

'Agendum est mihi viriliter':  
Beelden van mannelijkheid in hagiografie  
van de 13<sup>de</sup> eeuw.



Stefan Meysman.  
Master Geschiedenis  
Studentennr.:00603125  
Academiejaar 2009-2010  
Promotor: Prof. Dr. Jeroen Deploige

## ***Dankwoord***

Eerst en vooral wens ik mijn promotor Prof. Dr. Jeroen Deploige hartelijk te bedanken voor de begeleiding, de suggesties en voor het aanwakkeren van mijn interesse in de middeleeuwse (religieuze) geschiedenis. Zijn inzicht en deskundige kennis betekenden een grote meerwaarde.

Vervolgens dank ik de heren Marcel Cock, Patrick Devos en Dom Roger De Coster voor de zeer geapprecieerde hulp en tips wat betreft het complexe middeleeuws Latijn en de christelijke religie.

Daarnaast wil ik mijn ouders en broer vermelden, wiens steun en raad steeds juist op de goede moment kwam. In het bijzonder bedank ik mijn vader voor de kritische blik en het nalezen van de teksten.

Tenslotte dank ik mijn vriendin voor de steun en haar geduld bij het luisteren naar mijn verhalen over middeleeuwse heiligen.

Stefan Meysman

Afbeelding op de voorpagina:

*Caesarius Heisterbacensis magister noviciorum.*

Miniatuur uit *Dialogus miraculorum*, Universität-und Landesbibliothek Düsseldorf.

## Inhoudsopgave

<u>I. Introductie:</u>	p.3
<b>Genderonderzoek...quo vadis?</b>	p. 3
<b>Tijds kader</b>	p. 8
<b>Voorstelling van de protagonisten en hun leefwereld</b>	p.11
<u>Abdij van Villers.</u>	p.11
<u>Abdij van Aulne.</u>	p.17
<u>Abdij van Himmerod (en de Rijnlandse regio).</u>	p.18
<u>Figuren en instellingen te relateren aan de cisterciënzerorde.</u>	p.20
<u>Abdij van Cantimpré.</u>	p.24
 <u>II. Het bronnenmateriaal: vitae, exempla, miracula.</u>	 p.26
 <b>Hagiografie.</b>	 p.27
<u>Tijdgebonden kenmerken.</u>	p.30
<u>Moeilijkheden m.b.t. hagiografische bronnen.</u>	p.33
<b>Exempla en miracula.</b>	p.33
 <u>III. Religieuzen uit de 13<sup>de</sup> eeuw: Mannelijk of toch niet?</u>	 p.35
 <b>Beelden van mannelijkheid.</b>	 p.36
<u>Wereldlijke bekoring.</u>	p.36
<u>Zelfcontrole en onthouding.</u>	p.41
<u>Geestelijk krijgerschap.</u>	p.47
<u>(Biecht)vaderschap en geleerdheid.</u>	p.56
<u>Mannelijke productiviteit.</u>	p.66
<u>Liefdadigheid als <i>gendered</i> fenomeen.</u>	p.70
<u>Lichaam en uiterlijke kenmerken.</u>	p.74
<u>Vrouwen in de vitae.</u>	p.82
 <b>Onmannelijke beeldvorming.</b>	 p.88
<u>Kind-zijn en kindertijd.</u>	p.90
<u>Elementen van vrouwelijkheid.</u>	p.93
<u>Houding van de profane leken.</u>	p.100
 <u>IV. Conclusie.</u>	 p.102
<u>V. Bibliografie</u>	p.111
<u>VI. Bijlage.</u>	p. I

## I. Introductie.

Gedurende een bijzonder lange periode was er in de (Westerse) historiografie bijna uitsluitend aandacht voor de geschiedenissen van belangrijke mannen en hun schriftelijke nalatenschap. Vrouwen, maar ook een pleiade mannen die zich niet bijzonder assertief hadden doen opmerken, haalden voor het overgrote deel letterlijk de geschiedenisboeken niet.

De bloei van de vrouwenstudies en de historische antropologie in de zestiger jaren van de twintigste eeuw hebben zoals bekend en beschreven wat dat betreft voor een ware ommekeer gezorgd in het geschiedenisbedrijf, waarbij er nu geijverd werd om net die groepen, die bijzonder lang in de schaduw bleven, mee in het totaalbeeld te integreren. Vanuit die vrouwenstudies ontwikkelde en manifesteerde zich al snel een feministische stroming die bijna exclusief focuste op de wereld van de vrouw, met als resultaat dat nu de mannen grotendeels in de coulissen verdwenen, tenzij om aan te tonen hoe vrouwen doorheen de tijd steeds af te rekenen hadden met een door mannen gedomineerde en gecontroleerde samenleving en wereld.

Hierdoor ging “de man” als historisch onderwerp als het ware tijdelijk en partieel verloren en werd hij pas vrij recent terug opgepikt wanneer in de jaren tachtig en negentig binnen de genderstudies het besef begon te groeien dat men, om een volledig en realistisch beeld te krijgen op het verleden, beide genders diende te bestuderen en idealiter oog moest hebben voor genderinteractie en -relaties.<sup>1</sup> Aldus ontwikkelde zich onder de vlag van de genderstudies en in navolging van (en als reactie op) de vrouwenstudies van de jaren zestig het onderzoeksdomein dat zich de “*masculinity studies*” laat noemen. Deze nieuwe visie heeft ondertussen ook ingang en toepassing gevonden in de mediëvistiek. Het is evenwel duidelijk dat dit studiegebied, gefocust op mannen en mannelijkheid, hoe dan ook een tijd ondergewaardeerd is gebleven. Dit wordt treffend geïllustreerd door het feit dat, ofschoon de eerste roep om opnieuw mannen en mannelijkheid te betrekken in het historisch onderzoek zich reeds in de jaren zeventig liet horen<sup>2</sup>, pas in 1994 de eerste, volledig aan middeleeuwse mannelijkheid gewijde essaycollectie is verschenen.<sup>3</sup>

### **Genderonderzoek...quo vadis?**

Het lijkt essentieel voorafgaandelijk eerst even kort te duiden wat er met de term “gender” nu eigenlijk wordt bedoeld. In plaats van de term louter te benaderen vanuit een biologische invalshoek (man en vrouw), wordt er gewerkt met bepaalde modellen van ideaalbeelden,

---

<sup>1</sup> L.M. Bitel, “Convent Ruins and Christian Profession. Towards a methodology for the History of Religion and Gender.”, in: BITEL (L.M.) en LIFSHITZ (F.). *Gender and Christianity in Medieval Europe. New Perspectives.*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2008, p.5.

<sup>2</sup> T. Fenster, “Preface: Why Men?”, in: LEES (C.A.), ed. *Medieval Masculinities. Regarding men in the Middle Ages.*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994, p.IX.

<sup>3</sup> C.A. Lees, ed. *Medieval Masculinities. Regarding men in the Middle Ages.*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994, 193p. Over de recent toegenomen interesse voor mannelijkheid binnen de mediëvistiek zie ook: P.H. Cullum, “Introduction. Holiness and masculinity in Medieval Europe.”, in: CULLUM (P.H.) en LEWIS (K.), eds. *Holiness and Masculinity in the Middle Ages.*, Cardiff, University of Wales Press, 2004, pp.1-2.

rollenpatronen en normen verbonden met een bepaald geslacht, die aldus als “mannelijkheid” en “vrouwelijkheid” kunnen aangeduid worden.

Gedurende het grootste deel van de geschiedenis schreef men het bestaan van die opdeling toe aan de natuur (geslacht) en aan goddelijke voorziening: men ging er dus als het ware vanuit dat die tegenstelling tussen mannelijkheid en vrouwelijkheid onweerlegbaar bestond en op een solide basis (natuurwetten en goddelijke wil) was gegrondvest.<sup>4</sup> Hoewel onder vorsers de discussie nog niet helemaal is afgesloten gaat men tegenwoordig, in navolging van onder andere Judith Butler's *Bodies that Matter* de genders veeleer bekijken als culturele constructies die, wegens hun contextuele gebondenheid, veranderlijk zijn en bijgevolg bijzonder geschikt voor historisch onderzoek.<sup>5</sup>

Sinds de jaren negentig is binnen de gender- en meer bepaald *masculinity*-studies, voornamelijk onder invloed van Thomas Laqueur's befaamde werk *Making Sex*, waarin hij een lans breekt voor het “one sex model”, ook een levendige gedachtewisseling ontstaan over de vraag of er niet moet worden afgestapt van het idee dat men in het verleden traditioneel dacht in termen van slechts twee mogelijke modellen (een mannelijke en een vrouwelijke).<sup>6</sup>

Zonder zich volledig achter het “one sex model”-idee van Laqueur te scharen hebben bepaalde auteurs inderdaad geijverd voor wat een soort “glijdende schaal” zou kunnen genoemd worden, waarop ieder individu een positie inneemt al naar gelang het niveau van mannelijkheid. Hierdoor hoeft men niet enkel rekening te houden met de *summa divisio* “man” en “vrouw”, maar zijn meerdere (soms conflicterende) subdivisies mogelijk.<sup>7</sup> Deze strekking was ook de aanzet om binnen de studies naar historische mannelijkheid rekening te houden met het (kunnen) voorkomen van een, doorheen tijd en cultuur veranderlijk, dominant model van mannelijkheid, dat zich als een soort ideaal van een bepaalde maatschappelijke groep presenteert aan de rest van

<sup>4</sup> J.A. McNamara, “The *Herrenfrage*. The Restructuring of the Gender System, 1050-1150.”, in: LEES (C.A.), ed. *Medieval Masculinities. Regarding men in the Middle Ages.*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994, p.3.

<sup>5</sup> Judith Butler heeft het in haar werk vooral over lichaam en lichamelijkeheid, maar argumenteerde dat zelfs bepaalde sekseverschillen wel degelijk als constructies moeten bekeken worden, eerder dan als steeds vaststaande gegevens: J. Butler, *Bodies that Matter: on the discursive limits of sex*, New York, Routledge, 1993, 288p.

Over het veranderende karakter van genderconstructies zie ook: J.J. Cohen en B. Wheeler, “Becoming and unbecoming.”, in: COHEN (J.J.) en WHEELER (B.), eds. *Becoming male in the Middle Ages.*, New York en Londen, Garland publishing, 1997, pp.X-XIII.

Voor gender als culturele constructie zie: J.A. McNamara, *The Herrenfrage*, p.3. Context moet hier ruim begrepen worden. Plaats, tijd, samenleving, cultuur, sociale context en zo verder kunnen allemaal een rol spelen bij de invulling die er gegeven wordt aan bepaalde gender.

<sup>6</sup> T. Laqueur, *Making sex: body and gender from the Greeks to Freud.*, Cambridge, Harvard University Press, 1990, 313p. Laqueur gaat er in zijn studie van uit dat het “one sex model”, waarbij men in feite maar 1 geslacht onderscheidt (het mannelijke) met daarop essentieel 2 variaties (man en vrouw), tot in de 18<sup>de</sup> eeuw dominant zou geweest zijn.

<sup>7</sup> J.A. McNamara, “An Unresolved Syllogism. The Search for a Christian Gender System.”, in: MURRAY (J.), ed. *Conflicted Identities and multiple masculinities. Men in the Medieval West.*, New York, Garland Publishing Inc., 1999, pp.1-5.

Ook Mazo Karras en Hadley gaan expliciet in op de aanwezigheid van verschillende (soms conflicterende) mannelijkheden in de middeleeuwen: R.M. Karras, *From boys to Men. Formations of Masculinity in Late Medieval Europe*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2003, pp.1-4. En D.M. Hadley, “Introduction: Medieval Masculinities, in: HADLEY (D.M.), ed. *Masculinity in Medieval Europe*, Londen en New York, Longman, 1999, pp.1-12.

de samenleving. Binnen deze (historische) samenleving zouden er dan tevens andere, afwijkende vormen van mannelijkheid bestaan, hetgeen meteen aantoonde dat het dominante ideaalbeeld in de werkelijkheid vaak niet naar de letter wordt gevolgd.<sup>8</sup> Andere auteurs stellen zich dan weer wat gereserveerder op t.o.v. het laten wegvallen van een afbakening, maar gaan wel uit van het mogelijk voorkomen van andere min of meer begrensde genders dan de klassieke twee. Ook hier lopen de meningen echter uiteen over wat men dan in het verleden zou hebben kunnen begrijpen van wat in de literatuur courant aangeduid wordt als een “derde gender”-categorie. Doorgaans wordt binnen de mediëvistiek dan verwezen naar de religieuze (celibataire) wereld of naar de kindertijd.<sup>9</sup>

Met de kruisbestuiving tussen gender en religie raken we meteen de opzet van deze scriptie: een studie naar beeldvorming van mannelijkheid, uitgevoerd op 13<sup>de</sup> eeuwse heiligenlevens en dus volledig gesitueerd in de middeleeuwse religieuze (voornamelijk monastieke) wereld die door zoveel vorsers als “bijzonder” wordt bestempeld voor wat betreft de problematiek rond middeleeuwse mannelijkheid. Deze afbakening vraagt meteen verduidelijking op tweeërlei niveaus.

Primo situeert de directe context van het onderzoek zich inderdaad in de monastieke leefwereld van 13<sup>de</sup> eeuwse kloosters en abdijen, maar wordt desalniettemin ruim aandacht besteed aan wat men de profane “buitenwereld” zou kunnen noemen: niet alleen is er immers sprake van wederzijdse beïnvloeding tussen wereld en abdij, maar bovendien zou de problematiek van de mannelijke beeldvorming grotendeels verdampen indien men die buitenwereld zou negeren. De verklaring is even eenvoudig als triviaal: indien er geen publiek zou zijn, zou er zich in essentie ook geen probleem stellen voor de religieuzen wat hun presentatie ten opzichte van een “andere” betreft.<sup>10</sup> Secundo handelt het in deze hoofdzakelijk over mannelijkheid, maar spreekt het voor zich dat in navolging van de reeds geboekte resultaten binnen de genderstudies er ook wordt stil gestaan bij religieuze en profane vrouwelijkheid. Dit lijkt noodzakelijk daar genderstudies in se relationele studies zijn, waarbij men de ene niet accuraat kan doorgronden als men ook de andere niet in de beschouwing betreft. Bovendien kan men een gendermodel (in casu mannelijkheid) inhoudelijk pas goed begrijpen door eliminatie van wat het in eerste plaats niet is of tracht niet te zijn (vrouwelijk).

Het feit dat er rekening wordt gehouden met de mogelijkheid van verschillende dominante en ondergeschikte mannelijkheden en dat ook de vrouw en vrouwelijkheid erbij wordt betrokken,

---

<sup>8</sup> Over dominant mannelijkheids- model en alternatieven zie: J. Murray, “Introduction”, in: MURRAY (J.) .), ed. *Conflicted Identities and multiple masculinities. Men in the Medieval West.*, New York, Garland Publishing Inc., 1999, pp.X-XI.; D.M. Hadley, *Introduction: Medieval Masculinities*, pp. 1-18. En R.M. Karras, *From Boys to Men*, pp.1-8.

<sup>9</sup> De eerste die vanuit de “masculinity -studies” argumenteerde dat men in de middeleeuwen (mannelijke) religieuzen als een derde gender zag en dit fenomeen de naam “emascularity” gaf was R.N. Swanson, “Angels Incarnate: Clergy and Masculinity from Gregorian Reform to Reformation”, in: HADLEY (D.M.),ed. *Masculinity in Medieval Europe*, Londen en New York, Longman, 1999, pp.161-176.

Over “kind- zijn” als invulling van een derde gender categorie: R.M. Karras, *From Boys to Men*, pp.151-161.

<sup>10</sup> Die “andere” wordt hier begrepen als de profane, niet- professioneel religieuze bevolking en dan meer bepaald, in deze studie, de wereldlijke mannen of in elk geval het dominante model van mannelijkheid.

illustreert dat er dus niet wordt teruggegrepen naar wat men zou kunnen betitelen als de oude, door mannen gedomineerde geschiedenissen die supra werden gekapitteld.<sup>11</sup>

Dat er in de 13<sup>de</sup> eeuw wel degelijk sprake is van een “probleem” rond mannelijke representatie voor de kloosterling spreekt echter voor zich. Er bestond namelijk een dominant model van wereldlijke mannelijkheid waarvan de kenmerken grotendeels bepaald werden door de idealen van de profane adellijke elite. Hoewel het moeilijk is echt exact af te bakenen wat die kenmerken dan wel waren, zijn de meeste vorsers het er toch over eens dat huwelijk en het daarmee verbonden vaderschap (het zorgen voor een nageslacht), het leiden van een huishouden (*providing*), krijgskunde en competitie zowat de meest zekere zijn.<sup>12</sup>

Daarnaast worden doorgaans nog enkele andere deelaspecten aangereikt die typerend zouden zijn geweest voor een middeleeuwse mannelijke identiteit zoals haartooi, drinken, kledij, bepaalde initiatierituelen, etc., die in elk geval het belang aantonen van het *performen* van de mannelijke gender in de middeleeuwse maatschappij.<sup>13</sup> Daar wrong nu net het schoentje voor de religieuzen: zij konden niet voldoen aan wat we verder “het profane mannelijkheidsbeeld” zullen noemen omwille van de beperkingen en verboden die hun orderegels en de regels van de Kerk hen oplegden i.v.m. seksualiteit, wapendracht en geweld, gedrag, voorkomen en dergelijke meer. Hierbij mag tevens niet uit het oog worden verloren dat deze voorschriften en verboden door Rome en de monastieke ordes in de 13<sup>de</sup> eeuw reeds strikter werden afgedwongen in navolging van de besluiten van onder andere de Gregoriaanse Hervorming van de tweede helft van de 11<sup>de</sup> eeuw en het Vierde Concilie van Lateranen in 1215.<sup>14</sup>

De hamvraag die de meeste auteurs van de *masculinity studies* rond gender en religie heeft beziggehouden vormt dan ook de voornaamste onderzoeksvraag van deze studie: Hoe kunnen we de toch omvangrijke groep religieuzen in de 13<sup>de</sup> eeuw dan naar gender classificeren en tekenen er zich verschillende mogelijkheden af? In combinatie met het feit dat men in de middeleeuwen met een patriarchale samenleving te maken had, waarbij vanuit natuurwetenschappen en theologie “mannelijk” duidelijk superieur werd geacht ten opzichte van “vrouwelijk” moet een ambigue gender- identiteit dus ipso facto problematisch zijn geweest zijn voor de kloosterlingen.<sup>15</sup> Daarenboven bestond in de middeleeuwse christelijke wereld de gewoonte om

<sup>11</sup> C.A. Lees, “Introduction”, in: LEES (C.A.), ed. *Medieval Masculinities. Regarding men in the Middle Ages.*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994, p.XV.

<sup>12</sup> V.L. Bullough, “On being a Male in the Middle Ages.”, in: LEES (C.A.), ed. *Medieval Masculinities. Regarding men in the Middle Ages.*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994, pp.33-35.

<sup>13</sup> Occasioneel worden deze ook in sommige studies onderzocht of vermeld. Zie o.a. J. Murray, “One Flesh, Two Sexes, Three Genders?”, in: BITEL (L.M.) en LIFSHITZ (F.). *Gender and Christianity in Medieval Europe. New Perspectives.*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2008, p.44. ; P.H. Cullum, “Clergy, Masculinity and Transgression in Late Medieval England”, in: HADLEY (D.M.),ed. *Masculinity in Medieval Europe*, Londen en New York, Longman, 1999, pp.190-191. En R. Mills, “The Signification of the Tonsure.”, in: CULLUM (P.H.) en LEWIS (K.J.),eds. *Holiness and Masculinity in the Middle Ages*, Cardiff, University of Wales Press, 2004, pp.109-123.

<sup>14</sup> J.A. McNamara, *The Herrenfrage*, pp.6-7. En V.L. Bullough en G. Whitebread Brewer, “Medieval Masculinities and Modern Interpretations. The Problem of the Pardoner.”, in: MURRAY (J.) .), ed. *Conflicted Identities and multiple masculinities. Men in the Medieval West.*, New York, Garland Publishing Inc., 1999, pp.104-106.

<sup>15</sup> Ambigue want niet onproblematisch mannelijk. Over het mannelijk superioriteitsidee in de middeleeuwen zie: V.L. Bullough, *On being a Male in the Middle Ages*, pp.31-33.

alles wat niet echt christelijk of orthodox was als “vrouwelijk(er)” voor te stellen: men kan dus gerust concluderen dat een brandmerk “onmannelijk” geen echte optie was voor religieuzen, a fortiori voor hen die in de heiligenlevens als voorbeelden van christelijke deugd werden gepresenteerd.<sup>16</sup>

Praktisch zal dus worden bekeken hoe (fysiek) mannelijke heiligen in 13<sup>de</sup> eeuwse vitae of heiligenlevens in beeld worden gebracht<sup>17</sup>: welke beschrijvingen worden er naar voor geschoven, welke idealen spelen een rol? Op die wijze en op basis van reeds verschenen literatuur, wordt tot een werkmethode gekomen waarbij in essentie de vraag gesteld wordt of er nog sprake is van mannelijkheid (in de middeleeuwse betekenis van die gendercategorie), dan wel van vrouwelijkheid of dat er eerder van een soort androgyne “derde gender” gesproken kan worden. Men kan er in dit opzicht niet onderuit dat het middeleeuwse denken over de seksen, alvast in intellectuele middens, terugplooid op een lange traditie, geënt op antieke ideeën zoals Galenus’ humoresleer die stelde dat de vrouw kouder en natter was dan de man (warmer en droger), waardoor de met het geestelijke geassocieerde man meer geschikt was voor bepaalde taken en posities dan de met het lichamelijke vereenzelvigde vrouw.<sup>18</sup> Via die weg kan de middeleeuwse overtuiging van mannelijke superioriteit deels worden verklaard, maar wordt gelijktijdig ook aangetoond dat men in de middeleeuwen wel degelijk nadacht over separate mannelijkheid en vrouwelijkheid. Deze gedachtegang vond trouwens steun in het Oud Testament vermits in Genesis wordt gesproken van twee verschillende creaties: Adam (man), gevormd naar Gods gelijkenis en Eva (vrouw), gemaakt uit de rib (het vleeselijke) van Adam.<sup>19</sup>

Volledigheidshalve zullen- indien toepasselijk- ook andere mogelijke verklaringen voor bepaalde beeldvormingen tegen het licht worden gehouden. Zo zal moeten nagegaan worden of bepaalde zaken niet veeleer door de sociaal- economische positie of religieuze conventie, eerder dan door sekse en gender, kunnen verklaard worden. Tot slot dient zich een evidente waarschuwing aan voor de historicus die onderzoek verricht naar de invulling van gender in een bepaald historisch kader. Hij zal er zich namelijk permanent bewust moeten van blijven dat onze 21<sup>ste</sup> eeuwse opvattingen over mannelijkheid en vrouwelijkheid niet zomaar kunnen worden getransponeerd.<sup>20</sup> Dit wil evenwel niet zeggen dat er bij bepaalde passages geen gevoel van vertrouwdheid kan ontstaan: enige gelijkenissen blijven natuurlijk mogelijk, zoals Ruth Mazo Karras al aangaf.<sup>21</sup>

<sup>16</sup> S.F. Kruger, “Becoming Christian, Becoming Male?”, in: COHEN (J.J.) en WHEELER (B.), eds. *Becoming Male in the Middle Ages*, New York en Londen, Garland Publishing Inc., 1997, p.21.

<sup>17</sup> Heiligheid mag hier niet zomaar begrepen worden als “officieel gecanoniseerd door het Vaticaan in Rome”. Het dient hier dus eerder gelezen te worden als het beeld dat de hagiografen naar voor trachten te brengen van hun onderwerp. Zie hierover: R. LeChat, “Les Bienheureux de l’abbaye de Villers”, in: *Analecta Bollandiana: revue critique d’hagiographie.*, Brussel, Société des Bollandistes, 42 (1924), pp.371-376. Verder in de scriptie zal worden toegelicht wie “officieel” heilig was en wie niet.

<sup>18</sup> V.L. Bullough, *On being a Male in the Middle Ages*, pp.31-32.

<sup>19</sup> Ibidem, p.33. Zie ook: *Genesis*, 2:7 en 2:21 tot 24.

<sup>20</sup> Zie ook: M. Van Dijk, “Henry Mande. The making of a male visionary in the Devotio Moderna.”, in: VAN DIJK (M.) en NIP (R.), eds. *Saints, scholars and politicians. Gender as an analytical tool in medieval studies.*, Turnhout, Brepols, 2005, pp.136.

<sup>21</sup> R.M. Karras, *From Boys to Men*, p.6.



Om die reden lijkt het nuttig eerst een beknopte schets te geven met enkele revelaties van de 13<sup>de</sup> eeuwse situatie.

## Tijds kader

De 13<sup>de</sup> eeuw presenteert zich aan de historicus als een periode van zowel opkomende veranderingen als van de definitieve doorbraak van vernieuwingen die reeds eerder in gang waren gezet zowel in de Kerkelijke als de profane wereld en waarbij de beïnvloeding tussen deze twee sferen buiten kijf staat. Reeds in de 12<sup>de</sup> eeuw zag men in verschillende delen van Europa een aanzienlijke bevolkingstoename die logischerwijze heel wat maatschappelijke veranderingen met zich meebracht, waaronder een versnelde ontwikkeling en groei van de steden, voornamelijk in de 2<sup>de</sup> helft van de 12<sup>de</sup> eeuw en de 1<sup>ste</sup> helft van de 13<sup>de</sup> eeuw. Deze groei van stedelijke centra en navenante bevolkingstoename leidde in de eerste plaats tot sociaal- economische adaptaties en veranderingen: Stilaan ontstaat er een geldeconomie waarbij handelskapitalisme een steeds grotere rol gaat spelen. Ten gevolge hiervan vormen er zich nieuwe, geldbezittende en handeldrijvende elitaire urbane groepen die op termijn economische en politieke concurrentie zullen betekenen voor de traditionele feodale (en rurale) adel, wiens patrimonium voornamelijk op (groot)grondbezit was gebaseerd.<sup>22</sup> Het spreekt voor zich dat deze vernieuwingen zich het sterkst en snelst aftekenden in de grote en meest ontwikkelde verstedelijkte centra van het Europa van die tijd: Noord-Italië, maar ook de regio die in deze paper in hoofdzaak zal worden bestudeerd met name de Zuidelijke Nederlanden (waaronder vooral het Graafschap Vlaanderen, het Hertogdom Brabant en het Prinsbisdom Luik) en ten slotte het Duitse Rijnland, waarmee zeker vanuit Brabant en het Luikse heel wat contacten werden onderhouden.

Bovenvermelde urbanisatie en introductie van de geldeconomie brachten een aantal problemen met zich mee, die vooral de 13<sup>de</sup> eeuwse Kerk bijzonder verontrustte: voornamelijk de opkomst van woeker (uit de geldhandel) en daarnaast wat men aanzag als “een algemene verloederings van de zeden” groeiden al snel uit tot haar nieuwe vijanden.<sup>23</sup> Het dient evenwel opgemerkt dat dit ook moet worden gezien in een tendens van grotere gestrengheid en centralisering binnen de kerkelijke instellingen in het algemeen, grosso modo te situeren in de periode van de late 11<sup>de</sup> tot de 14<sup>de</sup> eeuw en meer specifiek onder de auspiciën van de bijzonder machtige en centraliserende pausen van de eerste helft van de 13<sup>de</sup> eeuw zoals Innocentius III (paus van 1198-1216), Honorius III (1216-1227) en Gregorius IX (1227-1241).<sup>24</sup> Om te beginnen poogde men vanuit Rome via

<sup>22</sup> B. Newman, “Introduction”, in: NEWMAN (B.), ed. *Thomas of Cantimpré. The Collected Saint's Lives. Abbot John of Cantimpré, Christina the Astonishing, Margaret of Ypres, and Lutgard of Aywières.*, Turnhout, Brepols, 2008, p.11.

<sup>23</sup> R. Godding, “Une Oeuvre inédite de Thomas de Cantimpré. <<La Vita Ioannis Cantipatensis>>”, in: *Revue d' Histoire Ecclésiastique*, 76 (1981), Leuven, Katholieke Universiteit Leuven, pp.254-255.

<sup>24</sup> V.L. Bullough en G. Whitehead Brewer, *Medieval Masculinities and Modern Interpretations*, p.104.

Zie ook over de op centralisatie gerichte pausen van de 1<sup>ste</sup> helft van de 13<sup>de</sup> eeuw: M. Goodich, *Vita Perfecta: The Ideal of Sainthood in the Thirteenth Century.*, Stuttgart, Hiersemann, 1982, pp.31-37. En J. Mathieu-Rosay, *De ware geschiedenis van de pausen. Van het hemelse Rijk van God, tot de aardse rijken der koningen.*, Antwerpen, Coda, 1993, pp.179-190.

een reeks initiatieven gaande van de Gregoriaanse Hervorming (vnl. 2<sup>de</sup> helft 11<sup>de</sup> eeuw) tot de Lateraanse Concilies (waarvan het 4<sup>de</sup> in 1215 plaatsvond) eindelijk de clerus tot de orde te roepen en een groter *serieux* mee te geven door onder andere de verplichte naleving van het celibaat te benadrukken, net als door te zorgen voor een betere opleiding.<sup>25</sup> De Gregoriaanse Hervorming stond er ook voor garant dat de uitwas aan religieuze stromingen en bewegingen aangepakt werd en de gemeenschappen die orthodox (genoeg) werden bevonden, grotendeels werden ondergebracht onder een van de reeds aanvaarde monastieke regels. Een hele ingrijpende hervormingsbeweging met andere woorden die niet passender kan omschreven worden dan met de woorden van Jo-Ann McNamara die het bestempelde als “een gelijktijdige verkloosterlijking van de clerus en een verpriesterlijking van het kloosterwezen”.<sup>26</sup>

Dit beeld van een striktere, centraliserende Kerk en een bewogen, veranderlijke 13<sup>de</sup> eeuwse context moet nog worden aangevuld met het fenomeen van de ketterijen van de Albigenzen en Waldenzen dat sterk opspeelt in de Europese christelijke gebieden en waartegen Rome, met nuances van paus tot paus, streng zal optreden, net zoals tegen onorthodoxe leer in het algemeen (onder andere het Judaïsme).<sup>27</sup> Evenmin kan er worden voorbijgegaan aan het feit dat de christelijke wereld onder het pausdom in deze periode, ruim 100 jaar na de Eerste Kruistocht (ca. 1096-1099), nog steeds oostwaarts georiënteerde kruistochten op touw zette, om ook daar, voornamelijk gericht tegen de Islam in de Levant, strijd te leveren tegen zij die de (paapse) christelijke leer niet aanhingen.<sup>28</sup> Verder is ook te zien hoe de pauselijke centralisatie- en controledrang in het eerste kwart van de 13<sup>de</sup> eeuw maakt dat de canonisatieprocedures zich beginnen te uniformeren en die bevoegdheid ook stevig naar zich toetrekken, opnieuw als voorzienige reactie tegen mogelijke ketterijen en ongebreidelde populaire devotie.<sup>29</sup>

Meerdere vorsers wijzen tenslotte nog op een laatste, voor deze scriptie zeer belangrijk element, namelijk de stringente houding van de op zuiverheid gebrande Kerk ten opzichte van seksualiteit in het algemeen, niet alleen van de lekenbevolking, maar ook van de eigen religieuze populatie.<sup>30</sup> Als illustratie kan het hele debat gelden dat men voerde over de vraag of een priester na “onreine gedachten of dromen” al dan niet toegelaten moest worden (vóór absolutie door biecht en

<sup>25</sup> J.A. McNamara, *The Herrenfrage*, pp.6-7.

<sup>26</sup> Ibidem, pp.6-7.

<sup>27</sup> Regelingen aangaande de ketterijen en het Jodendom werden reeds opgesteld in de besluiten van de Lateraanse Concilies, waarvan het 4<sup>de</sup> in de 13<sup>de</sup> eeuw (1215) plaatsvindt onder paus Innocentius III. Zie: J. Mathieu-Rosay, *De ware geschiedenis van de pausen*, passim.

<sup>28</sup> Een reeks relatief onsuccesvolle kruistochten grijpen plaats in de 13<sup>de</sup> eeuw: van de desastreuze Vierde Kruistocht (1202-1204) die resulteerde in de plundering van Constantinopel tot de campagnes van Lodewijk IX de Heilige (1248-1254 en 1270) die reeds de tekenen van een nakende ondergang van het christelijk gezag in het Oosten in zich droegen. Ook over de 13<sup>de</sup> eeuwse kruistochten zie het recent verschenen J. Phillips, *In naam van God. Een nieuwe geschiedenis van de kruistochten.*, Tielt, Lannoo, 2009, pp.197-309.

<sup>29</sup> M. Goodich, *Vita Perfecta*, p.23 en 38. Zie ook van dezelfde auteur “The Politics of Canonization in the Thirteenth Century: Lay and Mendicant Saints.”, in: *Church History*, 44 (1975), New Haven, Ct: American Society of Church History, pp.294-307.

<sup>30</sup> V.L. Bullough en G. Whitehead Brewer, *Medieval Masculinities and Modern Interpretations*, p.104. Zie ook M. Irvine, “Abelard and (re)writing the male body: castration, identity, and remasculinization.”, in: COHEN (J.J.) en WHEELER (B.), eds. *Becoming Male in the Middle Ages*, New York en Londen, Garland Publishing Inc., 1997, p.87.

boetedoening) de Eucharistieviering te leiden en met het bloed en lichaam van Christus om te gaan.<sup>31</sup>

Een strengere, meer *top-down* opererende kerk is echter niet het enige kenmerk dat zich aftekent als reactie tegen de voornoemde sociaal- economische veranderingen en daaruit volgende nieuwigheden.<sup>32</sup> Ook de opkomende lekendevotie en -heiligheid kunnen niet onvermeld blijven, evenmin als het daarmee verband houdende ontstaan van bedelorden zoals de dominicanen, franciskanen en bepaalde augustijner groepen, mogelijk het belangrijkste en invloedrijkste factum dat plaats vindt in de religieuze wereld van de 13<sup>de</sup> eeuw.<sup>33</sup> Deze op armoede gefocuste bewegingen ontstaan allen kort na elkaar in het eerste kwart van de 13<sup>de</sup> eeuw en profileren zich duidelijk als een reactie op de toenemende verrijking en decadentie in de stedelijke centra, dewelke meteen ook, in tegenstelling tot de klassieke orden, hun belangrijkste werkterreinen worden.<sup>34</sup> Hoewel de bedelorden na verloop van tijd uiteenlopende functies zullen vervullen, de dominicanen worden bijvoorbeeld door Gregorius IX belast met de inquisitietaak in de kruistocht tegen de Albigenzen in Zuid- Frankrijk<sup>35</sup>, blijven hun kernidealen het navolgen van de armoede van Christus en het met grote ijver belijden van de *Vita Apostolica*, gekenmerkt door armoede, prediking, biecht en het geven van spirituele leiding.<sup>36</sup>

Wat dat betreft zijn de bedelorden ook minstens partieel te zien als reactie tegen de klassieke, in de late 11<sup>de</sup> en in de 12<sup>de</sup> eeuw ontstane orden die zich vooral plachten te kwijten van hun religieuze taken vanuit hun (niet zelden reeds zeer rijke) abdijen en domeinen. Als typevoorbeeld kan hier de strenge cisterciënzerorde gelden, gesticht in 1098 door Robert van Molesmes en zelf reeds een reactie tegen de rijkdom en de verslapping van de discipline in de navolging van de benedictijnse regel binnen het Cluniacenzisch monasticisme rond die periode.<sup>37</sup> De cisterciënzers, die uitiem de strenge navolging van de regel van Benedictus nastreefden met nadruk op stilte, handenarbeid, ascese, eenvoud en eenzaamheid, kenden trouwens net in de latere 12<sup>de</sup> en 13<sup>de</sup> eeuw hun bloeiperiode, hetgeen ook resulteerde in een enorme uitstraling in de Zuidelijke Nederlanden. Dit valt mede te verklaren doordat de cisterciënzerleer in deze regio stevig verspreid is geweest vanuit de abdij van Clairvaux, gesticht in 1115 door Bernardus van

<sup>31</sup> D. Elliott, "Pollution, Illusion, and Masculine Disarray: Nocturnal Emissions and the Sexuality of the Clergy.", in: LOCHRIE (K.), MCCRACKEN (P.) en SCHULTZ (J.A.), eds. *Constructing Medieval Sexuality*, Minneapolis en Londen, University of Minnesota Press, 1997, pp.1-6.

<sup>32</sup> "Nieuwigheden" met reden gekozen omwille van de pejoratieve bijklank die deze term had in de middeleeuwen.

<sup>33</sup> Zie met betrekking tot opkomende lekenheiligheid: M. Goodich, *Vita Perfecta*, pp.186-205.

<sup>34</sup> J. Coakley, "Friars, Sanctity and Gender. Mendicant Encounters with Saints, 1250-1325.", in: LEES (C.A.), ed. *Medieval Masculinities. Regarding men in the Middle Ages.*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994, pp.91-99.

<sup>35</sup> Over de inquisitie ten tijde van de Albigenzische Kruistocht zie J. Phillips, *In naam van God*, pp.239-242. Over de functie die men vanuit Rome in de 13<sup>de</sup> eeuw zag voor de dominicanen en franciskanen zie: M. Carasso-Kok, "Een goed geordend verhaal. Jacobus de Voragine en de Legenda Aurea", in: MULDER-BAKKER (A.B.) en CARASSO-KOK (M.), eds. *Gouden legenden, heiligenlevens en heiligenverering in de Nederlanden.*, Hilversum, Verloren, 1997, p.34-37.

<sup>36</sup> R. Godding, "Vie apostolique et société urbain à l'aube du XIIIe siècle. Une oeuvre inédite de Thomas de Cantimpré.", in: *Nouvelle Revue Théologique*, Leuven, Casterman, 1982 (104:5), pp.706-708.

<sup>37</sup> A. Hoste, M. Nuyttens en G. van Bockstaele, *De Glans van Cîteaux in de Nederlanden. 900 jaar Cisterciënzerabdijen. 1098-1998.*, Brugge, Stichting Kunstboek, 1997, p.5.

Clairvaux en door de reizen die deze maakte doorheen de Zuidelijke Nederlanden.<sup>38</sup> Het belang van Bernardus, ook wel eens “de tweede stichter” betiteld, kan als paradigmatische persoonlijkheid moeilijk overschat worden: hij was verantwoordelijk voor tientallen stichtingen (of bekeringen) van monastieke instellingen, waaronder een aantal van de meest prominente in wat nu Wallonië is, zoals de gemeenschappen van Villers (1146) en Aulne (1147), waartoe verschillende van de voor ons onderzoeksproject onderzochte religieuzen behoorden.<sup>39</sup>

Die Zuidelijk- Nederlandse (en dan vooral Vlaamse en Brabantse) religieus- monastieke wereld modelleert zich bovendien sterk dynamisch en ietwat afwijkend: zo is te zien hoe hier intensieve contacten werden onderhouden tussen de verschillende kloosters en abdijen en hoe in deze streek nog een ander “nieuw” aspect van de 13<sup>de</sup> eeuwse religie bijzonder floreerde, met name de religieuze participatie van vrouwen (passend binnen de opkomst van bovenvermelde lekendevotie) en de daaruit resulterende vrouwelijke heiligheid.<sup>40</sup> Monniken en devote mannen speelden hierbij een aanzienlijke rol als biechtvaders en spirituele raadgevers (en controleurs) in de *cura monialium*, ofte de zorg voor de vrouwelijke religieuzen. De intergemeenschappelijke en sekse- overstijgende intellectuele contacten- wat toch niet altijd vanzelfsprekend was in de middeleeuwse religieuze middens- waren zelfs van die aard dat Barbara Newman spreekt van een heus “*visionary network*”.<sup>41</sup> Dit alles maakt dat aan het overgeleverde corpus aan 13<sup>de</sup> eeuwse literatuur (waaronder heiligenlevens) uit deze regio en aansluitende omgeving echt een uniek karakter kan toegedicht worden.

### **Voorstelling van de protagonisten en hun leefwereld**

In totaal worden de levens van 19 religieuzen onderzocht. Elk met hun eigen personaliteit en verschillende achtergrond van wereldlijke en religieuze rang en stand, afkomstig van diverse monastieke orden, onderscheiden abdijen en vaak met zeer opmerkelijke levensverhalen, opgetekend in de 13<sup>de</sup> eeuw.<sup>42</sup> Voor de duidelijkheid zal hier een beperkte beschrijving volgen, los ingedeeld volgens orden en religieuze instellingen.

#### Abdij van Villers.

De meerderheid van de heilige mannen behoorde tot de cisterciënzerabdij van Villers, het huidige Villers-la-Ville in Waals Brabant. Het hoge aantal is niet zo opmerkelijk gezien deze abdij in de 13<sup>de</sup> eeuw zoveel “heiligen” afleverde dat men ze zelfs de bijnaam “Villers-la-Sainte” gaf.<sup>43</sup> Zoals boven reeds kort vermeld is de stichting in 1146 van deze instelling gerelateerd aan

<sup>38</sup> Ibidem, pp.12-16.

<sup>39</sup> Ibidem, p.16.

<sup>40</sup> E. de Moreau en R. Maere, *L'Abbaye de Villers-en-Brabant aux XIIe et XIIIe siècles. Etude d'histoire religieuse et économique.*, Brussel, Dewit, 1909, p.96.

<sup>41</sup> B. Newman, “Preface. Goswin of Villers and the visionary network.”, in: CAWLEY (M.), ed. *Send me God: the lives of Ida the Compassionate of Nivelles, nun of La Ramée, Arnulf, lay brother of Villers, and Abundus, monk of Villers by Goswin of Bossut.*, Turnhout, Brepols, 2003, pp. XXIX- XXXI.

<sup>42</sup> Over de kenmerken van de hagiografische literatuur zie infra.

<sup>43</sup> R. LeChat, *Les Bienheureux de l'abbaye de Villers*, p.371.

een reis die Bernardus van Clairvaux maakte en waarbij hij ook de opdracht gaf hier een cisterciënzerabdij op te richten. Reeds vrij snel weet de abdij, gevoed door donaties van naburige families en beschermd door de hertogen van Brabant, uit te groeien tot een respectabele instelling.<sup>44</sup> De gemeenschap spitste zich in de lijn van de cisterciënzer (individuele) armoede-idealen toe op het naleven van de zuivere regel van Benedictus, die zich kenmerkt door een vrij hard leven waarbij taken als bidden, waken en werken vaak in eenzaamheid of stilte dienden te geschieden en slechts onderbroken werden door weinig slaap en karige maaltijden.<sup>45</sup> Villers kende, geleid door een aantal zeer opmerkelijke abten die bijna allen zorgden voor het oppoken van de religieuze ijver en er tevens in slaagden goede relaties te onderhouden met de elite in de buurt (hetgeen het patrimonium van de abdij ook ten goede kwam), vooral in de tijdspanne van 1197 tot ca.1250, een fase die door de Moreau omschreven wordt als “de gouden periode”.<sup>46</sup> Niet verwonderlijk dus dat, gezien de grote religieuze gedrevenheid, de meeste van onze heilige mannen en de vitae waarin ze beschreven staan, voortkomen uit deze periode.

