Het feit dat Julocke zich bereid toont om deze spaarpot van liefdadigheid op te geven, als dat betekende dat haar eigen driften bevredigd konden blijven, is een verder verwijt aan de vrouw en haar bezoedeling van de heilige taken van de priester. Daarnaast sluit dit ook aan bij een eerder geschetst angstbeeld dat om de vrouw van een geestelijke hing: de vrouw zou met haar hebzucht – in dit geval: seksuele hebzucht – de kerkelijke financiën leegzuigen.

59 Van Oostrom, *De Reynaert*, 184.

60 Bouwman en Besamusca, *Of Reynaert the Fox*, 114.

61 Van Oostrom, *De Reynaert*, 188.

62 Bouwman en Besamusca, *Of Reynaert the Fox*, 117.

De priester moet van Willem van werkelijk ieder greintje mannelijkheid worden ontdaan. Hij valt namelijk flauw, waarna zijn vrouw hem beschermend in haar armen neemt en naar bed draagt. Met deze derde en laatste trap van demasculinisering is de priester zowel spiritueel als seculier volledig ontmannelijkt in de Reynaert. Geconcludeerd was al dat de priester niet voldeed aan het Gregoriaanse mannelijkheidsideaal, maar voor het volledige begrip ervan is het nodig dit wat meer uit te diepen. De priester dient zijn mannelijkheid uit te dragen door middel van zijn verwachte en verplichte afstand tot de vrouw, op zowel geestelijk als fysiek gebied. In de daarvoor benodigde zelfcontrole, vervaardigd de geestelijke zijn spirituele mannelijkheid. De priester is hier dus overduidelijk in gefaald.

Een andere manier waarop de geestelijke in de middeleeuwen zijn mannelijkheid kon tonen, was door middel van verbale dominantie. De geestelijke mocht namelijk geen wapens dragen, maar dat belet de priester in de Reynaert niet om alsnog fysiek geweld te gebruiken. Zijn dominantie, als man en geestelijk vader van de parochie uit zich alsnog fysiek, al zij het op een begrensde manier. Zijn gehanteerde wapens zijn namelijk niet doordrenkt van mannelijkheid: Tybeert takelt hij flink toe met het 'vrouwelijke' spinrok, en voor Bruun – bij wiens mishandeling hij en Julocke ook aanwezig waren – gebruikt hij het kruis van de dorpskerk als wapen.

Het symbool van de spiritualiteit en aanbidding van het christelijke geloof wordt door de priester als wapen ingezet om mee te slaan en te steken. Ook hier velt Willem een oordeel over de vechtende priester: hij misbruikt de spiritualiteit van het christelijke symbool. Als Julocke tijdens deze mishandeling op een gegeven moment door Bruuns paniekerige gespartel in de rivier wordt geslingerd, misbruikt de priester ook nog de geestelijke machtsmiddelen om zijn vrouw te redden: 'Wie haar kan helpen: ga! Ik zal hem voor een jaar en een dag volledige vergiffenis en absolutie schenken voor al zijn zondige daden.'[63] Hij is bereid zijn ambtsmacht – het verlenen van absolutie – te misbruiken voor zijn vrouw, wier relatie met hem in de eerste plaats al verboden was. Dit is een felle kritiek op de geestelijkheid en haar machtsmisbruik.

63 Ibidem, 93.

Tybeert de Kat is halfdood en halfblind geslagen, de priester is ontmannelijkt, en Julocke is om haar vrouw-van-een-priester-zijn gedemoniseerd. Reynaert de Vos is alweer met een slimme list ontkomen aan het koninklijke gezag, en het zal niet de laatste keer in het verhaal zijn dat hij zijn sluwe vernuft inzet om mens en dier te misleiden. De manier waarop in de verzen 1109-1320 de priester door Willem op de hak wordt genomen, is bij uitstek een kritiek op de geestelijkheid. De priester is schuldig aan verschillende zonden: corruptie, misbruik van ambtsmacht, en het overtreden van het celibaat door te trouwen en kinderen te krijgen. Hoewel Willem onder andere door middel van het *mundus inversus*-motief kritiek levert op de geestelijkheid en de priester het daarbij het zwaarst te verduren krijgt, lijkt hij vrouwe Julocke als voornaamste schuldige aan te wijzen voor dit geestelijke morele en spirituele verval. Is het dan toch allemaal de schuld van de vrouw?