Zo beschikken we over de vita van Karel van Villers, abt van 1197 tot 1209 en daarmee de eerste abt van de gouden periode.<sup>47</sup> Hij was een ridder van aanzienlijke afkomst die op een bepaald ogenblik na een toernooi tot inkeer kwam en zich bekeerde tot het religieuze leven in de cisterciënzerorde.<sup>48</sup> Karel trad eerst binnen in de abdij van Himmerod in het Rijnland (Eifel) en werd later prior (de eerste positie na de abt) in Heisterbach, waarna hij dan gevraagd werd om abt te worden in Villers.<sup>49</sup> Hij wordt beschouwd als een van de ‘grote’ abten van deze abdij en speelde gedurende zijn mandaat zeker een belangrijke rol in de regio.<sup>50</sup> Uit zijn heiligenleven komt hij vooral naar voor als een groot ijveraar voor de wereldlijke en geestelijk- religieuze ondersteuning en uitbouw van de gemeenschap in Villers en wordt hij gekenmerkt door zijn grote invloed op talrijke profane en religieuze leidersfiguren. In 1209 legde hij na herhaaldelijk aandringen bij de abt van Clairvaux zijn eigen mandaat neer en keerde hij naar Himmerod terug om zich daar opnieuw ten volle te kunnen concentreren op contemplatief leven als eenvoudige monnik.<sup>51</sup> Hij sterft vermoedelijk tussen 1212 en 1215.<sup>52</sup> Zijn vita werd waarschijnlijk niet veel na zijn dood geschreven door een monnik in Villers. Ondanks het verlies van het originele leven,

<sup>44</sup> E. de Moreau en R. Maere, *L'Abbaye de Villers-en-Brabant*, pp.1-11.

<sup>45</sup> S. Roisin, *L'hagiographie Cistercienne dans le diocèse de Liège au XIIIe siècle.*, Leuven, Bibliothèque de l'Université de Louvain, 1947, pp.91-96.

<sup>46</sup> E. de Moreau en R. Maere, *L'Abbaye de Villers-en-Brabant*, pp.40-76. De Moreau merkt evenwel op dat, hoewel die eerste helft van de 13<sup>de</sup> eeuw zich als exceptioneel aandient, eigenlijk de hele eeuw een periode van relatieve voorspoed is geweest.

<sup>47</sup> Ibidem, pp.40-49.

<sup>48</sup> *Vita Caroli Villariensis* in: G. Waitz, ed., In: *Monumenta Germaniae Historica SS*, XXV, Hannoverae, 1880, pp.220-221.

<sup>49</sup> Ibidem, pp.221-223.

<sup>50</sup> De hele vita staat vol met passages waaruit de invloed die Karel had op profane en religieuze leiders duidelijk blijkt en waarin interventies die hij voor deze figuren en de abdij van Villers ondernam uiteengezet worden. Zo slaagde hij er bijvoorbeeld in de vrede (tijdelijk) te bewaren tussen een feodaal heer en de bisschop van Luik in 1205 en lukte het hem, op het einde van zijn leven, ook de abdij van Val-Dieu te redden van de ondergang: Zie *Vita Caroli Villariensis*, p.225.

<sup>51</sup> Ibidem, p.225.

<sup>52</sup> S. Roisin, *L'hagiographie Cistercienne*, p.30.

zijn we toch voldoende geïnformeerd aangezien het (vermoedelijk) vrij getrouw overgenomen werd in de middeleeuwse *Gesta sanctorum Villariensium*, waarin oudere vitae werden gekopieerd (en soms geresumeerd). De *Gesta sanctorum* werd tweemaal (in het Latijn) uitgegeven: eenmaal door Martène en Durand in wat nu bekendstaat als hun *Thesaurus novus anecdotorum* en nog eens door Waitz in de (ondertussen online beschikbare) *Monumenta Germaniae Historica*.<sup>53</sup> In deze scriptie wordt voor de *Vita Caroli Villariensis* de editie van Waitz gebruikt.<sup>54</sup>

Onder abt Karel traden misschien de twee bekendste mannen uit de 13<sup>de</sup> eeuwse cisterciënzer hagiografie in als novicen in Villers (novitiat is zijnde de proefperiode van ongeveer een jaar): de monnik Abundus van Hoei en de lekenbroeder Arnulf (ook bekend als Arnulf van Brussel). Beide vitae worden met grote zekerheid toegeschreven aan dezelfde hagiograaf, namelijk Goswin van Bossut die zelf cantor was in Villers en waarschijnlijk een persoonlijke vriend van Abundus.<sup>55</sup>

Arnulf, geboren rond 1180, trad na ietwat zondige jeugdijaren in het Brusselse in als lekenbroeder of convers in Villers rond het jaar 1202.<sup>56</sup> Het lekenbroederschap was een enigszins typisch kenmerk van de cisterciënzerorde: conversen werden ingezet als werkkrachten en beheerders op de abdijen en vooral in de uithoven of *grangia*, doorgaans uitgebreide landbouwdomeinen die produceerden voor de abdijs en de overschotten verkochten op de markt.<sup>57</sup> De conversen namen in zekere zin een soort inferieure positie in ten opzichte van de echte monniken in de abdijen: via de verordening *Usus Conversorum* (opgesteld door Harding, 3<sup>de</sup> abt van de cisterciënzerorde) werden hen allerlei regels en beperkingen aangaande gedrag, werk, kledij en voedsel opgelegd en sowieso waren zij niet officieel ingezworen als monnik en namen ze maar aan een beperkt stuk van de liturgie deel.<sup>58</sup> Desalniettemin is te zien hoe zij na verloop van tijd, en zeker reeds in de 13<sup>de</sup> eeuw, steeds belangrijkere beheerposities gaan innemen in de uithoven en belangrijke contactpersonen worden met de profane buitenwereld. Niet verwonderlijk dus dat in een situatie van verhoogde belangrijkheid en navenante ambities maar tegelijkertijd ook geconfronteerd met een principieel inferieure positie, de nodige conflicten het licht zagen.<sup>59</sup>

In de *Vita Arnulfi* echter, is hier niet zoveel van te merken: Arnulf wordt na het afronden van zijn noviciaat aangesteld in een van de uithoven van Villers en leidt een “heilig” leven, pendelend tussen het landbouwdomein en de abdijs van Villers. Hij onderscheidt zich, als man van weinig andere praktische talenten, vooral door de drang naar boetedoening en bemiddeling voor anderen bij God in de vorm van extreme ascese en zelfpijniging, dik in de verf gezet door Goswin in boek

<sup>53</sup> E. de Moreau en R. Maere, *L'Abbaye de Villers-en-Brabant*, pp.XVII-XVIII.

<sup>54</sup> *Vita Caroli Villariensis* in: G. Waitz, ed., In: *Monumenta Germaniae Historica*. SS, XXV, Hannoverae, 1880, pp.220-226.

<sup>55</sup> S. Roisin, *L'hagiographie Cistercienne*, pp.32-38. Zie ook: M. Cawley, “Introduction to the lives”, in: CAWLEY (M.), ed. en transl. *Send me God: the lives of Ida the Compassionate of Nivelles, nun of La Ramée, Arnulf, lay brother of Villers, and Abundus, monk of Villers by Goswin of Bossut.*, Turnhout, Brepols, 2003, pp.6-20.

<sup>56</sup> *Ibidem*, pp.32-33.

<sup>57</sup> B. Noell, “Expectation and unrest among Cistercian lay brothers in the twelfth and thirteenth centuries.”, in: *Journal of Medieval History*, 32 (2006), pp. 265-266.

<sup>58</sup> A. Hoste, M. Nuyttens en G. van Bockstaele, *De Glans van Cîteaux in de Nederlanden*, p.10. En B. Noell, *Expectation and unrest*, pp.255-257.

<sup>59</sup> B. Noell, *Expectation and unrest*, pp.270-272.

1 van de vita, en daarnaast door grote innerlijke deugden die vooral in boek 2 worden uit de doeken gedaan.<sup>60</sup> Na een uitputtend leven wordt Arnulf ziek en sterft hij in Villers in het jaar 1228.<sup>61</sup> Zijn vita wordt kort na zijn dood door Goswin neergeschreven, vermoedelijk op vraag van abt Willem.<sup>62</sup> De *Vita Arnulfi* is uitgegeven door de bollandist Papebrochius in de *Acta Sanctorum* en Martinus Cawley vertaalde dit heiligenleven naar het Engels in 2003.<sup>63</sup>

Zoals reeds vermeld schreef Goswin ook de Vita van zijn persoonlijke vriend, de monnik Abundus van Hoei. Deze werd geboren in 1189 als zoon van een handelaar in Hoei en een diep religieuze moeder. De vader wou hem klaarstomen om ook mee te draaien in de wereld van de handel, maar dat zag de ondertussen volledig op god gerichte Abundus niet zitten: hij wenste in te treden in de abdij van Villers, hetgeen ook gebeurde in 1206.<sup>64</sup> Hier liet hij zich opmerken door grote mystieke ervaringen waaronder visioenen over en contact met de bewoners van de hemel en meer in het bijzonder met de Maagd Maria, voor wie hij een opvallend sterke devotie koesterde. Daarnaast zette hij zich, met zijn gaven, ook in ter redding van het zielenheil van anderen.<sup>65</sup> Abundus overleed in 1239. De korte passage in verband met zijn levenseinde staat evenwel niet meer in Goswins vita, die onaf bleef, maar werd er vermoedelijk later aan toegevoegd.<sup>66</sup>

De *Vita fratris Abundi monachi Villariensis*, inclusief de passage over zijn dood is uitgegeven door Frenken in *Cîteaux: commentarii Cistercienses* en werd ook door Cawley vertaald naar het Engels.<sup>67</sup>

Monnik Abundus had ook de hand in de bekering van een van de andere heilige, namelijk Gobert van Apremont. Gobert, geboren in 1189, was een hoogadellijk ridder (een graaf) die zowel in het Heilige Land als in zijn eigen gebieden meer dan eens zijn militaire kunnen bewees: in het Oosten tegen de troepen van keizer Frederik II, en zijn eigen gebieden tegen de al te expansieve graaf van Bar.<sup>68</sup> Op een bepaald moment echter, vermoedelijk rond het jaar 1237<sup>69</sup>, trad hij, na

<sup>60</sup> *Vita Arnulfi conversi Villariensis* in: D. Papebrochius, ed. In: AASS, Iunii V, Antverpiae, 1709, pp.609-616 (Boek 1) en pp.616-631 (Boek 2)..

<sup>61</sup> Ibidem, p.631.

<sup>62</sup> Willem van Brussel, abt van 1221 tot 1237, zie over de abten van de gouden periode: E. de Moreau en R. Maere, *L'Abbaye de Villers-en-Brabant*, pp.40-65.

<sup>63</sup> *Vita Arnulfi conversi Villariensis* in: D. Papebrochius, ed. In: AASS, Iunii V, Antverpiae, 1709, pp.608-631. Voor de Engelse vertaling zie: M. Cawley, ed. en transl. *Send me God: the lives of Ida the Compassionate of Nivelles, nun of La Ramée, Arnulf, lay brother of Villers, and Abundus, monk of Villers by Goswin of Bossut.*, Turnhout, Brepols, 2003, pp.124-198.

<sup>64</sup> *Vita fratris Abundi monachi Villariensis* in: A.M. Frenken, "De Vita van Abundus van Hoei.", in: *Cîteaux: commentarii Cistercienses*, 10 (1959), Cisterciënzerabdij Achel, Achel, pp.11-16 (Prologus t.e.m. Capitulum V).

<sup>65</sup> Ibidem, pp.16-33 (Capituli VI tot XX).

<sup>66</sup> B. Newman, *Preface*, p. XLII.

<sup>67</sup> *Vita fratris Abundi monachi Villariensis* in: A.M. Frenken, "De Vita van Abundus van Hoei.", in: *Cîteaux: commentarii Cistercienses*, 10 (1959), Cisterciënzerabdij Achel, Achel, pp.11-33. Het stukje over de dood van Abundus vermeldt Frenken in Franse vertaling in hetzelfde artikel op pagina 9. Engelse vertaling zie: M. Cawley, ed. en transl. *Send me God: the lives of Ida the Compassionate of Nivelles, nun of La Ramée, Arnulf, lay brother of Villers, and Abundus, monk of Villers by Goswin of Bossut.*, Turnhout, Brepols, 2003, pp.208-246.

<sup>68</sup> *Vita Goberti Asperimontis*. In: P. Dolmansius, ed. In: AASS, Augustus IV, Antverpiae, 1739, pp.379-381 (par.10-23) en pp.382-383 (par.28).

<sup>69</sup> S. Roisin, *L'hagiographie Cistercienne*, p.39.

een zoektocht naar een geschikte abdij en op aanraden van Abundus, toe als monnik tot de gemeenschap in Villers.<sup>70</sup> Zijn leven hier kenmerkte zich geenszins door allerlei paramystieke ervaringen, maar hoofdzakelijk door naastenliefde en inzet ten behoeve van de abdij in de meer wereldse politiek, alsook door een extreme gehoorzaamheid aan de regels.<sup>71</sup> Hij stierf ten gevolge van de verwondingen van een eerder ongeluk in 1263, waarna zijn vita kort daaropvolgend werd geschreven door een jonge monnik die aldus nog kon praten met en refereren naar ooggetuigen.<sup>72</sup> Deze vita werd uitgegeven door de bollandisten in de *Acta Sanctorum* in de 18<sup>de</sup> eeuw.<sup>73</sup>

Nog een andere medemonnik van Abundus (en dus van Gobert) was Godefridus, bijgenaamd Pachomius. Hij was de 2<sup>de</sup> zoon van een zeer vroom echtpaar uit Leuven en werd door zijn vader, die kamerheer was van de Hertog van Brabant, aangespoord letteren te studeren om God beter te kunnen dienen. Met diezelfde taak in het achterhoofd werd hij reeds op jonge leeftijd toevertrouwd aan de reguliere kanunniken van Sint Geertrui in Leuven. Na verloop van tijd werden deze echter te laks bevonden en bewerkstelligde hij zijn intrede in de cisterciënzerabdij van Villers, waar hij officieel monnik werd in 1216. Ook zijn broers Reinier en Thomas en zijn vader Reinier traden toe tot de gemeenschap. Godfried manifesteerde zich tijdens zijn monnikschap als een trouwe opvolger van de regels met bijzondere voeling voor naastenliefde. Hij overleed na 3 weken ziekte op 2 oktober 1262, waarna zijn vita een eerste maal werd samengesteld door zijn broer Thomas, in die tijd cantor in Villers, voor hun zus Aleidis die in het nonnenklooster van Parc-les-Dames zat (in het huidige Rotselaar). Ook dit heiligenleven is uitgegeven door de bollandisten.<sup>74</sup>

De tweede, aanzienlijk vroeger te situeren, Godfried in ons corpus aan vitae is Godfried de Sacristijn van Villers.<sup>75</sup> Deze was aanvankelijk Benedictijner monnik in Sint Panthaleon in Keulen. Net zoals bij de vorige Godfried raakte ook hij er blijkbaar van overtuigd dat een strenger leven meer verheven was, waarop hij aansluiting zocht bij de cisterciënzers van Heisterbach. Deze weigerden hem echter toegang en Godfried zag zich genooddaakt uit te wijken naar Villers. Hier ontving hij omwille van zijn uitmuntend gedrag en grote godsvrucht een aantal bovennatuurlijke gaven en genades waaronder de profetie en visioenen van Christus en Maria. Ook toonde hij zich een vrij obstinaat asceet.<sup>76</sup> Vermoedelijk is hij gestorven rond het jaar 1200,

<sup>70</sup> *Vita Goberti Asperimontis*, pp.384-385 (par.33-41).

<sup>71</sup> *Ibidem*, pp.385-386 (par.43-45) en pp.387-388 (par.52-62). Zijn barmhartigheid wordt ook expliciet doorheen hoofdstukken IV (pp.389-390) en VI (pp.392-393) beschreven.

<sup>72</sup> Relatief korte tijdsperiode dus tussen de dood van de heilige en het tot stand komen van de vita. Zie: S. Roisin, *L'hagiographie Cistercienne*, p.40. En E. de Moreau en R. Maere, *L'Abbaye de Villers-en-Brabant*, pp.XXXI-XXXIII.

<sup>73</sup> *Vita Goberti Asperimontis* in: P. Dolmansius, ed. In: AASS, Augustus IV, Antverpiae, 1739, pp.377-394.

<sup>74</sup> Voor de *Vita Godefridi Pachomii* zie: *De venerabili viro Godefrido Pachomio, monacho Villariensi*. in: Socii Bollandiani, eds. in: *Analecta Bollandiana*, 14 (1895), Brussel, Société des Bollandistes, pp.263-268.

<sup>75</sup> "Sacristijn" was een functie die wou aangeven dat men de kloosterkerk onder zijn hoede had. In de "sacrisitie" werden de zaken bewaard en beheerd die nodig waren voor de altaardiensten in die kerk. Men kan de functie dus vergelijken met wat nu een koster wordt genoemd.

<sup>76</sup> *De conversione Godefridi monachi Vilariensis, et de revelationibus eius*. In: J. Strange, ed. *Caesarii Heisterbacensis monachi ordinis cisterciensis Dialogus miraculorum textum ad quator codicum manuscriptorum editionisque principis fidem.*, Keulen, Bonn en Brussel, H. Lempertz & comp., 1851, I,35 (Vol.1), pp.43-45.



waarna er een vita geschreven werd die verloren is gegaan.<sup>77</sup> Caesarius van Heisterbach bespreekt Godfried in boek I van zijn *Dialogus miraculorum*, waarschijnlijk zonder zich te baseren op die vita, maar steunend op ooggetuigen.<sup>78</sup> Het is de 19<sup>de</sup> eeuwse editie van de *Dialogus* door Josephus Strange, die ondertussen vertaald werd naar het Nederlands door Bartelink, die hier gebruikt zal worden telkens we naar dit werk teruggrijpen.<sup>79</sup>

Franco van Archennes (te situeren in de huidige provincie Henegouwen) is de volgende personaliteit uit de abdij van Villers. Net als Gobertus was hij een bekend ridder en kruisvaarder.<sup>80</sup> Hij behaalde in het Oosten grote overwinningen op de Saracenen, maar verloor zijn twee zoons. Deze dramatische gebeurtenis betekende voor hem een keerpunt in zijn leven, want daarna bekeerde hij zich tot het religieuze leven en werd hij monnik in Villers. Net als Gobert onderscheidde hij zich niet in hoofdzaak door mystieke en wonderlijke ervaringen, maar vooral door zijn “zachte” deugden als verdraagzaamheid en zachtaardigheid en een grote devotie voor de maagd Maria. Totaal verzwakt door ziekte overleed hij vermoedelijk in de eerste helft van de 13<sup>de</sup> eeuw.<sup>81</sup> Franco’s vita werd na zijn dood opgesteld in rijmvorm, vermoedelijk door een jongere tijdgenoot en kennis van hem uit Villers.<sup>82</sup> Het heiligenleven werd naderhand overgenomen in de *Gesta sanctorum Villariensium* en in die hoedanigheid uitgegeven in de vroege 18<sup>de</sup> eeuw door de benedictijnen Martène en Durand.<sup>83</sup>

De laatste figuur uit deze Brabantse abdij is Ulrik (van Villers), waarover eveneens (kort) verhaald wordt door Caesarius in de *Dialogus miraculorum*.<sup>84</sup> Hij was een Keulenaar van geboorte, maar was dus (waarschijnlijk vrij jong) ingetreden als monnik in Villers. Caesarius vermeldt vooral zijn maagdelijkheid en stikte navolging van de regels als opvallende kenmerken. In de korte vita valt vooral de bruidssymboliek op, gebruikt om zijn vroegtijdige dood en ontvangst in de hemel te beschrijven. Hoewel geen expliciete data vermeld worden, kunnen we hem toch zeker in de vroege 13<sup>de</sup> eeuw situeren, gezien Caesarius vermeldt dat hij “twee jaar geleden overleden is” (de *Dialogus* is gecomponeerd tussen 1219 en 1223). Daarnaast wordt ook Willem als prior vermeld, die later in de periode 1221-1237 abt was. Ulrik moet dus tussen 1217 en 1221 overleden zijn.

<sup>77</sup> E. de Moreau en R. Maere, *L’Abbaye de Villers-en-Brabant*, pp.XXV-XXVI.

<sup>78</sup> S. Roisin, *L’hagiographie Cistercienne*, pp.29-30.

<sup>79</sup> J. Strange, ed. *Caesarii Heisterbacensis monachi ordinis cisterciensis Dialogus miraculorum textum ad quatuor codicum manuscriptorum editionisque principis fidem.*, Keulen,Bonn en Brussel, H. Lempertz & comp., 1851, 381p. (Vol.I) + 406p. (Vol.II).

Voor de Nederlandse vertaling zie: G.J.M. Bartelink, inleiding en vertaling. *Caesarius van Heisterbach. Boek der Mirakelen.*, ’s Hertogenbosch, Voltaire, 2003, 2dln.: 446p. (I) en 440p. (II). Specifiek voor de vita van Godefridus sacrista Villariensis zie Boek I,pp.63-65 (I,35).

<sup>80</sup> Volgens Roisin nam hij deel aan de Vijfde Kruistocht rond 1220: S. Roisin, *L’hagiographie Cistercienne*, pp.41-42.

<sup>81</sup> Voor de *Vita beati Franconis* zie: E. Martène en U. Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, III, Parijs, 1717, pp.1333-1339.

<sup>82</sup> S. Roisin, *L’hagiographie Cistercienne*, pp.42-43.

<sup>83</sup> *Vita beati Franconis*. In: E. Martène en U. Durand, eds. *Thesaurus novus anecdotorum*, III, Parijs, 1717, pp.1333-1339.

<sup>84</sup> *De Ulricho monacho Vilariensi*. In: Caesarius Heisterbacensis, *Dialogus miraculorum*, IX,31, pp.188-189 (ed.Strange). Zie ook vertaling G.J.M. Bartelink, *Caesarius van Heisterbach. Boek der Mirakelen*, IX,31, pp.223-224.

### Abdij van Aulne.

Voor de twee volgende religieuzen verplaatsen we de focus naar de abdij van Aulne (tegen Thuin), een andere grote cisterciënzerabdij gelegen in relatieve nabijheid van Villers, in de huidige provincie Henegouwen. Deze oude gemeenschap volgde sinds 1144 de regel van Augustinus, maar werd cisterciënzisch nadat de bisschop van Luik de abdij in 1147 schonk aan Bernardus van Clairvaux.<sup>85</sup> Merkwaardig is de vaststelling dat dit geschiedde in dezelfde periode dat Bernardus de opdracht gaf in Villers een abdij op te richten (1146): opnieuw illustratief voor de uitstraling die de cisterciënzers en in het bijzonder Bernardus hadden in deze regio.

Het oudste heiligenleven bekend uit deze abdij is de *Vita metrica Werrici Alnensis* ofte het (op rijm gezette) leven van Werricus van Aulne. Werricus was oorspronkelijk een kanunnik in Luik en een van de volgelingen van Bernardus van Clairvaux die door deze afgevaardigd werden om in Aulne, na de schenking door de bisschop van Luik, een cisterciënzische gemeenschap te vestigen.<sup>86</sup> Hier promoveerde hij tot de rang van prior. Hij onderscheidde zich in het bijzonder door een grote drang naar naastenliefde, waarbij hij steeds opnieuw geld en goed weggaf aan de armen, hetgeen niet altijd zomaar zonder slag of stoot werd aanvaard door de gemeenschap.<sup>87</sup> Niet te verwonderen dus dat een van zijn grote heilige rolmodellen Sint Martinus was.<sup>88</sup> Werricus stierf op 5 december 1217, kort waarna zijn vita werd opgesteld door een monnik uit Aulne, vermoedelijk een tijdgenoot en kennis van Werricus.<sup>89</sup> Deze vita werd uitgegeven door de *Société des Bollandistes* in de late 19<sup>de</sup> eeuw.<sup>90</sup>

De tweede en wat bekendere figuur uit Aulne is de lekenbroeder Simon. Hij was vermoedelijk afkomstig uit de adellijke familie van de graven van Gelder.<sup>91</sup> Reeds van vroege leeftijd toonde hij zich afkerig van de wereld en bijzonder aangetrokken tot ascese en zelfkastijding.<sup>92</sup> Wanneer hij op zijn 16<sup>de</sup> levensjaar intrad in Aulne als convers, onderscheidde hij zich dan ook vooral door extreme ascese en daaruit volgende bijzondere talenten die hij van God ontving, zoals de gave van de profetie en het kunnen zien van de verborgen zonden in de zielen van mensen. Deze opmerkelijke gaven leverden hem al gauw aanzienlijke bekendheid op. In die mate zelfs dat hij door paus Innocentius III uitgenodigd werd op het Vierde Concilie van Lateranen te Rome

---

<sup>85</sup> J. Deploige, "How Gendered Was Clairvoyance in the Thirteenth Century? The Case of Simon of Aulne.", verschijnt in: de HEMPTINNE (Th.) FRAETERS (V.) en GONGORA (M.-E.), eds. *Speaking to the Eye. Sight and Insight through Text and Image (1150-1650)*., Turnhout, Brepols, 2009, p.7.

<sup>86</sup> S. Roisin, *L'hagiographie Cistercienne*, p.46.

<sup>87</sup> *Vita domni Werrici*, pp.447-453. (Volledige referentie zie infra).

<sup>88</sup> Ibidem, p.449 en 458-459.

<sup>89</sup> Roisin vermoedt, op basis van het feit dat de monnik in kwestie opdrachten voor prior Werricus uitvoerde, dat deze waarschijnlijk een scribent was die Werricus wel degelijk vrij goed moet gekend hebben. Zie: S. Roisin, *L'hagiographie Cistercienne*, p.47. En *Vita domni Werrici*, p.448. (infra).

<sup>90</sup> *Vita domni Werrici, prioris de Alna* in: Socii Bollandiani, *Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae regiae Bruxellensis*, I, Brussel, 1886, pp. 445-463.

<sup>91</sup> *Vita Simonis Alnensis*, Brussel, KBR, Ms. 8965-8966, fol.209r. Zie ook *Vie du Bienheureux Simon frère convers du monastère d'Aulne de l'ordre de Cîteaux d'après sa vie manuscrite éditée par François Moschus curée d'Armentières*, Notre Dame de Lerins: Marie Bernard, 1875, p.111.

<sup>92</sup> *Vie du Bienheureux Simon*, pp.111-112.

(1215), alwaar hij paus en kardinalen overtuigde van zijn kunnen.<sup>93</sup> Hoewel hij dus veel bijval oogstte, kende hij door zijn populariteit en gaven (en dan vooral door zijn zonde ontdekkend en onthullend talent) ook de nodige tegenstand en kwam hij herhaaldelijk in gevaar.<sup>94</sup>

Simon hield zijn kenmerkende zware monastieke en “heilige” levensstijl onverminderd vol tot aan zijn dood in 1229.<sup>95</sup> Na zijn dood en ter hemel opneming werden talrijke mirakels aanschouwd bij zijn graf.<sup>96</sup> Ook deze vita werd kort na de dood van de heilige geschreven door iemand die goed op de hoogte was van Simons leven (vermoedelijk een monnik uit Aulne).<sup>97</sup> De originele tekst is verloren gegaan bij de brand in de abdij van Aulne tijdens de Franse Revolutie, maar een 17<sup>de</sup> eeuwse kopij is bewaard gebleven.<sup>98</sup> Dit onuitgegeven manuscript wordt in de mate van het mogelijke, aangewend in deze studie, rekening houdend met de vaak moeilijke leesbaarheid en beschadiging door een tweede hand. Verder worden we geïnformeerd over Simon door Caesarius van Heisterbach, die in boek III van zijn *Dialogus miraculorum* (geschreven tussen 1219-1223) een aanzienlijke passus heeft gewijd aan hem.<sup>99</sup> Caesarius kende Simon persoonlijk en schreef over hem nog tijdens diens levensloop. Tenslotte maken we aanvullend ook gebruik van een werk uit 1875 dat een Franse vertaling aanlevert van de vita, nogal los gebaseerd op de veel eerder verschenen Latijnse uitgave van Franciscus Moschus (1600) en op de Franse vertaling van Jean d’Assignies (1603).<sup>100</sup>

#### Abdij van Himmerod (en de Rijnlandse regio).

De volgende twee heilige mannen worden ook beiden besproken door Caesarius in zijn *Dialogus*. Caesarius was namelijk monnik in Heisterbach en deze abdij was een dochterinstelling van de door Bernardus van Clairvaux gestichte abdij van Himmerod (1134) in het Duitse Rijnland, waar ook abt Karel (van Villers) nog geresideerd had en uiteindelijk stierf. Hoewel dus niet gesitueerd in de Zuidelijke Nederlanden, leek het toch verantwoord ook deze figuren bij het onderzoek te betrekken gezien de sterk parallelle (cisterciënzische) monastieke context. Een goed argument voor de vermeende gelijkaardigheid is het feit dat Caesarius al deze figuren gelijk vermeldt in zijn werk en er duidelijk gewezen wordt op contacten tussen de abdijen in wat nu Wallonië is en het relatief nabije Duitse Rijnland.

<sup>93</sup> Over zijn gaven en zijn bekendheid: *Narratio longa et utilis de Simone Converso de Alna eiusque prophetiis*, In: Caesarius Heisterbacensis, *Dialogus Miraculorum*, III,33 (Vol.1), pp.150-152 (ed.Strange).

<sup>94</sup> Ibidem, p.178.; *Vie du Bienheureux Simon*, pp.140-151. En. J. Deploige, *How Gendered Was Clairvoyance*, p.12.

<sup>95</sup> Voor de data zie: S. Roisin, *L’hagiographie Cistercienne*, pp.47-48.

<sup>96</sup> *Vie du Bienheureux Simon*, pp.164-165.

<sup>97</sup> Voor een goed overzicht van de evolutie die de Vita Simonis heeft meegemaakt, met aandacht voor bestaande edities en vertalingen zie: J. Deploige, *How Gendered Was Clairvoyance*, pp.5-7.

<sup>98</sup> *Vita Simonis Alnensis*, Brussel, KBR, Ms. 8965-8966, fol.209r-223v. Prof.dr. J. Deploige (Universiteit Gent) bereidt van deze vita een editie voor.

<sup>99</sup> *Narratio longa et utilis de Simone Converso de Alna eiusque prophetiis*, In: Caesarius Heisterbacensis, *Dialogus Miraculorum*, III,33 (Vol.1), pp.150-155. (ed.Strange). Ik merk op dat deze, zoals boven vermeld, ondertussen ook naar het Nederlands vertaald werd in G.J.M. Bartelink, *Caesarius van Heisterbach. Boek der Mirakelen*, III,33 (Vol.1), pp.175-180.

<sup>100</sup> *Vie du Bienheureux Simon frère convers du monastère d’Aulne de l’ordre de Cîteaux d’après sa vie manuscrite éditée par François Moschus curée d’Armentieres*, Notre Dame de Lerins: Marie Bernard, 1875, pp.111-166. (Beschikbaar in de KBR, Brussel).

De meeste aandacht werd besteed aan Walter van Bierbeek.<sup>101</sup> Deze Brabander van geboorte was afkomstig uit een rijke en machtige adellijke familie verwant aan de Hertogen van Brabant. Net als bovengenoemde Gobert en Franco bouwde ook hij, als krijgsadel, aanvankelijk een succesvolle militaire carrière uit. Walter kende echter reeds van zeer jonge leeftijd een intense devotie voor de Maagd Maria. Wanneer hem het bestaan van een aan Maria gewijde cisterciënzerorde ter kennis kwam, verliet hij het wereldlijk leven en trad in als monnik in Himmerod.<sup>102</sup> Vermeldenswaardig is dat dit gebeurde in navolging van het voorbeeld van abt Karel van Villers (zie supra).<sup>103</sup> Net als Gobert van Apremont werd ook hij (gezien zijn afkomst en invloed in de wereld) regelmatig ingezet om de belangen van de abdij te behartigen en zaken te regelen. In zijn vita vinden we reeds bewijs voor de boven aangehaalde interregionale monastieke contacten: op een bepaald moment is Walter samen met zijn abt afgereisd naar Villers en wordt er ook gesproken over de aanwezigheid van “twee gasten uit Frankrijk”.<sup>104</sup> Walter kenmerkte zich verder door onder andere barmhartigheid en stichtende en verzoenende capaciteiten.<sup>105</sup> Hij stierf in de abdij van Himmerod. Ook in dit heiligenleven vermeldt Caesarius geen exacte data, maar gezien hij elders aangeeft dat hij Walter nog gekend had en van hem verhalen gehoord had, kunnen we er van uitgaan dat hij in het eerste kwart van de 13<sup>de</sup> eeuw overleden is.<sup>106</sup>

Het was Walter van Bierbeek zelf die Caesarius informeerde over de tweede man uit Himmerod, de monnik Christiaan.<sup>107</sup> Hij kende een gelijkaardige Mariadevotie als Walter (beiden worden dan ook vermeld in de zevende afdeling getiteld *De Sancta Maria*). Christiaan was aanvankelijk kapelaan van de graaf van Looz en priester in een nabijgelegen parochie. In die functies kende hij echter enkele tegenslagen (Caesarius beschrijft hem als een nogal simpele en bange figuur), waarna hij op een bepaald moment schrik krijgt voor de bekoringen van de wereld en intrad in Himmerod. Opvallend is dat Christiaan blijkbaar voorafgaand aan zijn priesterschap en religieuze roeping nog een wereldlijk leven had gekend en buiten het statuut van een wettelijk huwelijk zelfs twee zoons had verwekt, waarvan er een ook monnik was in Himmerod en de ander lekenbroeder in Villers.<sup>108</sup> Christiaan stierf na ziekte in Himmerod, maar wanneer precies weten we wederom niet exact. Caesarius meldt echter dat enkel zoon Johannes, monnik in dezelfde abdij, nog in leven is, en vertelt een verhaal waarbij Christiaan een visioen had waarin keizer

<sup>101</sup> *Vita domini Walteri de Birbech*. In: Caesarius Heisterbacensis, *Dialogus Miraculorum*, VII,38 (Vol.2), pp.49-57 (ed.Strange). Vertaling: G.J.M. Bartelink, *Caesarius van Heisterbach. Boek der Mirakelen*, VII,38 (Vol.2), pp.78-86.

<sup>102</sup> Passage vóór intrede: Caesarius Heisterbacensis, *Dialogus Miraculorum*, VII,38 (Vol.2), pp.49-52 (ed.Strange).

<sup>103</sup> *Vita Caroli Villariensis*, p.221: “...et suo exemplo et hortatu nobiles et procures, tam de sancta Colonia, quam etiam de remotioribus terris,...Walterus de Birbaco...”

<sup>104</sup> Caesarius Heisterbacensis, *Dialogus Miraculorum*, VII,38 (Vol.2), pp.55-56 (ed.Strange): “Exceptis duobus iuvenibus, qui de Francia hospites hoc missi sunt...”

<sup>105</sup> *Ibidem*, pp.54-55.

<sup>106</sup> de Moreau legt de sterfdatum vast op 1222: E. de Moreau en R. Maere, *L'Abbaye de Villers-en-Brabant*, p.XXXV.

<sup>107</sup> *Vita domini Christiani monachi de Hemmenrode*. In: Caesarius Heisterbacensis, *Dialogus Miraculorum*, VII,16 (Vol.2), pp.17-23. (ed.Strange). Vertaling: : G.J.M. Bartelink, *Caesarius van Heisterbach. Boek der Mirakelen*, VII,16 (Vol.2), pp.44-50.

<sup>108</sup> *Ibidem*, p.21. (ed. Strange).

Frederik I (Barbarossa) voorkwam.<sup>109</sup> Het lijkt dus accuraat Christiaan te situeren in de tweede helft van de 12<sup>de</sup> eeuw.

Een laatste ietwat aparte figuur uit het Rijnland, waarvan de vita ook door Caesarius werd meegegeven in de zesde afdeling (*De simplicitate*) van zijn *Dialogus*, wordt eveneens kort toegelicht, ondanks het feit dat hij niet tot de cisterciënzerorde hoorde.<sup>110</sup> Het betreft de uit het bisdom Keulen afkomstige Ensfried, die aanvankelijk parochiepriester was en later kanunnik en deken verbonden aan de grote Keulse Sint-Andreas kerk. Het gaat hier dus inderdaad over iemand die wat buiten de monastieke wereld stond. Desalniettemin wordt het leven van Ensfried mee in beschouwing genomen, niet alleen omdat hij tijdens zijn leven dikwijls met monniken in contact kwam, maar vooral omdat zijn vita merkwaardige overeenkomsten vertoont met bepaalde andere in het corpus. Net als diverse anderen blonk hij uit door een enorme gedrevenheid voor naastenliefde en armenzorg- stijl Werricus van Aulne-, waarbij zijn quasi ongebreidelde gulheid menig tijdgenoot de wenkbrauwen deed fronsen.<sup>111</sup> In deze vita wordt er zelfs gesproken van het ontvreemden van de achterkanten van drogende vleeshammen en het wegschenken van zijn eigen ondergoed. Ook Ensfried (meer seculier van aard dan de kloostermoonnik en misschien in zekere zin vergelijkbaar met de monniken die laat intraden) onderscheidde zich tijdens zijn leven niet door wonderkracht, maar vooral door goede navolging van de regels en het stellen van een excellent voorbeeld aan zij die onder zijn gezag als deken vielen.<sup>112</sup> Na zijn dood ontbraken de wondertekenen die zijn opname als heilige in de hemel dienden te bewijzen echter niet.<sup>113</sup> Het lijkt dan ook plausibel om Ensfried mee in het onderzoek te betrekken, temeer omdat we zijn overlijden met relatieve zekerheid in de late 12<sup>de</sup> of vroege 13<sup>de</sup> eeuw kunnen situeren. Hij zou namelijk (zij het wel als oude man) volgens Caesarius een zekere Adolf, de latere aartsbisschop van Keulen nog gekend hebben: het betreft waarschijnlijk Adolf I van Altena, aartsbisschop van 1192 tot 1216.<sup>114</sup>

#### Figuren en instellingen te relateren aan de cisterciënzerorde.

De hier opgevoerde reeks heilige mannen kunnen niet geheel probleemloos worden gecategoriseerd onder een bepaalde religieuze instelling of onder de noemer “cisterciënzers”. Het betreft hier soms figuren die oorspronkelijk tot een andere religieuze orde of regel behoorden, maar later kozen voor het cisterciënzerleven. In een uitzonderlijk geval werd die keuze zelfs na de dood gemaakt door de navolgers (zie infra). Niet zelden leest men hier, enigszins in contrast

<sup>109</sup> Ibidem, pp.20-21.

<sup>110</sup> *Vita domini Ensfridi Decani sancti Andreae in Colonia*. In: Caesarius Heisterbacensis, *Dialogus Miraculorum*, VI,5 (Vol.1), pp.345-355. (ed.Strange). Vertaling: G.J.M. Bartelink, *Caesarius van Heisterbach. Boek der Mirakelen*, VI,5 (Vol.1), pp.376-387.

<sup>111</sup> *Vita domini Ensfridi Decani sancti Andreae in Colonia.*, pp.345-347. Het thema van de enorme gulheid van de heilige mannen, die hen soms op onbegrip en sancties kwam te staan vinden we in meerdere vitae van het corpus terug: Vita Arnulfi, Vita metrica Werrici Alnensis, Vita Goberti Asperimontis, etc...(zie verder in de scriptie).

<sup>112</sup> *Vita domini Ensfridi Decani sancti Andreae in Colonia.*, pp.354-355.

<sup>113</sup> Ibidem, p.355.

<sup>114</sup> Ibidem, pp.348-349.

met de vorige vitae, woelige levens van mannen die abdijen stichtten, geregeld verhuisden en dikwijls nieuwe wendingen aan hun religieuze carrière gaven.

De eerste en meteen meest cisterciënzische figuur die we beschrijven is Bartholomeus van Tienen. Hij leed vóór zijn religieuze bekering een gewoon wereldlijk leven als echtgenoot en huisvader. Zijn kroost heeft (voor een deel) gemaakt dat hij bekend is gebleven: hij was de vader van de welbekende mystieke moniale Beatrijs van Nazareth (of van Tienen). Het is dan ook in het kader van haar vita dat er over haar vader verhaald wordt.<sup>115</sup> Bartholomeus leefde dus zoals gezegd aanvankelijk een wereldlijk leven, maar was wel reeds een goed Christen die al zijn kinderen richting een religieuze carrière gidste. Na de dood van zijn vrouw Gertrudis trad hij zelf in als convers in het door hem gestichte klooster Florival (tegen Waver) samen met drie dochters en een zoon.<sup>116</sup> Na verloop van tijd wou hij opnieuw een klooster stichten, hetgeen resulteerde in de oprichting van het cisterciënzerinnenklooster Maagdendale, nabij Tienen. Hij verhuisde dan met zijn gezin daarheen en bleef er 14 jaar.<sup>117</sup> Naast een grote bezorgdheid voor liefdadigheid en zielenzorg, onderscheidde Bartholomeus zich als invloedrijk convers vooral door aanzienlijke (religieuze) ijver. In de korte vita worden ook wel enkele elementen van wonderkracht naar voor geschoven (onthulling van goddelijke mysteries), maar deze zijn zeker niet van primordiaal belang.<sup>118</sup> Na zijn 14 jarig verblijf in Tienen stichtte hij nog een derde klooster genaamd Nazareth nabij de stad Lier. Hier kreeg hij op (zeer) hoge leeftijd koorts, overleed en werd er begraven.<sup>119</sup> Zijn vita werd vermoedelijk geschreven rond 1275 en wordt opgedragen aan de abdis en monialen van Nazareth.<sup>120</sup> Wij gebruiken voor deze studie de enige volledige Latijnse editie, verzorgd door Reypens in 1964.<sup>121</sup>

Een tweede stichterfiguur, is de nogal controversiële Willem van Olive.<sup>122</sup> Ietwat opvallend omdat hij na een losbandige jeugd als vagebond, onderbroken door een mislukte retraite bij de premonstratenzers van Thenailles (Picardië, nabij Vervins in het bisdom Laon), meermaals tot inzicht werd gebracht door een hemelse boodschapper die hem opdroeg zich in Olive te vestigen.<sup>123</sup> Na enkele malen liet hij zich toch overhalen en slaagde hij erin om op die plaats enige volgelingen te verzamelen, vermoedelijk aangelokt door Willems merkwaardige

<sup>115</sup> *Vita Bartholomaei Thenensis*: opgenomen in de *Vita Beatrix* en uitgegeven in: L. Reypens, ed. *Vita Beatrix; de autobiografie van de Z. Beatrijs van Tienen O. Cist. 1200-1268: in de Latijnse bewerking van de anonieme biechtvader der abdij van Nazareth te Lier.*, Antwerpen, Ruusbroecgenootschap, 1964, pp.17-21 (par.8-15).

<sup>116</sup> Ibidem, pp.17-18 (par.8-10).

<sup>117</sup> Ibidem, p.18 (par.10).

<sup>118</sup> Over wat Bartholomeus kenmerkte als monnik: Ibidem, pp.19-20 (par.11-13).

<sup>119</sup> Auteur vermeldt een leeftijd van "annorum plus minus .XCV." Later leven en sterfscène: Ibidem, pp.20-21 (par.13-15).

<sup>120</sup> L. Reypens, ed. *Vita Beatrix; de autobiografie van de Z. Beatrijs van Tienen O. Cist. 1200-1268: in de Latijnse bewerking van de anonieme biechtvader der abdij van Nazareth te Lier.*, Antwerpen, Ruusbroecgenootschap, 1964, pp.23 en 34.

<sup>121</sup> *Vita Bartholomaei Thenensis*: opgenomen in de *Vita Beatrix* en uitgegeven in: L. Reypens, ed. *Vita Beatrix; de autobiografie van de Z. Beatrijs van Tienen O. Cist. 1200-1268: in de Latijnse bewerking van de anonieme biechtvader der abdij van Nazareth te Lier.*, Antwerpen, Ruusbroecgenootschap, 1964, pp.17-21 (par.8-15).

<sup>122</sup> Het Henegouwse Olive-sur-l'Ermitage, in de huidige gemeente Morlanwelz tegen Binche.

<sup>123</sup> Leven tot zijn dramatische bekering: *Vita Willelmi de Oliva*. In: J. Bollandus, ed. In: AASS, Feb.II, Antverpiaae, 1658, pp. 494- 495 (Hfst.I, par.2-7: *B. Guilelmi ortus, iuventus lubrica, conversio.*)

boetepraktijken.<sup>124</sup> De populariteit van de eremiet zorgde dra voor de nodige gronddonaties en Willem komt in zijn vita dan ook vooral naar voor als een nooit aflatende werker die zijn tijd verdeelde tussen handenarbeid en studie of gebed. Na verloop van tijd werd er dan een religieuze instelling uit de grond gestampt, die met hulp van plaatselijke adel steeds verder werd uitgebreid.<sup>125</sup> Desalniettemin bleef het leven in Olive blijkbaar armtierig, gezien de eerste groep religieuze vrouwen die hij, na zijn aansluiting bij de cisterciënzerorde, gaat halen in Fontenelles<sup>126</sup> weigerden te blijven omwille van de armoede en schaarsheid aan goederen. Daarna zorgt de goddelijke voorzienigheid echter voor 7 nieuwe deugdelijke en adellijke maagden uit Moustier om Willems cisterciënzerinnenklooster te bevolken. Afgemat door ouderdom en het harde labuur, verhuist Willem nog een laatste maal, deze keer naar een eenvoudige hut. Kort daarna sterft hij omringd door de monialen in 1240 op 66 jarige leeftijd.<sup>127</sup> Zijn vita wordt in de proloog toegeschreven aan abdis Catharina van Olive-sur-l'Ermitage en werd in de 17<sup>de</sup> eeuw uitgegeven door Bollandus in de *Acta Sanctorum*.<sup>128</sup>

Een derde leidsman van een cisterciënzer vrouwenklooster vindt men in de Heilige bisschop Bonifacius van Lausanne, de enige in de rij die officieel gecanoniseerd werd door het Vaticaan en dus als “heilig” mag begrepen worden in de klassieke zin van het woord.<sup>129</sup> Deze man afkomstig uit het Brusselse toonde zich reeds in zijn jeugd bijzonder godsdienstig en vroom en was een zeer intelligent student, waardoor hij het tot leraar theologie in Parijs bracht. Daar werd hij tevens tot priester gewijd. Na problemen tussen de Parijse studenten en professoren verhuisde hij naar Keulen waar hij nog 2 jaar de leerstoel scholastiek waarnam.<sup>130</sup> Bonifacius wordt dan, na enig tegenstribbelen uit nederigheid, tot bisschop van Lausanne benoemd. In deze functie ontpopte hij zich voornamelijk tot beschermer van zielenheil en tot raadgever van excellenties die tot de hoogste regionen van de Kerk behoorden (zo adviseerde hij o.a. paus Gregorius IX over de excommunicatie van Keizer Frederik II). Zijn raadgevingen en vermaningen kwamen hem echter op heel wat tegenstand te staan uit profane en religieuze hoek, waarna hij enigszins gedesillusionneerd aftrad als bisschop en zich terugtrok naar zijn geboortestreek.<sup>131</sup> Tijdens een familiebezoek aan het cisterciënzerinnenklooster van Ter Kameren (Elsene) werd hij gevraagd als

<sup>124</sup> Zo kroop hij, tot het hem verboden werd door een raadgevend kanunnik (Johannes van Nijvel), bij wijze van boete een hele poos rond op handen en voeten als een dier: Zie. *Vita Willelmi de Oliva*, p.495 (Hfst.II, par.10). en p.496 (Hfst.II, par.13). Opvallend is dat ook de vermelde Johannes van Nijvel een controversiële figuur was gezien hij, zo leert de *Vita Abundi*, eens een prostituee betaalde opdat zij een avond niet zou moeten zondigen. Zie. *Vita fratris Abundi monachi Villariensis*, p.27 (Hfst.15).

<sup>125</sup> Ibidem, pp.496-497. Vele van de gronddonaties en zelfs de oprichting van de kerk te Olive waren te danken aan een zekere Berta, weduwe van de landheer Eustachius. Andere geldschietters worden niet bij naam vermeld.

<sup>126</sup> Huidige Maing, nabij Valenciennes in het bisdom Kamerijk. Opvallend is ook dat Willem vóór zijn toetreden tot de cisterciënzerorde reeds een aanbod van de augustijnen afwees.

<sup>127</sup> Uiteindelijke officiële stichting en zijn laatste jaren: *Vita Willelmi de Oliva*, pp. 498 (Hfst. V: *Coenobium B. Mariae de Oliva a B. Guilelmo fundatum. eius obitus*).

<sup>128</sup> *Vita Willelmi de Oliva* in: J. Bollandus, ed. In: AASS, Feb.II, Antverpiae, 1658, pp. 494- 498.

<sup>129</sup> Sint Bonifacius van Lausanne wordt gevierd op 19 februari.

<sup>130</sup> Voor Bonifacius' leven voor zijn episcopaat zie: *Vita Bonifacii Lausanensis* in: J. Bollandus, ed. In: AASS, Feb.III, Antverpiae, 1658, pp.152-153 (par.1-6).

<sup>131</sup> Leven als bisschop: *Vita Bonifacii Lausanensis*, p.153 (par.:7-10: Hfst.II *Vita B. Bonifacij in Episcopatu*).

leidsman, waardoor hij alzo na zijn seculiere loopbaan een monastiek leven begon. Nog steeds blonk Bonifacius als biechtvader uit in de zielenzorg, maar daarnaast zijn ook de mirakelgenezingen waar hij nog tijdens zijn leven voor zorgde, net als de profetische visioenen die hij had, vermeldenswaardig. Na 18 jaar dienst in Ter Kameren overleed hij op latere leeftijd in 1265.<sup>132</sup> Zijn heiligenleven werd opgetekend door een anonieme monnik in een handschrift van de abdij van ter Kameren en in de *Acta Sanctorum* uitgegeven door Bollandus in 1658.<sup>133</sup>

In ons corpus bevindt zich, naast Bonifacius nog een andere 13<sup>de</sup> eeuwse bisschop, namelijk de Noorse Torphimius van Hamariae.<sup>134</sup> Zijn vita bestaat slechts uit een kort stukje tekst op rijm, geschreven rond 1284 door Walter van Muide, monnik uit de Vlaamse Cisterciënzerabdij van Ter Doest (Lissewege, tegen Brugge). Oorspronkelijk moeten Walters versregels aan Torphimius' graf nabij het kerkaltaar gehangen hebben. De vita werd echter nog eens te boek gesteld in 1350.<sup>135</sup> Beide versies zijn uitgegeven medio 17<sup>de</sup> eeuw in de *Bibliotheca scriptorum sacri Ordinis Cisterciensis* van Carolus De Visch.<sup>136</sup> In deze studie zal vertrokken worden van de oudste versie, maar zal ook de latere bewerking ter aanvulling in de beschouwing worden betrokken. Gezien Torphimius' heiligenleven bijzonder kort is, weten we over hem eigenlijk niet zoveel. Hij was een zeer voortreffelijk en deugdelijk bisschop in het Noorse Hamaria<sup>137</sup>, waar hij in conflict kwam met een hoge wereldse macht, vermoedelijk over een kwestie van kerkelijke rechten.<sup>138</sup> Torphimius werd dan in ballingschap gedreven en strandde na schipbreuk in de Vlaamse regio, alwaar hij onderdak vond bij de cisterciënzergemeenschap van de abdij van Ter Doest.<sup>139</sup> Hier leefde hij nog zo'n dertig weken als vriend van de monniken en als voorbeeld voor hen wat betreft vroomheid, godsvrucht, verdraagzaamheid en boetedoening. Vlak voor zijn dood op 8 januari maakt hij zijn testament waarin hij de abdij een schenking nalaat. Hij werd begraven aan het hoogaltaar van de kerk.<sup>140</sup>

Ten slotte wordt nog de figuur van de benedictijn Boudewijn van Boekel belicht, eveneens een eremiet en stichter van de abdij van Boudelo in Klein-Sinaai. Hij wordt als laatste vermeld omdat

<sup>132</sup> De laatste 2 hoofdstukken handelen over zijn monastieke loopbaan, kenmerken en zijn dood: *Vita Bonifacii Lausanensis*, pp.154-155 (par.11-24).

<sup>133</sup> *Vita Bonifacii Lausanensis* in: J. Bollandus, ed. In: AASS, Feb.III, Antverpiae, 1658, pp.152-155.

<sup>134</sup> We schrijven Torphimius, maar in zijn korte vita wordt zowel "Torphimus" als "Torphimius" geschreven.

<sup>135</sup> Dit wordt in elk geval gemeld door De Visch in zijn 17<sup>de</sup> eeuwse editie: *Compendium Vita B. Torphimi Episcopi Hamariae, in Norvvegia* in: C. De Visch, ed. *Bibliotheca scriptorum sacri Ordinis Cisterciensis.*, Coloniae, 1656 (2), pp.316- 317.

<sup>136</sup> *Compendium Vita B. Torphimi Episcopi Hamariae, in Norvvegia* in: C. De Visch, ed. *Bibliotheca scriptorum sacri Ordinis Cisterciensis.*, Coloniae, 1656 (2), pp.316- 317 (oudste rijmende vita, vanaf nu aangeduid als I) en pp.317-318 (vita van ca.1350, aangeduid als II).

<sup>137</sup> Locatie onbekend. Wel is er een "Hamar" in Noorwegen ten Noorden van Oslo.

<sup>138</sup> De oudste vita vermeldt zelfs "conflictus cum Principe Norvvegiensi": *Compendium Vita B. Torphimi Episcopi Hamariae, in Norvvegia*, p.317 (II) (1<sup>ste</sup> regel). Dat het om het verlenen van kerkelijke rechten zou gaan valt dan weer op te maken uit de jongere vita, vermeld op dezelfde bladzijde.

<sup>139</sup> *Compendium Vita B. Torphimi Episcopi Hamariae, in Norvvegia*, p.317 (I en II).

<sup>140</sup> Wat betreft zijn leven en sterven in Ter Doest: *Ibidem*, p.317 (I) en p.318 (II). Over zijn exacte stervensjaar zou men kunnen twijfelen: De Visch vermeldt dat Walter de vita schreef "Circa annum Domini 1284", maar in de vita wordt 1284 vermeldt als het jaar waarop "Torphimius "hier" bekendheid verwierf" (II, p.317). Als men er dan van uitgaat dat hij effectief 30 weken in Ter Doest verbleef en stierf op 8 januari, zou hij overleden zijn in 1285.



hij zich tijdens zijn leven zelf steeds verzette tegen het opnemen van de cisterciënzerregel, terwijl die affiliatie er onder de opvolgers in “zijn” abdij van Boudelo na zijn dood alsnog kwam. Cisterciënzers dus, maar zeker nog niet in de tijd van stichter Boudewijn.<sup>141</sup> Boudewijn was een kind van ouders uit het Gentse met enig aanzien. Ook hij vertoonde opvallende vroomheid en voorbeeldigheid vanaf zeer jonge leeftijd, waardoor hij reeds rond zijn 11<sup>de</sup> levensjaar intrad als kindoblaat in de benedictijnerabdij van Sint-Pieters te Gent. Hier ontwikkelde hij een bijzonder uitgesproken voorliefde voor eenzaamheid.<sup>142</sup> Na een reis in Engeland verbleef hij een tijdje als eremiet in het Waaslandse Boudelo. Op deze plaats ontving Boudewijn een goddelijk teken, waarna hij van zijn enigszins terughoudende abt in Sint-Pieters de toelating verkrijgt om zich aldaar te vestigen. Op een gelijkaardige wijze als Willem van Olive installeerde hij zich in de “woestenijs” en slaagde erin volgelingen aan zich te binden. Ook hier werd gedurende een bepaalde periode gewerkt aan uitbreiding en was de aanvankelijk situatie er dikwijls een van schrijnende armoede.<sup>143</sup> Na herhaaldelijke visioenen over visitaties van Maria beslist Boudewijn, ondanks enige tegenstand in eigen rangen, een kerk en een klooster te bouwen. Graaf Boudewijn IX van Vlaanderen (1194-1205) kreeg lucht van de inmiddels verspreide faam van zijn naamgenoot en begiftigde zijn abdij met een aanzienlijke hoeveelheid grond. Het was Filips van Namen (1196-1212), de plaatsvervanger en broer van graaf Boudewijn, die ondertussen naar Constantinopel was getrokken, die Boudewijn van Boekel vroeg in ruil voor serieuze financiële steun de cisterciënzerregel aan te nemen, hetgeen hij evenwel weigerde te doen.<sup>144</sup> Niet veel na Boudewijns dood in 1200 aanvaardden zijn navolgers, vermoedelijk gemotiveerd door de grote financiële voordelen, alsnog de overstap naar de cisterciënzerorde.<sup>145</sup> De *Vita Balduini* werd vermoedelijk nog vóór 1215 geschreven op vraag van de broeders in Baudelo door een benedictijn van de Sint-Pieters abdij in Gent.<sup>146</sup> Paul Grosjean signaleert dat er een viertal middeleeuwse en vroeg moderne manuscripten met edities van de vita bewaard zijn gebleven. We gebruiken hier de moderne editie uit 1952.

### Abdij van Cantimpré.

De laatste mannelijke “heilige” die in het onderzoek wordt betrokken is opnieuw een stichtersfiguur: Johannes, stichter en eerste abt van de Vlaams-Brabantse abdij van Cantimpré (in het Pajottenland, nabij Bellingen). Hij werd circa 1155 geboren in een gezin van betrekkelijk lage

<sup>141</sup> Voor een beschouwing over de consequenties van zijn beslissing zie: J. Deploige, “Eremitische helden, verdrongen vaderfiguren. Over moeizame institutionaliseringsprocessen en selectieve herinnering in de middeleeuwse Zuidelijke Nederlanden.” In: *Trajecta*, 16 (2007), Nijmegen, pp.298-307 (specifiek over Boudewijn).

<sup>142</sup> *Vita Balduini de Bocla* in: P. Grosjean, ed. “Vie de Baudouin de Boucle.”, In: *Analecta Bollandiana*, 70 (1952), pp. 194-196 (par.1-4).

<sup>143</sup> *Ibidem*, pp.196-198 (par.5-7).

<sup>144</sup> *Ibidem*, p.201-202 (par.13-14).

<sup>145</sup> Over Boudewijns dood zie: *Vita Balduini de Bocla*, p.202-203 (par.15). De latere overstap naar de cisterciënzers rond 1216 in de context van het Vierde Concilie van Lateranen staat niet meer in de vita vermeld. Zie hiervoor J. Deploige, *Eremitische helden, verdrongen vaderfiguren*, pp.300-301.

<sup>146</sup> P. Grosjean, *Vie de Baudouin de Boucle*, pp.182-183.j

komaf.<sup>147</sup> Ondanks zijn bescheiden afkomst kreeg hij toch de mogelijkheid om naar school te gaan, waar hij zijn grote intelligentie als het ware demonstreerde. Later ging hij ook nog theologie studeren in Parijs. Teruggekeerd naar zijn thuisbasis, werd hij tot priester gewijd en promoveerde hij tot deken.<sup>148</sup> In de hoedanigheid van priester voelde hij zich bijzonder aangetrokken tot de prediking en zette hij zich bijzonder scherp af tegen ketterijen en “slechte” gelovigen. Hierdoor genoot hij al gauw een grote reputatie. Een rijk bewonderaar bouwde voor hem een kapel in Cantimpré, alwaar hij na verloop van tijd de officiële parochiepriester werd.<sup>149</sup> Net als de andere stichters trok ook Johannes volgelingen aan en werd zijn vermaardheid steeds groter. In de vita wordt dan ook uitvoerig relaas gedaan over zijn eerste volgelingen.<sup>150</sup> Kasteelheer Hugo III van Oisy schenkt hem uiteindelijk rond 1180 voldoende grond om in Cantimpré een abdij op te richten.<sup>151</sup> De heilige man trok dan na enige tijd opnieuw naar Parijs, waar hij (pas na een tweede poging) aanhechting kon bewerkstelligen met de invloedrijke augustijner instelling van Saint-Victor. Hierdoor verkreeg Cantimpré officieel de status van abdij en werd Johannes tot eerste abt gekozen. Ook als abt bleef hij zich als aanhanger van de *Vita Apostolica* inzetten voor het zielenheil van anderen via prediking en het tentoonspreiden van de goede deugden.<sup>152</sup> Afdoend bewijs voor zijn immer groeiende notoriteit en invloed wordt geleverd door het feit dat hij er in slaagde n.a.v. een audiëntie met Keizer Hendrik VI zijn favoriete kandidaat voor de vrijgekomen bisschopfunctie in Kamerijk te laten verkiezen. Ook zijn vrij familiale relatie met gravin Marie van Champagne (echtgenote van de Vlaamse graaf Boudewijn IX) als haar spiritueel raadgever en biechtvader kan gelden als illustratie van wat voorafgaat.<sup>153</sup>

De dood van zijn moeder deed Johannes nadenken over de gevaren van het samenleven van mannen en vrouwen in een dubbelklooster als het zijne. Hij geeft dan ook de opdracht een apart onderkomen te bouwen te Prémy voor de monialen.<sup>154</sup> Opvallend genoeg trok Johannes, na het neerleggen van zijn abbatiaat, net naar Prémy om zijn daar zijn laatste jaren vol te maken en er

<sup>147</sup> In de vita worden geen exacte data gegeven: Wat chronologie betreft baseren wij ons op B. Newman, “Chronology. The life of abbot John of Cantimpré (c.1155-c.1205).”, in: NEWMAN (B.), ed. *Thomas of Cantimpré. The Collected Saint's Lives. Abbot John of Cantimpré, Christina the Astonishing, Margaret of Ypres, and Lutgard of Aywières.*, Turnhout, Brepols, 2008, pp.55-56.

<sup>148</sup> Afkomst, opleiding en wijding staan allemaal in boek I van de vita: *Vita Joannis abbatis primi Cantipratensis* in: R. Godding, ed. “Une oeuvre inédite de Thomas de Cantimpré. La <Vita Ioannis Cantipratensis>” In: *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, Leuven, K.U.L., 76 (1981), pp.258-260 (Hfst.1-3). De Vita bestaat uit drie boeken, hierna zullen we exacte plaats aangeven met I, II of III, gevolgd door het hoofdstuknummer in Arabische cijfers.

<sup>149</sup> *Vita Joannis abbatis primi Cantipratensis*, pp.260-262 (I, 4-6).

<sup>150</sup> Deze worden als het ware voorgesteld als de apostelen (o.a. rotsen van het geloof, één verrader enz.) Zie: *Vita Joannis abbatis primi Cantipratensis*, pp.269-273 (I,15).

<sup>151</sup> B. Newman, *Chronology*, p.55.

<sup>152</sup> *Vita Joannis abbatis primi Cantipratensis*, pp.267-269 (I,14) en p.275 (I,18). Zie ook verder wanneer hij grote successen oogst via zijn prediking en erin slaagt velen terug op het rechte pad te brengen: *Ibidem*, pp.284-298 (II,.8bis-13).

<sup>153</sup> *Ibidem*, pp.277-279 (II, 2) en pp.310-312 (III,3)

<sup>154</sup> *Ibidem*, pp.279-280. (II, 3). Dit klooster werd echter pas officieel gescheiden van Cantimpré in 1214, ruim na Johannes zijn dood. Zie: B. Newman, *Chronology*, p.56.

tussen 1205 en 1210 te sterven en begraven te worden. De auteur verklaart de vreemde begraafplaats door te wijzen op het feit dat Cantimpré op dat ogenblik onder interdict lag.<sup>155</sup>

De *Vita Ioannis* is het product van een van de bekendste hagiografen van de 13<sup>de</sup> eeuw: Thomas van Cantimpré (ca.1200-ca.1270). Hij was oorspronkelijk monnik in Cantimpré, maar werd in 1232 lid van bedelorde der dominicanen (een roeping die ook wel wat lijkt door te schemeren in de manier waarop hij Johannes heeft beschreven).<sup>156</sup> Thomas begon op jonge leeftijd aan deze vita (1224-1228), maar voltooidde hem pas, na aandringen van de toenmalige abt Anselmus van Cantimpré op het einde van zijn leven (ca.1270).<sup>157</sup> Hoewel Thomas' vrouwelijke heiligenlevens bijzonder populair waren in de middeleeuwen, was de *Vita Ioannis* dat vermoedelijk niet.<sup>158</sup> Nooit werd er een echte cultus opgezet (reden waarom de bollandisten hem links lieten liggen) en is er maar één laat 15<sup>de</sup> eeuwse versie van bekend.<sup>159</sup> De vita werd pas een eerste keer integraal uitgegeven door Godding in 1981. Het is deze editie die hier wordt gebruikt.<sup>160</sup> Recent verscheen er ook een vertaling naar het Engels van alle heiligenlevens van Thomas van Cantimpré. Deze werd uitgegeven door Barbara Newman.<sup>161</sup>

## II. Het bronnenmateriaal: vitae, exempla, miracula.

Na kennismaking met de gender- en *masculinity* studies, de uiteenzetting over de doelstellingen en de toegepaste methode bij het onderzoek en ten slotte een beknopte schets van de opgevoerde heilige figuren en de *Umwelt* waarin zij leefden, lijkt het opportuun om thans vooreerst het bronnenmateriaal nader te bekijken. Er wordt even stilgestaan bij de voornaamste kenmerken van de aangewende middeleeuwse literatuurgenres en gewezen op hun merites maar ook hun zwaktes en eventuele interpretatiemoeilijkheden. In deze korte parenthese is het niet de bedoeling individueel elk bronfragment uitvoerig stilistisch te bespreken, dat zou ons in het kader van dit onderzoek te ver leiden. Wel is het een poging enig inzicht te verschaffen in de geplogenheden van een aantal middeleeuwse religieuze genres, teneinde sommige zaken later beter te kunnen verklaren. Waar nuttig en nodig zullen we illustreren met passages uit de vitae van ons corpus.

<sup>155</sup> Dit alles wordt uiteengezet in het veel kortere boek III: *Vita Joannis abbatis primi Cantipratensis*, pp.308-316. (III, 1-7). De sterfdatum is niet exact gekend maar wordt door Newman tussen 1205 en 1210 gesitueerd: B. Newman, *Chronology*, p.56.

<sup>156</sup> B. Newman, "Introduction", in: NEWMAN (B.), ed. *Thomas of Cantimpré. The Collected Saint's Lives. Abbot John of Cantimpré, Christina the Astonishing, Margaret of Ypres, and Lutgard of Aywières.*, Turnhout, Brepols, 2008, pp.4-5.

<sup>157</sup> R. Godding, *Une oeuvre inédite de Thomas de Cantimpré*, pp.244-247.

<sup>158</sup> Thomas van Cantimpré is tevens de auteur van de vitae van de beroemde 13<sup>de</sup> eeuwse heilige vrouwen Christina Mirabilis, Margareta van Ieper en Lutgard van Aywières.

<sup>159</sup> Ibidem, pp.247-251.

<sup>160</sup> Volledige referentie editie (met inleidend artikel): *Vita Joannis abbatis primi Cantipratensis* in: R. Godding, ed. "Une oeuvre inédite de Thomas de Cantimpré. La <Vita Ioannis Cantipratensis>" In: *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, Leuven, K.U.L., 76 (1981), pp.241-316.

<sup>161</sup> B. Newman, ed. (vertaling door B. Newman en M.H. King) *Thomas of Cantimpré. The Collected Saint's Lives. Abbot John of Cantimpré, Christina the Astonishing, Margaret of Ypres, and Lutgard of Aywières.*, Turnhout, Brepols, 2008, 321p. Hierin is ook de vertaling van de vita Ioannis, verzorgd door Newman opgenomen op pp.57-121.

## Hagiografie.

De hoofdmoot van de geschriften die hier onder de loep worden genomen, behoren tot een middeleeuwse bronncategorie waarvoor pas sinds de jaren zeventig en tachtig van de 20<sup>ste</sup> eeuw hernieuwde aandacht is ontstaan<sup>162</sup>: de hagiografie of religieuze literatuur van de heiligenlevens (*vitae* in het Latijn). Deze vitae zijn te begrijpen als “biografieën” die in feite het levensverhaal (of toch fragmenten ervan) vertellen van figuren die zich doorgaans op één of andere manier hebben onderscheiden binnen het christelijk geloof. Op een typische wijze, maar afhankelijk van beschrijver en beschrevene, wordt er vooral ruim aandacht besteed aan religieuze exploten en aan elementen die de vermeende heilige aard van de persoon in kwestie konden helpen bewijzen. Logisch gevolg is dat de lezer zich, variërend van vita tot vita en afhankelijk van in welke levensfase de vermeende heiligheid zich is beginnen te manifesteren, geconfronteerd ziet met verhalen waarin doorgaans slechts gefocust wordt op een aantal periodes uit het leven van de heilige.<sup>163</sup> Over de andere perioden in het leven wordt dan door de hagiograaf gezwegen, hetzij slechts kort of in algemene termen verhaald. Hoewel dit redelijkerwijs kan worden verklaard door de mogelijks beperkte kennis van de auteur wat betreft de exploten van zijn onderwerp (zeker in de kindertijd), valt toch op dat er i.v.m. het moment en de wijze van bekering een zekere parameter lijkt te bestaan om tot een ruwe tweedeling te komen binnen de hagiografie.<sup>164</sup>

In een eerste categorie maken we kennis met grote godsvrucht op zeer jonge leeftijd of bekering na een leerproces, doorgaans bij kindoblaten of intreding op jonge leeftijd, waardoor de auteurs de kindertijd en/of jeugd niet geheel konden negeren in hun beschrijving. Passend voorbeeld hiervan vormt de *Vita Balduini de Bocla*: Boudewijn trad in rond zijn elfde levensjaar, waardoor we toch nog een en ander over zijn jeugdjaren te weten komen. Maar zelfs dan lijkt de auteur terughoudend om het uitgebreid over de kinderjaren te hebben:

*‘Sed quid referam frequentes genuum flexiones , crebra orationum suffragia , vigiliis, ieiunia et alia que puer in eodem monasterio egit virtutum opera, ...? Que si omnia et singula vellem recitare , timeo quod sermo prolixior vestris taedium auribus inferret.’* [‘Maar waarom zou ik vertellen over de talrijke kniebuigingen, de koortsachtige aanwending van smeekbedes, de vigilies, het vasten en andere zaken die het kind in dezelfde abdij in deugden deden groeien,...? Moest ik dat allemaal (en) in detail verhalen, dan vrees ik dat mijn verhaal te lang zou worden en onaangenaam voor uw oren.'].<sup>165</sup>

Contextueel kan in dit verband niet onvermeld blijven dat ofschoon het in de vitae vaak wordt voorgesteld alsof de drang naar religieus leven uit het (reeds bijzonder voorbeeldige) kind zelf

<sup>162</sup> M. Goodich, *Vita Perfecta: The Ideal of Sainthood in the Thirteenth Century*, Stuttgart, Hiersemann, 1982, p.1.

<sup>163</sup> Ibidem, p.82. Zie ook: M. Goodich, “Childhood and Adolescence Among the Thirteenth-Century Saints”, in: *History of Childhood Quarterly* 1, New York, 1973, p.286.

<sup>164</sup> D. Weinstein en R.M. Bell, *Saints and Society. The Two Worlds of Western Christendom, 1000-1700.*, University of Chicago Press, Chicago & Londen, 1982, p.18.

<sup>165</sup> *Vita Balduini de Bocla*, p.196 (par.4).

kwam, kindoblatuur in de praktijk evenwel vaak een exclusieve beslissing was van de ouders.<sup>166</sup> Dramatische bekering op volwassen of adolescente leeftijd is de tweede categorie van heroriëntatie richting heilig en monastiek leven, met een navenante scherpstelling op die (en volgende) periodes tot resultaat. Deze beeldvorming dient nog aangevuld met het gegeven dat men zich in het hagiografisch genre graag bedient van tegenstellingen om de impact van de bekering en dus de graad van heiligheid nog te laten aanzwellen. Wat dat betreft wordt bij figuren die een bekering kennen op latere leeftijd frequent de verhaallijn uitgebreid hun eerder wereldlijk leven, zoals duidelijk wordt bij het lezen van onder andere de vitae van Gobert van Apremont en Franco van Archennes, wiens succesvolle militaire-wereldlijke carrière in schril contrast wordt geplaatst met hun latere verheven monastieke leven in dienst van de Heer.<sup>167</sup> Dit expliciet accentueren van de heiligheid in de hagiografie staat in een directe relatie met de verschillende doelstellingen van deze literatuur, die onder andere door Simone Roisin zijn onderscheiden.<sup>168</sup>

De vitae werden onder meer geschreven met oog op het in gang zetten van een officiële canonisatieprocedure door het Vaticaan in Rome en dienden in deze onderzoeken dan als bewijsstuk en bekrachtiging van de zaak van de “heilige” in kwestie. Een zo overtuigend mogelijke “verheiliging” hielp ook bij het tot stand brengen van een cultus van verering, waardoor de aantrekkingskracht van de betrokken religieuze instelling werd verhoogd en ipso facto ook hun inkomsten. Uitgaan van de premisse dat op dit vlak een verbeterde concurrentie was tussen de kloosters en abdijen is misschien te voortvarend, maar het hoeft geen betoog dat een groot (zo hoog mogelijk) aantal “heiligen” het welzijn en het prestige van een bepaalde religieuze gemeenschap of orde doorgaans zeer ten goede kwam. Daarin laat zich dus een tweede doel van de hagiografie bekennen en verklaart het ook meteen waarom de meeste vitae door volgelingen, medebroeders of tenminste ordegenoten werden geschreven of besteld.<sup>169</sup>

Ten slotte is er een derde belangrijk streefdoel, dat kan omschreven worden als de stichtende en pedagogische functie van de heiligenlevens. Men trachtte namelijk met de vitae van heilige mannen (en ook van vrouwen trouwens) als na te volgen voorbeelden te presenteren aan de goegemeente. Met deze kennis in het achterhoofd hoeft het niet te verbazen dat hagiografie dan ook hét genre bij uitstek is van de idealiteit en perfectie. Dit vertaalt zich doorgaans in omvangrijke beschrijvingen van een lange lijst deugden die toegeschreven worden aan de heilige.

---

<sup>166</sup> In sommige vitae wordt wel gesteld dat het kind reeds bijzonder was en bijgevolg door de ouders werd gestimuleerd in de richting van een religieuze carrière (*De venerabili viro Godefrido Pachomio, monacho Villariensi*, p.264, Hfst.I). Soms wordt er ook melding gemaakt van devote kinderen wiens wens tot intreding niet positief onthaald wordt door de ouders (doorgaans de vader). In ons corpus kan in dit verband enkel naar *Vita fratris Abundi monachi Villariensis* teruggegrepen worden: Abundus wordt door zijn vader aangemoedigd mee in de commerciële wereld te stappen (Hfst.II, pp.13-14).

<sup>167</sup> *Vita Goberti Asperimontis*, pp.379-383 (Boek I); *Vita beati Franconis*, pp. 1333-1334.

<sup>168</sup> Over de verschillende doelen van de heiligenlevens zie: S. Roisin, *L'hagiographie Cistercienne*, pp.77-79.

<sup>169</sup> In ons beperkte corpus in elk geval zo goed als allemaal. De levensbeschrijvingen die men in de *Dialogus Miraculorum* terugvindt zou men als uitzonderingen kunnen zien, maar ook Caesarius van Heisterbach kan men beschouwen als promotor van de eigen cisterciënzerorde. Een andere partiële afwijking van voornoemd principe betreft de *Vita Godefridi Pachomii* die door broer Thomas werd geschreven en werd opgestuurd naar hun zuster Aleidis. Voor beide uitzonderingen kan als verklaring het stichtende doel van de hagiografie gelden (zie verder in tekst).

Een goed idee van wat bedoeld wordt is te vinden in de nochtans zeer korte vita van bisschop Torphimius van Hamaria, die volgens zijn anonieme hagiograaf, titularis van navolgende deugden was:

‘...voor niemand een last, zacht voor anderen en streng voor zichzelf, van hoog aanzien, waak - en zorgzaam, vooruitziend, aangenaam in gesprekken, vredestichtend, standvastig, schalks, vrijgevig, schroomvol, edel, meegaand, minzaam, eloquent, zeer devoot,...’<sup>170</sup>

Relevant is dat Weinstein en Bell in hun *Saints and Society* hebben opgemerkt dat net in de 13<sup>de</sup> eeuw ook de kernwaarden van heiligheid plus minus werden vastgelegd door scholastici en theologen.<sup>171</sup> Het feit dat het op centralisatie gerichte pausdom rond die periode de canonisatieprocedures naar zich toetrok (en dus strikter ging afbakenen wat het betekende om heilig te zijn) pleit voor deze stelling, net als de interessante vaststelling dat bij de meeste heiligen in ons corpus effectief het gros van de vooropgestelde kernwaarden kan aangevinkt worden op hun “deugdenlijst”: geloof, hoop, liefdadigheid, prudentie, gematigdheid, rechtvaardigheid en standvastigheid. Mogelijks is hier dus enig conformisme aan de Vaticaanse idealen in het spel, teneinde de kansen op canonisatie zo groot mogelijk te houden. Deze neiging om zich te schikken naar de heersende opvattingen van de tijd is m.i. een essentieel kenmerk van de hagiografische literatuur, dat tevens een ietwat steriel effect met zich meebrengt. Men bespeurt namelijk in de vitae duidelijk sporen van aanpassing aan en gebruik van Bijbelconventies, maar ook van idealen en modellen geleverd door de geschriften van autoritaire religieuze figuren als de Kerkvaders.<sup>172</sup> Dit alles heeft tot gevolg dat er enigszins sprake is van een wat statische traditie die voor een deel vastgelegde modellen volgt<sup>173</sup>, waarbij dan ook de idealen en het voorbeeld van “helden” van de eigen orde vaak gepresenteerd en nagebootst worden in de vitae. Voor ons onderzoek lijken we zo bijvoorbeeld vooral rekening te moeten houden met het prototype van cisterciënzerheiligheid die werd uitgedragen door Bernardus van Clairvaux. Die aanpassingdrang van het genre betrof evenwel niet alleen de traditionele waarden, maar ook de meer modieuze (zoals het afstand nemen van woeker). Heiligheid en de literatuur erover kan dan ook als tijd en context gebonden gezien worden. De meeste vorsers zijn het er over eens dat maatschappelijke en kerkelijke veranderingen (minstens gedeeltelijk) worden gereflecteerd in de vitae.<sup>174</sup> Dit heeft tot resultaat dat in de hagiografie vaak nuances tussen tijdvakken, regio’s, ordes en zelfs instellingen kunnen worden teruggevonden. Daar bovenop komt nog wat ik een soort “laag van de auteur” zou noemen, waarmee wordt aangegeven dat ook de achtergrond en voorkeur van de individuele hagiograaf enige invloed uitoefent over hoe hij de heilige beschrijft.

<sup>170</sup> *Compendium Vita B. Torphimi Episcopi Hamariae, in Norvvegia*, p.316.

<sup>171</sup> D. Weinstein en R.M. Bell, *Saints and Society*, p.141.

<sup>172</sup> M. Goodich, *Vita Perfecta*, p.6.

<sup>173</sup> T.J. Heffernan, *Sacred biography: saints and their biographers in the Middle Ages*, New York, Oxford University Press, 1992, pp.14-15.

<sup>174</sup> S. Roisin, *L’hagiographie Cistercienne*, pp.91-92.

### Tijdgebonden kenmerken.

Indien heiligenlevens aldus tijd- en regiogebonden zijn, wat kenmerkt dan de mannelijke hagiografie van de 13<sup>de</sup> eeuwse Zuidelijke Nederlanden plus het Rijnland?

Men zou kunnen verwachten dat alle vitae in het corpus de apostolische idealen van de 13<sup>de</sup> eeuwse religieuze vernieuwing (deels ten gevolge van de maatschappelijke veranderingen: zie supra) hoog in het vaandel dragen: armoede, ascese, prediking en biecht.<sup>175</sup> Deels is dat ook wel het geval, armoede en armenzorg zijn in ongeveer alle levens in meer of mindere mate terug te vinden, net als een zekere vorm van ascetisch leven en een vaak grote bezorgdheid aangaande biecht en zielenzorg. Grote ijver voor prediking vinden we in overvloed bij Johannes van Cantimpré en in (soms veel) mindere mate bij Bartholomeus van Tienen, Bonifatius van Lausanne, Werricus van Aulne en bij Willem van Olive, voor deze laatste echter pas nadat hij tot priester werd gewijd.<sup>176</sup> Wat cisterciënzerfiguren betreft kan men onmogelijk voorbijgaan aan de invloed en voorbeeldfunctie van Bernardus van Clairvaux. Deze prominente voorloper hechte namelijk bijzonder veel belang aan prediking.<sup>177</sup> Toch is het enkel de figuur van Johannes die echt volledig in de latere 12<sup>de</sup> en 13<sup>de</sup> eeuwse urbane context werd gesitueerd.<sup>178</sup> Hij was een militant prediker die zijn pijlen richtte tegen de nieuwe vijanden van de kerk (woeker, ketterijen, slabakkende clerus etc.) en grote inzet toonde wat betreft het redden van zielen via bekering. Ook als abt van Cantimpré bleef hij actief massa's mensen beroeren in dorpen en steden (Cambrai). Bovendien toonde hij zich een bijzonder begenadigd biechtvader, verknocht aan een sterk individueel armoede ideaal.<sup>179</sup> In zijn drang naar *imitatio Christi*, het naleven van de *Vita Apostolica* en zijn urbane werkterrein, lijkt hij aldus dicht aan te sluiten bij de religieuze beleving van de nieuwe ordes uit de 13<sup>de</sup> eeuw: de bedelorden.<sup>180</sup> We moeten hier evenwel rekening houden met het feit dat de hagiograaf in kwestie, namelijk Thomas van Cantimpré, zich later bekeerde tot de bedelorde der dominicanen. Hoewel het grootste deel van de vita geschreven werd vóór deze overstap, is het niet uitgesloten dat tijdens de veel latere afwerking de invloed van Thomas' eigen achtergrond en idealen wel degelijk een rol heeft gespeeld.

Het bijzonder grote belang van de prediking in het leven van Johannes, hoewel waarschijnlijk grotendeels authentiek, nopen Robert Godding en Barbara Newman ertoe dit alvast in

<sup>175</sup> R. Godding, *Vie apostolique et société urbain à l'aube du XIIIe siècle*, pp.706-708.

<sup>176</sup> *Vita Joannis abbatis primi Cantipratensis*, o.a. pp.259-260 (I,3-4) ; *Vita Bartholomaei Thenensis*, p.19 (par.11) ; *Vita Bonifacii Lausanensis*, p.153 (par.7) ; *Vita domni Werrici, prioris de Alna*, p.448 ; *Vita Willelmi de Oliva*, pp.497-498 (Hfst.IV, par.24).

<sup>177</sup> W. Verbaal, "The Preaching of Community: Bernard of Clairvaux's Sermons and the School of Experience", in: *Medieval Sermon Studies*, 48 (2004), pp.82-83. Zie ook: A.H. Bredero, *Bernardus van Clairvaux (1091-1153). Tussen cultus en historie. De ontoegankelijkheid van een hagiografisch levensverhaal.*, Kampen, Kok-Agora, 1993, pp.102-104.

<sup>178</sup> Zie over Johannes van Cantimpré en de nieuwe wereldlijke en religieuze context: R. Godding, *Vie apostolique et société urbain à l'aube du XIIIe siècle*, pp.692-721.

<sup>179</sup> Over zijn prediking, bekering en succes in dorpen en steden: *Vita Joannis abbatis primi Cantipratensis*, p. 260 (I,4), pp.284-293 (II, 8bis-9), pp.294-295 (II, 11).

<sup>180</sup> Over heiligheidsidealén bij de bedelorden zie: J. Coakley, "Friars, Sanctity, and Gender. Mendicant encounters with Saints, 1250-1325.", in: LEES (C.A.), ed. *Medieval Masculinities. Regarding men in the Middle Ages.*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994, pp.91-110.

voornoemde samenhang te zien.<sup>181</sup> Het bovenstaande bewijst reeds deels hetgeen door verschillende vorsers als één van de grote kenmerken van de 13<sup>de</sup> eeuwse hagiografie naar voor wordt geschoven: een intensere focus op meer innerlijke religieuze beleving en een bijpassend ideaal van heiligheid.<sup>182</sup> Een ideaal dat vooral uitgaat van de prevalentie van door arbeid en moeite verkregen heilige deugden, eerder dan van meer extraverte actie tot bewijs van religiositeit en heiligheid.

Opnieuw lijken de vitae in ons corpus gedeeltelijk conform te zijn aan dit kenmerk. Bij alle mannen is het scala aan zelf verworven deugden effectief aanwezig en worden deze dikwijls breed uitgesmeerd (zie citaat supra uit de *Vita Thorphimi*), maar tegelijk spelen in een aantal levens de eerder ostentatieve manifestaties van “het anders zijn” ook zeker nog een rol. De duidelijkste voorbeelden komen uit de vitae van Arnulf van Villers en Simon van Aulne: het extreme ascetisme en de zware zelfkastijding waar beide mannen zich aan onderwerpen kan bezwaarlijk gecategoriseerd worden onder de noemer “interne deugden”, net zomin als de wonderlijke goddelijke gaven waarmee ze begiftigd werden.<sup>183</sup> Merk wel op dat zelfs bij de ware asceet Arnulf, hagiograaf Goswin van Bossut het nodig acht te melden dat het eigenlijk zijn deugden zijn die in belang primeerden.<sup>184</sup> Dit doet nadenken over wat we dan aanmoeten met de mirakels en mystieke ervaringen in de vitae. Hierover bestaat in de literatuur enigszins een contradictie: langs de ene kant wordt de 13<sup>de</sup> eeuw afgedaan als dé periode van de mystiek en mystieke ervaringen in de hagiografie, maar langs de andere kant wijzen vorsers als Roisin en Goodich op het feit dat er zich op datzelfde ogenblik net een geleidelijke verandering manifesteert gaande van het accentueren van het miraculeuze, naar meer nadruk leggen op intrinsieke deugdelijkheid en een voorbeeldig (innerlijk) leven.<sup>185</sup> Goodich spreekt zelfs van een zich “stilaan ontwikkelende kiem van scepticisme”.<sup>186</sup>

Een vermeldenswaardige nuance is echter wel dat in de Zuidelijke Nederlanden uitgesproken mystieke gaven sowieso vooral typisch bleken bij vrouwelijke heiligen, terwijl mannen in deze veel minder vertegenwoordigd waren.<sup>187</sup> Hoewel men van bepaalde mystieke ervaringen (privé-visioenen etc.) nog kan beweren dat ze tot een innerlijke devotie horen en voor deze kwalificatie dus niet a priori problematisch hoeven te zijn, is dat bij andere en zeker de miraculeuze fenomenen absoluut onmogelijk. Desalniettemin kunnen in quasi alle vitae minstens een aantal miraculeuze ervaringen worden gedetecteerd, al gaat het soms maar om korte vermeldingen van verschijningen of *post mortem* genezingen aan het graf of via bemiddeling die allen eenzelfde doel hadden: de bereikte heiligheid en hun plaats in de hemel melden en bewijzen. Het bekendste

<sup>181</sup> B. Newman, “Introduction”, in: NEWMAN (B.), ed. *Thomas of Cantimpré. The Collected Saint's Lives. Abbot John of Cantimpré, Christina the Astonishing, Margaret of Ypres, and Lutgard of Aywières.*, Turnhout, Brepols, 2008, p.24. En. R. Godding, Une oeuvre inédite de Thomas de Cantimpré, p.244.

<sup>182</sup> S. Roisin, *L'hagiographie Cistercienne*, pp.81-82. En M. Goodich, *Vita Perfecta*, p.4.

<sup>183</sup> Zie o.a. *Vita Arnulfi conversi Villariensis*, pp.609-616. (heel Boek I); *Vie du Bienheureux Simon*, p.116 en pp.143-144. En *Narratio longa et utilis de Simone Converso de Alna eiusque prophetiis*, pp.150-154 (I, 33).

<sup>184</sup> *Vita Arnulfi conversi Villariensis*, p. 617 (II,1).

<sup>185</sup> S. Roisin, *L'hagiographie Cistercienne*, p.140.

<sup>186</sup> M. Goodich, *Vita Perfecta*, p.4.