Het is door haar dat de priester moreel en spiritueel vervallen is en zijn heilige taken niet meer goed uitvoert. Hoewel de priester in de Reynaert het natuurlijk fysiek het zwaarst te verduren krijgt, schetst Willem Julocke als het ware slachtoffer van Tybeerts klauwen. Is de priester nu nog wel in staat om in haar seksuele behoeften te voorzien? Willem suggereert namelijk dat dit de voornaamste reden is van haar gejammer. De middeleeuwse angst voor de vrouw lijkt daarmee ook vat te hebben gehad op Willem. In de Reynaert wordt Julocke geportretteerd als een verdorven en wellustige verleidster, die de spirituele zuiverheid van de geestelijke bezoedelt en hem met haar seksuele verlangens afleidt van zijn heilige taken. Daarnaast hint Willem ook nog naar Julocke's potentiële financiële roekeloosheid rondom de kerkgelden. Het *mundus inversus*-motief dient als versterking van deze kritiek op de geestelijkheid en de rol die de vrouw daarin speelt. Door genderrollen om te draaien, ridiculiseert en veroordeelt Willem niet alleen de priester en diens vrouw, maar ook de geestelijkheid als geheel. De priester wordt op alle mogelijke manieren ontmannelijkt. Zijn vrouw wordt, vanwege haar huwelijk met een geestelijke, bestempelt als seksueel verdorven en als de oorzaak voor zijn spirituele en morele verval. De geestelijkheid wordt bekritiseerd omdat zij zich door de vrouwen laat verleiden, wat bijdraagt aan de verloochening van diens morele en spirituele, herderlijke, en geestelijke taken ten opzichte van de geloofsgemeenschap. Kortom, volgens Willem is het spirituele en morele verval van de priester, en grotendeels dat van de geestelijkheid, voornamelijk de schuld van de vrouw.

Conclusie

Van den vos Reynaerde is een van de bekendste literaire Middelnederlandse werken uit de Lage Landen, voortkomend uit een bredere, voornamelijk West-Europese middeleeuwse traditie van vossenverhalen. Het begrijpen van de 13e-eeuwse sociaalhistorische context waarin Willem 'die madocke maekte' leefde en de Reynaert schreef, is uiterst relevant in het lezen en analyseren van het verhaal. Hij levert namelijk felle kritiek op bijna alle facetten van de middeleeuwse standenmaatschappij, wat niet los te zien is van de opkomst van de nieuwe stedelijke burgerij. Deze burgerij zocht op uiteenlopende wijzen manieren om haar politieke en economische rechten op te eisen, en een eigen identiteit te ontwikkelen. Hiervoor zette ze zich af tegen de boerenstand, de patricische stedelingen, de adel en de geestelijke elite. In de Reynaert, met zijn door antropomorfische dieren gevulde wereld, komt deze burgerlijke kritiek op de standen overduidelijk naar voren en wordt er niemand gespaard.

In dit artikel heb ik betoogd dat in de Reynaert door middel van het *mundus inversus*-motief, in relatie tot middeleeuwse ideeën over gender, kritiek op de 13e-eeuwse geestelijkheid werd versterkt. Willem neemt de geestelijkheid op de hak. Dat doet hij onder andere door de dorpspriester te ontmannelijken, middels het *mundus inversus*-motief. De priester in het verhaal voldoet niet aan het seculiere noch aan het spirituele mannelijkheidsideaal, waarmee de kritiek op de geestelijkheid volledig is. Willem levert in de Reynaert scherpe kritiek op de kerk, geheel in lijn met eigentijdse kritieken die door de kerken galmden vanuit de burgerij. Geestelijken zouden volgens deze kritieken corrupt zijn, en machtsmisbruik plegen. Dit zijn ook zaken waar de priester van wordt beschuldigd. Interessant is echter de vraag in hoeverre Willem de schuld van dit spirituele en morele verval van de geestelijkheid bij de priester neerlegt, of bij de christelijke instituten en de geestelijkheid als geheel. Duidelijk is dat de priester wel zondig is, want hij is getrouwd, heeft kinderen en maakt misbruik van zijn ambtsmacht. Toch impliceert Willem dat de ware schuld van deze heilige taakverkwanseling voornamelijk bij vrouwe Julocke ligt. Op deze wijze wordt in de Reynaert de vrouw verantwoordelijk gesteld voor het spirituele en morele verval van de geestelijkheid in haar geheel.



Figuur 2. Een lachende Reynaert terwijl de priester en vrouwe Julocke Tybeert mishandelen, Tim Pijpers, 2025. Digitale illustratie.