<sup>187</sup> E. de Moreau en R. Maere, *L'Abbaye de Villers-en-Brabant*, p.96-97.



voorbeeld van mannelijke mystiek uit de 13<sup>de</sup> eeuw wat betreft figuren opgenomen in onze verzameling teksten is Abundus van Hoei, wiens hele leven gedomineerd is geweest door allerhande paramystieke ervaringen met hemelse bewoners en in het bijzonder met de maagd Maria, voor wie hij van kindsbeen af een bijzondere devotie koesterde.<sup>188</sup>

De relatieve frequentie van wonderbaarlijke fenomenen in de vitae van ons corpus vormt aldus enigszins een tegenwerping t.o.v. de stelling dat de aandacht zich meer en meer afkeerde van het miraculeuze. Dit neemt niet weg dat ook in het merendeel van de levens uitvoeriger wordt gesproken over (het belang van) innerlijke deugden. Een accurate illustratie van deze ietwat duale houding, die misschien kenmerkend is voor elke periode waarin veranderingen pas beginnen door te dringen, wordt geleverd door een van de latere frasen van de *Vita Godefridi Pachomii*:

‘*Sunt aliqui qui dixerunt: “Frater Godefridus bonam vitam duxit, sed miraculis non effulsit.” Debet ergo vita eius scribi...*’ [‘Er zijn er die zeggen: “Broeder Godfried heeft deugdzaam geleefd, maar heeft niet geschitterd door wondertekenen.” Het is dus nodig zijn leven te beschrijven...’].<sup>189</sup>

Deze zinsnede verduidelijkt dat de monastieke wereld niet enkel stilaan meer aandacht had voor het deugdzaam leven, maar ook dat men aarzelde het miraculeuze (of de grote bewijskracht die ervan uitging) los te laten. De factoren publiek en pausdom zullen dat proces niet vergemakkelijkt hebben en lijken de tweeledige situatie in ons corpus mee te bevestigen en verklaren. De monastieke elite mocht dan wel reflecteren over de prevalentie van innerlijke deugdzaamheid t.o.v. mirakels, het waren vooral die laatste die een bijzondere aantrekkingskracht bleven uitoefenen op het gelovige publiek, waardoor het riskant was er niets over te melden.<sup>190</sup> Bovendien werd ook door de eerste 13<sup>de</sup> eeuwse paus Innocentius III (paus van 1198-1216) voor de goede orde bevestigd dat heiligheid gestoeld was op twee factoren: *Virtus* (deugdelijk gedrag) en *Miracula*, die we aldus gezagstrouw in bijna alle vitae in meer of mindere mate terugvinden.<sup>191</sup>

Volledigheidshalve kan het verschil tussen het benadrukken van interne waarden in het ene leven en de eerder opzien verwekkende fenomenen en praktijken in het andere mogelijks ook gedeeltelijk een verklaring vinden in het feit dat die keuze afhing van het type heilige figuur. Zonder over rigoureuze modellen te spreken, kan men toch aannemen dat het type heiligheid niet hetzelfde zal geweest zijn voor een abt, een monnik, een lekenbroeder, een seculier bisschop en

<sup>188</sup> *Vita fratris Abundi monachi Villariensis*, pp.14-15 (Hfst.3): over de jonge leeftijd van Abundus aan het begin van zijn devotievol leven: “...annorum duodecim....”. En. Ibidem, pp.19-21 (Hfst.8-10) (illustratie paramystieke ervaringen i.v.m. Maria).

<sup>189</sup> *Vita Godefridi Pachomii*, p.268 (Hfst.XXXII).

<sup>190</sup> S. Roisin, *L’hagiographie Cistercienne*, p.98 en p.124. Zie ook: A.B. Mulder-Bakker, “Gefascineerd door heiligen. Heiligenlevens en heiligenverering in de Nederlanden in de 13<sup>de</sup> eeuw”, in: MULDER-BAKKER (A.B.) en CARASSO-KOK (M.), eds. *Gouden legenden, heiligenlevens en heiligenverering in de Nederlanden.*, Hilversum, Verloren, 1997, p.22.

<sup>191</sup> M. Goodich, *Vita Perfecta*, p.23. Zie van dezelfde auteur ook: “Vision, Dream and Canonisation Policy under Pope Innocent III.”, in: MOORE (J.C.), ed. *Pope Innocent III and His World*, Aldershot, Ashgate Publishing, 1999, pp.151-163. En “Innocent III and the miracle as a weapon against disbelief.”, in: SOMMERLECHNER (A.), ed. *Innocenzo III. Urbs et Orbis* (vol.1.), Rome, Istituto storico italiano per il Medio Evo e Società romana di storia patria, 2003, pp.460-464.

zo verder. Hetzelfde zou dan *mutatis mutandis* kunnen gelden voor hun achtergrond: kindoblaten, ridders, lage of hoge sociaal- economische positie en dergelijke meer. Hoe dan ook onthouden we dat de authentieke ervaring (van de individuele heilige) en context gebonden veranderingen mee een rol spelen. Hagiografie is dus duidelijk nooit louter conventie en kan als bron inzicht verschaffen voor wat betreft mentaliteit, idealen en ideologie.<sup>192</sup>

### Moeilijkheden m.b.t. hagiografische bronnen.

Bovenstaande beknopte bespreking toont reeds *prima facie* aan dat de middeleeuwse hagiografie geen monolitische, maar wel degelijk een gecompliceerde bronnencategorie is. Dit is niet anders voor de *vitae* die in deze studie worden gebruikt. Om te beginnen vormt het kerkelijk Latijns jargon al een aardige uitdaging die enige gewenning vraagt. De levens zitten vol zinsneden en beeldvormingen overgenomen uit of verwijzend naar de Bijbel en andere religieuze teksten. Hoewel sommige courant terugkomen en dus makkelijker herkend worden, moet men toch over een bijzonder gedegen religieus- monastieke kennis of achtergrond beschikken om de totaliteit te doorzien. Veel woorden en cijfers hebben bovendien een soort verborgen of christelijk- mystieke betekenis die men als moderne leek niet probleemloos begrijpt.<sup>193</sup>

De situatie wordt nog complexer doordat men, zoals boven beschreven, als lezer en vorser rekening moet houden met de verschillende lagen die de *vitae* beïnvloeden: de heilige zelf, getuigen, genreconventies en auteur.<sup>194</sup> Stilistisch bemoeilijken, met evenwel variaties per *vita* en auteur, het vaak hoogdravend taalgebruik, de metaforen en andere stijlfiguren en de dikwijls naar tijd en plaats beperkte ordening een vlot begrip van de tekst.<sup>195</sup> Niet te vergeten ook dat twee van de *vitae* in de collectie op rijm zijn gezet door hun middeleeuwse auteurs: de *Vita beati Franconis* en de *Vita metrica Werrici Alnensis*. Tenslotte mag ook de doorgaans ontbrekende chronologie niet onvermeld blijven. De zeldzame keren dat er data meegegeven worden, gaat het vaak enkel om een geboorte en/of sterfdatum gesitueerd ten opzichte van de feestdag van een heilige, soms zelfs enkel de dag zonder jaar. Doorgaans is minstens enige benaderende datering wel mogelijk aan de hand van vermelde historische feiten of figuren. Hier kunnen we van geluk spreken dat de Zuidelijk-Nederlandse context er een was van relatief veel contact en uitwisseling, waardoor voldoende feiten en namen ter datering beschikbaar zijn.

### **Exempla en miracula.**

Bij de bespreking van de protagonisten werd reeds gewezen op het belang van de *Dialogus miraculorum* van Caesarius van Heisterbach, waarin een zestal van de hier gebruikte levensbeschrijvingen terug te vinden zijn. Het is opgebouwd als een lange dialoog tussen een

<sup>192</sup> R. Moriarty, "Playing the man: the courage of Christian martyrs, translated and transposed", in: SWANSON (R.N), ed. *Gender and Christian Religion*, The Boydell Press, 1998, p.2.

<sup>193</sup> S. Roisin, *L'hagiographie Cistercienne*, p.269-270.

<sup>194</sup> De eerste drie lagen werden reeds onderscheiden door Michael Goodich: *Ibidem*, pp.5-6.

<sup>195</sup> Voor uitgebreide informatie over de stilistische kenmerken van de 13<sup>de</sup> eeuwse hagiografie uit het bisdom Luik en in het algemeen zie: S. Roisin, *L'hagiographie Cistercienne*, pp.209-275 (deel III: Méthodes et procédés des hagiographes).

wijze monnik en een leergierige novice. Gedurende twaalf afdelingen tracht de monnik de novice te stichten over het christelijk geloof en de fasen van het monnikenschap zoals de bekering (afdeling I), het berouw (II), de belijdenis (III), mogelijke bekeringen (IV), visioenen en mirakelen (VIII en X), het sterven en de dood (XI en XII). We betrekken dit 13<sup>de</sup> eeuwse werk nog verder bij deze studie naar middeleeuwse monastieke mannelijkheid dan alleen als vindplaats van de zes vitae, ter aanvulling en ondersteuning van de primaire bronnencategorie van de hagiografie. De *Dialogus* is namelijk een bijzonder omvangrijke collectie exemplarische verhalen die een caleidoscopisch beeld schetsen van de religieuze en wereldlijke context en mentaliteit van de 13<sup>de</sup> eeuw. Zo worden we, meer dan in de vitae, in staat gesteld ook een glimp op te vangen van minder perfecte religieuze en profane mannen en vrouwen en wordt ons blikveld hier en daar verruimd door verhalen over wat men het “publiek” zou kunnen noemen. Wat dat betreft kan de *Dialogus* worden getypeerd als een exemplcollectie.

*Exempla* zijn in feite illustratieve, stichtende verhalen gekenmerkt door hun kortheid, benadrukking van waarachtigheid, collagekarakter, overtuigingsretoriek en pedagogisch doel. Meer dan alleen het geven van voorbeelden, willen ze dus “voorbeeldig” zijn.<sup>196</sup> Exempvelverhalen werden voornamelijk geschreven, verzameld en gebruikt in de context van de prediking.<sup>197</sup> De middeleeuwse varianten ontstonden in de context van de kloosters en abdijen en floreerden bijzonder goed in cisterciënzermiddens.<sup>198</sup> Niet zo verwonderlijk dus dat de primaire doelgroep de kloostergemeenschappen waren en in het bijzonder de novicen, die door het luisteren naar de verhalen gesticht en gewaarschuwd konden worden. Toch moeten exemplcollecties en zeker de zo populaire als die van Caesarius ook gecirculeerd hebben in seculiere geestelijke middens en zelfs gebruikt zijn door ontwikkelde (en gefortuneerde) leken.<sup>199</sup> Hoewel de exempels vanaf de 13<sup>de</sup> eeuw omwille van gebruiksredenen meer en meer verzameld en op schrift werden gesteld, zijn collecties van vóór 1250 toch relatief schaars.<sup>200</sup> Net daarom vormt een verzameling als de *Dialogus*, die zich in hetzelfde tijdvak en dezelfde monastieke omgeving van onze vitae situeren een opportuniteit die men niet onbenut kan laten. Het gegeven dat populaire en wijdverspreide exemplcollecties bijna zeker de hagiografie hebben beïnvloed en het feit dat beide ook het stichtende doel gemeenschappelijk hebben rechtvaardigen de keuze om ook de exempla ondersteunend te betrekken bij dit onderzoek te rechtvaardigen.<sup>201</sup> Soms wordt de *Dialogus miraculorum* ook in verband gebracht met *miracula*. Dit gebeurt natuurlijk omdat het werk vol staat van verhalen waarin miraculeuze fenomenen een (hoofd)rol spelen. Toch is er volgens Brémond, Le Goff en Schmitt wel degelijk een verschil tussen exempla en miracula: waar de eerste categorie “authentieke” verhalen vertelt (vandaar de overvloedige

<sup>196</sup> C. Brémond, J. Le Goff en J.C. Schmitt, “L'exemplum”, in: GENICOT (L.), ed. *Typologie des Sources du Moyen Age Occidental*, 40 (1982), Leuven, K.U.L., pp.36-37.

<sup>197</sup> Ibidem, p.52.

<sup>198</sup> Ibidem, p.50.

<sup>199</sup> Over de doelgroepen zie de inleiding van G.J.M Bartelink op zijn vertaling van Boek I: G.J.M. Bartelink, inleiding en vertaling. *Caesarius van Heisterbach. Boek der Mirakelen I*, 's Hertogenbosch, Voltaire, 2003, p.8. Zie ook: M. Van Dijk, *Henry Mande. The making of a male visionary*, pp.138-139

<sup>200</sup> C. Brémond, J. Le Goff en J.C. Schmitt, *L'exemplum*, pp.55-59.

<sup>201</sup> S. Roisin, *L'hagiographie Cistercienne*, p.175 en p.279.

waarheidsclaims), brengt de tweede vooral “ware verhalen”, te begrijpen als geloofswaarheden.<sup>202</sup> Alles bij elkaar genomen is de grens soms erg dun en lijken sommige passages uit Caesarius’ werk wel degelijk eerder in de tweede categorie thuis te horen. Gemakshalve wordt verder enkel de term ‘exempla’ gehanteerd.

### III. Religieuzen uit de 13<sup>de</sup> eeuw: Mannelijk of toch niet?

*‘Ieder die zijn huizen, broers, zusters, vader, moeder of landerijen heeft achtergelaten omwille van mijn naam, zal het honderdvoud daarvan krijgen en deel hebben aan het eeuwig leven.’ (Mt.:19:29) ‘Wie zijn kruis niet opneemt en Mij niet volgt, is Mij niet waard.’ (Mt.10:38)*<sup>203</sup>

Bovenstaande passages uit het Nieuw Testament maken meteen duidelijk waar de echte volgelingen van Christus, en dat poogden de heiligen in ons corpus allen te zijn, aan toe waren. Een gewoon wereldlijk leven werd onverenigbaar geacht met Christelijke heiligheid. De Kerk en de monastieke orden legden aldus aan de dienaren van God strenge regels op, waaronder het verzaken aan de elementen van een profaan leven. Zoals we gezien hebben werd de klemtoon tot navolging ervan nog versterkt in de periode van de 11<sup>de</sup> tot de 13<sup>de</sup> eeuw door een centraliserend en hervormingsgericht pausdom en door de opkomst en bloei van strengere orden die nog meer gericht waren op *contemptus mundi*, zoals de cisterciënzers en de bedelorden. Aldus werd een religieuze populatie gecreëerd die allerminst kon voldoen aan de standaarden van een wereldlijk leven en dus evenmin aan de idealen van profane mannelijkheid.<sup>204</sup> De religieuzen waren of werden celibatair, hadden geen gezin of lieten dit achter bij bekering en stonden dus doorgaans niet aan het hoofd van een huishouden. Ze kenden geen traditionele niet-kerkelijke beroeps carrière of verzaakten er op termijn aan, maakten geen gebruik van wapens en droegen andere kledij en hadden zelfs een aparte haartooi.

Vertrekkend van het uitgangspunt dat men in de *vitae* geconfronteerd wordt met diegenen die in het religieuze leven uitblonken en het met gestrengheid beleden, mag men daar vaak, afhankelijk van casus tot casus, nog enigszins afwijkend gedrag aan toevoegen zoals extreme ascese, grote dienstbaarheid en nederigheid, buitengewone zachtaardigheid en dergelijke meer. Dat er derhalve een verschil was tussen de wereldlijke en de religieuze mannen en de rolmodellen voor deze twee groepen moet dus ook in de middeleeuwen pertinent geweest zijn. De hamvraag is dan of de monniken en religieuzen in het algemeen nog steeds als mannelijk kunnen gezien worden, of dat er misschien eerder moet gesproken worden van associatie met een andere gender.

De problematiek wordt nog versterkt door het feit dat men mag aannemen dat een al te uitgesproken verband met vrouwelijkheid, ten gevolge het zich niet conformeren aan traditionele wereldlijke mannelijke idealen, niet evident moet geweest zijn in een maatschappij waar

<sup>202</sup> C. Brémond, J. Le Goff en J.C. Schmitt, *L'exemplum*, p.54.

<sup>203</sup> Er wordt in deze scriptie bij verwijzingen naar de Bijbel steeds een Willibrordvertaling gebruikt (uitgave 1995), Katholieke Bijbelstichting, 's Hertogenbosch.

<sup>204</sup> Ook religieuze vrouwen konden trouwens niet volledig tegemoetkomen aan de idealen van wereldlijke vrouwelijkheid wat dat betreft.

vrouwelijkheid duidelijk inferieur was ten opzichte van mannelijkheid.<sup>205</sup> Zoals Jacqueline Murray terecht opmerkt had men aan de hand van bepaalde Bijbelpassages misschien nog het beeld kunnen creëren dat er geen wezenlijk verschil, en dus geen hiërarchie bestond tussen man en vrouw: ‘Het is niet man en vrouw: u bent allemaal één in Christus Jezus’.<sup>206</sup> Al snel echter doken in de middeleeuwen andere interpretaties op, vermoedelijk gevoed door antieke denkwijzen, die het beeld van duidelijke lichamelijke en morele verschillen tussen de twee geslachten bekrachtigden.<sup>207</sup> Een kort citaat uit de *Dialogus*, die als bron toch een mooie doorsnede geeft van de 13<sup>de</sup> eeuwse leefwereld en het denken, kan dienen als illustratie. Op een bepaald moment vraagt de novice zich af waarom demonen Maria aanspreken met “vrouw” en niet met haar titel “Maagd” of “Moeder Gods”, waarbij hij opmerkt dat ‘*Mulier nomen est corruptionis et naturae...*’ [‘Vrouw is een naam die verwijst naar verdorvenheid en natuur...’].<sup>208</sup> In wat volgt ondernemen we een poging om via de onderzochte heiligenlevens de beeldvorming rond 13<sup>de</sup> eeuwse heilige mannen (en bij extensie van mannelijke religieuzen meer algemeen) te ontsluiten. De ultieme betrachting bestaat erin aldus een antwoord of een bijdrage te leveren voor wat betreft het gendervraagstuk rond die middeleeuwse groep.

### **Beelden van mannelijkheid.**

#### Wereldlijke bekoring.

Uit de vitae en exempla blijkt meteen dat niet alle restricties die aan de religieuzen werden opgelegd gedwee en probleemloos werden nagevolgd. *A contrario* zelfs, er percipieert zich het beeld van een groep die - juist omwille van hun (relatief) afgesloten zijn van de wereld- des te meer in verleiding werd gebracht door wat deze aan bekoringen te bieden had.<sup>209</sup> Hoewel het in bijna alle vitae, de duivel en zijn demonische trawanten zijn die de zielen van de mannen alsnog via verleiding pogen te corrumperen en weg te leiden van het pad van de redding, kan men er van uitgaan dat de vele “verboden vruchten” van de wereld zeker een reële aantrekkingskracht moeten uitgeoefend hebben op de religieuzen zelf. Deze overweging blijft ook overeind voor wat betreft de (cisteriënzische) monastieke figuren, die doorgaans onder nog strengere beperkingen leefden dan de seculiere geestelijkheid wat betreft voedsel, kledij, verplichte taken, etc.<sup>210</sup> Het betreft in casu natuurlijk hagiografische literatuur, waarbij zware misstappen van de heiligen op dit vlak doorgaans niet worden vermeld. Daardoor ook is te lezen hoe de mannen steeds weer moedig

<sup>205</sup> P. H. Cullum, “Clergy, Masculinity and Transgression in Late Medieval England”, in: HADLEY (D.M.), ed. *Masculinity in Medieval Europe*, Longman, Londen & New York, 1999, pp.182-183.

<sup>206</sup> Paulus, Brief aan de Galaten: 3:28.

<sup>207</sup> J. Murray, *One Flesh, Two Sexes, Three genders*, pp.37-41. Zie ook V.L. Bullough, *On being a Male in the Middle Ages*, pp.31-33. Over de geleidelijke verglijding van een “one sex idee” naar een “two sex model” in het Christendom zie ook: J.A. McNamara, *An Unresolved Syllogism*, pp.1-4.

<sup>208</sup> Caesarius Heisterbacensis, *Dialogus Miraculorum*, (vol.1) (ed. Strange), p.229 (V, 44). De vertaling hier is van G.J.M. Bartelink, inleiding en vertaling. *Caesarius van Heisterbach. Boek der Mirakelen I.*, p.359.

<sup>209</sup> Het beeld wordt meteen duidelijk bij een beschouwing van vitae en exempla, maar zie over de geestelijkheid die zich niet aan de regels hield ook: P. H. Cullum, *Clergy, Masculinity and Transgression in Late Medieval England*, pp. 187-196.

<sup>210</sup> E. de Moreau en R. Maere, *L'Abbaye de Villers-en-Brabant*, pp.81-84.

weerstaan aan duivelse verlokkingen: hoe zwaarder de verleiding, hoe groter de triomf voor de heilige.<sup>211</sup>

Zonder afbreuk te doen aan mogelijke authenticiteit moet men die verleidingen ook kaderen als hagiografische topoi, waarbij ze als het ware steeds opnieuw een gelegenheid vormen voor de heiligen om hun deugdelijkheid en devotie te bewijzen.<sup>212</sup> In elk geval werden bekoringen allerhande herhaaldelijk in de vitae opgenomen, hetgeen toch lijkt te betekenen dat ze ook in de hoofden van de religieuzen rondwaarden. Enkel in de vitae van Godfried de Sacristijn, Franco van Archennes, en in het zeer korte stukje over Torphimius van Hamaria wordt niet meteen iets vermeld over wereldlijke verlokkingen. Ook Caesarius verhaalt in zijn *Dialogus* hieromtrent geen bijzonderheden over Ensfried, Ulrik van Villers en Walter van Bierbeek, maar dat kan mogelijk verklaard worden door het feit dat hij sowieso meer geïnteresseerd was in andere ervaringen van de protagonisten.

Er vallen slechts enkele namen te noemen bij zij die niet getormenteerd werden door verleidingen. De zeer jong ingetreden Godfried Pachomius had blijkbaar niet zoveel moeite met het kloosterleven en koos na zijn verblijf bij de gemeenschap van Sint Geertrui zelf voor het nog striktere Villers, waar ‘de gestrengheid van de orde nooit een last was voor zijn geest.’<sup>213</sup> In die zin toonde Godfried, die als kindoblaat natuurlijk niet lang in de wereld had vertoefd, zich aanvankelijk sterker dan Bartholomeus van Tienen, die het bij zijn intrede in Florival klaarblijkelijk nogal moeilijk had.<sup>214</sup> Werricus van Aulne en Johannes van Cantimpré worden respectievelijk beschreven als ongeïnteresseerd in wereldse zaken en onomkoopbaar (door geld en luxe).<sup>215</sup> Hoewel Johannes zelf niet werd beroerd, redde hij wel Fulco en Libertus, beiden kloosterlingen die terugwilden naar de wereld en waarvan de eerste zelfs zijn kuisheidsgelofte brak.<sup>216</sup>

Een gelijkaardige situatie treffen we aan bij Gobert van Apremont, over wie niets persoonlijk vermeld wordt wat betreft verlokkingen hoewel in de vita expliciet gesproken wordt over het lichaam dat oude gewoonten uit de wereld maar moeilijk afleert.<sup>217</sup> Gobert haalde echter wel monnik Jakob, de broer van Abundus, tegen zijn zin terug nadat deze op de loop was gegaan uit Villers na hevige bekoringen.<sup>218</sup> Ook bisschop Bonifacius trad op tegen promiscue priesters, die daar trouwens niet mee gediend waren en hem tevergeefs trachtten te vermoorden.<sup>219</sup> Merk op dat

<sup>211</sup> F. Lifshitz, “Priestly Women, Virginal Men. Litanies and Their Discontents.”, in : BITEL (L.M.) en LIFSHITZ (F.). *Gender and Christianity in Medieval Europe. New Perspectives.*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2008, p.96.

<sup>212</sup> R. M. Karras, “Thomas Aquinas’s Chastity Belt; Clerical Masculinity in Medieval Europe”, in : BITEL (L.M.) en LIFSHITZ (F.). *Gender and Christianity in Medieval Europe. New Perspectives.*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2008, p.61-62.

<sup>213</sup> *Vita Godefridi Pachomii*, p.265 (Hfst.IV) en p.266 (Hfst.VI).

<sup>214</sup> *Vita Bartholomaei Thenensis*, p.18 (par.10).

<sup>215</sup> *Vita metrica Werrici Alnensis*, p.447 ; *Vita Joannis abbatis primi Cantipratensis*, pp.298-300 (II, 14-16).

<sup>216</sup> *Vita Joannis abbatis primi Cantipratensis*, pp.273-274 (I,16).

<sup>217</sup> *Vita Goberti Asperimontis*, p.392 (II, 5 par.77).

<sup>218</sup> *Ibidem*, p.391 (Heel hoofdstuk 5 van het 2de boek is er aan gewijd). Jakob was oorspronkelijk monnik in Val Saint Lambert, maar moest na begane fouten een tijdje op boetedoening in Villers.

<sup>219</sup> *Vita Bonifacii Lausanensis*, p.153 (Hfst.II,par.9).

de hagiografie zich hier opnieuw manifesteert als een literatuur van tegenstellingen waarbij de heiligen worden afgezet als toonbeelden van deugdzaamheid tegenover zondaars met als doel hun eigen bijzonderheid extra in de verf te zetten.

Alle andere kloosterlingen in de collectie kregen tijdens hun leven in meer of mindere mate te maken met wereldlijke verlokkingen. Lekenbroeder Simon van Aulne werd naar verluidt gedurende 7 jaar ernstig maar zonder succes door de duivel bekoord, vooral door onkuisheidsgedachten.<sup>220</sup> In die mate zelfs dat Caesarius van Heisterbach er in de *Dialogus* de novice expliciet naar laat vragen.<sup>221</sup> Arnulf, de convers uit Villers weerstond op verschillende scharniermomenten in zijn religieuze leven, eenmaal vlak na zijn bekering en ook later wanneer hij reeds ingetreden was, aan demonische verleidingen, waaronder bekoorlijke vrouwen die hem op weg tussen de uithof en het klooster tot vleselijke betrekkingen trachtten te overreden.<sup>222</sup> Talrijke anderen werden door vrouwen belaagd. Aan Abundus, die overigens meer succesvol was in het bieden van weerstand dan zijn broer Jakob, verscheen de duivel in de vorm van een naakte vrouw.<sup>223</sup> In de *Vita Abundi* wordt tevens nog verteld over een door lustgevoelens tot wanhoop gedreven novice en een in verleiding gebrachte lekenbroeder Boudewijn, die hij beiden bemoedigde en hielp.<sup>224</sup> Boudewijn van Boekel en abt Karel van Villers weerstonden dan weer beiden aan echte dames van vlees en bloed: eerstgenoemde aan een demonisch bezeten vrouw die de kerk binnendrong waar hij sliep en daarvoor zeer streng gestraft werd, de tweede reeds op gevorderde leeftijd aan een edele dame die tijdens de biecht bekende zeer verliefd op hem te zijn.<sup>225</sup> Evenals Arnulf had Karel trouwens reeds af te rekenen gehad met hevige verleidingen net na zijn bekering.<sup>226</sup>

Iemand die wel zeer intens werd verleid door het kwaad was Willem van Olive. Na een liederlijke jeugd vond hij een poosje rust in de premonstratenzerabdij van Thenailles, maar viel opnieuw in handen van de duivel die al vreesde dat hij Willem ging verliezen.<sup>227</sup> Ook na zijn definitieve bekering werd hij niet met rust gelaten: zo ervoer hij tijdens zijn lange bidsessies in de kerk te Olive dikwijls hevige kwellingen door demonen in de vorm van aantrekkelijke vrouwen. Willem, zo vermeld zijn hagiograaf, had zo zijn eigen methode om daarmee af te rekenen: ‘*Unde ut maiori se cruciatu affligeret, & se affligendo impugnantem se facilius expugnaret, alieum cuiusdem riuli ibidem defluentis subintrans, proiciebat se in eūdem, ut ita castigatione carnis assumpta motus illicitos restringere posset, & huiusmodi insultus eliminare. Hyemali tempore hoc ipsum pluries fecit, ita ut frigoris asperitate & glaciei pondere pressus, rigidus, & frigidus rediret ad templum...*’ [‘Terwijl hij tijdens het bidden zo langere tijd strijd leverde, gebeurde het

<sup>220</sup> *Vita Simonis Alnensis*, f. 209v. (par.2).

<sup>221</sup> *Narratio longa et utilis de Simone Converso de Alna eiusque prophetiis*, pp.154-155 (III, 33).

<sup>222</sup> *Vita Arnulfi conversi Villariensis*, pp. 609-610 (I,1) en pp.621-622 (II, 8).

<sup>223</sup> *Vita fratris Abundi monachi Villariensis*, p.16 (Hfst.5).

<sup>224</sup> *Ibidem*, pp.30-31 (Hfst.18-19).

<sup>225</sup> *Vita Balduini de Bocla*, pp.195-196 (par.3) ; *Vita Caroli Villariensis*, pp.223-224. De passage staat vermeld in voetnoot \*\*\*2) op p.223 en loopt door op p.224. Het is een quasi integrale overname uit Boek I van de *Dialogus miraculorum*, pp.162-163 (ed.Strange) (III, 43).

<sup>226</sup> *Vita Caroli Villariensis*, p.221.

<sup>227</sup> *Vita Willelmi de Oliva*, pp.494-495 (Hfst.I, par.3-6).

vele malen dat hij de vijanden niet zo gemakkelijk kon overwinnen. Om zich met een grotere foltering te kwellen en zo de belagers gemakkelijker de baas te kunnen, trad hij in de bedding van een rivier die daar stroomde. Hij wierp zich in het water, om door de bestraffing van zijn vlees de ongeoorloofde driften te kunnen beteugelen en dergelijke vergrijpen te elimineren. Tijdens de winter deed hij dat meerdere keren, zodat hij door de geweldige kou en het ijs verstijfd en verkouden naar de tempel terugkeerde...’].<sup>228</sup>

Dat wereldlijke verleidingen wel degelijk een serieuze impact hadden op de religieuzen wordt ten slotte gestaafd door de casus van Christiaan. Deze was aanvankelijk parochiepriester en kapelaan en trad, louter beangstigd door de idee van wereldse bekoring, toe tot de monastieke gemeenschap van Himmerod.<sup>229</sup>

De *Dialogus miraculorum*, vol exempels over geestelijken die zich lieten verleiden, zorgt voor aanvullend bewijs. De lezer (of toehoorder) wordt overstelpt met verhalen over weggelopen monniken die het kloosterleven achter zich lieten, priesters die seksuele contacten hadden met wereldlijke vrouwen of zich om populariteitsredenen met allerlei wereldlijke zaken als drank en spel inlieten, inhalige priesters, al te zeer op de wereld gerichte oorlogvoerende bisschoppen, lekenbroeders met misplaatste trots, priesters die wapens droegen en zelfs over een monnik die zich verkleedde als vrouw om in een klooster de monialen te kunnen verleiden en bezwangeren!<sup>230</sup> De wereldlijke verleidingen vormen blijkbaar een zodanig belangrijk thema binnen de religieuze wereld, dat Caesarius in zijn werk een hele afdeling wijdt aan de bekoring en daarnaast nog een aan de veroorzakers ervan, de demonen.<sup>231</sup> In elk geval valt op te het op dat men in de 13<sup>de</sup> eeuw wel degelijk het probleem onderkende en reeds rake verklaringen zag.

Een treffende illustratie komt uit de *Vita Ensfridi* die ook opgenomen is in de *Dialogus*. Wanneer Ensfried nadacht over religieuzen die slecht gedrag vertoonden, meldt de monnik ‘*Noverat enim paucos esse clericorum, qui canonice intrassent, ita ut non essent sanguinitae, id est, a cognatis introducti, vel choritae, id est, per potentiam magnorum intrusi, sive symoniaci, pecunia scilicet vel obsequiis intromissi.*’ [‘Want hij wist dat er maar weinig geestelijken waren die volgens de regels hun ambt aanvaard hadden, die niet bloedbroeders waren (dat wil zeggen door bloedverwanten binnengehaald) of dansers ( dat wil zeggen door de macht van de grote heren er tussen geduwd, of die zich niet aan simonie bezondigden (dat wil zeggen door geld of gunsten toegelaten waren)’.<sup>232</sup> Hierop antwoordde de novice: ‘*Hoc vitium his temporibus valde regnat in Clero.*’ [‘Deze ondeugd heerst tegenwoordig allerwegen bij de geestelijkheid.’].<sup>233</sup>

De constatering dat in het werk vooral de seculiere geestelijkheid of leden van andere ordes dan die van Cîteaux zich lijken te misdragen kan eenvoudig verklaard worden door het feit dat

<sup>228</sup> Ibidem, p.497 (Hfst.IV, par.20).

<sup>229</sup> *Vita domini Christiani monachi de Hemmenrode*, p.19 (VII, 16).

<sup>230</sup> De voorbeelden zijn slechts een selectie uit het eerste boek: In respectievelijke orde van vermelding: Caesarius Heisterbacensis, *Dialogus Miraculorum*, (vol.1.) (ed. Strange), pp.62-64 (II,3) ; pp.64-67 (II, 4-5) en pp.325-326 (V,40); pp.160-161 (III,40); p.99 (II,27); pp.175-176 (IV, 40); pp.337-338 (V,55) en pp.257-258 (IV,9).

<sup>231</sup> Ibidem, Afdeling IV: *De Tentatione*, pp.171-274 en Afdeling V: *De Daemonibus*, pp.274-340.

<sup>232</sup> *Vita domini Ensfridi Decani sancti Andreae in Colonia*, p.354 (VI,5). De Nederlandse vertaling hier is van G.J.M. Bartelink, inleiding en vertaling. *Caesarius van Heisterbach. Boek der Mirakelen I*, p.385.

<sup>233</sup> *Vita domini Ensfridi*, pp.354. Vertaling door Bartelink, *Boek der Mirakelen I*, p.385.



Caesarius van Heisterbach natuurlijk zelf een cisterciënzermonnik was en hij duidelijk overtuigd was van de grotere verhevenheid van het monnikenleven. Desalniettemin, zo merkt Jacqueline Murray op, kan men er wel van uitgaan dat de seculiere parochiepriesters in realiteit inderdaad een groter risico liepen door hun intensiever contact met de gelovigen en hun werkzaamheid in de wereld.<sup>234</sup> Enigszins verrassend op dit vlak vormt dan ook de vaststelling dat er zich wat betreft de verleidingstopos in de vitae (althans in het onderzochte corpus van 19 heiligenlevens) op het eerste zicht niet meteen een verschil lijkt af te tekenen tussen diegenen die vroeg in hun leven voor een religieus leven kozen en zij die pas die stap hebben gezet na een (vaak turbulente) wereldlijke carrière. Hoewel het risicovol is zich als historicus zonder de nodige bagage te wagen aan psychologische argumentatie en verklaringen, lijkt het in dit geval toch een logisch verwachtingspatroon te zijn dat de mannen die later intraden sterker in verleiding worden gebracht door wat ze achterlieten en dus moesten missen.<sup>235</sup> Daar staat dan wel tegenover dat ze doorgaans bewust en niet zelden na een dramatisch moment in hun leven beslisten, om aan al het wereldse te verzaken. Bij vroege bekeerlingen en zeker kindoblaten zou men er dan eerder kunnen van uit gaan dat ze het minder moeilijk hadden met zaken die ze nauwelijks of niet gekend hadden en waarvan ze vanaf (zeer) jonge leeftijd werden overtuigd dat het “kwade dingen” waren.

Opnieuw is hier nuancering mogelijk: de Bijbelse eerste man op aarde bewees al hoezeer iets onbekends en verboden een aantrekkingskracht kan uitoefenen.<sup>236</sup> De enige passage die aangeeft dat er toch in de richting van een mogelijk onderscheid tussen beide categoriën zou kunnen gedacht worden, maar op zich nogal licht uitvalt als bewijs, komt uit de *Vita Goberti*: ‘...sed caro ejus infirma, quam longo tempore lascivia nutriverat, in somnum saepe decidebat: nec mirum, si caro repetebat, quod per sceleratam naturam consuetudinis amplecti solebat.’ [‘Maar zijn zwak lichaam dat lange tijd met losbandigheid gevoed was, viel dikwijls in slaap. Het was niet verwonderlijk dat zijn lichaam opnieuw op zoek was naar wat hij door de verdorven natuur gewoon was.’]<sup>237</sup> Alvast een zinsnede die wijst op een specifieke problematiek voor late intreders en die men niet zal aantreffen bij pakweg kindoblaten.

Door wat zowel uit de vitae als uit de exempla naar voor komt lijkt het in elk geval duidelijk dat vele religieuzen minstens moeite hadden met het laten vallen of wegblijven van die wereldlijke zaken waarvan sommige juist exponenten waren van profane mannelijkheid. In de praktijk lijkt vooral het kuisheidsideaal -of het celibaat zo men wil- voor de meeste problemen en dus de hevigste bekoringen te zorgen. Een aantal monniken en priesters leken er duidelijk voor te kiezen -ondanks hun religieuze roeping of mandaat- zich toch met een of meerdere wereldlijke elementen van mannelijkheid te conformeren. Verschillende vorsers hebben hierin een poging

<sup>234</sup> J. Murray, “Mystical Castration. Some Reflections on Peter Abelard, Hugh of Lincoln and Sexual Control.” MURRAY (J.), ed. *Conflicted Identities and multiple masculinities. Men in the Medieval West.*, New York, Garland Publishing Inc., 1999, p.73.

<sup>235</sup> Dit wordt in elk geval ook door Murray gepretendeerd. Zie: Ibidem, p.73. En J. Murray, “Masculinizing Religious Life: Sexual Prowess: The Battle for Chastity and Monastic Identity.”, in: CULLUM (P.H.) en LEWIS (K.), eds. *Holiness and Masculinity in the Middle Ages*, Cardiff, University of Wales Press, 2004, pp.26-27.

<sup>236</sup> Adam bij de verdrijving uit de tuin van Eden in Genesis 3,6.: ‘...en ook hij at ervan.’ {van de verboden vruchten}.

<sup>237</sup> *Vita Goberti Asperimontis*, p.392 (II, 5 par.77).

willen zien van de “overtreders” om alsnog hun mannelijkheid te behouden of te bevestigen<sup>238</sup>, ondanks de restricties en vooral het celibaat.

Wederom refererend naar het bovenvermelde exemplum van de priester die dat expliciet deed om zijn populariteit bij zijn parochianen te vergroten, licht het wel een tipje van de sluier over het beeld dat de profane bevolking had van het religieuze leven. Aansluitend bij Jo-An McNamara dringt zich dan ook de navolgende vraagstelling op met name of religieuzen dan hun mannelijkheid enkel nog konden bevestigd zien door te zondigen tegen de regels?<sup>239</sup> Louter dogmatisch moet het antwoord hierop zeker negatief zijn daar men anders wordt geconfronteerd met een situatie van structurele ondermijning van het Rooms-Christelijke systeem. Ook in de vitae lijkt voldoende bewijs te vinden voor het feit dat de Kerk en de monastieke wereld er wel degelijk in slaagden een weliswaar eigen, maar overtuigend beeld van mannelijkheid naar voor te schuiven grotendeels gebaseerd op alternatieven.<sup>240</sup>

### Zelfcontrole en onthouding.

Zondigen was dus niet de enige manier waarop de (mannelijke) religieuzen in de 13<sup>de</sup> eeuw hun mannelijk zelfbeeld konden trachten te bewijzen, bekrachtigen of herclaimen. Hetzelfde resultaat kon immers worden gerealiseerd door net het tegenovergestelde te doen: moedig volhouden in het afzweren van wereldlijke zaken en een zo groot mogelijke mate van zelfcontrole ontwikkelen. Dit was mogelijk doordat de kerkelijke milieus een religieus mannelijkheidsbeeld naar voor schoven waarin die zelfcontrole, begrepen als het “temmen” van het vlees en in mindere mate de geest, gepresenteerd werd als een meer verheven, zwaarwichtiger en meer mannelijk alternatief ten opzichte van de levenswijze van de wereld(lijke) man. Deze beeldvorming waarvan hiervoor sprake zou zich volgens McNamara ontwikkeld hebben in de monastieke wereld als reactie tegen een feitelijke situatie waarbij vrouwen in grotere mate gingen participeren in het religieuze gebeuren en vervolgens ook stilaan binnendrongen in de kerkelijke hiërarchie.<sup>241</sup> Men moet dit fenomeen situeren in de periode van de late 11<sup>de</sup> eeuw en 12<sup>de</sup> eeuw, waarin allerlei innovaties rond vrouwelijke spiritualiteit de kop opstaken: dubbelkloosters, vrouwenkloosters, reclusen en zo verder.<sup>242</sup>

Hoewel dat onderdrukken van de drang om toe te geven aan de verleiding sloeg op een scala aan wereldlijke verlokkingen (luiheid, luxe, ijdelheid, etc.), komt uit de bronnen toch naar voor dat vooral de grootste bedreiging gevisieerd werd: seksualiteit en vrouwen in het algemeen.<sup>243</sup> In zo goed als alle vitae wordt de celibataire en op onthouding gefundeerde levenswijze van de heilige

<sup>238</sup> R. M. Karras, *Thomas Aquinas's Chastity Belt*, p.53.

<sup>239</sup> J.A. McNamara, *The Herrenfrage*, p.8.

<sup>240</sup> Jacqueline Murray geeft voor deze denkrichting aangaande alternatieven de aanzet: J. Murray, *Masculinizing Religious Life*, pp.27-29.

<sup>241</sup> J.A. McNamara, *An Unresolved Syllogism*, pp.7-9.

<sup>242</sup> J.A. McNamara, *The Herrenfrage*, pp.12-13.

<sup>243</sup> Dat men in de middeleeuwen net vrouwen en seksualiteit het sterkst problematiseerde wordt reeds door Murray onderschreven: J. Murray, “ ‘The law of sin that is in my members’ The Problem of Male Embodiment.”, in: RICHES (S.J.E.) en SALIH (S.), eds. *Gender and Holiness. Men, Women and Saints in Late Medieval Europe*, Oxon, Routledge, 2002, pp.13-15.

mannen dan ook uitdrukkelijk geprezen. Zo was volgens zijn hagiograaf één van de bewonderenswaardige zaken aan Simon van Aulne de manier waarop hij, zelfs tijdens zijn ziekte, door een heilige levensstijl, bestaande uit strenge ascese en harde zelfkastijding, de lusten onderdrukte en alzo een ‘*fortis Christi athleta*’ werd.<sup>244</sup> Ook zijn ordegenoot Werricus behield de controle via lange gebedsessies en geseling, zij het op een geniepig plaatsje achter het kerkkoor. In zijn vita valt voorts een sterke verheerlijking van het kloosterleven te lezen.<sup>245</sup> Bij Godfried Pachomius en Godfried de Sacristijn ontvouwt zich hetzelfde plaatje: Het nastreven van grote zelftucht en controle door middel van gebed en geseling.<sup>246</sup> Bij de tweede wordt bovendien ook expliciet de nadruk gelegd op zijn uitzonderlijke kuisheid.<sup>247</sup>

Willem van Olive op zijn beurt tuchtigde na zijn bekering zijn voorheen zondig lichaam met behulp van boetedoening en honger, hoewel men zich hier kan afvragen of hij wat betreft het zich onthouden van voedsel wel een vrije keuze had gezien de aanvankelijke armoede in Olive.<sup>248</sup> Wanneer men echter denkt aan zijn bovenvermelde oplossing voor lustgevoelens, kan in elk geval niet getwijfeld worden aan zijn bedoelingen en dedicatie tot zelfregulering teneinde de bekeringen te onderdrukken en de zelfcontrole te vergroten.<sup>249</sup> In de *Vita Ioannis* wordt Johannes van Cantimpré uitdrukkelijk geprezen als verheven spiritueel martelaar, omwille van zijn ascetische manier van leven en zijn inzet ter onderdrukking van de eigen wil.<sup>250</sup>

Op enigszins vergelijkbare manier als bij Werricus wordt door hagiograaf Thomas van Cantimpré aan de ware christelijke levensstijl (die van de heiligen dus) een uitgesproken voorkeur gegeven ten opzichte van de frivolere (wereldse) levenswandel van de adel, zoals blijkt uit een vermaning die Johannes geeft aan ridder Robert Mauvoisin waarmee ‘...(Hij) toonde dat wereldlijke zaken laag ingeschat moeten worden in vergelijking met het eeuwige, aangezien we door het omruilen van onze vergankelijke bezittingen de waardigheid van de eeuwige kunnen ontvangen.’<sup>251</sup>

De twee vitae waarin de link tussen zelfcontrole en verheven mannelijkheid het sterkst tot uiting komt zijn vermoedelijk niet toevallig van de zelfde auteur: de *Vita Arnulfi* en *Vita Abundi* van Goswin van Bossut. Arnulf van Villers wordt reeds na zijn bekering, maar voorafgaand aan zijn intrede ‘een nieuw atleet, die op mannelijke manier zijn ziel voorbereide op verleidingen... steeds zijn arsenaal aanvullend en zo goed als hij kon waakzaam tegen ondeugden en zonden.’<sup>252</sup> Arnulf toont zich in zijn heiligenleven als een van de meest extreme asceten van het corpus. Zijn niet aflatende onthouding en zelfpijniging wordt met een opvallend viriel militair en sportief

<sup>244</sup> *Vita Simonis Alnensis*, f. 209v. (par.3). En *Vie du Bienheureux Simon*, pp.159-160.

<sup>245</sup> *Vita metrica Werrici Alnensis*, p.454 en 446.

<sup>246</sup> *Vita Godefridi Pachomii*, p.266 (Hfst.VIII) ; *De conversione Godefridi monachi Vilariensis, et de revelationibus eius*, p.44

<sup>247</sup> *De conversione Godefridi monachi Vilariensis, et de revelationibus eius*, p.43.

<sup>248</sup> *Vita Willelmi de Oliva*, p.495 (Hfst.II, par.10) en p.496 (Hfst.II, par.12).

<sup>249</sup> Zie boven: Willem waadde door een ijskoude rivier ter “afkoeling”.

<sup>250</sup> *Vita Joannis abbatis primi Cantipratensis*, pp.304-305 (II,22).

<sup>251</sup> *Ibidem*, pp.292-293 (II,9). Vertaling oorspronkelijk naar het Engels: B. Newman, *Thomas of Cantimpré. The Collected Saint's Lives.*, p.95.

<sup>252</sup> *Vita Arnulfi conversi Villariensis*, p.610 (I,1). Vertaling oorspronkelijk naar het Engels: M. Cawley, *Send me God*, p.131.

vocabularium beschreven. Zo wordt hij omwille van zijn zelfdiscipline alleen al in het eerste boek van de *vita* achtereenvolgens als ‘een machtig atleet’, ‘een machtig krijger’, ‘een moedig soldaat’ en zelfs ‘een leeuw’ betiteld. Het lijstje kan nog uitgebreid worden met ‘krijger van Christus’ gekenmerkt door ‘ridderlijke daden’.<sup>253</sup> Arnulf ging door tot hij het stadium bereikte dat ‘hij niet langer zijn lichaam gehoorzaamde, maar zijn lichaam hem.’<sup>254</sup> Via het ‘mannelijke volgen van de Heer Christus in zijn lijden’, waarbij hij zichzelf aanspoorde met de woorden ‘(Ik) moet moediger zijn, ik moet mannelijk zijn: mannelijk moet ik zijn...’, bereikte hij uiteindelijk de overwinning op zijn lichaam en wil als machtig atleet.<sup>255</sup>

Ook bij tijdgenoot Abundus vinden we opnieuw een sterke beeldvorming rond verheven zelfcontrole terug. Zo verkreeg hij door zijn officiële intrede in Villers volgens Goswin een ‘...*funiculo triplici qui difficile rumperetur*’ [‘...een drievoudige koord, moeilijk om te breken.’] bestaande uit de 3 geloftes die hij moest afleggen: stabiliteit, aanpassing van gedrag en gehoorzaamheid. Die moesten hem helpen zichzelf onder controle te houden, en op die manier werd hij officieel een ‘rekrut van Christus’.<sup>256</sup> Net als bij Arnulf benadrukt Goswin zeer sterk de verbinding tussen zelfcontrole en mannelijkheid. Abundus brengt namelijk op een bepaald ogenblik een boodschap van de maagd Maria over aan een sterk bekoorde novice en zegt: ‘...ze wenst dat je mannelijk [*viriliter*] weerstaat aan de verleiding...’<sup>257</sup> Verder wordt in de passage waarin Abundus er in slaagt zijn zuster uit een reeds gepland huwelijk te halen en haar onder te brengen in het cisterciënzerklooster van La Ramée (Jodoigne, Waals-Brabant) nog eens benadrukt hoeveel waardiger het celibaat is tegenover het wereldlijk huwelijk.<sup>258</sup>

Het bovengenoemde militaire en sportieve woordgebruik dat werd aangewend om de zwaarte van het monnikenleven te beschrijven en daarmee de glorie van zij die erin slaagden te volharden, is nog terug te vinden bij talrijke andere levensbeschrijvingen. Abt Karel van Villers wijdde zich in zijn eerste klooster van Himmerod aan de ‘geestelijke krijgsdienst’.<sup>259</sup> Franco van Archennes werd na zijn intrede een ‘ridder van Christus’ die net als Simon van Aulne zelfs tijdens ziekte niet toegaf aan de zwakheid van het lichaam, hetgeen tot enige bezorgdheid bij zijn medebroeders aanleiding gaf.<sup>260</sup> Op een gelijkaardige wijze als bij de vermaning van Johannes van Cantimpré aan een adellijke heer wordt in de *Vita Franconis* alle mogelijke wereldse roem en zelfs de meest succesvolle profane carrière ondergeschikt geacht aan die van de dienaren van God:

*‘Solebat asserere gloriam mundanam, Esse sine dubio frivolum & vanum. Quisquis ergo possidet mentem Christianam, Eam confitebitur stultam & insanam.’ ‘Sed sancta religio est salutis via, Animae laetitia & philosophia, Vera & melliflua cordis melodia, Ex qua Christus pascitur, &*

<sup>253</sup> *Vita Arnulfi conversi Villariensis*, pp. 610-612 (I, 3-6).

<sup>254</sup> *Ibidem*, p.614 (I, 8). Engelse vert.: M. Cawley, *Send me God*, p.143.

<sup>255</sup> *Ibidem*, p.615 (I, 10) (Engelse vert.: M. Cawley, *Send me God*, p.145) ; p.615 (I,11) (Engelse vert.: M. Cawley, *Send me God*, pp.147-148) ; p.622 (II, 8).

<sup>256</sup> *Vita fratris Abundi monachi Villariensis*, p.16 (Hfst.5). Voor de Engelse vertaling van de hele passage zie: M. Cawley, *Send me God*, p.215.

<sup>257</sup> *Ibidem*, p.30 (Hfst.18).

<sup>258</sup> *Ibidem*, p.23 (Hfst.12).

<sup>259</sup> *Vita Caroli Villariensis*, p.221

<sup>260</sup> *Vita beati Franconis*, p.1335.

*virgo MARIA.*’ [‘Hij was gewoon geweest zich wereldse roem toe te eigenen, zonder twijfel werelds en ijdel te zijn. Al wie dus echter een christelijke houding heeft, zal bekennen dat die {wereldse roem} dwaas en ongerijmd is.’ ‘De heilige godsvrucht daarentegen is de weg van de heil, een vreugde voor de ziel en de wijsheid, een echte en honingzoete melodie voor het hart, waarmee Christus en de maagd MARIA ons voeden.’].<sup>261</sup>

Waar we bij Abundus lezing namen over zijn drievoudige koord van de zelfcontrole, is te zien hoe Gobert van Apremont het vuur van de wereldse begeerten bluste met verschillende oliën: de boete, de aalmoes, het mededogen en de drievoudige olie van de liefde.<sup>262</sup> Hierdoor slaagde hij erin een grote mate van controle te verkrijgen over zijn lichaam. De hagiograaf kan zijn adoratie niet verbergen en komt haast woorden te kort om dergelijke mate van zelftucht en –controle lyrisch te beschrijven: ‘*O res admiranda!... qui sic sciret omnibus modis virtutum rebellem carnis asellam perdomare, ...; & per gulae appetitum ventre saginato, corpus humanum (vas fictile de vili schemata plasmatum) ad omnes carnales, & illecebres delicias, pronum se inclinasse.*’ [‘O bewonderenswaardige zaak!...Wie kon zo de ezel van zijn vlees dat tegen de deugden in opstand kwam, helemaal de baas blijven?...; de buik werd vetgemest door de begeerte van de eetlust en het menselijk lichaam (dat lemen vat dat uit gewoon stof gevormd was) was geneigd om voor alle vleselijke en ongeoorloofde genoegens door de knieën te gaan.’].<sup>263</sup> Omwille van deze verwezenlijkingen en omdat hij aldus een drievoudige overwinning boekte op de duivel, het vlees en de wereld, werd Gobert ook een geestelijk krijger en een ‘*fortissimo athleta*’.<sup>264</sup> Ook Bartholomeus van Tienen die zijn lichaam steeds hard en strak tuchtigde, wordt in zijn sterfscene door de hagiograaf betiteld als ‘trouwe krijger van Christus’.<sup>265</sup>

Tenslotte vermelden we bisschop Bonifacius aan wie een dappere en voorbeeldige christelijke levenswijze wordt toegeschreven, gekenmerkt door gebed, tucht, ijverigheid, waakzaamheid, en niet te vergeten maagdelijkheid.<sup>266</sup> Over dat laatste, was de bisschop nog het meest over bezorgd en het hield hem kennelijk nogal obsessief bezig: reeds als kind had hij de gewoonte kussen van moeder of grootmoeder meteen af te kuisen.<sup>267</sup> In de overige vitae wordt, mogelijks om redenen van bondigheid, de zelfcontrole niet geëxpliciteerd, maar is het thema wel steeds latent aanwezig. Wanneer we de exempla uit de *Dialogus miraculorum* nader bekijken, vinden we nog veel meer bewijs voor de steeds weerkerende associatie tussen zelfcontrole of onthouding en mannelijkheid. Enkele voorbeelden ter illustratie. Op een enigszins similaire manier als Abundus die zijn zuster overtuigde van de grotere verhevenheid van het celibatair leven, poogt Caesarius van Heisterbach dat ook te doen voor zijn lezers en toehoorders middels het verhaal van een meisje dat lastig gevallen wordt door de duivel die haar wil aanporren tot een aards huwelijk en fysieke

<sup>261</sup> Ibidem, p.1335.

<sup>262</sup> *Vita Goberti Asperimontis*, p.384 (II, 1, par.34).

<sup>263</sup> Ibidem, p.389 (II, 4, par.64).

<sup>264</sup> Ibidem, p.384 (II, 1, par.36-37).

<sup>265</sup> *Vita Bartholomaei Thenensis*, p.19 (par.11) en p.20 (par.14).

<sup>266</sup> *Vita Bonifacii Lausanensis*, pp.152-153 (par.3-4).

<sup>267</sup> Ibidem, p.152 (par.3).

betrekkingen. Het kind weerstaat echter en Caesarius wijst op de glorie van de maagdelijkheid en het huwelijk met Christus.<sup>268</sup>

Sowieso wordt in de *Dialogus* op tijd en stond de toegevoegde waarde van het monnikenbestaan belicht en dit omwille van het feit dat de auteur zelf een cisterciënzermonnik was en zijn werk in de eerste plaats bedoeld was voor monastieke middens.<sup>269</sup> Legio zijn dan ook de mogelijke voorbeelden. Zo vraagt de novice, na enkele exempels van wereldlijke mannen die fouten begaan omwille van hun profane leven, aan de monnik om wat voorbeelden van religieuzen te geven om te zien hoe het wel moet.<sup>270</sup> De auteur geeft via exempels aan dat het niet gemakkelijk is om vol te houden en dat de strijd tegen wereldse bekoring ‘mannenmoed’ vergt, maar zelfcontrole nodig is om volmaaktheid te kunnen bereiken.<sup>271</sup> Een tweede duidelijke associatie tussen onthouding en mannelijkheid betreft het exempel van een monnik die door de duivel werd bekoord, maar ‘pal stond als een man’ [restitutio viriliter] en er uiteindelijk in slaagde om een schitterende overwinning te behalen op (opnieuw) het vlees, de wereld en de duivel.<sup>272</sup> Caesarius werkt dit thema crescendo uit en legt in het begin van zijn vierde afdeling expliciet de link tussen het op zelfcontrole gebaseerde religieuze leven en de rede, die zich in de middeleeuwen duidelijk bekende tot de mannelijke sfeer.<sup>273</sup> Hij legt de onderwijzende monnik het volgende in de mond: ‘...*humane et rationabiliter viventis, qualis est vita religiosorum, qui secundum spiritum vivunt, et carnis desideria non perficiunt. Saeculares vero atque carnales, qui secundum carnem ambulant, improprie tentari dicuntur, quia mox ut tentamenta sentiunt, vel consentiunt, vel tepide resistunt, similes equo et mulo, quibus non est intellectus.*’ [‘... {iemand} die volgens menselijke normen en de rede leeft, zoals het leven van de religieuzen is, die volgens de geest leven en niet toegeven aan de verlangens van het vlees. Van de wereldlijken en vleselijken evenwel die naar het vlees leven, zegt men in oneigenlijke zin dat ze beproefd worden, want zodra ze de bekoringen bespeuren, gaan ze door de knieën of bieden ze maar slapjes weerstand, gelijk het paard en de muilezel, die geen verstand hebben.'].<sup>274</sup>

Zijn commentaar bij de wereldse levensstijl is spitant en tegelijk belerend wanneer hij specifiek de losbandigheid presenteert als het pendant van zelfcontrole en zegt: ‘*Tria sunt quae fomitem luxuriae inflammant, victus immoderatus, vestitus pretiosus, otiositas.*’ [‘Er zijn drie zaken die de brandstof van de losbandigheid doen ontvlammen: onmatige levenswandel, kostbare kleding, niets doen.'].<sup>275</sup> Het hoeft geen betoog dat Caesarius hier vooral de maatschappelijke toplaag van de adel en de rijken viseert. Het is, net als in de *vitae* bij Johannes van Cantimpré en Franco van

<sup>268</sup> Caesarius Heisterbacensis, *Dialogus Miraculorum*, (vol.1.) (ed. Strange), pp.116-117 (III, 6).

<sup>269</sup> G.J.M. Bartelink, inleiding en vertaling. *Caesarius van Heisterbach. Boek der Mirakelen I.*, p.8.

<sup>270</sup> Caesarius Heisterbacensis, *Dialogus Miraculorum*, (vol.1.) (ed. Strange), p.189 (IV, 17).

<sup>271</sup> Ibidem, p.221 (IV,54) en p. 264 (IV,96).

<sup>272</sup> Ibidem, p.264 (IV,96). De Nederlandse vertaling hier is van G.J.M. Bartelink, inleiding en vertaling. *Caesarius van Heisterbach. Boek der Mirakelen I.*, p.290.

<sup>273</sup> V.L. Bullough, *On being a Male in the Middle Ages*, p.32.

<sup>274</sup> Caesarius Heisterbacensis, *Dialogus Miraculorum*, (vol.1.) (ed. Strange), p.172 (IV, 1). De Nederlandse vertaling is van G.J.M. Bartelink, inleiding en vertaling. *Caesarius van Heisterbach. Boek der Mirakelen I.*, p.197.

<sup>275</sup> Caesarius Heisterbacensis, *Dialogus Miraculorum*, (vol.1.) (ed. Strange), p.258-259 (IV, 92). De Nederlandse vertaling is van G.J.M. Bartelink, inleiding en vertaling. *Caesarius van Heisterbach. Boek der Mirakelen I.*, p.285.

Archennes, alsof hij wil zeggen dat zelfs de meest verheven wereldlijke (en mannelijke) positie of status helemaal niets voorstelt vergeleken met die van (ware) religieuzen.

Hoewel gehoorzaamheid aan de kerkelijke regels op het eerste gezicht dus voor de priesters en monniken het risico inhield van het verlies van een volledig mannelijke identiteit<sup>276</sup>, lijken bovenstaande voorbeelden uit heiligenlevens en exempla afdoende aan te tonen dat er, tenminste in de perceptie van de religieuze- monastieke wereld van de 13<sup>de</sup> eeuw, wel degelijk een mannelijke status mogelijk was ondanks (en dankzij) hun onthouding. Er werd een beeld gecreëerd waarin men liet uitschijnen dat net de moedige weerstand tegen allerlei verlokkingen uit de wereld, waarvan een aanzienlijk deel juist als kenmerken van profane mannelijkheid golden, in feite verhevener, moeilijker bereikbaar en mannelijker was dan gelijk welke wereldlijke mannelijke positie. Toch is enige nuance hier op zijn plaats. Uit de *Dialogus* immers blijkt dat men ook vanuit het monastieke denken wel degelijk ruimte liet voor achtenswaardige profane mannen, al betroffen het dan steeds figuren zoals graaf Theobald van Champagne.<sup>277</sup> Deze hield er een uitzonderlijk vrome levenswijze op na, afwijkend van de standaard van de wereldlijke adellijke leider, en is dus in feite qua levenswandel in ongeveer dezelfde categorie te plaatsen als de religieuzen. Dit gegeven lijkt aldus het bestaan van een religieus mannelijkheidsbeeld eerder te onderschrijven dan te ondermijnen. Volgens Mazo Karras kan men er bovendien van uit gaan dat die beeldvorming wel degelijk (ook in de wereldlijke milieus) bekend moet zijn geweest, gezien een groot deel van de literatuur die tot stand kwam en omging in de middeleeuwen net van de hand was van de verdedigers ervan, namelijk de kerkelijke en monastieke wereld.<sup>278</sup> De historica voegt er echter onmiddellijk waarschuwend aan toe dat er in de wereld ook ideeën, idealen en normen circuleerden die de historici minder bekend zijn omdat ze niet altijd op schrift werden gesteld.<sup>279</sup>

Het gegeven dat men er kennelijk in geslaagd is onthouding als mannelijk voor te stellen pleit in elk geval voor Samantha Riches' oproep tot voorzichtigheid bij de benadering van het fenomeen maagdelijkheid. Zij poneert namelijk -hoewel ze niet specifiek ingaat op het aspect van zelfcontrole- dat men maagdelijkheid niet onbesuisd en probleemloos als "uitsluitend vrouwelijk" mag bestempelen.<sup>280</sup>

*A contrario*, maagdelijkheid door zelfcontrole werd in de perceptie van de religieuzen net een label dat mannelijkheid uitdrukte.<sup>281</sup> Hiertegenover zou men dan weer kunnen stellen dat het bijzondere van het maagdelijkheidsideaal enigszins werd gefnuikt door het celibaat dat sinds de Gregoriaanse hervormingen de facto verplicht was gemaakt voor religieuzen. Dit was ook wel zo,

<sup>276</sup> J. Murray, *Mystical Castration*, p.74-76.

<sup>277</sup> Caesarius Heisterbacensis, *Dialogus Miraculorum*, (vol.2) (ed. Strange), p.105 (VIII, 31).

<sup>278</sup> R.M. Karras, *From boys to Men*, p.10.

<sup>279</sup> *Ibidem*, p.10.

<sup>280</sup> S.J.E. Riches, "St. George as a Male Virgin Martyr.", in: RICHES (S.J.E.) en SALIH (S.), eds. *Gender and Holiness. Men, Women and Saints in Late Medieval Europe*, Oxon, Routledge, 2002, pp.66-68.

<sup>281</sup> F. Lifshitz, *Priestly Women, Virginal Men. Litanies and Their Discontents*, pp.101-102. We moeten hier opmerken dat maagdelijkheid niet louter betrekking heeft op een ongeschonden fysieke status. Men gebruikte de term in de hagiografie ook om celibatairen aan te duiden die ooit wel, bijvoorbeeld in een eerder wereldlijk leven, nog seksuele betrekkingen hadden gehad maar die naderhand hadden afgezworen.

maar toch kon men de maagdelijke status als iets buitengewoon blijven presenteren door te wijzen op de moeilijkheid van volharding en door *in extenso* voorbeelden te citeren van de talrijke mannen die er niet in slaagden vol te houden.<sup>282</sup>

### Geestelijk krijgerschap.

De krijgskunde, en het dragen van wapens als uiterlijk teken was één van de typerende karakteristieken van middeleeuwse profane mannelijkheid, oorspronkelijk uitgedragen door de feodale (krijgs)elite.<sup>283</sup> Net als fysieke betrekkingen was ook dit in principe verboden voor priesters en monniken voor wie een ideaal van geweldloosheid en zachtmoedigheid gold. Een mooie illustratie van die overtuiging komt uit de vita van Werricus van Aulne: ‘*Mansuetudo facit animae requiem reperire ; Hanc requiem tollit culpabilis impetus irae. Ira tenax est culpa gravis; nec religiosus Quem movet ira frequens valet esse Deo pretiosus.*’ [‘Zachtzinnigheid laat toe de rust van de geest te bespeuren; Die rust ontbreekt degene die bezwaard is met opvliegende woedeuitvallen. Hardnekkige woede is een zware zonde; en een religieus die dikwijls door woede gestuurd wordt is voor God niet veel waard. ’].<sup>284</sup>

Supra viel al te lezen hoe er effectief geestelijken waren die zich niet aan dit gebod hielden en toch persoonlijk wapens droegen. Een hele reeks van exempla is voorradig i.v.m. hoge geestelijken wier lust voor oorlogsvoering gemakkelijk de vergelijking kon doorstaan met diezelfde neiging toegedicht aan de grootste vechtjassen uit de feodale krijgsadel.<sup>285</sup> Reeds in de casus van de Keulse priester Michaël die uit onveiligheidsgevoel een zwaard droeg, zegt Caesarius waar het eigenlijk op stond, namelijk dat de wapens van de wereld bijlange na niet in de buurt komen van het hemelse arsenaal.<sup>286</sup> Zoals uit het voorgaande deel reed doorschemerde, lijkt dat nu net het beeld te zijn dat men vanuit kerkelijke en monastieke middens in literatuur als vitae en exempla construeerde i.v.m. de religieuze levenswijze en in het bijzonder het kloosterleven: het was meer bepaald te vergelijken met de wereldlijke krijgsveld, alleen nog zwaarder en natuurlijk meer verheven. Aldus hoefden religieuzen ook hier niet te zondigen om aan dit mannelijkheidskenmerk te (blijven) voldoen, het alternatief was beter.<sup>287</sup>

Het aspect competitie in samenhang met krijgskunde kan in deze context niet onvermeld blijven. De wereldlijke man, of toch het ideaalbeeld ervan bij de elite, bewees zijn waarde en mannelijkheid door middel van sportieve en militaire krachtmetingen met andere mannen. Opnieuw was dit iets dat niet of niet meer, afhankelijk van in welke levensfase men intrad, mogelijk was voor religieuzen: Toernooien en vechten waren verboden en in ieder geval was competitie iets dat niet te rijmen viel met de grote nederigheid die nodig was om een goede

<sup>282</sup> Ibidem, p.102.

<sup>283</sup> P.H. Cullum, *Clergy, Masculinity and Transgression in Late Medieval England*, p.182.

<sup>284</sup> *Vita metrica Werrici Alnensis*, p.446.

<sup>285</sup> Caesarius Heisterbacensis, *Dialogus Miraculorum*, (vol.1) (ed. Strange), p.99 (II,27). Het hemels wapen is hier een psalm of gebed.

<sup>286</sup> Ibidem, pp.337-338 (V, 55).

<sup>287</sup> Over het meer verheven christelijk ridderschap zie: M. Heinonen, “Henry Suso and The Divine Knighthood”, in: CULLUM (P.H.) en LEWIS (K.J.), eds. *Holiness and Masculinity in the Middle Ages*, Cardiff, University of Wales Press, 2004, pp.81-83.



dienaar van God te zijn. Een prachtig voorbeeld van hoe de Kerk hierover dacht komt tot ons uit de vita van de voormalige ridder Walter van Bierbeek, opgenomen in de zevende afdeling van de *Dialogus*. Daarin wordt, na een relaas over Walter die vervangen werd op een ridderkamp door de Maagd Maria (hij kwam te laat omdat hij de heilige mis bijwoonde), op vraag van de verwonderde novice het standpunt van de Kerk wat betreft toernooien en competitie fijntjes geschetst: ‘*Duo ibi committuntur peccata mortalia, superbia scilicet et inobedientia. Superbia, quia fit intuitu laudis humanae; inobedientia, quia fit contra prohibitionem Ecclesiae. Unde in tornamentis occisi, extra cimiteria fidelium sepeliuntur.*’

[ ‘Daar begaat men twee doodzonden : trots en ongehoorzaamheid. Trots omdat het gebeurt met het oog op menselijke roem; ongehoorzaamheid, omdat het tegen het verbod van de Kerk indruist. Daarom worden zij die bij toernooien de dood vinden, buiten de kerkhoven van de gelovigen begraven. ’].<sup>288</sup> Caesarius meldt ook in zijn laatste afdeling over “de beloning van de gestorvenen” dat zij die zich met “pleziergeweld” als toernooien bezighielden nooit de redding moesten verwachten.<sup>289</sup>

In de praktijk werd deze hindernis overwonnen door het veelvuldig gebruik van viriel-militaire en sportief-competitieve bewoordingen bij het beschrijven van de religieuze en vooral monastieke levenswijze. Dat we dit vocabularium aantreffen bij monniken die vóór hun bekering tot de zwaardadel behoorden ligt in de lijn der verwachtingen. Opvallend is wel dat de hagiografen in die vitae meestal eerst vrij uitgebreid ingaan op het eerdere leven van de “heiligen” als archetypes van profane mannelijkheid. Het lijkt evident dat zulke uitweiding, in positieve bewoordingen trouwens, over wat zij als moedige krijgs mannen allemaal hadden verwezenlijkt in de wereld, alleen maar kon bijdragen aan een sterke mannelijke beeldvorming. Daarnaast hielp het ook de associatie tussen wereldlijk en geestelijk krijgerschap duidelijk te maken. Karel van Villers wordt in zijn vita vanaf de eerste regel voorgesteld als een ‘dapper en bekend ridder’ die meteen na zijn studietijd vertoefde en uitblonk in riddermiddens, waar hij ook deelnam aan toernooien. Blijkbaar moet hij zo goed geweest zijn dat zelfs Filips, de aartsbisschop van Keulen hem koos als lijfwacht.<sup>290</sup>

Ook Caesarius prijst zijn dapperheid en roem als ridder wanneer hij het over hem heeft in de *Dialogus*.<sup>291</sup> In de *Vita Caroli* wordt Karels bekering en intrede in Himmerod vervolgens duidelijk gepresenteerd als alternatief op de wereldlijke strijd door te melden dat hij ‘...*arma assumit sacre militie*...’ [‘...de wapens van de heilige krijgsmacht opnam...’].<sup>292</sup>

In de levens van de andere twee ridders in de collectie treffen we een enigszins vergelijkbare typering aan, wat opnieuw niet hoeft te verbazen, gezien ze beiden kruisvaarders waren geweest. Net als bij Karel wordt ook Franco van Archennes vanaf het begin van zijn heiligenleven zeer mannelijk geportretteerd als bekend ridder en kruisvaarder die zich liet opmerken door

<sup>288</sup> *Vita domini Walteri de Birbech*, p.50. De Nederlandse vertaling is van G.J.M. Bartelink, inleiding en vertaling. Caesarius van Heisterbach. *Boek der Mirakelen II.*, p.79.

<sup>289</sup> Caesarius Heisterbacensis, *Dialogus Miraculorum*, (vol.1) (ed. Strange), p.327-328 (XII,15-17).

<sup>290</sup> *Vita Caroli Villariensis*, p.220-221.

<sup>291</sup> Caesarius Heisterbacensis, *Dialogus Miraculorum*, (vol.1) (ed. Strange), p.163 (III, 43).

<sup>292</sup> *Vita Caroli Villariensis*, p.221.

leeuwenmoed.<sup>293</sup> Vervolgens gaat de hagiograaf uitgebreid en gedetailleerd in op zijn verwezenlijkingen in het Heilige Land, waar hij herhaaldelijk de Saracenen bevocht en overwon en waar Franco zich ontpopte als een groot krijgman en leider. Opvallend is hier de expliciet gewelddadige scène waarin hij het als enige durft op te nemen tegen een machtig krijger van de moslims, die hij na lang vechten uiteindelijk doodde.<sup>294</sup>

De hagiograaf van Gobert van Apremont dan weer beschrijft met nog meer nadruk de viriliteit van “zijn” heilige aan de hand van het voorafgaand wereldlijk leven. Hij schetst hem als ‘*vir virilis corde & opere*’ [‘een man met een mannelijk hart en mannelijke activiteit’], waarna hij ingaat op Goberts exploitatie als kruisvaarder die van hem een goed leider en soldaat maakten.<sup>295</sup>

Ook in deze vita werd een bijzonder gewelddadige scène opgenomen. Bij zijn terugkomst uit het Oosten vernam Gobert dat zijn gebieden en onderdanen geterroriseerd werden door de al te expansieve graaf van Bar, waarop hij deze vijand zeer driest tegemoet trad: ‘*Accensus ira ferventissima arripuit arma, suosque milites & clientes & agricolas adunavit. Contra dictum comitem ad bellum properavit, & in terram sui adversarii cum armis, & igne singula comburens, introivit, cui ejus adversarii non poterant, nec resistere audebant...*’ [‘Hij ontstak dan in een hevige woede, greep naar de wapens en verzamelde zijn soldaten, onderhorigen en boeren. Hij spoedde zich naar de strijd tegen de genoemde graaf en betrad het grondgebied van zijn tegenstander en verwoestte ondertussen alles met de wapens en het vuur. Zijn tegenstanders konden en durfden geen weerstand bieden...’].<sup>296</sup> Dit sterk staaltje krijgsgeweld wordt door de hagiograaf, bij monde van Goberts smekende onderdanen, evenwel vergoelikt door het feit dat dit optreden een rechtvaardige zaak diende. Bovendien was Gobert zelf er aanvankelijk niet tuk op geweest om zich opnieuw in te laten met wereldlijke strijd.<sup>297</sup>

Hoewel de mannelijkheid van de twee voornoemden uitgesproken wordt bevestigd door deze verhalen over wie zij waren en wat zij deden als wereldlijke ridders, komen de expliciete beschrijvingen van wapengeweld toch enigszins contradictoer over gezien het pacifistisch ideaal voor religieuzen.

Nog merkwaardiger is dat zowel Franco van Archennes als Gobert van Apremont reeds in hun hoedanigheid van kruisvaarders en feodale heren worden gepresenteerd als ‘strijders van Christus’ of ‘krijgsmannen van God’,<sup>298</sup> wat impliciet een goedkeurende evaluatie veronderstelt. Dat de hagiografen zich ongegeneerd positief konden uitlaten over het kruistochtverleden van hun subjecten valt te verklaren door de tijd waarin men schreef. De 13<sup>de</sup> eeuw was natuurlijk volop de periode dat de Kerk belangen (en problemen) had in de Levant waardoor geweld in dienst van de goede zaak niet bij voorbaat negatief was en er een kruisvaarderideaal bestond dat grote delen van de Westerse mannelijke populatie aansprak. Zeker in de *Vita Franconis* wordt echt een bijna propagandistisch (en zeer mannelijk) beeld opgehangen van de heroïsche en

<sup>293</sup> *Vita beati Franconis*, p.1333

<sup>294</sup> *Ibidem*, p.1334.

<sup>295</sup> *Vita Goberti Asperimontis*, p.379 (I, 1, par.10) en p. 380 (I, 1, par.17).

<sup>296</sup> *Ibidem*, p.383 (I, 3 par.28).

<sup>297</sup> *Ibidem*, p.382-383 (I, 3 par.28).

<sup>298</sup> *Vita beati Franconis*, p.1333 en *Vita Goberti Asperimontis*, p.379 (I, 1, par.14).

avontuurlijke kruisvaarder die uit het thuisland vertrekt.<sup>299</sup> Het feit dat de paus met Gobert van Apremont een trouwe bondgenoot had in het Oosten gedurende de Zesde Kruistocht tegen keizer Frederik II zal ook wel verdisconteerd zijn als verzachtende omstandigheid voor eventueel wapengekletter.<sup>300</sup>

Hoewel de Kerk dus een kruisvaarderideaal uitdroeg waardoor mannen zelfs als ‘krijgers van Christus’ konden bestempeld worden ondanks (of net dankzij) geweld tegen heidenen, valt het op dat men in de monastieke wereld toch niet helemaal overtuigd was van de stelling dat zulk gedrag zich ipso facto boven het alledaagse verhief. Hetgeen niet wil zeggen dat men het ideaal niet overnam, zoals de *Vita Franconis* en de *Vita Goberti* bewijzen. Uit de *Dialogus miraculorum*, geschreven voor en door de kloosterwereld, blijkt dat men in elk geval het ware goddelijk krijgerschap, te begrijpen als het volgehouden kloosterleven, verhoudingsgewijs nog steeds meer verheven vond.<sup>301</sup> Blijkbaar was ook Karel van Villers daarvan overtuigd want wanneer hij met een metgezel beslist zich te wijden aan de dienst van God en ze de mogelijkheden overlopen zegt hij ‘*Transeamus mare. Sed occurrent nobis que hic relinquimus: nobilitas equorum, speciositas mulierum, instrumenta armorum, et vulnerabuntur corda, et forte leditur pudicitia. Quid igitur? Transeamus ad...Hemmerode...*’

[‘ ‘Laten we de zee oversteken. Maar we zullen er vinden wat we hier verlaten: edele paarden, mooie vrouwen, wapentuig en onze harten zullen verwond worden en wellicht wordt onze eer besmeurd. Laten we naar Himmerod gaan...’ ’].<sup>302</sup>

De voorstelling van Gobert als ‘strijder gods’ tijdens zijn bovenvermelde feodale krijgsexploten in zijn thuisland is moeilijker te duiden dan de positief geëvalueerde kruistochts scènes. Misschien maakt de opmerking dat hij daarmee een rechtvaardige zaak diende, of het feit dat de auteur reeds voorkennis had van en alludeert op zijn later ‘heilig’ leven, een rechtvaardiging mogelijk. De denkpiste dat het geweld kan worden vergoelijkt op basis van rechtvaardigheidsbeginselen is niet louter illusoir. Caesarius van Heisterbach is op dat vlak formeel: Iemand die om de juiste motieven ten oorlog trekt, zoals ter verdediging van het vaderland (hier van toepassing) zal daar geen nadeel van ondervinden {met het oog op latere redding}.<sup>303</sup> Hoe het ook weze, we zien in in beide vitae hoe de mannen, net als in de *Vita Caroli*, na hun bekering werkelijke geestelijke krijgers werden en hoe die ‘taakomschrijving’ expliciet als alternatief op de eerdere profane carrière wordt voorgesteld. Franco gaf te kennen dat hij een ‘buitengewoon christelijk ridder’ wou worden in Villers en vond zelfs een alternatief soort kameraadschap onder de monniken aldaar.<sup>304</sup>

<sup>299</sup> *Vita beati Franconis*, p.1333, in het 3<sup>de</sup> en 4<sup>de</sup> kwatrijn.

<sup>300</sup> *Vita Goberti Asperimontis*, p.380-381 (I, 2, par.18-23).

<sup>301</sup> Caesarius Heisterbacensis, *Dialogus Miraculorum*, (vol.1) (ed. Strange), p.12-13 (I, 6).

<sup>302</sup> *Vita Caroli Villariensis*, p.221.

<sup>303</sup> Caesarius Heisterbacensis, *Dialogus Miraculorum*, (vol.2) (ed. Strange), p.327 (XII,15).

<sup>304</sup> *Vita beati Franconis*, p.1334-1335. Kameraadschap wordt niet met zoveel worden gezegd in de vita, maar komt toch duidelijk naar voor. Tijdens de beschrijving van zijn wereldlijk leven wordt ingegaan op de vriendschap en liefde die zijn wapenmakers voor hem hadden (p.1334). Een gelijkaardige beschrijving vinden we terug m.b.t. zijn relatie met de monniken in Villers enkele kwatrijnen later (p.1335).

Ook in de *Vita Goberti* wordt de keuze duidelijk wanneer de hagiograaf letterlijk de twee vormen van krijgsdienst naast elkaar plaatst en hij meedeelt dat Gobert even gedreven en succesvol wou zijn in de geestelijke variant als hij was geweest in de wereldlijke.<sup>305</sup> Pas van dan af wordt hij ook een ‘sterke atleet’ en wordt zijn mannelijkheid doorheen de vita herhaaldelijk in dezelfde bewoordingen onderstreept, hoewel hij door de auteur ook nog beschreven wordt als een ‘razende wolf’ of ‘leeuw’ die ‘een lam’ geworden was.<sup>306</sup> Gobert werd zelfs het voorwerp van een unieke titulatuur dat we in geen enkele andere onderzochte vita in die termen aantreffen: omwille van zijn grote heiligheid oversteeg hij zijn profane adellijke status en werd hij ‘adel in Christus’ (verwijzend naar de elitaire rangen der heiligen in het hemelse koninkrijk).<sup>307</sup> Dat het leidmotief van het alternatief krijgerschap frequent wordt teruggevonden bij figuren met een militaire achtergrond kan nog aanvullend worden gestaafd. In de *Vita Ioannis Cantipratensis* helpt Johannes op een bepaald ogenblik, immer bezorgd om de redding der zielen, zijn naamgenoot en wereldlijk heer Johannes van Montmirail om tot inkeer te komen. Er wordt door hagiograaf Thomas dan uitgebreid verhaald over deze adellijke ridder waardoor er als het ware een vita in een vita ontstaat. Ook in dit leven zien we hetzelfde “type” mannelijke casting. Eerst wordt ingegaan op zijn wereldlijk leven waarin hij ‘bijzonder machtig’ was en ‘zeer kundig met wapens’.<sup>308</sup> Uiteindelijk werd hij monnik in Longpont en ‘vocht hij voor drie jaar Gods gevechten’.<sup>309</sup> Opmerkelijk is hier dat de ridder na zijn intrede, net als Gobert ‘een lam’ werd.<sup>310</sup> Het feit dat het personage ook terug te vinden is in de *Dialogus miraculorum* wanneer Caesarius het heeft over een ex-krijgsman die uiteindelijk toch koos voor het monnikenbestaan kan gelden als supplementair bewijs. Ook hier werden dus wereldlijk en geestelijk krijgerschap expliciet naast elkaar geplaatst.<sup>311</sup>

De enige overblijvende ridder in het corpus, met name Walter van Bierbeek, wordt met opzet als laatste benaderd, gezien zijn enigszins afwijkende positie in het geheel. Caesarius zorgde er ook hier voor dat in de bespreking van diens leven de mannelijke epitheta niet ontbraken tijdens de fase van diens profane voorgeschiedenis, maar het alternatief van het geestelijk krijgerschap dat we zo opzienbarend aantreffen bij collega “ridder- heiligen” valt daarentegen nergens te bespeuren in de *Vita domini Walteri de Birbech*.<sup>312</sup>

Dat het militair en sportief-competitief vocabularium courant werd gebruikt in de vitae van heiligen die een militaire loopbaan hadden gekend is op zich niet zo onlogisch: Op die manier was de hagiograaf in staat parallel met het eerder leven een sterk beeld van religieuze mannelijkheid te construeren. Bovendien moet een dergelijk religieus ideaal dat type geestelijken in het bijzonder hebben aangesproken omwille van de herkenbare elementen en omdat ze op die manier hun mannelijk aura niet echt riskeerden te verliezen bij een bekering tot het

<sup>305</sup> *Vita Goberti Asperimontis*, p.384 (II, 1, par.36).

<sup>306</sup> *Ibidem*, p. 384 (II, 1, par.36-37) en pp.385-386 (II, 1-2, par.40 en 43).

<sup>307</sup> Er staat ‘nobilior in Christo’: *Ibidem*, p.379 (Prooemium ad librum sequentem, par.9).

<sup>308</sup> *Vita Joannis abbatis primi Cantipratensis*, p.284 (II, 8bis).

<sup>309</sup> Er staat ‘...sub monachali habitu Domino militauit...’: *Ibidem*, p.290 (II, 8bis).

<sup>310</sup> *Ibidem*, p.284 (II, 8bis).

<sup>311</sup> Caesarius Heisterbacensis, *Dialogus Miraculorum*, (vol.1) (ed. Strange), pp.45-46 (I, 37).

<sup>312</sup> *Vita domini Walteri de Birbech*, p.49.

kloosterleven.<sup>313</sup> Merkwaardiger is dat hetzelfde viriele woordgebruik, zoals reeds kort aangegeven n.a.v. de bespreking van de zelfcontrole, ook terug te vinden is in de heiligenlevens van mannen zonder duidelijke militaire achtergrond. Een plausibele veronderstelling in dit verband zou kunnen zijn dat het thema van het christelijk krijgerschap of atletisme een werkelijk topos was in 13<sup>de</sup> eeuwse mannelijke hagiografie, specifiek bestemd om de religieuze levensstijl als mannelijk te presenteren. Enkele voorbeelden ter illustratie. Bartholomeus van Tienen wordt door zijn onbekende hagiograaf beschreven als ‘een trouw krijger die na vele gevechten vergoed werd met de eeuwige beloning en die sterft als krijger van Christus’: ‘...*fidelisque milicie prolixos agones perpetue remunerationis felici commercio compensare; ...vite termino cepit miles Christi...*’<sup>314</sup> De aandacht dient wel gevestigd op het feit dat dit soort woordkeuze enkel terug te vinden is in de sterfscène en dat er voor de rest in de vita niets gelijkaardig voorkomt. Veel duidelijker is dan ook de situatie van monnik Abundus die als zoon van een handelaar absoluut geen militaire achtergrond had.

Desalniettemin komt reeds in de eerste regels van de proloog het verband tussen het religieuze leven en het soldatenbestaan [‘*militantibus*’] aan de oppervlakte. Abundus wou dan ook na zijn bekering een ‘spiritueel soldaat’ [‘*miliciam...spiritualem*’] worden in Villers.<sup>315</sup> In die hoedanigheid legde hij zich in het bijzonder toe op intensief gebed en contemplatie om vervuld te geraken van de goddelijke genade. Dit brengt cantor Goswin, die Abundus nota bene goed kende, ertoe om één van zijn bidsessies in specifieke militaire bewoordingen te omschrijven. Het korte stukje ‘...*luctaretur...perstitit fortiter in lucta...*’ [‘worstelend...hield hij moedig stand in dat gevecht...’] doet spontaan denken aan de scène waarin Franco van Archennes echte strijd leverde met de aanvoerder van de Saracenen (zie boven).<sup>316</sup> Abundus hielp ook anderen, waaronder een zekere lekenbroeder Boudewijn om in het ‘spiritueel ridderschap’ (opnieuw ‘*miliciam spiritualem*’) te volharden. Hier wederom een opmerkelijke woordkeuze om te beschrijven dat de monnik zijn gebeden inzette om ‘...*clipeo muniret, ne si forte diutus hostis antiquus sagittas mortifere persuasionis super eum jacularet, pugnam deserens a proposito resiliret...*’ [‘...{te voorzien in} een schild tegen het aanhoudende pijlenvuur van de oude vijand, die naar ons schiet met dodelijke, hartstochtelijke pijlen om ons de strijd te doen verlaten en terug te trekken van het doel...’].<sup>317</sup>

Goswin wendt een gelijkaardig taalgebruik aan in de vita van de ascetische lekenbroeder Arnulf. Vooral het eerste boek, waarin Arnulfs fysieke kastijdingpraktijken uit de doeken worden gedaan, staat boordevol van vergelijkende stijlfiguren met krijgerschap en atletisme. Onmiddellijk na zijn bekering wordt hij ‘een nieuwe, mannelijke atleet’ die steeds weer zijn arsenaal (van martelmethodes) aanvult tegen de zonden.<sup>318</sup> Zijn extreme ascese die vergeleken wordt met oorlogsvoering en ridderlijke daden maakt dat hij een ‘machtig atleet’ wordt genoemd en later

<sup>313</sup> J. Murray, *Masculinizing Religious Life*, p.37.

<sup>314</sup> *Vita Bartholomaei Thenensis*, p.20 (par.14).

<sup>315</sup> *Vita fratris Abundi monachi Villariensis*, p.15 (Hfst.4).

<sup>316</sup> *Ibidem*, p.17 (Hfst.6).

<sup>317</sup> *Ibidem*, p.31 (Hfst.19). Vertaling oorspronkelijk naar het Engels: M. Cawley, *Send me God*, p.242.

<sup>318</sup> *Vita Arnulfi conversi Villariensis*, p.610 (I,1).

nog ‘een machtig krijger’ [*bellator fortis*], ‘een moedig soldaat’ [*miles fortissimus*] en zelfs ‘een leeuw’, net als Franco van Archennes.<sup>319</sup> Tot in het laatste hoofdstuk van boek I blijft de hagiograaf hem overladen met mannelijke epitheta als ‘ongeslagen soldaat’ over ‘soldaat van Christus’ tot ‘gezegende krijger, roemrijk en triomferend’.<sup>320</sup> Alsof dat nog niet volstond wordt in het begin door Goswin ook nog eens bevestigd dat het geestelijk krijgerschap, waarin Arnulf uitblonk, wel degelijk veel zwaarder was dan de wereldlijke variant: ‘Wereldlijke militairen vechten hun slagen uit maar, het weze duidelijk, tegen hun vijanden en nooit tegen zichzelf. Maar jij, jij doet het omgekeerde: je bevecht je eigen vlees.’<sup>321</sup> Boek II, dat Arnulfs deugden behandelt, bevat meer ”empathie” en is minder “agressief” van toon. Toch zien we dat ook hier nog het militaire vocabularium opduikt, zij het met geringere frequentie. Hij wordt zo vergeleken met de wereldlijke soldaten waarbij zijn gebeden als alternatief op echt wapentuig worden voorgesteld en voorts wordt het leven in de cisterciënzerorde gekarakteriseerd als ‘monastiek soldatenleven’.<sup>322</sup> Het laatste brengt in herinnering dat hagiografen ook niet vies waren van wat propaganda en dat hagiografie wel degelijk duidelijke doelen diende. De opvallendste scène is een beschrijving tot in de kleinste details van het gevecht tussen Arnulf en een demon waarbij de lezer of toehoorder deelgenoot wordt gemaakt van een heus vuistgevecht.<sup>323</sup> Opnieuw een ‘djà vu-gevoel bij vergelijking met de strijdpassage in de *Vita Franconis*.

Lekenbroeder Simon van Aulne is de laatste bij wie het hiervoor beschreven woordgebruik in mindere mate terug te vinden is. Hij had evenwel een duidelijke afkeer van geweld, wat mogelijk meteen verklaart waarom enkel sportief-competitieve epitheta worden aangetroffen. Hij wordt in zijn heiligenleven volgens het verwachtingspatroon voorgesteld als een ‘groot atleet van de Heer’ of gewoon een ‘moedig atleet’.<sup>324</sup> Merk op dat de titulatuur rond atletisme in beide vitae van extreem ascetische lekenbroeders opduikt. Het fysiek lijden voor de Heer en de focus op lichamelijke kracht maakte dat men ging associëren met de christelijke martelaars, waarvan de meesten sowieso mannen waren en waarover reeds vroeg geschreven werd in een atletisch-competitief vocabularium.<sup>325</sup> Bijkomend moet men rekening houden met het feit dat hoewel Simon zich op relatief jonge leeftijd bekeerde tot het conversleven in Aulne, hij afkomstig zou zijn van het hoogadelijk geslacht van de graven van Gelder en het dus niet uitgesloten is dat hij voor zijn 16<sup>de</sup> in contact kwam met de competitieve wereld en idealen van de feodale adel. Omwille van bovenstaande redenen kan het standpunt van Murray worden bijgetreden waar deze concludeert dat men zich vanuit de kerkelijke en monastieke wereld de taal en de idealen van wereldlijke mannelijkheid (gedeeltelijk) toe-eigende en adapteerde om alzo alsnog een viriel

<sup>319</sup> Ibidem, pp.610-611 en 612 (I, 3-4 en 6).

<sup>320</sup> Ibidem, pp. 612 en 616 (I, 5-6 en 12).

<sup>321</sup> Ibidem, pp. 611 (I, 3).

<sup>322</sup> Ibidem, p.619 en 628 (II, 4 en 18).

<sup>323</sup> Ibidem, p.622 (II,8).

<sup>324</sup> *Vita Simonis Alnensis*, f. 209v. (par.3). ‘Moedig atleet’ wordt vermeld in *Vie du Bienheureux Simon*, p.127, maar staat schijnbaar niet neergeschreven in de vita bewaard in het 17<sup>de</sup> eeuwse manuscript. De editie van dit handschrift is evenwel (nog) niet compleet (zie voetnoot 94).

<sup>325</sup> R. Moriarty, *Playing the Man*, pp.4-7.

beeld van zichzelf en de religieuze levensstijl in het algemeen te kunnen vooropstellen.<sup>326</sup> Nog volgens haar kon dergelijke taal en literatuur de religieuze mannen, en in het bijzonder diegenen met een wereldlijk- elitaire voorgeschiedenis, de geruststelling bieden dat ze, ondanks hun keuze voor een leven in dienst van de Heer, hun viriliteit niet gingen moeten inruilen voor een onzekere vervrouwelijkte status.<sup>327</sup> Hoewel deze laatste overweging zeker een kern van waarheid bezit, vooral voor wat betreft het afwijzen van vervrouwelijking, zijn de vermeende psychologische motieven moeilijk te staven aan de hand van het beschikbaar middeleeuws bronnenmateriaal en moet men zich als historicus hoeden voor het onbesuisd bedrijven van *psychohistory*. Het lijkt wel wetenschappelijk te onderbouwen dat bepaalde types religieuze figuren zich aangetrokken zullen gevoeld hebben tot dergelijke beschrijvingen. Voor hagiografen die de vitae moesten schrijven van heiligen met een militaire of minstens feodale achtergrond lijkt het in elk geval een evidente keuze te zijn geweest, zoals de voorbeelden van Karel, Gobert, Franco, Johannes van Montmirail en in mindere mate Walter van Bierbeek aantonen.

Deze verantwoording kan ook worden geclaimd voor figuren die zich bekenden tot extreme fysieke ascese en zelftortuur zoals Simon en Arnulf. Abundus van Hoei, noch adellijk -militair, noch flagellant, lijkt in deze een buitenbeentje te zijn. Een mogelijke explicatie wordt geboden door het feit dat zijn vita geschreven werd door dezelfde auteur als de *Vita Arnulfi*. Goswin van Bossut schreef trouwens het leven Abundus na dat van Arnulf. Hypothetisch kan het gegeven dat het militarisme in zijn vita minder op de voorgrond treedt dan bij Arnulf er effectief voor pleiten dat Goswin een ander “type” reserveerde voor Abundus, maar hem tegelijkertijd wel als mannelijk wilde presenteren en aldus gedeeltelijk terugviel op een vocabularium dat hij reeds gebruikt had en in de vingers had. Blijven er nog altijd een aantal vitae over waar er van het viriele woordgebruik niets is terug te vinden. Meerdere redenen kunnen hiervan aan de basis liggen: geen voorgeschiedenis of authentieke ervaringen die dergelijk taalgebruik passend maakten, subjectieve keuze en invloed van de hagiograaf of redenen zoals bij Werricus van Aulne, die een uitgesproken tegenstander was van de krijgsadel en dus niet meteen de meest geschikte kandidaat om een vita in militaire bewoordingen over op schrift te stellen.<sup>328</sup>

Dit deel over geestelijk krijgerschap vereist volledigheidshalve nog een korte uitweiding over een aanverwante maar tot nu toe weinig bestudeerde beeldvorming in de heiligenlevens, namelijk die van wat men de “hemelse troepen” zou kunnen noemen. Goede christenen konden steeds rekenen op de hulp van de bewoners van de hemel en wie waren er, althans volgens hun eigen perceptie, betere dienaars van God dan de levende heiligen en de devote figuren in de kloosters en abdijen? Doordat zij omwille van hun voorbeeldig leven en grote godsdienstigheid in de gunst kwamen bij de Heer, stond buiten kijf dat zij in eerste orde de hulp van de hemelse bewoners konden verwachten. Die hemelse interventies konden ook in militaire termen worden beschreven, waarbij het bijna leek alsof de goede gelovigen in staat waren de kracht van de hemel in te zetten als wapen.

<sup>326</sup> J. Murray, *Masculinizing Religious Life*, pp.30-31.

<sup>327</sup> *Ibidem*, p.37.

<sup>328</sup> *Vita metrica Werrici Alnensis*, p.448-449.

Dat zulke interpretatie geen fantasma is bewijzen twee cassussen. Het betreft hier tweemaal een relaas over profane figuren (niet over religieuzen), maar het toont hoe men in de realiteit wel degelijk kon uitgaan van en rekening houden met (militaire) tussenkomsten van bovenaf. Caesarius vertelt in zijn achtste afdeling over een kruisvaarderleger dat in juli 1217 op vraag van bisschop Severus van Lissabon het Alcazar van de moslims belegerde, waarna de christenen tegenover een 100000 man sterke troepenmacht kwamen te staan. Schijnbaar een verloren zaak ware het niet dat de Heer ‘de hemelse hulpstroepen van Zijn martelaren’ [*‘martyrum suorum auxilia’*] stuurde, die als een overweldigende slaglinie getekend met het rode kruis de Saracenen overrompelden en alsnog de overwinning voor de christenen in de wacht sleepten.<sup>329</sup> In de *vita* van Bonifacius van Lausanne is een gelijkaardige passage te lezen. Tijdens een visioen in Ter Kameren ziet de bisschop een ‘...*militem armatum, albis armis indutum, sedentem super equum album, hebentem lanceam in manu sua; & alii milites sequebantur eum eisdem armis induti.*’ [*‘...een gewapend soldaat, hij had witte wapens, zat op een wit paard en had een lans in de hand. Andere soldaten met dezelfde wapens volgden hem.’*]. Het betrof Sint- Joris die als aanvoerder van hemelse troepen de Duitse koning Willem ter hulp schoot tegen de stad Aken en hem aan een succesvolle belegering hielp.<sup>330</sup> Telkenmale wordt zo op mannelijke, dramatische en triomfalistische wijze duidelijk gemaakt welk een macht er uitging van de christelijke heiligen. Gezien de periode waarin de onderzochte literatuur tot stand kwam, gekenmerkt door een Kerk die volop bezig was strijd te leveren tegen heidenen in het Oosten en tegen ketterijen in de eigen gebieden, lijkt het in elk geval een plausibel te plaatsen beeldvorming. Ook in sommige *vitae* zien we hoe de kracht van de hemel en haar inwoners boven eender welke macht op aarde werd geplaatst en hoe de (ware) religieuzen bij uitstek diegenen waren die aanspraak konden maken op desbetreffende hulp. Wanneer dezelfde Bonifacius, nadat hij de paus adviseerde keizer Frederik II te excommuniceren, in een hinderlaag liep van de imperiale troepen en dreigde vermoord te worden, kwam de Heer tussenbeide en redde hij zijn dienaar.<sup>331</sup>

In de *Vita Goberti* wordt, naar aanleiding van een conflict met dezelfde keizer in het Oosten expliciet gesteld dat ‘...*in paucis & in multis non pendeat victoria; sed sicut fuerit voluntas in caelo... Hi in curribus, & hi in equis: nos autem in nomine Domini Dei nostri in vocabimus.*’ [*‘...dat de overwinning niet afhing van het kleine of grote aantal, maar van wat de hemel wou...’*“Anderen vertrouwen op wagens en paarden, wij op de naam van de Heer, onze God.”’].<sup>332</sup> Op einde van het leven van Franco van Archennes vinden we een formulering die op hetzelfde uitgangspunt wijst en waarin wordt gevraagd dat Christus het huis van Villers met daad en raad zou bijstaan en steeds tegen elke vijand zou beschermen.<sup>333</sup>

<sup>329</sup> Caesarius Heisterbacensis, *Dialogus Miraculorum*, (vol.2) (ed. Strange), pp.137 (VIII, 66).

<sup>330</sup> *Vita Bonifacii Lausanensis*, p.154 (par.14). Het betreft hier vermoedelijk de Duitse koning Willem (koning van 1254-1256), die tevens graaf van Holland was.

<sup>331</sup> *Ibidem*, p.153 (par.8).

<sup>332</sup> *Vita Goberti Asperimontis*, p.381 (I, 2, par.21). De tweede zin is een letterlijk citaat uit de Bijbel (Oud Testament): Psalmen, 20:8.

<sup>333</sup> *Vita beati Franconis*, p.1339.



Tot bewijs dat de cisterciënzers wel degelijk op de kracht en steun van de hoogste heiligen konden rekenen (als een soort wapen in hun hand), keren we nog eens terug naar de *Dialogus*. Hierin wordt in de zevende afdeling de Maagd Maria, patrones van de cisterciënzerorde, uitgespeeld als heilige bondgenoot en wapen tegen een aantal profane heren die het patrimonium van de abdij van Mariënstatt niet respecteerden.<sup>334</sup> Bijna in vendetta- stijl neemt Maria wraak op de overtreders die de monniken onheus hadden bejegend, waarna ze gepresenteerd wordt als ‘verdedigster van haar dienaren’.<sup>335</sup> Merk op dat de “hemel als wapen”- passages vooral terug te vinden zijn in de vitae van mannen met een militaire wereldlijke achtergrond. Opnieuw betreft het mogelijk een beeldvorming die hen in het bijzonder aansprak. Bisschop Bonifacius vormt enigszins een uitzondering, waarbij men niet uit het oog mag verliezen dat bisschoppen in die tijd heren waren die ook in de profane sfeer hun invloed deden gelden en bijvoorbeeld ook troepen commandeerden. Dat dergelijke rol niet prominent uitgespeeld wordt in de hagiografie (ten minste vanaf de fase der heiligheid) ligt voor de hand -religieuzen waren in principe geweldloos- maar toch schemert het nog door in de passage van Bonifacius versus de keizerlijke soldaten, waarin ook hij soldaten onder zijn bevel had.<sup>336</sup>

Ondanks deze slechts partiële bewijsvoering is de thematiek van de hemelse krachten in dienst van de religieuze wereld toch opvallend te noemen. Verdere studie van een uitgebreider corpus heiligenlevens uit verschillende perioden zou omtrent deze beeldvorming meer informatie en duidelijkheid kunnen verschaffen. Hierdoor zou men bijvoorbeeld een beter inzicht kunnen verwerven of het al dan niet een tijdsgebonden thema betreft en/of het iets is dat men enkel bij heiligen van een bepaalde typering aantreft.

#### (Biecht)vaderschap en geleerdheid.

Gezien het verplichte celibaat is het logisch dat geestelijken, monniken en lekenbroeders niet konden voldoen aan één van de kenmerkende eigenschappen van de wereldlijke mannelijkheid, het vaderschap.<sup>337</sup> De procreatie en het op de wereld zetten van een nageslacht werd in de feodale middeleeuwen wel degelijk als iets bijzonder belangrijk aanzien, niet in het minst door de wereldlijke elite die ook grosso modo de idealen voor profane mannelijkheid definieerde. Daarbij komt ook de functie van “hoofd van het huishouden”, die echter voor veel mannen uit rangen onder de elite sowieso een zo goed als onbereikbare status was.

Dat men vanuit de monastieke wereld die uitsluiting van de autoritaire vaderpositie allermint evident vond, blijkt uit de beeldvormingen die we in de heiligenlevens aantreffen waarin de religieuzen een soort alternatieve vader identiteit opnamen of toegeschreven kregen via het biechtvaderschap, via hun functie als raadgevers en spirituele ondersteuners of zelfs via het geven

<sup>334</sup> Mariënstatt is een cisterciënzerabdij in het Duitse Rijnland, iets ten Noorden van Hachenburg, gesticht in 1220.

<sup>335</sup> Caesarius Heisterbacensis, *Dialogus Miraculorum*, (vol.2) (ed. Strange), pp.8-11 (VII, 7).

<sup>336</sup> *Vita Bonifacii Lausanensis*, p.153 (par.8). ‘Tunc egressus est Episcopus ciuitatem,...cum duobus tantum militibus...’[‘...Toen de bisschop uit de stad was,...met slechts twee soldaten...’]. Doorgaans dus meer dan twee zou men hieruit kunnen afleiden.

<sup>337</sup> V.L. Bullough, *On being a Male in the Middle Ages.*,34.

van het goede voorbeeld.<sup>338</sup> We mogen natuurlijk niet over het hoofd zien dat bepaalde mannen uit de vitae wel degelijk kinderen hadden verwekt, maar naderhand de vaderlijke (en bepaalde mannelijke) verplichtingen hadden laten vallen wanneer ze kozen voor het religieuze leven en/of intraden in een orde.

Dat sommige religieuzen wel “contact” hielden met hun natuurlijke kinderen en dus in feite vader bleven, bewijzen de vitae van Bartholomeus van Tienen en monnik Christiaan van Himmerod. Bartholomeus wordt hierin beschreven als vader van een aanzienlijke kroost, waarvan hij een aantal kinderen na zijn bekering meetroonde naar zijn verschillende stichtingen, waardoor hij eigenlijk “vader” bleef.<sup>339</sup> Christiaan was de natuurlijke vader van twee zoons geboren buiten een wettelijk huwelijk en ook hij hield een van zijn zoons in Himmerod bij zich.<sup>340</sup> Ook voormalig wereldlijk heer Franco van Archennes had twee zonen gehad, maar deze sneuvelden op het slagveld tijdens de kruistocht waaraan ook hun vader had deelgenomen. Uit zijn heiligenleven kan trouwens tussen de regels gelezen worden dat dit feit voor hem bijzonder traumatisch moet zijn geweest en waarschijnlijk de aanzet was voor zijn keuze zich voortaan aan de dienst van de Heer te wijden.<sup>341</sup> Franco wordt dan, ondertussen kinderloos en monnik geworden, in zijn vita voorgesteld als een oudere vaderfiguur en rolmodel voor de andere broeders in Villers.<sup>342</sup>

Van Gobert van Apremont is het dan weer niet geweten of hij in het wereldlijk leven kinderen had, maar in elk geval wordt hem in zijn vita niet echt een vaderrol in de abdij toegedicht. Mogelijk zijn de vermeldingen dat hij voorbeeldig was voor anderen en dat hij ook wel raad en aansporingen gaf alsnog aanwijzingen voor een dergelijke rol.<sup>343</sup> Volgens Megan McLaughlin kan men “voorbeeldigheid” in sommige mannelijke vitae in elk geval zo interpreteren, al lijkt de beeldvorming hier toch beperkt.<sup>344</sup> Misschien wijst dat er veeleer op dat hij nooit wereldlijke vaderrol had vervuld en dat het dus meer loonde Gobert eerder voor te stellen als wereldlijk en geestelijk krijger. Ook in de vita van abt Karel is er prima facie weinig te lezen dat zou kunnen wijzen op een vaderrol. Nochtans mogen geen al te voorbarige conclusies worden getrokken. Hoewel de *Vita Caroli* ons daar niet meteen over informeert, plaatst Caesarius Karel wel expliciet in de rol van een voorbeeldig biechtvader.<sup>345</sup> Bovendien zien we in het leven van Godfried Pachomius hoe abt Willem uitgebeeld wordt als ‘vader over een gemeenschap van zonen’.<sup>346</sup>

<sup>338</sup> Over alternatief vaderschap zie: M. McLaughlin, “Secular and Spiritual Fatherhood in the Eleventh Century.”, in: MURRAY (J.), ed. *Conflicted Identities and Multiple Masculinities. Men in the Medieval West.*, New York, Garland Publishing Inc., 1999, pp.27-31.

<sup>339</sup> *Vita Bartholomaei Thenensis*, p.17 (par.9): ‘...liberorum generosa propago descendit...’. Ook wordt hij hier expliciet aangeduid als ‘pater’. De overige stichtingen, waarheen hij ook zijn kroost stuurde worden vermeld op pp.18-19 (par.10).

<sup>340</sup> *Vita domini Christiani monachi de Hemmenrode* (VII,16), p.21. De zoon die bij hem bleef was Jan, tevens een monnik in Himmerod. De andere was Hendrik, lekenbroeder in Villers.

<sup>341</sup> Het sneuvelen van zijn zonen: *Vita beati Franconis*, p.1334. De passage over het verlies van zijn zonen komt in de vita meteen vóór zijn beslissing om in te treden waardoor de lezer een sterk causaliteitsgevoel krijgt.

<sup>342</sup> *Ibidem*, p.1335.

<sup>343</sup> *Vita Goberti Asperimontis*, p.394 (I, 2, par.21).

<sup>344</sup> M. McLaughlin, *Secular and Spiritual Fatherhood in the Eleventh Century*, p.31.

<sup>345</sup> Caesarius Heisterbacensis, *Dialogus Miraculorum*, (vol.1) (ed. Strange), p.163 (III, 43).

<sup>346</sup> *Vita Godefridi Pachomii*, p.265 (Hfst.IV).

Gezien Willem abt was van 1214/1215 tot 1221 en dus pas de tweede opvolger na Karel<sup>347</sup>, mag men er redelijkerwijze van uitgaan dat deze beeldvorming ook over de eerdere abt bestond, temeer deze van eliteire wereldlijke afkomst was en het belang van het vaderschap dus wel onderkend moet hebben. Het is dan ook niet duidelijk waarom zijn hagiograaf dit achterwege zou hebben gelaten. Godfried Pachomius zelf wordt zonder de expliciete titel van ‘*confessor*’ wel in een soortgelijke functie geportretteerd, met name in de hoedanigheid van iemand die zich ontfermde over vele zielen en zondaars en aldus een soort biechtvaderrol waarnam.<sup>348</sup>

Een gelijksoortig beeld treffen we aan bij tijdgenoot en medemonnik Abundus van Hoei, waarvan we weten dat hij nooit de officiële priesterwijding had ontvangen en hij dus in principe geen biecht mocht afnemen.<sup>349</sup> Desalniettemin ontplooit zich in zijn vita, zonder dat het woord expliciet gebruikt wordt, het beeld van een behulpzame en raadgevende vaderfiguur voor zijn abdijsenoten, die niet zelden zijn uitzonderlijke voorspraak bij Maria inzette om anderen te helpen.<sup>350</sup> Ook bij Werricus van Aulne wordt duidelijk hoe hij sommige van zijn gaven en meer specifiek het doorzien van de zielenroerselen van mensen, inzette voor anderen. In deze vita doet de man dit echter wel expliciet in zijn functie van biechtvader.<sup>351</sup>

Ietwat in de vaderlijke stijl van de abten, zoals die uit de *Vita Pachomii* naar voor komt, worden ook Wilem van Olive en Ensfried neergezet. Dit hoeft niet echt te verbazen gezien er in beide casussen eveneens sprake is van mannen in een gezagsdragende functie waardoor er dus wel enige gelijkenis ontstaat met de situatie van de abten. Willem had in zijn hoedanigheid van stichter de leiding over de cisterciënzerinnengemeenschap van O.L.V. van Olive en wordt door zijn hagiograaf voorgesteld als een man die veel hield van ‘zijn dochters’ [*filiarum suarum*] en die als ‘goede vader’ [*pius pater*] zorgde dat in al hun noden werd voorzien.<sup>352</sup> Opmerkelijk is dat dit beeld pas gebruikt wordt nadat Willem officieel de priesterlijke wijdingen en bevoegdheden had gekregen en men derhalve onder de noemer “voorzien in alle noden” normaliter naast praktische hulp ook het geven spirituele leiding in zijn taak van biechtvader mag begrijpen.<sup>353</sup>

Ensfried was aanvankelijk parochiepriester en leraar in Sigeberg en wordt reeds in die functies omschreven als ‘vader van weduwen’ en ‘opvoeder’ van de kinderen die bij hem thuis verbleven.<sup>354</sup> Later werd hij tot deken gepromoveerd van Sint- Andreas in Keulen, waardoor ook hij een leidinggevende functie kreeg die zich nog beter leende tot een associatie met de mannelijke en vooral vaderlijke autoriteit. Als deken was hij ‘een vader voor de broeders’ [*quasi*

<sup>347</sup> E. de Moreau en R. Maere, *L'Abbaye de Villers-en-Brabant*, p.54-55.

<sup>348</sup> *Vita Godefridi Pachomii*, p.267 (Hfst. XVI).

<sup>349</sup> A. M. Frenken, *De Vita van Abundus van Hoei*, p.5.

<sup>350</sup> *Vita fratris Abundi monachi Villariensis*, p.29-31 (Hfst.17-19). Zie ook pp. 20-21 (Hfst.9).

<sup>351</sup> *Vita metrica Werrici Alnensis*, p.455. De gave waarvan sprake is vergelijkbaar met die van ordegenoot Simon van Aulne- het doorzien van de zielen van mensen- maar wordt in veel mindere mate uitgewerkt als bij Simon.

<sup>352</sup> *Vita Willelmi de Oliva*, p.498 (Hfst.V, par.28).

<sup>353</sup> *Ibidem*, pp.497-498 (Hfst.IV, par.24).

<sup>354</sup> *Vita domini Ensfridi Decani sancti Andreae in Colonia*, p.345-346. Merk op dat de locatie van zijn aanvankelijk priesterschap wel degelijk vermeld staat in de editie van Strange van de *Dialogus miraculorum* (‘ecclesiam in Sigeberg’, p.345), maar dat dit weggevallen is bij de vertaling van Bartelink (editie 2003, p.377). Bartelink geeft in zijn inleiding op boek I nochtans te kennen dat de uitgave van Strange als leidraad gebruikt werd.

*pater fratrum*'] en stond hij duidelijk aan het hoofd van een soort 'huishouden met personeel' omschreven als '*familiam suam*'.<sup>355</sup> Door de bovenvermelde beschrijvingen manifesteert zich voor lezer of toehoorder het ideaalbeeld van een evenwichtige, celibataire en rechtvaardige *pater familias*.

De vita evenwel waarin het alternatieve vaderschap zich het sterkst laat voelen, is deze van Johannes van Cantimpré. Reeds vanaf zijn begindagen als priester in Cantimpré wordt hij door Thomas geportretteerd in de rol van "hoofd van een huishouden", wanneer hij zich als geestelijke vestigde in een huis samen met 2 jonge clerici en zijn eigen moeder. Dat beeld wordt later nog versterkt wanneer er ook uitdrukkelijk over een 'dienaar' wordt gesproken.<sup>356</sup> Merk op dat Johannes ook reeds in die dagen een leidinggevende functie vervulde als deken. Als gewijd man in zijn vita beschreven worden als een begenadigd biechtvader is dan ook niet exceptioneel te noemen, hoewel het vermoedelijk toch wel om een authentiek en eigen kenmerk van Johannes ging gezien de extensie van de uitwijding over de biechtmethode die hij ontwikkeld had.<sup>357</sup>

Hagiograaf Thomas meldt in dit verband dat Johannes als buitengewoon biechtvader en prediker bekeerlingen die hij opnieuw op het goede pad had weten te brengen '*...quasi proprios, et vere proprios filios, amplectabatur*.' [...omarmde als zijn eigen familie en zelfs als zijn eigen kinderen'].<sup>358</sup> Enigszins in de lijn van Willem van Olive en Karel van Villers, maar veel prominenter, bleef hij ook als stichter en abt een vaderrol vervullen. Johannes werd, op jonge leeftijd nog, reeds vereerd als 'vader' bij de victorijnen in Parijs en wordt meteen daarna ook herhaaldelijk opgevoerd als een vader voor zijn eerste volgelingen en zeker voor zijn oogappel Matheüs. Tot op het einde van zijn vita wordt de beeldvorming van "vader over zijn gemeenschap" (telkens in het Latijn '*pater*') herhaald.<sup>359</sup> Het beeld dat zich manifesteert is enigszins vergelijkbaar met dat van Ensfried, met dat verschil dat het zich situeert in een monastieke in plaats van seculiere context. Ook Johannes bleek als vaderlijke abt bijzonder zachtaardig te zijn, in die mate zelfs dat hagiograaf Thomas er zijn bedenkingen bij had.<sup>360</sup>

Ongeveer helemaal op het einde van zijn vita wordt Johannes dan opnieuw in de rol van vader uitgebeeld, deze maal in de hoedanigheid van spiritueel raadgever van Maria van Champagne, die hij zelfs 'mijn dochter' [*'mi filia'*] noemde en met wie hij op oudere leeftijd duidelijk een intense vader-dochter-achtige relatie onderhield.<sup>361</sup>

Een enigszins variant beeld zien we bij de seculiere bisschoppen Bonifacius van Lausanne en Torphimius van Hamaria. Hoewel in hun vitae niet uitdrukkelijk gesproken wordt van een echte

<sup>355</sup> *Vita domini Ensfridi Decani sancti Andreae in Colonia*, p.352 en p.350.

<sup>356</sup> *Vita Joannis abbatis primi Cantipratensis*, p.260-262 (I, 5-6) en pp.294-295 (II, 10).

<sup>357</sup> *Ibidem*, p.302 (II,19).

<sup>358</sup> *Ibidem*, p.295 (II, 12). Vertaling oorspronkelijk naar het Engels: B. Newman, *Thomas of Cantimpré. The Collected Saint's Lives.*, p.98.

<sup>359</sup> *Ibidem*, p.269-270 (I, 14-15) en p.307 (II, 24).

<sup>360</sup> *Ibidem*, pp.275-276 (I,18). Thomas van Cantimpré vraagt zich af of Johannes' zachtaardige aanpak niet het risico inhield laksheid en zondigheid uit te lokken. Hij wordt echter vrijgepleit door het enorme niveau van religiositeit en voorbeeldigheid van zijn eerste volgelingen, waardoor zij hier nooit misbruik van maakten.

<sup>361</sup> *Ibidem*, pp.310-312 (III, 3). Johannes was bijvoorbeeld aanwezig bij haar bevalling van haar eerste kind, de latere Johanna van Constantinopel: er wordt hier zelfs een allusie gemaakt op de oorsprong van de naam van het kind. (pp.312-313, III, 4).

vaderlijke rol binnen de monastieke gemeenschap na hun intrede later in hun leven, is het zo dat zij aanvankelijk als klerikale elite wel degelijk aan het hoofd stonden van een huishouden. Bonifacius beschikte in zijn hoedanigheid van actief bisschop over personeel en Torphimius kreeg na zijn opvang in Ter Doest ook dienaren toegewezen, gerekruteerd uit de monnikengemeenschap.<sup>362</sup> Er is een sterk vermoeden dat Bonifacius ook afkomstig was uit profane elitaire kringen, en hij daar dit huishoudideaal had meegekregen. Hij wordt in elk geval tevens omschreven als zeer goed biechtvader van vele mensen.<sup>363</sup> Over Torphimius' voorgeschiedenis als werkend bisschop in Noorwegen en over zijn tijd in Ter Doest kennen we weinig details gezien de gelimiteerde lengte van de overgeleverde vita. McLaughlin merkt op dat wat betreft de vaderlijke beeldvorming bij bisschoppen er ook een associatie is te maken met het sacrament van de doop, waarbij de bisschop als "vader" gezien werd van iedere gedoopte gelovige in zijn bisdom.<sup>364</sup> In de hier onderzochte vitae worden dergelijke verwijzingen echter niet teruggevonden.

Uit het bovenstaande zou men kunnen besluiten dat de alternatieve vader- beeldvorming vooral aangetroffen wordt in (hogere) religieuze middens die de priesterlijke wijding en bevoegdheden hadden ontvangen. Wat hun concrete presentatie als biechtvader betreft klopt dit natuurlijk. Bovendien maakten leidinggevende geestelijken in de functie van abt, deken of bisschop waarschijnlijk ook meer kans om als vaderfiguur voorgesteld te worden juist omwille van hun autoritaire positie of het feit dat zij de facto aan het hoofd stonden van een soort huishouden. Religieuzen konden echter ook - de casus Abundus bewijst het- louter omwille van hun religieuze kwaliteiten of voorbeeldigheid als "vader" voorgesteld worden. Dit verklaart meteen waarom dit fenomeen ook aangetroffen wordt bij de lekenbroeders in ons corpus, die niet gewijd waren en hiërarchisch ook onder gewone monniken stonden.

Simon van Aulne was niet echt een biechtvader maar kwam omwille van zijn bijzondere goddelijke gave om de zielen van mensen te kunnen lezen wel dicht in de buurt. Hij hielp er zelfs de echte gewijde priesters mee, die de biecht mochten afnemen maar vaak geen dergelijk talent hadden.<sup>365</sup> In die hoedanigheid van raadgever benadert hij op een bepaald moment wel heel dicht het echte biechtvaderschap, hoewel hij nooit de concrete titel van "*confessor*" krijgt in zijn heiligenleven: bij het aanspreken van een zondige vrouw vermaant hij haar namelijk met de woorden '*Confitere me audiente*' ['Biecht, terwijl ik meeluister.'].<sup>366</sup> Verder wordt Simon volgens zijn hagiograaf op een bepaald moment ook door twee jonge clerici die hem

<sup>362</sup> *Vita Bonifacii Lausanensis*, p. 153 (par.7) ; *Compendium Vita B. Torphimi Episcopi Hamariae, in Norvvegia*, p.318 (De toewijzing van dienaren wordt verteld in het 14<sup>de</sup> eeuwse afschrift dat meteen na de oorspronkelijke versregels opgenomen is door De Visch).

<sup>363</sup> *Vita Bonifacii Lausanensis*, pp.152 (par.3): de mogelijkheid van hoge afkomst leid ik af van het feit dat men in het begin van de vita spreekt van 'een voedster', allesbehalve iets dat aangetroffen wordt in onbemiddelde gezinnen. Over zijn biechtvaderschap wordt kort maar zeer lovend bericht: *Ibidem*, p.154 (par.13).

<sup>364</sup> M. McLaughlin, *Secular and Spiritual Fatherhood in the Eleventh Century*, pp.29-30.

<sup>365</sup> *Narratio longa et utilis de Simone Converso de Alna eiusque prophetiis*, pp.150-151 (I, 33).

<sup>366</sup> *Ibidem*, p.151. . De Nederlandse vertaling is van G.J.M. Bartelink, inleiding en vertaling. *Caesarius van Heisterbach. Boek der Mirakelen I.*, p.176.

bewonderden ‘vader’ genoemd.<sup>367</sup> Een vergelijkbaar beeld treffen we aan bij lekenbroeder Arnulf van Villers. Ook hij zette zijn gaven in om anderen bij te staan en te helpen. In zijn vita wordt zeer nadrukkelijk duidelijk gemaakt dat hijzelf nooit de biecht afnam, maar steeds doorverwees naar andere, wel gewijde religieuzen.<sup>368</sup>

Dergelijke vermeldingen worden aangetroffen bij zowel Simon als Arnulf en lijken kenmerkend in de vitae van lekenbroeders. De meest voor de hand liggende verklaring zou kunnen zijn dat de hagiografen met oog op goedkeuring door Rome en hun eigen orde steeds zeer voorzichtig moesten zijn om hun subjecten, ondanks de grote gaven die zij bezaten, binnen de orthodoxie en de regels van de orde te houden: lekenbroeders konden de rol van biechtvader niet (officieel) aannemen en derhalve ook niet zo voorgesteld worden. Arnulf wordt echter wel uitdrukkelijk als ‘vader’ benoemd door een bevriende kloosterlinge die hij bijstond met spiritueel advies.<sup>369</sup>

Op alle echelons van de kerkelijke en monastieke ladder lijkt het voor mannen belangrijk te zijn dat door de buitenwacht een alternatieve mannelijke beeldvorming wordt gepercipieerd. Men kan er van uitgaan dat het psychologisch voor hen een geruststelling moet zijn geweest dat zij door hun religieuze roeping niet per se vervielen in een compleet gefeminiseerde status. Hoewel hiervoor werd aangetoond dat, zeker in de post-Gregoriaanse Kerk, kuisheid essentieel werd geacht en men een beeldvorming had gevonden om dat obligaat kuis leven om te zetten in een mannelijke strijd, bleef volgens McLaughlin het bevestigen van spiritueel vaderschap hoe dan ook een belangrijk instrument om eventuele ideeën van een “steriele” religieuze mannelijkheid tegen te gaan.<sup>370</sup> Zij trekt deze visie zelfs nog verder door en argumenteert dat men zowel in de functie van spiritueel als wereldlijk vader dezelfde taken en regels diende in acht te nemen t.o.v. de “kinderen”, met name het disciplineren, het tonen van affectie en een verbod op seksuele omgang.<sup>371</sup>

Het bijbrengen van discipline is inderdaad terug te vinden in de vitae, net als affectie. Seksuele omgang was hoe dan ook uit den boze en is dan ook –volledig in lijn met de verwachtingen– compleet afwezig in de hagiografische literatuur die hier onderzocht werd. Het besluit kan slechts zijn dat men er, althans in sommige vitae, in slaagde een beeld op te hangen van “het beste van twee werelden”, waarbij de religieus niet alleen celibatair en dus verheven mannelijk was, maar ook “vader” kon zijn ofwel via het biechtvaderschap of een gelijkaardige raadgevende functie, ofwel door het leiden van een gemeenschap of door aan het hoofd staan van een soortement van huishouden. Daarnaast zal men ook mee in overweging nemen dat het biechtvaderschap hen door het monopolie op het verlenen van absolutie, een bijzonder gezag gaf dat geen wereldlijke man bezat (of in elk geval heel zelden).

<sup>367</sup> *Vita Simonis Alnensis*, f.217 v. Het betreft hier 2 neven van een kardinaal die hij in Rome ontmoette.

<sup>368</sup> *Vita Arnulfi conversi Villariensis*, p.609 (I,1) en p.627 (II,18). In dat laatste hoofdstuk zegt Arnulf letterlijk, nadat hij iemand had geadviseerd: ‘Ga nu en biecht uw zonden’ (elders dus). Vertaling oorspronkelijk naar het Engels: M. Cawley, *Send me God*, p.187.

<sup>369</sup> *Vita Arnulfi conversi Villariensis*, p.623 (II,11).

<sup>370</sup> M. McLaughlin, *Secular and Spiritual Fatherhood in the Eleventh Century*, p.29.

<sup>371</sup> *Ibidem*, pp.31-35.

Dat men zich in de monastieke wereld van de late 12<sup>de</sup> en de 13<sup>de</sup> eeuw zeer bewust was van de uitzonderlijke bevoegdheid en navenant gezag aangaande het sacrament van de biecht, is gemakkelijk aan te duiden in de *Dialogus miraculorum*. Op een bepaald moment wil een monnik uit Clairvaux gaan biechten bij een medemonnik waarop deze zegt: ‘*Bene te audio, bene consilium do, sed absolvere te non potero, quia confessio haec debita non est; consulo et rogo, ut confitearis Priori qui potestatem habet.*’ [‘Wel kan ik naar je luisteren, wel kan ik je raad geven, maar ik zal je niet de absolutie kunnen geven, omdat ik hiervoor niet de bevoegdheid heb. Ik raad je aan en vraag je te gaan biechten bij de prior, die wel die macht heeft.’].<sup>372</sup> Uit de bronnen komt naar voor dat ondanks hun beperkingen, bij monniken of lekenbroeders zonder wijding omwille van hun speciale gaven en voorspraak bij hemelse bewoners, een gelijkaardige macht (althans in hun eigen vitae en tegenover wereldlijken) kon uitgebeeld worden.

Gerelateerd aan de mannelijke autoriteit die de religieuzen uitstraalden als biechtvaders en spirituele raadgevers, wordt hier ook kort het gezag dat ze bekwamen omwille van hun geleerdheid in de beschouwing betrokken, en dit niet alleen in wat men profane kennis zou kunnen noemen, maar ook en vooral in de religieuze zaken. Dat dit verband wel degelijk aanwezig is bewijst een korte passage uit de *Dialogus*, opgenomen op het einde van de uiteenzetting over Simon van Aulne, waar over de biechtvaders gezegd wordt: ‘*...inest tamen pluribus spiritus sapientiae atque prudentiae...*’ [‘...de meesten hebben wel de geest van de wijsheid en inzicht...’].<sup>373</sup> In meerdere vitae vinden we concrete verwijzingen naar het feit dat de “heilige” mannen geleerd waren. Wederom was het een manier om hun superioriteit te valideren ten aanzien van de wereldlijke bevolking die voor een groot deel ongeletterd was.

Rekening dient wel gehouden met het feit dat het in deze studie hagiografie betreft van na de Gregoriaanse hervormingen die van de opleiding van de geestelijken reeds een hot topic hadden gemaakt. Mogelijk moet men die wijdverspreide geleerdheid in de heiligenlevens dus ook zien als tegemoetkoming aan een monastiek- klerikaal ideaal van na de 11<sup>de</sup> eeuw. Desondanks vinden we het thema ‘goed en geleerd’ in vele levens terug, waar het doorgaans reeds van bij de aanvang wordt gemeld. Godefridus de Sacristijn bijvoorbeeld was omwille van zijn onderwijsdrang leerkracht geweest, wat bovendien als een mannelijke bezigheid werd aanzien.<sup>374</sup> Eenzelfde beeld zien we bij Ensfried die omwille van zijn leergierigheid zo goed in de leerstof thuis was dat ook hij tijdelijk een leraarfunctie vervulde.<sup>375</sup> Johannes van Cantimpré en Bonifacius van Lausanne schopten het nog verder. De eerste was nochtans van bescheiden afkomst, maar genoot toch een opleiding. Op school toonde hij zich bijzonder intelligent waardoor hij later zelfs hogere studies in de theologie kon aanvatten in Parijs, die echter afgebroken werden vermoedelijk uit gebrek aan

<sup>372</sup> Caesarius Heisterbacensis, *Dialogus Miraculorum*, (vol.1) (ed. Strange), p.170 (III, 53). De Nederlandse vertaling is van G.J.M. Bartelink, inleiding en vertaling. *Caesarius van Heisterbach. Boek der Mirakelen I.*, pp. 194-195. Zie als illustratie van het belang dat aan het biechtvaderschap werd gehecht ook pagina’s 144-149 (III, 27-32).

<sup>373</sup> Caesarius Heisterbacensis, *Dialogus Miraculorum*, (vol.1) (ed. Strange), p.155 (III, 33). De Nederlandse vertaling is van G.J.M. Bartelink, inleiding en vertaling. *Caesarius van Heisterbach. Boek der Mirakelen I.*, pp. 180.

<sup>374</sup> *De conversione Godefridi monachi Vilariensis, et de revelationibus eius.*, pp.43.

<sup>375</sup> *Vita domini Ensfridi Decani sancti Andreae in Colonia*, p.345.

financiële middelen.<sup>376</sup> Bonifacius deed dit ook, maar dat lag mogelijk wat meer in de lijn der verwachtingen gezien zijn vermoedelijke afkomst uit een gegoed milieu. Ook hij toonde zich bijzonder ijverig en begaafd in de studies en vervulde zelfs uiteindelijk tot tweemaal toe een professorale functie: eenmaal als theoloog in Parijs en later in de scholastiek te Keulen. De hagiograaf meldt nog dat Bonifacius ook in zijn functie als bisschop het lezen en het schrijven onder zijn voornaamste taken rekende.<sup>377</sup>

Prior Werricus werd schijnbaar ook goed opgeleid en toonde zich tijdens zijn leven een schrijver en bibliofiel en een groot collectionneur van boeken met een grote voorliefde voor de studie van de Heilige Schrift.<sup>378</sup> Hij deelde zijn kennis wel op een enigszins andere en meer mercantiele manier dan de leraren hierboven. Volgens de hagiograaf “verkoch” hij namelijk bepaalde kennis aan de lekenbroeders in Aulne om daarna het geld voor liefdadigheid te kunnen gebruiken.<sup>379</sup>

Over Godfried Pachomius en monnik Abundus vernemen we dat ze “letteren” gestudeerd hadden tijdens hun jeugd. Godfried werd hierin blijkbaar sterk gesteund door zijn vader, een beeld dat ontbreekt bij Abundus. Die laatste zijn nogal pragmatisch ingestelde vader vond het blijkbaar na een tijd wel volstaan om te kunnen meedraaien in de commercie, maar zijn moeder zorgde er alsnog voor dat hij verder kon onderwezen worden door een kanunnikleraar.<sup>380</sup>

Net als bij Johannes zien we ook bij de andere stichterfiguren dat er steeds opnieuw verwezen wordt naar een zekere mate van geleerdheid. Boudewijn van Boekel werd vanaf jonge leeftijd geschoold in de abdij van Sint-Pieters te Gent en vertoonde volgens zijn hagiograaf grote intelligentie.<sup>381</sup> Willem van Olive vormt enigszins een uitzondering omdat zijn geleerdheid pas met de jaren kwam. Tijdens zijn liederlijke jeugd kreeg hij een beroepsopleiding tot bakker, maar na zijn bekering legde hij zich in Olive-sur-l’Ermitage toe op de kennelijk nogal populaire studie der letteren. Het is opmerkelijk hoe de auteur van de vita toch wil meegeven dat zijn subject wel degelijk een grote drang naar leren had en bijzonder intelligent was. Willem werd volgens hem na verloop van tijd zelfs gerekend tot de ‘geleerde predikanten’ [*‘doctos concionatores’*].<sup>382</sup>

Markant is de vaststelling dat in de vitae van aspirant heiligen met een militair-feodale achtergrond het leidmotief van geleerdheid veel geringer aanwezig is, hoewel men omwille van hun doorgaans hoge maatschappelijke status misschien net zou verwachten dat ze kansen hadden gekregen om onderwijs te genieten. Toch lijkt net vanuit hun maatschappelijke positie de verklaring te komen: mannen uit de krijgsadel werden reeds van jonge leeftijd klaargestoomd als ridder- militairen, waarbij er niet meteen veel nadruk lag op theoretische kennis. Het is echter niet zo dat vermeldingen in dit verband compleet ontbreken, enige allusies komen wel degelijk voor. Over voormalig ridder Karel van Villers wordt in zijn vita bijvoorbeeld niets concreet gemeld wat betreft opleiding of intelligentie maar wordt hij dan wel weer voorgesteld als een soort

<sup>376</sup> *Vita Joannis abbatis primi Cantipratensis*, p.259 (I, 3). De reden voor de terugkeer uit Parijs wordt niet expliciet vermeld in de vita, maar geldgebrek wordt geopperd door Godding: Zie: R. Godding, *Vie apostolique*, pp.701-702.

<sup>377</sup> *Vita Bonifacii Lausanensis*, pp.152 (par.3-4) en p.153 (par.6-7).

<sup>378</sup> *Vita metrica Werrici Alnensis*, p.447-448 en p.462.

<sup>379</sup> *Ibidem*, p.449.

<sup>380</sup> *Vita Godefridi Pachomii*, p.264 (Hfst.I) ; *Vita fratris Abundi monachi Villariensis*, p.13-14 (Hfst.2).

<sup>381</sup> *Vita Balduini de Bocla*, p.196 (par.4).

<sup>382</sup> *Vita Willelmi de Oliva*, p.494 (Hfst.I, par.4) , p.496 (Hfst.III, par.15) en p.498 (Hfst.IV, par.24).



“wijze” die zich door hoog en laag geconsulteerd zag en waar steeds naar geluisterd werd.<sup>383</sup> Caesarius meldt over hem enkel dat hij als biechtvader wel degelijk zijn kennis aanwendde en hij over een goed oordeelkundig vermogen beschikte.<sup>384</sup>

In de *Vita Goberti* wordt enkel kort en op een meer clichématige manier Goberts kennis en wijsheid geprezen tussen een hele lijst aan kwaliteiten die opgesomd worden om het beeld van perfectie te versterken. Verder in het heiligenleven valt trouwens te lezen dat hij ondanks zijn hoge afkomst ongeletterd [*illiteratus*] was.<sup>385</sup> Wat betreft Walter van Bierbeek kunnen we enkel afleiden dat hij wel geletterd moet zijn geweest vermits Caesarius melding maakt van een Bijbellezing die Walter uitlegt aan een medemonnik.<sup>386</sup> In het leven van de laatste ridder Franco van Archennes tenslotte ontbreekt elke informatie i.v.m. diens opleiding en geleerdheid. Mogelijks is afkomst dus een enigszins onderscheidende factor, waarbij vooral de krijsadel en hun hagiografen blijkbaar minder belang hechtten aan het benadrukken van hun theoretische kennis dan van hun militaire exploit. Niettemin lijkt het er op, dat wat betreft mannelijke heiligheid, het aspect “geleerdheid” tenminste voor bepaalde types religieuzen wel degelijk gevoelig lag.

Dit sluit echter niet uit dat binnen het kerkelijke denken ook een *minus habens* heiligheid kon verwerven en kon geprezen worden onder het predikaat van “God-welgevallige eenvoud”. Een goed voorbeeld vormt de casus van monnik Christiaan van Himmerod, die duidelijk als een nogal simpele ziel [*simplicitas*] wordt afgeschilderd, hetgeen Caesarius niet verhindert hem daarna als voorbeeldig te beschrijven.<sup>387</sup> In het 13<sup>de</sup> eeuwse denken kon de Heer dan ook simpele en ongeletterde dienaars belonen met goddelijke kennis, zoals geïllustreerd wordt door het geval van de ongeletterde monnik die plots kon lezen, maar dan alleen om sermoenen te kunnen voorlezen tijdens de mis.<sup>388</sup> Toch valt op dat men “simpele” heiligheid niet zo verheven vond als mannen die zowel een heilige levenswandel als enige geleerdheid tentoonspreidden. Uit verschillende verhalen opgenomen in de *Dialogus* komt dan ook een min of meer negatieve teneur t.o.v. ongeletterde heiligen tot uiting. Het best wordt dit geïllustreerd door navolgende passus: ‘*Simplex quandoque mimo vel ioculatori comparatur... Ut sic dicam, ioculatores Dei sunt sanctorumque angelorum simplices.*’ [‘Men soms een simpele vergelijkt met een toneelspeler of een nar.... De eenvoudigen zijn om zo te zeggen de narren van God en Zijn heilige engelen.'].<sup>389</sup>

Nog problematischer zijn de levens van de lekenbroeders. Deze groep binnen de monastieke wereld mocht volgens de cisterciënzer regelgeving van *Usus conversorum* eigenlijk niet lezen of studeren, waardoor ze in principe geen aanspraak konden maken op het mannelijk epitheton van

<sup>383</sup> *Vita Caroli Villariensis*, p.225.

<sup>384</sup> Caesarius Heisterbacensis, *Dialogus Miraculorum*, (vol.1) (ed. Strange), p.163 (III, 43).

<sup>385</sup> *Vita Goberti Asperimontis*, p.386 (II, 2, par.48) en p.390 (II, 4, par.71).

<sup>386</sup> *Vita domini Walteri de Birbech*, p.55.

<sup>387</sup> *Vita domini Christiani monachi de Hemmenrode*, p.18.

<sup>388</sup> Caesarius Heisterbacensis, *Dialogus Miraculorum*, (vol.2) (ed. Strange), p.219-220 (X,3).

<sup>389</sup> *Ibidem*, pp.359-360 (VI, 8). De Nederlandse vertaling is van G.J.M. Bartelink, inleiding en vertaling. *Caesarius van Heisterbach. Boek der Mirakelen I.*, p.392. Verder wordt over de simplen van geest ook nog gesteld dat zij zich bepaald gedrag kunnen veroorloven dat bij intelligente mensen onaanvaardbaar zou zijn voor God en de maatschappij.

de “geleerdheid”.<sup>390</sup> Hoewel in de 13<sup>de</sup> eeuw enige scholing wel toegelaten kon worden, bewijst een passage uit de *Dialogus* dat men in de kloosters en abdijen wel degelijk nog steeds een aversie had t.o.v. al te geleerde of op dat vlak te ambitieuze conversen. Caesarius vertelt het verhaal van een lekenbroeder die ‘...in tantum literas didicerat, ita ut textum legere sciret.’[‘...zoveel onderricht had gehad dat hij een samenhangende tekst kon lezen.’].<sup>391</sup> Aangemoedigd door het geboekte resultaat, legt de convers zich vervolgens toe op het studeren, waarvoor hij boeken liet kopiëren. Dit werd hem echter uitdrukkelijk verboden, waarna hij uittrad om alsnog scholing te kunnen verwerven. Het hoeft geen betoog dat in dit verhaal, geschreven door een monnik en ook bedoeld ter stichting van monastieke gemeenschappen inclusief lekenbroeders, de convers in kwestie op termijn aan het kortste eind trok.<sup>392</sup>

Des te meer valt het dus op dat in de twee lekenbroeder-vitae van ons corpus wel indirecte verwijzingen naar hun intelligentie, hun kennis en het gezag dat zij daardoor verwierven, terug gevonden worden. Het gaat hier, zowel in het geval van Simon van Aulne als van Arnulf van Villers natuurlijk wel om uitzonderlijke conversen die hun kennis en gezag vooral te danken hadden aan hun ongewoon contact met de hemelse sfeer en aan de goddelijke gaven die zij bezaten. In geen van beide gevallen wordt echter concreet gesproken over studies, geleerdheid of zelf nog maar geletterdheid. Dat laatste zou men van Simon misschien wel kunnen verwachten gezien zijn illustere afkomst. Zijn hagiograaf slaagt er echter in een beeld te creëren van een lekenbroeder die misschien niet “boekenwijs” was zoals de monniken, maar die omwille van zijn door God verleende gaven alle mogelijke clerici in kennis overtrof. Kenschetsend is de passage waarin Simon, op terugreis uit Rome na het Vierde Concillie van Lateranen, halt hield in Parijs en aldaar deelnam aan een hoge theologische discussie. De aanwezige geleerden doen nogal laagdunkend over hem, maar hij slaagt erin allen te verbazen en te overtreffen door de pagina uit een boek van Augustinus te voorspellen waarop het antwoord op een vraag te vinden was.<sup>393</sup>

Een gelijkaardige beeldvorming treffen we aan bij Arnulf, ofschoon hij door Goswin wel duidelijk minder als “begaafd” wordt voorgesteld door te benadrukken dat hij eenvoudig (van geest) was en hij in feite geen enkele echte kunde had gehad in de wereld (en dus waarschijnlijk geen enkele opleiding had genoten).<sup>394</sup> Wel was hij, net als Simon, een leerling van God, die hem ondanks zijn eenvoud, wijs maakte.<sup>395</sup> Merkwaardig is ook hier dat de hagiograaf het niet kan laten om de lekenbroeder te portretteren als lezend en onderwijzend, zij het dan uit het metaforische ‘boek van de liefdadigheid’.<sup>396</sup>

Uit het bovenstaande blijkt dat voor een aanzienlijk aantal mannelijke religieuzen het aspect geleerdheid, het gezag dat zij daardoor verwierven, alsmede de superioriteit ten opzichte van de wereldlijke bevolking bijzonder belangrijk moet zijn geweest. Deze regel gold zeker voor

<sup>390</sup> B. Noell, *Expectation and Unrest*, pp.257-258.

<sup>391</sup> Caesarius Heisterbacensis, *Dialogus Miraculorum*, (vol.1) (ed. Strange), p.294 (V,16). De Nederlandse vertaling is van G.J.M. Bartelink, inleiding en vertaling. *Caesarius van Heisterbach. Boek der Mirakelen I.*, p.323.

<sup>392</sup> *Ibidem*, pp.294-295.

<sup>393</sup> *Vita Simonis Alnensis*, f.218 v.

<sup>394</sup> *Vita Arnulfi conversi Villariensis*, p.611 (I,3) en p.614 (I,9).

<sup>395</sup> *Ibidem*, pp. 610-611 (I,3) en p.621 (II,6).

<sup>396</sup> *Ibidem*, p. 617 (II,1).

monniken en hogere religieuzen, behalve voor diegenen met een profane achtergrond uit de krijgsadel. In dit verband zou het element ‘geleerdheid’ problematisch moeten zijn voor de lekenbroeders in de heiligenlevens. Er is dan ook geen enkele expliciete vermelding van studies of grote intelligentie in hun vitae waar te nemen. Hun ongeletterdheid of beperkte kennis wordt door de hagiografen echter gecompenseerd door de nadruk te leggen op het inzicht dat zij verwierven door hun contact met het goddelijke.

### Mannelijke productiviteit.

In de Kerk heeft men steeds een turbulente relatie met geldzaken gehad. Hetzelfde gaat op voor de monastieke wereld, waar strenge individuele armoederegels golden in kloosters en abdijen die op hun beurt niet zelden tot de rijkste instellingen van een regio behoorden. Voor de hier onderzochte periode is het in elk geval duidelijk dat men vanuit de Kerk negatief stond tegenover de sterk opkomende nieuwe manier van geld verdienen, namelijk de handel. Een excerpt uit de *Dialogus* schetst meteen hoe men binnen religieuze middens dacht over de commerciële wereld: ‘...*duo peccatorum genera, quae quidem inse valde sunt Magna, licet propter usum, mercatoribus maxime, parva videantur, et quasi nulla, mendacium scilicet atque periurium. Domine inquit, pene nihil possumus emerere, nihil vendere, nisi oporteat nos mentiri, iurare, et saepe periurare.*’ [‘...twee soorten zonden die op zich al ernstig zijn, al zou men kunnen denken dat ze- gangbaar als ze zijn- weinig of niets te betekenen hebben. Vooral kooplieden denken er zo over. Het gaat om liegen en eden zweren. “Eerwaarde” zeggen ze, “we kunnen bijna niets kopen, niets verkopen zonder dat we moeten liegen, zweren en dikwijls een meened doen.”’].<sup>397</sup>

Desalniettemin hebben sommige vorsers geopperd dat men ook in de religieuze wereld begaan was met arbeid, als een sterk gender bepaald en gender bepalend fenomeen. Binnen de mediëvistiek is men van mening dat productieve arbeid doorgaans als een mannelijk iets en dus tevens als een indicator van mannelijkheid dient te worden aanzien voor de middeleeuwse periode.<sup>398</sup> Voor monniken, die een groot deel van de tijd in hun abdijen vertoefden en zich bezighielden met religieuze taken vormt deze parameter dan ook geen evidente optie. Farmer relativeert en wijst er op dat zowel fysieke als geestelijke inspanningen als werkelijke arbeid werden gezien, waarbij de tweede zelfs superieur en zwaarder werd geacht.<sup>399</sup>

Naar analogie met het criterium “geleerdheid” dat hierboven werd behandeld lijkt zich op die manier opnieuw een *summa divisio* aan te dienen tussen monniken en lekenbroeders. Die laatste groep werd in principe namelijk vooral ingezet als werkkracht in de abdijen, kloosters en uithoven, waardoor in hun vita een beeldvorming van productiviteit, zij het in een enigszins ondergeschikte variant, meer voor de hand zou liggen. Een kritische blik op de hier onderzochte vitae pleit echter voor nuance. Wat betreft de lekenbroeders zien we in het geval van Simon van

<sup>397</sup> Caesarius Heisterbacensis, *Dialogus Miraculorum*, (vol.1) (ed. Strange), p.158 (III,37). De Nederlandse vertaling is van G.J.M. Bartelink, inleiding en vertaling. *Caesarius van Heisterbach. Boek der Mirakelen I.*, p.182-183.

<sup>398</sup> S. Farmer, “Manual Labor, Begging, and Conflicting Gender Expectations in 13<sup>th</sup> Century Paris.”, in: FARMER (S.) en PASTERNAK (C.B.), eds. *Gender and Difference in the Middle Ages.*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2003, pp.261-262.

<sup>399</sup> *Ibidem*, p.262.

Aulne effectief dat hij voor wat het item productiviteit betreft vooral present tekent in zijn hoedanigheid van beheerder van Celénies, een van de belangrijkste uithoven van de abdij van Aulne, waar hij met succes de economische belangen van de moederabdij behartigde.<sup>400</sup> Een soort “carrière” voor leidinggevende figuren onder de conversen, zo lijkt het, die wel bijzonder dicht aanleunt bij een wereldlijke mannelijke loopbaan als beheerder van een (landbouw)domein. Aanvankelijk leek ook Arnulf die weg in te slaan, wanneer hij als bode en wagenbestuurder aan het werk werd gesteld om te pendelen tussen een uithof en de abdij van Villers<sup>401</sup>, met die kanttekening evenwel dat hij niet zelf een beheerder was zoals Simon. Uit het heiligenleven blijkt echter dat hij weinig bekwaamheden had, waardoor hij nooit echt zware taken moest verrichten en aldus vrij snel door abt Koenraad vrijgesteld werd van zo goed als alle productieve taken. Zo kon hij zich, meer in de stijl van de monniken, louter met contemplatie, spirituele aangelegenheden en actieve ascese bezighouden.<sup>402</sup> Geen echt conventioneel beeld dus, en stof tot reflectie i.v.m. de vraag hoe men rond de eerste helft van 13<sup>de</sup> eeuw over (individuele) lekenbroeder-participatie dacht, hoewel het natuurlijk mogelijk blijft dat Arnulf de uitzondering is die de algemene regel bevestigt.

Wanneer we de vitae van de monniken beschouwen, valt het op dat sommige protagonisten duidelijk in een mannelijke productieve rol ten tonele worden gevoerd. Het duidelijkst is dit bij de groep die men de “stichterfiguren” zou kunnen noemen. Johannes van Cantimpré bijvoorbeeld vertoonde een bijzonder grote inzet in zijn stichting en slaagde er in, onder andere omwille van zijn faam als niet aflatend prediker, grote donaties en rijkelijke schenkingen te verkrijgen voor de instelling.<sup>403</sup> Opvallend is hier dat hij door hagiograaf Thomas wel expliciet gepositioneerd wordt tegenover zakkenvullers en woekeraars, van wie hij dan ook nooit iets aannam.<sup>404</sup> Vergelijkbaar lezen we hoe Boudewijn van Boekel steeds ijverig aan het werk was bij de expansie van zijn stichting in het Waasland en bij het verkrijgen van donaties.<sup>405</sup> Ook hij koos echter nooit voor het geld, hetgeen echt wel bleek uit zijn afwijzing van het lucratieve aanbod van graaf Filips.<sup>406</sup>

Bij de andere twee stichters in het corpus wordt het element van productiviteit nog duidelijker benadrukt waardoor het beeld ontstaat van mannen die het benedictijnse gebod “*ora et labora*” zorgvuldig navolgden. Willem van Olive was een bijzonder ijverig stichter die zware lichamelijke arbeid combineerde met geestelijke taken als waken en bidden. Daarenboven was hij eveneens succesvol in het vergaren van schenkingen voor zijn instelling.<sup>407</sup> Wat betreft die fysieke arbeid, gaat het vooral om ontginning van woeste gronden die nuttig waren voor de stichting of die aanvullend door omliggende landeigenaars geschonken werden. De *Vita Willelmi* biedt een mooie blik op het feit dat stichtende monniken alvast wel de handen uit de mouwen

<sup>400</sup> *Vita Simonis Alnensis*, f.212 v. Zie ook: *Narratio longa et utilis de Simone Converso de Alna eiusque prophetiis*, pp.150.

<sup>401</sup> *Vita Arnulfi conversi Villariensis*, p.617 (II,2). Zie ook: M. Cawley, *Introduction to the lives*, pp.12-15.

<sup>402</sup> *Vita Arnulfi conversi Villariensis*, p.614 (I,9).

<sup>403</sup> *Vita Joannis abbatis primi Cantipratensis*, p.266-267 (I, 12) en pp.274-275 (I, 17).

<sup>404</sup> *Ibidem*, p.260 (I,4) en pp.296-298 (II, 13-14).

<sup>405</sup> *Vita Balduini de Boela*, p.197-203 (par.6-15).

<sup>406</sup> *Ibidem*, p.202 (par.14).

<sup>407</sup> *Vita Willelmi de Oliva*, p.496 (Hfst.III, par.14-15).

staken om aan mannelijke fysieke arbeid te doen: ‘*Operabatur igitur vir Dei instanter, arbores succidebat, spinas eradicabat, euellebat tribulos, & innouabat sibi nouale exterius, qui iam Domino crearat interius.*’ [‘De man Gods werkte zonder ophouden, velde bomen, rukte doornstruiken uit, ruimde de distels op en bracht uiterlijk braakland in cultuur dat hij innerlijk voor de Heer bestemde.’].<sup>408</sup>

Een zeer vergelijkbaar beeld treffen we aan bij Bartholomeus van Tienen die ook wordt voorgesteld als een ijverige harde werker die overdag handenarbeid verrichtte en zich ’s avonds bezighield met de dienst van God, allemaal vermeld door de hagiograaf om te bewijzen dat Bartholomeus nooit lui was.<sup>409</sup> In deze vita worden echter wel, misschien enigszins als een soort rechtvaardiging voor het feit dat een religieus veel tijd investeerde in fysieke arbeid, de spirituele en godsdienstige taken als superieur bestempeld.<sup>410</sup> Zowel Willem als Bartholomeus, die op het vlak van productiviteit sterk op elkaar geleken, worden dan ook concreet afgebeeld als goede “voorzieners” (*providers*) voor de door hen gestichte instellingen en gemeenschappen, waardoor ze tegemoetkwamen aan een onmiskenbaar principiële-mannelijke functie.<sup>411</sup>

In de groep “heiligen” met een vergelijkbare adellijke afkomst is het ook mogelijk tussen de verschillende levens overeenkomsten te ontdekken i.v.m. productiviteit. Karel van Villers schippert als abt in de beginperiode van de abdij nog enigszins tussen wat men de typische activiteiten van een stichter zou kunnen noemen en die van de adellijke monnik. Enerzijds hield hij zich ijverig bezig met de uitbouw van de abdij zowel *in situ* als in de domeinen en uthoven en versierde hij talrijke schenkingen van grond en goed.<sup>412</sup> Bovendien toonde hij zich, in de stijl van de stichters en waarschijnlijk van de ideale abten, een goed beheerder die nooit bezittingen van de abdij diende te verkopen en er in slaagde schulden te vermijden.<sup>413</sup> Net als Johannes van Cantimpré, aanvaardde Karel volgens zijn hagiograaf nooit geld of andere donaties van figuren die op onchristelijke wijze hun kapitaal hadden vergaard (*in casu* omschreven als ‘despoten’).<sup>414</sup> Anderzijds valt het op dat hij, zowel in zijn beheer als in het losweken van schenkingen, zeer succesvol was omwille van zijn hoge wereldlijke afkomst en de contacten die hij had met invloedrijke figuren uit de bredere regio.

Daarmee dringen we door tot het kenmerkend aspect van de productieve bezigheid van (hoog)adellijke monniken: het ondernemen van politieke en economische “missies” om de belangen van de eigen instelling en/of orde te behartigen.<sup>415</sup> Het hoeft geen betoog dat hier hun

<sup>408</sup> Ibidem, pp.497 (Hfst.III, par.18).

<sup>409</sup> *Vita Bartholomaei Thenensis*, pp.19-20 (par.12).

<sup>410</sup> Ibidem, pp.19-20 (par.12). Concreet wordt er gemeld dat hij nooit zijn wereldlijke taken in de weg liet staan van zijn godsdienstige werken zoals gebed, devotie etc...

<sup>411</sup> *Vita Willelmi de Oliva*, p.498 (Hfst.V, par.28) ; *Vita Bartholomaei Thenensis*, pp.19 (par.11). Ik schrijf “princiële”, want hoewel dat ideaal door wereldlijke en kerkelijke elite werd uitgedragen zien we in de praktijk natuurlijk wel vrouwen die ingezet werden in het arbeidsproces en die aldus bijdroegen aan de voorziening. Zie hierover: S. Farmer, *Manual Labor, Begging, and Conflicting Gender Expectations*, p.266.

<sup>412</sup> *Vita Caroli Villariensis*, p.221-223.

<sup>413</sup> Ibidem, p.224.

<sup>414</sup> Ibidem, p.224. Ik vertaal despoten maar in het Latijn wordt er gesproken van ‘tirannis’.

<sup>415</sup> We zien hoe Karel als abt en ook daarna economische en politieke missies bleef uitvoeren voor de eigen abdij, voor de cisterciënzerorde en zelfs voor bevriende wereldlijke leiders. Zie: *Vita Caroli Villariensis*, p.225.

contacten met en invloed in de leidinggevende kerkelijke en vooral profane milieus hen voor deze mannelijke taak het meest geschikt maakte. Aldus zien we hoe ook de voormalige wereldlijke heren Gobert van Aspremont en Walter van Bierbeek omwille van hun afkomst en hun connecties regelmatig werden ingezet in dergelijke missies om ‘belangrijke zaken’ [*pro quodam arduo negotio*] te regelen.<sup>416</sup> Merkwaardig genoeg is hiervan niets terug te vinden in de *Vita Franconis*. Dit kan misschien verklaard worden door de subjectieve keuze van de auteur en door de ietwat afwijkende invulling die hij aan de vita gaf. Hierin werd vooral plaats gemaakt voor Franco’s wereldlijke exploitatie en voor een bijzonder lange “sterfscène”.

Hoewel stichters en adellijke monniken als groep veruit het meest als productief werden uitgebeeld, blijkt het geen exclusiviteit te zijn en worden ook in de vita van andere monniken en geestelijken vermeldingen van (mannelijke) productiviteit opgenomen. Godfried Pachomius bijvoorbeeld verrichtte eveneens zowel lichamelijke als geestelijke arbeid. Over zijn fysieke taken komen we niet zoveel te weten, behalve dat hij zeker een tijdlang ziekenbroeder moet zijn geweest.<sup>417</sup> De *Vita Abundi* vernoemt nog een andere zware fysieke taak die de orderegel oplegde aan de monniken, met name het binnenhalen van de oogst.

Buiten het feit dat we opnieuw gewezen worden op monniken die wel degelijk productieve arbeid verrichtten, is vooral de beeldende manier waarop dit labuur beschreven wordt interessant: ‘*Tempore messis cum die quadam monachi secundum regule institutionem colligendis in agro frugibus insisterent, partim laboris instantia, sed maxime solis estu, qui tunc plus solito igneus super terram diffundebatur, tamquam quodam frixorio cruciabantur.*’ [‘Op een dag in de oogsttijd, waren de monniken in een veld, met de bedoeling om de gewassen binnen te halen, zoals de Regel voorziet. Te midden van hun volgehouden arbeid werd de hitte ondraaglijk, met de vurige zon die de aarde omgaf met een smoorhete hitte als van een braadpan. ’].<sup>418</sup>

Relevant is hier dat volgens Vance Smith net het “zweeten” een typisch symbool was om mannelijke productiviteit mee uit te drukken.<sup>419</sup> Er dient wel op gewezen dat de passage in de *Vita Abundi* kennelijk nogal conventioneel was in cisterciënzerliteratuur, gezien ze bijna identiek voorkomt in de *Dialogus miraculorum*, al situeert Caesarius het in Clairvaux in plaats van in Villers.<sup>420</sup> Dat wil echter niet zeggen dat de beschrijving van de noeste arbeid die door de monniken werd verricht niet waarheidsgetrouw zou zijn, temeer daar in de *Vita Willelmi* ook een excerpt wordt aangetroffen waarin Willem zich al zaaïend en oogstend toelegde op de landbouw.<sup>421</sup>

Als laatste wordt de vita van Bonifacius van Lausanne onderzocht omdat we over hem vooral geïnformeerd worden vóór zijn intrede in het kloosterleven. In elk geval is geweten dat hij als

<sup>416</sup> *Vita Goberti Asperimontis*, p.388 (II, 3, par.59). Het korte citaat dat het belang van dergelijke politiek-economische missies aanduidt komt ook uit deze vita op dezelfde locatie als aangegeven; *Vita domini Walteri de Birbech*, p.53-54.

<sup>417</sup> *Vita Godefridi Pachomii*, p.266 (Hfst.VII).

<sup>418</sup> *Vita fratris Abundi monachi Villariensis*, p.25-26 (Hfst.14).

<sup>419</sup> D. Vance Smith, “Body Doubles: Producing the Masculine *Corpus*.”, in: COHEN (J.J.) en WHEELER (B.), eds. *Becoming Male in the Middle Ages*, New York en Londen, Garland Publishing Inc., 1997, p.5.

<sup>420</sup> Caesarius Heisterbacensis, *Dialogus Miraculorum*, (vol.1) (ed. Strange), pp.24-25 (I,17).

<sup>421</sup> *Vita Willelmi de Oliva*, p.497 (Hfst.IV, par.21).

religieus een bloeiende academische carrière had uitgebouwd en hij zich later als bisschop productief bezighield met veel verschillende taken vooral in de geestelijk- intellectuele sfeer zoals bidden, lezen, schrijven, de biecht afnemen en raad geven.<sup>422</sup> Het betreft hier natuurlijk wel een clericus uit de hoogste rangen en vergelijkingsmateriaal ontbreekt ons, maar het lijkt niet onmogelijk dat “geestelijke arbeid” vooral kenmerkend was voor seculiere religieuzen omdat monastieke figuren ook terdege rekening moesten houden met de “*ora et labora*” leefregel.

Hoewel er wat betreft de invulling van het criterium productiviteit duidelijk een onderscheid te maken valt op basis van sociale afkomst (bv. adel die ingezet werd voor economische missies ) en functie (bv. abten en stichters die als ijverige beheerders werden uitgebeeld), lijkt uit wat voorafgaat het een ietwat voorbarig besluit om fysieke arbeid enkel te laten samenvallen met conversen en geestelijke arbeid dan weer met echte monniken en gewijde geestelijken. Hoe dan ook kan zonder twijfel wel worden geconcludeerd dat een aanzienlijk aantal religieuzen uit de vitae steevast werd geportretteerd als actief en productief in de mannelijke zin van het woord.

#### Liefdadigheid als *gendered* fenomeen.

Onderzoeken we vervolgens de bestemming van de fondsen der religieuze instellingen. Tenminste partieel werden deze aangewend om aan één van de belangrijkste christelijke deugden te kunnen voldoen, namelijk de liefdadigheid. Die deugd vormde een prominent deel van het exemplarisch gedrag van religieuzen en was dus bijgevolg een *conditio sine qua non* voor ieder die heiligheid nastreefde. Toch was het volgens sommige vorsers opnieuw een door gender bepaald fenomeen, wat dus wil zeggen dat er een andere wijze bestond voor mannen en vrouwen om aan liefdadigheid te doen.<sup>423</sup> Volgens P.H. Cullum hadden vrouwen vaak weinig of geen bezit of daar althans slechts in beperkte mate controlemacht over, waardoor het niet evident was voor hen om aan liefdadigheid te doen. Dit lijkt bevestigd te worden doordat McNamara heeft aangetoond dat vrouwen, zeker in de 13<sup>de</sup> eeuw beperkt werden in hun mogelijkheden om aan materiële donatie te doen.<sup>424</sup> In deze context lijken de figuren van het corpus *prima facie* in hun mannelijkheid bevestigd te worden omwille van grote aantal vermeldingen van daden van armenzorg in vele vitae. Cullum poneert echter -hoewel ze toegeeft dat in realiteit een strikte afbakening kan niet zomaar worden gemaakt- dat men ongebreidelde en quasi irrationele liefdadigheid als een vrouwelijke kenmerk aanzag. Mannen moesten namelijk hun verantwoordelijkheid nemen als goede *providers* of beheerders.<sup>425</sup> Het is dan is ook niet zo verwonderlijk dat in de vitae van de bovenvermelde stichters en van abt Karel, die nadrukkelijk werden voorgesteld als goede beheerders, niets wordt aangetroffen dat wijst op daden van excessieve liefdadigheid. Over Karel wordt enkel kort gemeld dat hij ‘gul was voor de armen’ en

<sup>422</sup> *Vita Bonifacii Lausanensis*, pp.152-153 (par.4-7).

<sup>423</sup> P.H. Cullum, “Gendering Charity in Medieval Hagiography.”, in: RICHES (S.J.E.) en SALIH (S.), eds. *Gender and Holiness. Men, Women and Saints in Late Medieval Europe.*, Oxon, Routledge, 2002, pp.135-136. Ook Roisin lijkt al in die richting te denken: S. Roisin, *L’hagiographie Cistercienne*, p.129.

<sup>424</sup> J.A. McNamara, *The Herrenfrage*, pp.21-23. Zie ook. K. Heene, “ Ad sanguinis effusionem. Automutilatie en gender in middeleeuwse heiligenlevens.”, in: *Queeste*, Hilversum, Verloren, 6 (1999) nr.1, p.7.

<sup>425</sup> P.H. Cullum, *Gendering Charity in Medieval Hagiography*, pp.141-148.

ook Bartholomeus deed aan armenzorg met het weinige dat hij overhield.<sup>426</sup> Zelfs in het heiligenleven van lekenbroeder Simon van Aulne, die ook gepresenteerd wordt als succesvolle “manager” van de uithof van Celénies vinden we over concrete liefdadigheid niet veel terug.

In sommige andere vitae is het echter net die “vrouwelijke” variant die danig uit de verf komt. Telkens weer gaat het om religieuzen die zoveel wegschonken dat ze in conflict kwamen met hun medemonniken of oversten. De extreemste situaties worden aangetroffen bij Ensfried en zeker bij Werricus van Aulne, wiens hele vita ongeveer handelt over zijn barmhartigheid. Werricus bedelde onder andere voedsel af van zijn medebroeders om dat aan de armen te geven en gaf zelfs de kleren van monniken en van zichzelf weg, waardoor hij op een bepaald moment eens bijna naakt in Aulne toekwam.<sup>427</sup> Hij stond in die mate bekend als gulle gever dat er ook van hem geprofiteerd werd. Zo slaagde een vernuftige arme vrouw er in herhaaldelijke keren onder een andere vermomming aalmoezen op te strijken.<sup>428</sup> In elk geval moet dergelijke ongebreidelde liefdadigheid ook in die middens controversieel zijn geweest gezien Werricus zijn daden verstak uit schrik voor de abt.<sup>429</sup> Bovendien geeft zijn hagiograaf toe dat niet alles wat hij deed terug te vinden is in de *Regula Benedicti*, maar hij tracht het te vergoelijken met de overweging dat ‘Indien men minder doet of tegen de regel handelt, is dat slecht; wie beter of meer doet stapelt de verdiensten op’.<sup>430</sup>

Het lijkt hier dus veeleer een geval van (vrouwelijk) ongebreidelde liefdadigheid. Toch valt op dat de hagiograaf geen inspanning uit de weg gaat om hem net omwille van zijn grote gulheid steeds te portretteren naar gelijkenis met andere befaamde mannelijke heiligen als Sint-Martinus en Gregorius.<sup>431</sup> Mogelijkerwijs werd dit gedaan ter compensatie van Werricus’ liefdadigheid die men dan wel degelijk als vrouwelijk zou kunnen aanzien hebben, terwijl de vergelijkingen hoe dan ook steeds een bevestiging beogen van de mannelijkheid van de “heilige”. Een tweede hypothese gaat er van uit dat deze vergelijking een conventie was in de hagiografie van de cisterciënzerwereld gezien deze reeds naar voor werd geschoven in de invloedrijke vita van Bernardus van Clairvaux.<sup>432</sup>

Ensfried vormt enigszins een uitzondering op de supra geformuleerde stelling i.v.m. het thema liefdadigheid bij beheerders of leidinggevende figuren: hij was namelijk deken en stond *de facto* aan het hoofd van een gemeenschap van broeders. Toch is te lezen dat naastenliefde [*‘misericordia’*] zijn belangrijkste kenmerk was. Ook hij gaf kleren weg, tot zijn eigen ondergoed toe en deelde aan de lopende band geld en voedsel uit aan de behoeftigen.<sup>433</sup> Het komt hem op commentaar te staan van zijn keldermeester, die hem vermaant omdat hij door zijn onbegrensde gulheid de prebenden ter waarborging van de levensbehoeften van de broeders voor een heel jaar

<sup>426</sup> *Vita Caroli Villariensis*, p.225 ; *Vita Bartholomaei Thenensis*, p.19 (par.11).

<sup>427</sup> *Vita metrica Werrici Alnensis*, p.447 en pp.452-453.

<sup>428</sup> *Ibidem*, p.450.

<sup>429</sup> *Ibidem*, pp.460-461

<sup>430</sup> *Ibidem*, p.458-459.

<sup>431</sup> *Ibidem*, pp.449-450

<sup>432</sup> A.H. Bredero, *Bernardus van Clairvaux (1091-1153)*, p.79.

<sup>433</sup> *Vita domini Ensfridi Decani sancti Andreae in Colonia*, p.345-347.



kwijtgespeeld had.<sup>434</sup> Een schoolvoorbeeld van wat men irrationale liefdadigheid zou kunnen noemen zo lijkt het, en toch wordt ook hij vergeleken met de mannelijke heilige Sint-Martinus, die hij volgens Caesarius zelfs overtrof.<sup>435</sup>

Die vergelijking met Sint-Martinus duikt geregeld op wanneer het casussen betreft van schier onbegrensde liefdadigheid. Arnulf van Villers bijvoorbeeld wordt door Goswin ook met de heilige Martinus vergeleken. De hagiograaf merkt op dat naastenliefde een van Arnulfs voornaamste deugden was, en blijkbaar gaf hij zoveel weg dat ook hij problemen kreeg met de orde, die op termijn zijn mogelijkheden om zaken weg te geven ging inperken.<sup>436</sup> Merkwaardig is hier dat de abt in Villers hem alsnog *off the record* de toestemming gaf om af en toe grote schenkingen aan de armen te doen.<sup>437</sup>

Een vergelijkbare beeldvorming treffen we aan bij een nochtans intrinsiek heel andere protagonist, namelijk monnik Gobert van Apremont. Ook hij blonk als toeverlaat van de behoeftigen uit in naastenliefde omdat hij steeds de werken van barmhartigheid vervulde zonder aardse winst te beogen.<sup>438</sup> Volgens de hagiograaf was hij ‘...*penitus B. Martino aemulus fiebat...*’ [‘...helemaal de evenknie van de zalige Martinus geworden...’]. Verder plaatst hij Gobertus naar aanleiding van zijn opvattingen over liefdadigheid en armenzorg in de voetsporen van andere mannelijke prominente christenen zoals de Kerkvaders Ambrosius, Hiëronymus en Augustinus.<sup>439</sup> Ondanks deze positionering wordt opnieuw een vorm van naastenliefde aangetroffen die volgens Cullums’ redenering in de middeleeuwen als vrouwelijk zou gepercipieerd zijn. Gobert gaf namelijk zoveel weg dat zijn oversten zich genoodzaakt zagen hem een soort “quotum” op te leggen welke hij niet mocht overschrijden. Zijn hagiograaf verwoordt het als volgt: ‘...*quia nulla gaza sibi sufficebat ad pauperibus distribuendum: a suis quippe praelatis fuerat ei, ...superius, portio quaedam ordinata, ultra quam nil erat sibi licitum vel concessum pauperibus impertire.*’ [‘...omdat geen enkele schatkamer volstond om wat hij aan de armen wilde uitdelen, was...door de oversten de hoeveelheid vastgelegd; daarbuiten was het hem niet toegestaan iets aan de armen te schenken.’].<sup>440</sup>

Wederom een aanwijzing dat onbegrensde naastenliefde niet zomaar getolereerd werd, zeker niet als die gespijsd werd door de gemeenschappelijke rekening. Op het eind komt Gobert telkens

<sup>434</sup> Ibidem, pp.346-347. De *cellerarius* of keldermeester had een functie die men kan vergelijken met wat men nu het “econoom” zou noemen: beheer van de voorraden, de inkomsten en uitgaven en dies meer. In het geval van Ensfried werd deze post ingevuld door zijn neef Frederik.

<sup>435</sup> Ibidem, p.347. Het is naar aanleiding van het feit dat Werricus zijn eigen onderbroek wegschonk dat Caesarius de novice laat zeggen: ‘Tale aliquid non legitur in actis sancti Martini. Plus fuit bracas dare, quam pallium dividere.’

<sup>436</sup> *Vita Arnulfi conversi Villariensis*, p.617 (II,1).

<sup>437</sup> Ibidem, p.618 (II,3). Het betreft hier het wegschenken van 42 broden waarvoor hij heimelijk de toestemming had gekregen van de abt. Arnulf werd echter betrappt door monniken die de zaak aanklaagden voor dezelfde abt, hetgeen meteen bewijst dat extreme liefdadigheid wel degelijk controversieel was. Abt William meldde evenwel niets over een verkregen toelating om schandaal onder de gemeenschap te vermijden, waarop hij Arnulf een tijdelijke boetedoening oplegde.

<sup>438</sup> *Vita Goberti Asperimontis*, p.386 (II, 2, par.44-45).

<sup>439</sup> Vergelijkingen met Sint-Martinus, Ambrosius, Hiëronymus en Augustinus zie: Ibidem, p.387 (II, 3, par.54).

<sup>440</sup> Ibidem, p.390 (II, 4, par.71).

positief uit het verhaal mede door de discussies die hij hieromtrent had met de medemunniken die blijkbaar van mening waren dat wat minder geven ook wel volstond.<sup>441</sup>

De eveneens van hoge adel afkomstige Walter van Bierbeek tenslotte schijnt volgens Caesarius ook bijzonder gul voor de armen geweest te zijn, in zoverre dat hij geld en zelfs zijn eigen schoenen weggaf aan noodlijdenden.<sup>442</sup> De schrijver wijdt hier echter maar kort over uit, waardoor het beeld van overdaad uitblijft en ook vergelijkingen met Sint-Martinus of andere mannelijke heiligen ontbreken.

Werkelijke donaties van aalmoezen, goederen of voedsel waren echter niet de enige mogelijke uitingen van barmhartigheid. In feite zijn twee vormen te onderscheiden: de materiële en de geestelijke. Onder die laatste begreep men het inzetten van gebeden, voorspraak en andere religieuze gaven om de zielen van anderen te helpen waardoor men dus ook op een manier aan liefdadigheid deed. Deze vorm wordt het duidelijkst geëxpliciteerd in de *Vita Goberti*, waarin de hagiograaf uit de doeken doet hoe men de twee manieren moet begrijpen. Gobertus deed aan geestelijke liefdadigheid omdat hij anderen troostte, aanmoedigde, vermaande en aanzette tot goed handelen.<sup>443</sup>

Aan hetzelfde onderwerp wordt ook aandacht geschonken in de vitae van Arnulf en Abundus, vermoedelijk niet toevallig afkomstig van dezelfde abdij en hagiograaf. Arnulf betoonde geestelijke barmhartigheid omdat hij zijn gebeden en fysieke lijden inzette als hulp van de zielen van anderen.<sup>444</sup> Hier valt op dat dergelijke praktijken daadwerkelijk begrepen werden als een vorm van liefdadigheid wanneer Goswin van Bossut meldt dat Arnulf ‘...de aalmoezen van zijn gebeden in het gemoed stopte van alle gekwelden die zijn spirituele steun nodig hadden, en hij geheel zijn geest en lichaam placht in te zetten voor hun zorgen tijdens zijn met tranen gevulde gebeden en door middel van de zelfpijnigende striem van de zweep.’<sup>445</sup>

Tijdgenoot Abundus zette vooral zijn gebeden in voor zijn medemens zo dat in de *Vita Abundi* quasi alleen gesproken wordt van geestelijke liefdadigheid en men wat betreft daadwerkelijke armenzorg over hem niet veel te weten komt.<sup>446</sup>

Op zich lijkt deze tweede vorm van naastenliefde niet problematisch, ware het niet dat McNamara poneert dat juist omwille van het feit dat vrouwen belemmerd werden in hun mogelijkheden om materiële schenkingen te doen zij net in de 13<sup>de</sup> eeuw alternatieve mogelijkheden gingen opzoeken. Het ging dan meer bepaald om nieuwe opportuniteiten in de vorm van spirituele liefdadigheid gekenmerkt door onder andere gebed en lijden.<sup>447</sup> De vraag is

<sup>441</sup> Ibidem, p.392 (II, 6, par.80-81).

<sup>442</sup> *Vita domini Walteri de Birbech*, p.54-55.

<sup>443</sup> *Vita Goberti Asperimontis*, p.389-390 (II, 4, par.66-67).

<sup>444</sup> *Vita Arnulfi conversi Villariensis*, p. 613 (I,7) en pp. 616 (II,1).

<sup>445</sup> Ibidem, pp. 616 (II,1): ‘*eelemosynam orationum suarum in finem quorum libet afflictorum, qui suffragio spiritali indigebant, absconderet; totis nisibus tam mentis quam corporis eorum negotiis, nunc orationibus lacrymosis, nunc verberum afflictionibus, promptulus succurrebat.*’ Vertaling oorspronkelijk naar het Engels: M. Cawley, *Send me God*, p.153.

<sup>446</sup> *Vita fratris Abundi monachi Villariensis*, p.25-26 (Hfst.14).

<sup>447</sup> J.A. McNamara, *The Herrenfrage*, pp.21-23. Zie ook: K. Heene, *Ad sanguinis effusionem*, p.7 (Hierin bespreekt zij McNamara’s conclusie).

dan of zij deze uitdrukkingswijze al dan niet overnamen van de religieuze mannen, waardoor de geestelijke variant niet zomaar als “vrouwelijk” te bestempelen valt. In elk geval blijkt voor sommige religieuzen een correcte classificatie van door hen beoefende vorm van liefdadigheid niet evident.

De meeste stichtende en leidinggevende figuren vertonen in dit opzicht een meer berekende en beredeneerde manier van handelen, wat in de middeleeuwen niet als vrouwelijk werd aanzien. Relatief vaak echter is er ook ongebreidelde liefdadigheid terug te vinden, die duidelijk controversieel was en misschien zelfs als “vrouwelijk” werd gevoeld. Door een parallel te trekken met en te refereren naar (gevestigde) mannelijke heiligen beoogden de hagiografen waarschijnlijk een compenserend beeld te creëren. In elk geval maken ze duidelijk dat men de betrokkene niet als “vervrouwelijkt” wilde afgebeeld zien. Niet vergeten trouwens dat liefdadigheid en armenzorg, zelfs de extreme varianten, pasten in het ideaal van de *imitatio Christi* dat, als het al niet voorbehouden was voor mannen, ten minste de aspirant heiligen opnieuw voorstelde in nabootsing van een man. Dat de auteurs hun subjecten naar aanleiding van hun (grote) naastenliefde wel degelijk projecteerden naar gelijkenis met Christus blijkt uit een korte passage van de *Vita Goberti*, waarin de hagiograaf, nadat Gobert een arme vrouw aansprak om haar een aalmoes te geven, zegt: ‘*Vere pie Goberte, pater pauperum & sublevator orphanorum potes appellari atque viduarum...Tu imitaris Christum, qui cum muliere loquebatur super puteum.*’ [‘Goede Gobert, men kan u werkelijk een vader van de armen en een steun van wezen en weduwen noemen...Jij volgt Christus na die bij de put met een vrouw sprak.’].<sup>448</sup>

#### Lichaam en uiterlijke kenmerken.

Supra werd beschreven hoe in de hagiografie van de 13<sup>de</sup> eeuw ruim aandacht werd besteed aan lichaam en lichamelijkeheid en dan vooral aan hoe men dat lichaam moest trachten onder controle te krijgen. Aldus werden argumenten aangereikt voor de stelling dat men vanuit de religieuze wereld een beeldvorming naar voor schoof die een celibataire levenswijze aanpreept en men in die hoedanigheid de spirituele strijd als verhevener en mannelijker propageerde dan om het even welke alternatieve profane levenswandel. In de vitae zijn evenwel nog andere interessante beeldvormen aan te treffen i.v.m. het lichaam en uiterlijke kenmerken die dienstig waren als visuele onderscheidingmiddelen voor de heiligheid en de religieuze levenswijze in het algemeen. In dit verband worden uit het corpus een aantal heiligenlevens belicht waarin expliciet iets gemeld wordt over de fysieke verschijning van de desbetreffende heiligen.

In de lijn der verwachtingen wordt in de vitae van mannen met een militair-ridderlijke achtergrond eenzelfde viriele beeldvorming teruggevonden wat betreft fysiek voorkomen. Van Karel van Villers weten we dat hij stevig moet zijn geweest, gezien hij gekozen werd als lijfwacht door aartsbisschop Filips uit Keulen.<sup>449</sup> Merkwaardig is wel dat de hagiograaf Karel

<sup>448</sup> *Vita Goberti Asperimontis*, p.393 (II, 6, par.82). Verwijzing naar Jezus die op weg naar Galilea sprak met een Samaritaanse vrouw en haar om drinken vroeg: Joh. 4:7 (en verder).

<sup>449</sup> *Vita Caroli Villariensis*, pp.220-221.

later, in de hoedanigheid van abt, de uitspraak in de mond legt dat hij ‘oud en onaantrekkelijk’ was.<sup>450</sup>

Franco van Archennes wordt door zijn hagiograaf onrechtstreeks als sterk afgeschilderd, wanneer hij gepresenteerd wordt als overwinnaar van een moslimkrijger die op zijn beurt beschreven staat als een luidruchtige en sterke reus van een man.<sup>451</sup> In de *Vita Goberti* spettert de viriliteit uit de tekst. Gobert was reeds van jonge leeftijd ‘mooi en stevig gebouwd’ ten opzichte van zijn leeftijdsgenoten.<sup>452</sup> Opgroeiend werd hij volgens zijn hagiograaf gekenmerkt door een ‘enorme fysieke kracht’ en een ‘zeer sterk en robuust lichaam’.<sup>453</sup> Keer op keer worden dergelijke mannelijke omschrijvingen opgerakeld. Wanneer Gobert uiteindelijk kiest voor het abdijleven brengt de auteur het allemaal nog eens in herinnering door de bekeerling te beschrijven als ‘...*vir Dei potens in omni virtute, ..., robustus corpore, aspectu tremebundus, verbo terribilis, preapotens corpore...*’ [‘...De man Gods die op alle domeinen uitblonk,... {die} een fors lichaam bezat, vreeswekkend om aan te zien en vreesaanjagend door zijn woord en {die} zeer sterk was...’].<sup>454</sup> Bij de groep heiligen met eenzelfde krijgsadelijke achtergrond is met andere woorden een overduidelijke mannelijke beeldvorming terug te vinden wat betreft fysiek voorkomen. Niet zo vreemd, er van uitgaand dat fysieke kracht een gewaardeerd kenmerk moet geweest zijn in het milieu waar zij uit vandaan kwamen en de beschrijvingen waarschijnlijk authentiek zijn. Een ietwat gelijkaardige beschrijving wordt ook aangetroffen bij een nochtans totaal ander type man, namelijk Bartholomeus van Tienen. Ook hij wordt positief gelinkt aan fysieke kracht, wanneer zijn hagiograaf meldt dat Bartholomeus rond zijn 95<sup>ste</sup> levensjaar nog kwieker was dan vele stevige en lichamelijke gezonde jongemannen.<sup>455</sup>

Op een enigszins similaire wijze als in bovenstaande beschrijving waarin Gobert als ‘vreeswekkend’ wordt afgebeeld, lezen we over Willem van Olive dat hij een ‘bruuut uiterlijk’ moet hebben gehad [*ferocis animi repraesentantem imaginem*], waardoor de priester die hij opzocht bij zijn aankomst in Olive aanvankelijk schrik had en aarzelde om hem toe te laten voor een privaat gesprek.<sup>456</sup> Merk op dat het hier geen positieve associatie betreft met een mannelijk en sterk fysiek voorkomen zoals in de bovenstaande casussen. In dit geval lijkt het eerder een illustratie te zijn van hoe een geestelijke er niet moest uitzien. Het lijkt dan ook plausibel dat de hagiografen van de reeds besproken heiligen die duiding bij het uiterlijk van hun subjecten, positief dan wel negatief, steeds meegaven om te wijzen op hoe “anders” ze werden nà hun bekering tot monnik. Het benadrukken van dat contrast speelt in alle vitae een belangrijke rol, maar zeker in die van mannen met een profane achtergrond.

Een totaal afwijkende en voor deze studie zeer opmerkelijke beeldvorming treffen we aan bij Werricus van Aulne en Johannes van Cantimpré. Van Werricus wordt tegen het einde van zijn

<sup>450</sup> Ibidem, p.223.

<sup>451</sup> *Vita beati Franconis*, p.1333-1334. De zeer viriele beschrijving van de Saraceen doet denken aan wat men de “ideale soldaat” zou kunnen noemen en het prototype van militaire mannelijkheid.

<sup>452</sup> *Vita Goberti Asperimontis*, p.379 (I, 1, par.10).

<sup>453</sup> Ibidem, p.379 (I, 1, par.11).

<sup>454</sup> Ibidem, p. 384 (II, 1, par.33).

<sup>455</sup> *Vita Bartholomaei Thenensis*, p.20 (par.13).

<sup>456</sup> *Vita Willelmi de Oliva*, p.495 (Hfst.II, par.9).

heiligenleven een vrij uitgebreide fysieke beschrijving gegeven. Hij wordt achtereenvolgens voorgesteld als iemand met een ‘zwak lichaam’ [*corpore debiliore*] en een ‘gedrongen gestalte’ [*brevitatem corporis*] die ‘een beetje kaal en klein’ [*calvulus et modicus*] was. Het brengt zijn hagiograaf ertoe hem te kapitelen als een ‘broos vat’ [*vas debile*].<sup>457</sup> Ook in de *Vita Ioannis* werden vermeldingen opgenomen ter illustratie van diens geringe fysieke potentie, gezien Johannes tot tweemaal toe wordt beschreven als ‘klein van gestalte’ [telkens ‘*parvus corpore*’].<sup>458</sup> Opvallend is hier het tegenover elkaar plaatsen van Johannes en zijn dienaar Koenraad die hem op zijn rug draagt en die uitgebeeld wordt als een prototype van fysieke mannelijkheid omwille van zijn enorme grootte en kracht.<sup>459</sup>

Hoewel we in beide casussen meer dan waarschijnlijk geconfronteerd worden met waarachtige beschrijvingen, doet het toch de vraag rijzen naar het waarom van deze ‘onmannelijke’ vermeldingen. Opnieuw blijkt het echter een zaak van contrastering. Vooral in de *Vita Werrici* wordt dit duidelijk wanneer de auteur stelt dat ‘...*decor exterior nihil infert utilitatis, si nihil intus habent pretiosae nobilitatis.*’ [...uiterlijk vertoon geen enkele zin heeft, indien er binnen geen waardevolle nobelheid aanwezig is.]. Om die reden was Werricus volgens hem aldus misschien een onaanzienlijk vat, maar wel met een ware schat (aan deugden) verborgen als inhoud.<sup>460</sup> Eenzelfde logica zien we in de vita van Johannes waarbij diens kleine gestalte als pendant wordt gebruikt ten opzichte van zijn grote deugden.<sup>461</sup>

Dat een gering fysiek gestel, zeker in de cisterciënzerwereld niet meteen een (gender)probleem hoefde op te leveren, bewijst het feit dat ook het grote voorbeeld Bernardus van Clairvaux als “lichamelijk zwak” werd beschreven in religieuze literatuur.<sup>462</sup>

Het betreffen hier mijn inziens waarschijnlijk authentieke, maar daarom nog geen denigrerende of weinig mannelijke beschrijvingen, hoewel ze alvast bij de moderne lezer zo kunnen overkomen. De auteurs vermelden ze evenwel om de verdienste van de grote deugdzaamheid van hun heiligen extra in de verf te zetten. Het corpus bevat echter nog een casus waarop voornoemde argumentatie geen vat heeft. Het betreft de figuur van Christiaan van Himmerod, die door Caesarius herhaaldelijk omschreven wordt als ‘bang van aard’ [*timidus*].<sup>463</sup> Allesbehalve een mannelijke kwaliteit zo lijkt het en toch vinden we hier geen rechtvaardiging in de stijl van Werricus en Johannes. Nergens in de vita wordt het omgebogen naar iets positiefs. De enige mogelijke verklaring lijkt te zijn dat Caesarius hiermee Christiaans eenvoud wou duiden en onderschrijven.

Bekijken we vervolgens een van de meest directe uiterlijke kenmerken van heiligheid en in een bredere samenhang die van een religieuze status, namelijk de kledij. Als navolgers van het spiritueel krijgerschap en het religieuze leven in het algemeen droegen de geestelijken andere

<sup>457</sup> De hele beschrijving wordt gegeven op 1 pagina: *Vita metrica Werrici Alnensis*, p.461.

<sup>458</sup> *Vita Joannis abbatis primi Cantipratensis*, p.279 (II, 2).

<sup>459</sup> *Ibidem*, p.294 (II,10).

<sup>460</sup> Beide omschrijvingen staan op *Vita metrica Werrici Alnensis*, p.461.

<sup>461</sup> *Vita Joannis abbatis primi Cantipratensis*, p.279 (II, 2).

<sup>462</sup> A.H. Bredero, *Bernardus van Clairvaux (1091-1153)*, p.102-106.

<sup>463</sup> *Vita domini Christiani monachi de Hemmenrode*, p.18-19.

kledij dan de profane mannen. Het lijkt duidelijk dat men zich via de kledij wilde onderscheiden en zij hun superieure (mannelijke) status wilden illustreren en bevestigen. Volgens Murray aanzag men té frivole kledij, die men associeerde met de profane sfeer, zelfs expliciet als vrouwelijk.<sup>464</sup> In de *Dialogus miraculorum* zijn in elk geval aanwijzingen te vinden voor het feit dat men in het monastieke milieu van de 13<sup>de</sup> eeuw overtuigd was van de inferioriteit van de wereldlijke (elitaire) levenswijze en onder andere ook de manier van kleden. In het bijzonder voor religieuzen vond men zo iets ongepast.<sup>465</sup> Caesarius vertelt het verhaal van een kanunnik die een leven leidde in grote luxe en daardoor verdoemd werd omdat luxe het uiterlijk kenmerk vormde van de zonde der gulzigheid.<sup>466</sup> Later vermeldt hij nog uitdrukkelijk kostbare kleding [*vestitus pretiosus*] als een van de oorzaken van losbandigheid.<sup>467</sup> Dat de (monniks)pij een belangrijk symbool was van de verheven levenswandel bewijzen de verhalen waarin zondaars begraven worden of verschijnen in wereldlijke (of zelfs seculier priesterlijke) kledij en later, na boetedoening en zuivering opnieuw opduiken in monastieke klederdracht.<sup>468</sup>

Het is dan ook niet zo verwonderlijk dat in verschillende vitae, waarin toch de meest voorbeeldige dienaren Gods voorgesteld worden, vermeldingen van kledij terug te vinden zijn. Godfried Pachomius bijvoorbeeld ontving samen met zijn broer Reinier het kloosterhabijt in Villers, wat hun afscheid van het werelds leven symboliseerde. Ten allen tijde ging hij dan ook bijzonder eenvoudig gekleed en hij stond hij erop zelfs in de winter geen aangepaste kledij te dragen.<sup>469</sup> Ook in de *Vita Balduini* wordt aangetoond dat het habijt dienstig was als expressiemiddel en onderscheidingsteken wanneer wordt gesteld dat Boudewijn bij zijn (jeugdige) intrede in de Gentse Sint-Pietersabdij ‘als monnik opgenomen en gekleed werd’.<sup>470</sup> Hetzelfde gaat op voor Abundus die als kind reeds een koorhemd [*superpelliceum lineum*] droeg dat hem als leerling van de kanunniken onderscheidde van anderen. Die (semi-) religieuze kledij had een dusdanige symbolwaarde dat Goswin zelfs opmerkt dat Abundus’ vader bijzonder kwaad zou geweest zijn indien hij het had gezien.<sup>471</sup> Later ontving hij in Villers dan de echte monnikspij [*cuculla*], die hem en andere monniken volgens de auteur onderscheidde van een wereldlijke bevolking die van de betekenis van dat kledingstuk doorgaans niets begreep.<sup>472</sup> Buiten het feit dat het een symbool was van het verheven en ascetische religieuze abdielven, werd de eenvoudige en vaak ongemakkelijke kledij ook ingezet als een manier om (permanent) aan boete te doen, zoals eigenlijk als enigszins bleek bij Godfried Pachomius die zelfs ’s winters enkel met een mantel en zonder laarzen de kou trotseerde om naar de armen en zieken te gaan.

<sup>464</sup> J. Murray, *Masculinizing religious life*, p.33.

<sup>465</sup> Ook hiervan gaat Jacqueline Murray uit in bovenvermeld artikel (p.33).

<sup>466</sup> Caesarius Heisterbacensis, *Dialogus Miraculorum*, (vol.1) (ed. Strange), p.83 (II,15).

<sup>467</sup> Ibidem, p.259 (IV,92).

<sup>468</sup> We vinden in Caesarius’ afdeling II enkele van dergelijke verhalen, waarbij de monnikspij duidelijk als uiterlijk teken van superioriteit en redding wordt voorgesteld: zie Ibidem, pp. 60-61 (II,2) en pp.62-64 (II,3).

<sup>469</sup> *Vita Godefridi Pachomii*, p.265 (Hfst.V) en p.266 (Hfst.XII).

<sup>470</sup> *Vita Balduini de Boela*, p.194 (par.2): ‘...in monachum suscipitur, vestitur...’.

<sup>471</sup> Over Abundus bij de kanunniken en de weerstand van zijn vader zie: *Vita fratris Abundi monachi Villariensis*, p.14 (Hfst.2).

<sup>472</sup> Ibidem, p.16 (Hfst.5).

Arnulf van Villers spant echter absoluut de kroon wat betreft het inzetten van kledij als boete-instrument. Net als in voorgaande vitae is hier te lezen hoe hij bij aanvang van zijn noviciaat de profane kledij aflegde en inruilde voor die van de orde (hier dus de cisterciënzers), waarbij dat het ultiem bewijs vormde van zijn uittreden uit de gewone wereld.<sup>473</sup> De gewone eenvoudige kledij van de orde volstond voor deze asceet echter niet en hij droeg bij wijze van boetedoening en zelfkastijding voortdurend boetehemden, beenkappen en kousen gemaakt van ruw dierenhaar en later zelfs een soort vest van egelpels.<sup>474</sup> Deze attitude was *rebus sic stantibus* controversieel gezien het dragen van huiden van bepaalde wilde diersoorten eigenlijk verboden was. Goswin vermeldt dan ook dat Arnulfs directe overste eens een aantal stukken boetekledij wegnam en dat de abten, onder wie de heilige leefde, tussenkwamen en van tijd tot tijd ook zaken verboden.<sup>475</sup> Het feit dat hem toch nog relatief veel werd toegelaten door zijn oversten verklaart Cawley door te stellen dat Abt Koenraad grote adoratie had voor Simon van Aulne en hij aldus met Arnulf een gelijkaardig heilig figuur wilde hebben in Villers.<sup>476</sup>

Het topic van de kledij als teken van en instrument voor een religieus en boetevaardig leven komt ook in andere vitae terug, zij het in mindere mate. Over Bonifacius van Lausanne werd geschreven dat hij reeds als seculier priester steeds een haarhemd [*cilicio*] droeg bij wijze van permanente boetedoening, later nog aangevuld met een geknoopte gordel van paardenhaar.<sup>477</sup> Eenzelfde “cilice” droeg ook prior Werricus, maar dan verborgen onder zijn bovenkleding.<sup>478</sup>

Gelijkaardige vermeldingen van het dragen van ruwe kledij vinden we in de *Vita Goberti* en zelfs in de korte vita van Torphimius van Hamaria wordt gesteld dat de bisschop immer eenvoudig ‘een vilten pak en muts droeg’ [*pilea quoque veste togatus*].<sup>479</sup> Ook in de *Vita Caroli* wordt gewezen op de ruwe klederdracht van de monniken, weze het in meer cryptische bewoordingen zoals wanneer Karel op het moment van zijn bekering voorstelt ‘om naar de wolvenkledij van Himmerod te trekken’ [*Transeamus ad lupinas vestes de Hemmenrode...*].<sup>480</sup> In deze casus zijn er trouwens ook aanwijzingen te vinden dat tenminste wat de liturgische gewaden betreft er in de kloosters en abdijen ook wel wat “luxe” werd getolereerd. De hagiograaf vermeldt namelijk op een bepaald ogenblik dat koning Filips speciaal een omweg maakte om aan Karel een kostbare

<sup>473</sup> *Vita Arnulfi conversi Villariensis*, pp. 609-610 (I,1-2).

<sup>474</sup> *Ibidem*, p. 612-613 (I,5-6).

<sup>475</sup> *Ibidem*, p.612 (I,5-6). Het is vertaler Martinus Cawley die in voetnoot 33 (p.138) opmerkt dat het dragen van de huiden van bepaalde wilde diersoorten als wilde katten, konijnen etc...verboden werd aan de lekenbroeders volgens de regelgeving van de *Usus Conversorum*.

<sup>476</sup> M. Cawley, *Introduction to the lives*, p.14 en 17.

<sup>477</sup> *Vita Bonifacii Lausanensis*, p. 153 (par.5). De gordel van paardenhaar waarvan sprake was blijktbaar een relatief courant boete-instrument dat lichaamsbewegingen bemoeilijkte. We treffen het eveneens aan bij Arnulf (p.612 I,5).

<sup>478</sup> *Vita metrica Werrici Alnensis*, p.461-462.

<sup>479</sup> *Vita Goberti Asperimontis*, p.386 (II, 2, par.47) ; *Compendium Vita B. Torphimi Episcopi Hamariae, in Norvvegia*, p.316. Bij deze laatste kunnen we ons afvragen of hij wel een keuze had, gezien hij volgens de hagiograaf schipbreuk leed en in grote armoede verzeild raakte in de abdij van Ter Doest (hoewel de latere 14<sup>de</sup> eeuwse versie wel meldt dat zijn bagage [*rebus adiunctis*] gered was).

<sup>480</sup> *Vita Caroli Villariensis*, p.221.

mantel te schenken.<sup>481</sup> Aanvullend kan in dit verband nog het leven van Godfried Pachomius worden geciteerd waarin wordt vermeld dat Godfrieds vader Thomas, als kamerheer van de hertog van Brabant, zijn vorst soms kon overtuigen geschenken te geven aan sommige kerken, waaronder ‘kostbare kazuifels’.<sup>482</sup>

De exempelen van Caesarius en de frequente vermeldingen in de heiligenlevens maken hoe dan ook duidelijk dat het habijt voor de monastieke (en kerkelijke) populatie, naast een middel om aan permanente of langdurige boete te doen, ook een manier was om zich te onderscheiden van de profane goegemeente en aldus hun vermeende superioriteit uit te drukken.

Een gelijkaardig symbool maar van een grotere complexiteit getuigt de haartooi van de monniken en de clerus in het algemeen, met name de tonsuur. Robert Mills heeft gewezen op de ambivalentie van dit fenomeen, vermits het zowel positieve als negatieve boodschappen in zich droeg. Volgens deze historicus gold het tegelijk als een triomfalistisch ereteken dat duidde op de autoritaire, verheven status van de religieuzen, terwijl het ook de drager typeerde als “onvolledig mannelijk”. Mills gewaagt zelfs van ‘een symbolische castratie’.<sup>483</sup> Deze visie kan mijn inziens slechts partieel worden onderschreven. Misschien kan deze stelling voor wat de perceptie bij het wereldlijke “publiek” betreft wel geldingskracht behouden maar indien men consequent de redenering doortrekt dat in monastieke en kerkelijke milieus een alternatief en verheven mannelijkheidsbeeld werd gemodelleerd dat net gebaseerd was op onthouding en celibaat, kan evenzeer de tonsuur als aanvullend uiterlijk kenmerk daarvan gezien worden. In elk geval moet het ook, naast een gendersymbool, een herkenningsteken geweest zijn waarmee de sociale (en religieuze) positie en autoriteit werd tot uitdrukking gebracht, gezien de lekenbroeders in de orden wel langer haar en baarden mochten dragen.<sup>484</sup> Hoe dan ook valt het op dat er in geen enkele van de hier onderzochte heiligenlevens, noch van de monniken, noch van lekenbroeders of seculiere clerici, geschreven wordt over het fenomeen van de tonsuur. De enige expliciete verwijzing staat vermeld in de *Dialogus miraculorum* waar, zoals supra reeds aangehaald, verhaald wordt over een uitgetreden monnik die begraven was als wereldlijk man, maar omwille van oprecht berouw alsnog het verheven uitzicht van een monnik kreeg, inclusief kruinschering. Merk op dat de tonsuur hier dus wel als een positief symbool wordt voorgesteld.<sup>485</sup>

Tenslotte dient ook aandacht besteed aan een bevreemdend fenomeen dat nochtans frequent wordt aangetroffen in de hagiografie en exempla, namelijk dat van de tranen of het huilen. Verschillende van de in het corpus voorkomende heilige mannen worden bij herhaling afgebeeld in tranen. *Prima facie* komt dit als afwijkend van het normale over en lijkt het voor de moderne lezer iets dat eerder in de vrouwelijke sfeer gecategoriseerd moet worden. Toch is de problematiek gelaagder dan dat. Uit de bronnen komt namelijk naar voor dat de “genade van de

<sup>481</sup> Ibidem, p.224. Het betreft hier vermoedelijk Filips van Zwaben, koning van het Heilig Roomse Rijk in de periode 1198- 1208. Bewijs hiervoor is het feit dat de Rijnlandse burch Trifels vermeld staat als locatie en het gegeven dat eerder in de vita Filips’ voorganger keizer Hendrik (VI) wordt vernoemd.

<sup>482</sup> *Vita Godefridi Pachomii*, p.264 (Hfst.I).

<sup>483</sup> R. Mills, *The Signification of the Tonsure*, pp.109-116. Wat betreft de symbolische castratie: het idee vinden we ook terug bij Murray, weze het voorzigtiger geformuleerd: J. Murray, *One Flesh, Two Sexes, Three Genders*, p.44.

<sup>484</sup> J. Murray, *One Flesh, Two Sexes, Three Genders*, p.44.

<sup>485</sup> Caesarius Heisterbacensis, *Dialogus Miraculorum*, (vol.1) (ed. Strange), pp.62-64 (II,3).



tranen” [*gratiam lacrimarum*] werkelijk gepercipieerd werd als een door God verleende gave die werd nagestreefd in klerikale, maar bovenal in monastieke milieus. Caesarius geeft een treffende illustratie van hoe men in de 13<sup>de</sup> eeuwse (cisterciënzer) kloostermiddens dacht over het desbetreffend *curiosum* wanneer hij vertelt over een religieuze die erin geslaagd was via bemiddeling bij God de tranengave te verkrijgen voor abt Walter van Villers.<sup>486</sup> Hierbij roept de vrouw op een bepaald moment uit: ‘*Numquid non estis monachus? Qui peccata sua non potest deflere, monachus non est.*’ [“Bent u soms geen monnik? Wie zijn zonden niet kan bewenen is geen monnik.”’].<sup>487</sup>

Tenminste wat de religieuzen aangaat werden tranen dus niet als iets vrouwelijks of negatiefs aanzien en evenmin als element van menselijke zwakte, maar wel als een fysieke uiting van de aanwezigheid van het goddelijke en dus van de heiligheid van de persoon die de gratie bezat.<sup>488</sup>

Volgens Roisin speelt conform het middeleeuwse denken ook de “beperktheid” van het menselijk lichaam hierin een rol: dit kon de grootsheid van de aanwezige God niet volledig aan, waardoor er tranen werden geplengd, die op hun beurt dan weer golden als bewijs van een mystieke eenheid met God.<sup>489</sup>

Het wekt dan ook geen verwondering dat in de hagiografie, zijnde de lectuur bij uitstek waarin men iemands heiligheid wilde bewijzen, veelvuldige verwijzingen naar de “tranengave” zijn terug te vinden. In de vitae valt op dat de diverse heiligen verschillende momenten of “gevoeligheden” hadden waarbij die tranenvloed zich manifesteerde. Godfried de Sacristijn hilde vooral uit grote godsvrucht en tijdens de misviering (omdat dan de herinnering aan de Heer het levendigste is). Ook hier zijn er aanwijzingen voor het feit dat huilen wel degelijk werd beschouwd als een goddelijke gave (die Godfried trouwens in grote mate moet bezeten hebben), wanneer Caesarius meldt dat ‘...*tantam gratiam devotionis ei Dominus in missa contulit, ut stillicidia lacrimarum ex eius oculis super altare vel pectus eius stillarent.*’ [“...de Heer hem zulk een genade van godsvrucht schonk tijdens de mis dat onophoudelijk de tranen uit zijn ogen op het altaar en zijn borst drupten.”].<sup>490</sup> Ongeveer dezelfde aanleiding wordt aangetroffen bij Robert, volgeling van Johannes van Cantimpré en later subprior in dezelfde abdij. Hij wordt in de *Vita Ioannis* kort voorgesteld als iemand die uit pure devotie bijna nooit stopte met het plengen van tranen.<sup>491</sup>

Lekenbroeder Arnulf hilde ook volgens hagiograaf Goswin, maar dan vooral tijdens zijn bidsessies.<sup>492</sup> Arnulf bezat trouwens nog een andere eerder exceptionele “fysieke reactie” in geval van intens contact met het goddelijke, met name oncontroleerbare lachbuien. Deze werden echter heel wat minder gesmaakt en begrepen (dan de tranengave) door de oversten en de gemeenschap,

<sup>486</sup> Ibidem, pp.89-90 (II, 20).

<sup>487</sup> Ibidem, p.89 (II, 20). De Nederlandse vertaling is van G.J.M. Bartelink, inleiding en vertaling. *Caesarius van Heisterbach. Boek der Mirakelen I.*, p.112.

<sup>488</sup> Zie hierover: S. Roisin, *L’hagiographie Cistercienne*, p.165-167.

<sup>489</sup> Ibidem, p.167.

<sup>490</sup> *De conversione Godefridi monachi Vilariensis, et de revelationibus eius*, p.43. De Nederlandse vertaling is van G.J.M. Bartelink, inleiding en vertaling. *Caesarius van Heisterbach. Boek der Mirakelen I.*, p.63.

<sup>491</sup> *Vita Joannis abbatis primi Cantipratensis*, p.271 (I, 15).

<sup>492</sup> *Vita Arnulfi conversi Villariensis*, p.619 (II,4).

zoals hagiograaf Goswin laat verstaan.<sup>493</sup> Over Bartholomeus van Tienen en Bonifacius van Lausanne komen we dan weer te weten dat de gave vooral “in werking trad” tijdens de eucharistieviering op het ogenblik van de consecratie.<sup>494</sup> In het geval van Bartholomeus wordt ook concreet het verband gelegd met contemplatie over het lijden van Christus. Dit verband tussen de tranengave en de Christuspassie moet vrij duidelijk geweest zijn in de 13<sup>de</sup> eeuw, gezien we ook in de *Dialogus* voorbeelden aantreffen van monniken die vooral huilden wanneer ze nadachten over Christus’ lijden.<sup>495</sup>

In de *Vita Abundi* krijgen we een aanwijzing dat Roisins stelling aangaande de impact van het goddelijke op het menselijke lichaam (en de geest) bewaarheid wordt wanneer Abundus in tranen opgevoerd wordt na een mystieke ervaring waarin hij contact had met het goddelijke en zelfs de Heilige Drievuldigheid mocht aanschouwen. Teruggekeerd naar de aardse geestesstaat gebeurde dan het volgende: ‘...*ad memoriam reduceret ea que vel audierat vel viderat, rupte sunt catharacte capitis ejus et tanta lacrimarum inundatione perfusi sunt oculi ejus, ut multis postea diebus vix a fletu se posset continere.*’ [‘...maar hij kon zich nog herinneren wat hij gehoord en aanschouwd had, en als hij dat deed, barsten de sluisdeuren van zijn hoofd open en werden zijn ogen gedrengd in een vloedgolf van tranen, een golf zo groot dat hij menig dag erna nauwelijks kon nalaten om te huilen.'].<sup>496</sup> Johannes van Cantimpré sluit voor dit criterium de rij heiligen af. Hij bezat een wel heel bijzondere manier om met zijn tranengave om te gaan. Hij schakelde die namelijk in om tijdens zijn preken en bij het redden van zielen, mensen aan te zetten tot medeleven, devotie en verwerping der zonden. Hierdoor ontwikkelde hij volgens Thomas een bijzonder succesvolle *modus operandi* om zondaars tot inkeer te brengen.<sup>497</sup> Verder huilde hij ook steeds bij de prediking en het opdragen van de heilige mis.<sup>498</sup>

Opnieuw een niet eenduidige gedragsuiting dus temeer daar “de genade der tranen” bijvoorbeeld niet of nauwelijks aanwezig is in de vitae van de heiligen met een achtergrond in de krijgsadel. Ook hier kan het besluit slechts zijn dat het tranenfenomeen niet zomaar kan worden geïdentificeerd met het begrip “onmannelijk”, zeker niet in de perceptie van de religieuze populatie zelf. Bovendien speelt hier opnieuw het motief van de *imitatio Christi*, waardoor de geestelijken dus aan navolging deden van een mannelijk voorbeeld. In de Bijbel valt namelijk te lezen dat Christus bij de toespraak op de berg stelde ‘*Gelukkig [of zalig] die verdriet hebben, want zij zullen getroost worden*’ (Mt.5:4).

<sup>493</sup> Ibidem, p.621 (II,7).

<sup>494</sup> *Vita Bartholomaei Thenensis*, p.20 (par.12-13). Het is in paragraaf 13 dat er expliciet verwezen wordt naar de eucharistieviering. ; *Vita Bonifacii Lausanensis*, p. 153 (par.5).

<sup>495</sup> Bijvoorbeeld: Caesarius Heisterbacensis, *Dialogus Miraculorum*, (vol.2) (ed. Strange), pp.90-61 (VIII,11).

<sup>496</sup> *Vita fratris Abundi monachi Villariensis*, p.17 (Hfst.6). De Heilige Drievuldigheid was in de middeleeuwse mystiek zowat het allerhoogste dat de mens kon aanschouwen, de hoogste beloning als het ware. Toch vinden we dat visioen van het visiteren van de hemel met de Heilige Drievuldigheid als climax ook in andere vitae terug. Bijvoordeeld in de *Vita Bonifacii Lausanensis*, p. 155 (par.22). Mogelijk kan dit verklaard worden doordat de hagiografen zich voor deze beschrijvingen lieten inspireren door het welbekende loflied *Te Deum*.

<sup>497</sup> *Vita Joannis abbatis primi Cantipratensis*, p.302 (II, 19).

<sup>498</sup> Ibidem, pp.304-305 (II,22).

### Vrouwen in de vitae.

Naar aanleiding van de bespreking van de mannelijkheidsbeelden werd in het deel over zelfcontrole en onthouding aangetoond dat men in kerkelijke en monastieke milieus zeker vanaf de 12<sup>de</sup> eeuw onthouding promoveerde als meer verheven (en mannelijk), waarbij als tegenpool vrouwen als de voornaamste (en gevaarlijkste) bron van verleiding werden naar voor geschoven.<sup>499</sup> Daardoor werd contact met de andere sekse voor religieuzen (en zeker voor monniken) in principe bemoeilijkt.

Uit de hier onderzochte bronnen blijkt echter dat de intense samenwerking en contacten tussen de beide geslachten, die McNamara zag in de periode rond de Eerste Kruistocht, nog in zekere mate persisteerden in de Zuid-Nederlandse en Rijnlandse regio van de 13<sup>de</sup> eeuw.<sup>500</sup> Het betreft dan natuurlijk wel mannen en vrouwen die eigenlijk hun sekse overstegen via een celibatair en religieus leven. Men moet echter beducht zijn voor een beeldvorming van een conventievrij milieu waarin alle mogelijke (spirituele) samenwerking probleemloos kon geschieden. Dat dit niet zo was geeft Goswin van Bossut te kennen wanneer hij in de *Vita Abundi* de lezers en toehoorders waarschuwt voor al te intense contacten: ‘*Nimia enim familiaritas viri ad mulierem et mulieris ad virum magnum interdum utrisque fit scandalum, dum peccandi parit occasionem.*’ [‘Het is zo bij familiariteit van een man jegens een vrouw of van een vrouw jegens een man, dat wanneer het overdreven wordt, het een aardig struikelblok kan worden en een gelegenheid voor beide partijen om te zondigen.'].<sup>501</sup> Desalniettemin worden in de vitae genoeg voorbeelden aangetroffen om de stelling te onderbouwen dat er wel degelijk contact was en de religieuzen dus niet verstoken bleven van de andere sekse, hetgeen opnieuw bijdroeg aan de mannelijke beeldvorming in hun heiligenlevens.

Over abt Karel van Villers is geweten dat hij contacten onderhield met een convent van monialen, vermits volledig op het einde van zijn vita die vrouwen, waarvan er één ‘veel van hem hield’, vermeld worden. Daarnaast kwam hij zeker in aanraking, althans figuurlijk, met de andere sekse via wat men zou kunnen omschrijven als zijn “pastorale taken”.<sup>502</sup> Hetzelfde kan met zekerheid gezegd worden van Ensfried die zich het lot aantrok van de weduwen. Doordat hij een seculier priester was kwam hij waarschijnlijk sowieso meer in contact kwam met de profane bevolking.<sup>503</sup> Ook Simon van Aulne ontmoette vrouwen tijdens de uitvoering van zijn werkzaamheden, hoewel hij een lekenbroeder was en dus zeker geen priesterlijke wijding of bevoegdheden had. Het waren zijn bijzondere gaven, dewelke hij vooral inzette om mensen op het goede pad te brengen, die maakten dat hij daartoe in staat en ook deed.<sup>504</sup>

We zagen reeds hoe in de *Vita Abundi* gewaarschuwd werd voor de gevaren van een al te grote samenwerking tussen religieuze mannen en vrouwen. Toch wordt in dit heiligenleven tegelijk

<sup>499</sup> Zie hier ook: D. Elliott, *Pollution, Illusion, and Masculine Disarray*, pp.9-14.

<sup>500</sup> J.A. McNamara, *The Herrenfrage*, pp.12-13. Over het overleven van die contacten in de Zuid-Nederlandse contreien zie: B. Newman, *Preface (Goswin of Villers and the Visionary Network)*, p. XXXIV.

<sup>501</sup> *Vita fratris Abundi monachi Villariensis*, p.29 (Hfst.17). Vertaling oorspronkelijk naar het Engels: M. Cawley, *Send me God*, p.239.

<sup>502</sup> *Vita Caroli Villariensis*, p.225-226 en pp.223-224.

<sup>503</sup> *Vita domini Ensfridi Decani sancti Andreae in Colonia*, p.346.

<sup>504</sup> *Vita Simonis Alnensis*, f.213 r.-213 v.

positief gesproken over magister Johannes van Nijvel, die we ook kennen uit de *Vita Willelmi* en die voorgesteld wordt als iemand die contacten onderhield met religieuze vrouwen, gezien deze zegt ‘ “...*Dei adjutor essem et propter sanctam familiaritate, quam ad religiosas mulieres habebam, me inter ipsas frequenter versaro oporteret...*” ’ [‘ “...Ik was meerdere keren Gods helper bij omgang met religieuze vrouwen. Ik had een heilige familiariteit met hen...”’].<sup>505</sup>

Over Abundus zelf is bekend dat hij vóór zijn intrede in Villers gesprekken had met een recluse genaamd Jutta.<sup>506</sup> Het is waarschijnlijk dan ook geen toeval dat in de vita van Gobert van Apremont, die in Villers binnengehaald werd door Abundus, een gelijklopende zinsnede werd opgenomen over Gobert die gesprekken had (vóór zijn intrede) met een moniale, al heet ze hier Emmelot en komt ze uit Nijvel.<sup>507</sup> Bovendien heeft hij tijdens en door middel van zijn ecomisch-politieke missies zeker contact gehad met vrouwen, waaronder de hertogin van Brabant Aleidis, bij wie hij de belangen van de abdij van Gembloux behartigde.<sup>508</sup>

Johannes van Cantimpré mocht met gravin Maria van Champagne ook een hoog adellijke vrouw tot zijn kennissenkring rekenen. Zijn relatie met haar was bovendien meer familiair dan die tussen Gobert en Aleidis.<sup>509</sup> Johannes kwam trouwens hoe dan ook in aanraking met vrouwen, gezien Cantimpré aanvankelijk een dubbelklooster was en hij naderhand contacten onderhield met priores Iveta van de afgesplitste “vrouwenafdeling” te Prémy. Het is trouwens in Prémy dat hij op het eind van zijn leven verbleef en later begraven werd, hoewel hagiograaf Thomas hier wel het bisschoppelijk interdict over Cantimpré als reden en motief aanreikt.<sup>510</sup> Relevant in het heiligenleven van Johannes is dat er duidelijk elementen aanwezig zijn van wat Heene als het “absoluut patriarchaal model” benoemt.<sup>511</sup>

Naar aanleiding van de splitsing van de gemeenschappen in Cantimpré worden (de) mannen bijvoorbeeld met nadruk als de (fysieke) verdedigers van (de) vrouwen voorgesteld.<sup>512</sup> Later adviseert Johannes aan Maria van Champagne ook steeds ‘de raad van haar echtgenoot in acht te nemen en uiteindelijk aan zijn bevelen te gehoorzamen’.<sup>513</sup> Ook het heiligenleven van Bartholomeus van Tienen belicht de dominantie van die patriarchale structuren in de 13de eeuw. Hierin wordt ook over zijn echtgenote Gertrudis verhaald en wordt zij gepresenteerd als een goede huisvrouw, in grote mate onderworpen aan haar man en daardoor een voorbeeld voor de vrouwen van haar tijd.<sup>514</sup>

<sup>505</sup> *Vita fratris Abundi monachi Villariensis*, p.27 (Hfst.15).

<sup>506</sup> *Ibidem*, p.15 (Hfst.4).

<sup>507</sup> *Vita Goberti Asperimontis*, p.384 (II, 1, par.37-38).

<sup>508</sup> *Ibidem*, pp.393-394 (III, par.83-86). In het derde, laatste en veel kortere boek wordt niet langer een onderverdeling in hoofdstukken gemaakt.

<sup>509</sup> *Vita Joannis abbatis primi Cantipratensis*, p.310-313 (III, 3-4).

<sup>510</sup> Over Johannes’ contacten met en verblijf in Prémy, zie: *Ibidem*, p.279-280 (II,3) en pp.315-316 (III,7).

<sup>511</sup> K. Heene, “Misogynie en het vrouwbeeld van de religieuze man: een historische testcase.”, in: *Verslagen van het R.U.G- centrum voor Genderstudies.*, Gent, R.U.G- centrum voor Genderstudies, 3 (1994), pp.32-35.

<sup>512</sup> *Vita Joannis abbatis primi Cantipratensis*, p.279-280 (II, 3).

<sup>513</sup> *Ibidem*, pp.314 (III,5).

<sup>514</sup> *Vita Bartholomaei Thenensis*, p.17 (par.8).

Stichter Willem van Olive had een ook een adellijke vrouw in zijn levenssfeer, namelijk een zekere Berta, voor wie hij een spiritueel raadgever en levend voorbeeld was.<sup>515</sup> Daarnaast was hij natuurlijk zelf stichter van het nonnenklooster in Olive-sur-l'Ermitage, zodat een zekere omgang met religieuze vrouwen evident was. In dit verband dient opgemerkt dat Willem ook daarvoor reeds contacten onderhield met het cisterciënzerinnenklooster van Fontenelles, waar hij ook geweest is.<sup>516</sup>

Het beste bewijs voor het feit dat in de Zuidelijke Nederlanden ook in de 13<sup>de</sup> eeuw nog een zekere samenwerking tussen religieuze mannen en vrouwen mogelijk was, is het gegeven dat Willem 'een nauwe {spirituele} liefdesband' [*strictissimo caritatis vinculo*'] had met een van de best bekende mysticae uit die periode, namelijk Maria van Oignies. Volgens de hagiograaf zag en sprak hij haar zelfs nog kort voor haar overlijden.<sup>517</sup>

Dergelijke spirituele vriendinnen had ook lekenbroeder Arnulf. Dit verklaart zich meteen door de loop der dingen vermits hij in zijn hoedanigheid van wagenbestuurder tussen Villers en de uithoven meer gelegenheid had om in contact te komen met religieuze en profane vrouwen dan de gemiddelde monnik.<sup>518</sup> In elk geval wordt er in de vita gesproken over een recluse, waarvan de naam niet wordt vrijgegeven, die een spirituele vriendin was van Arnulf en die hij zowel materiele als geestelijk-religieuze bijstand verleende.<sup>519</sup> Blijkbaar was zij niet de enige, want een aantal hoofdstukken later voert Goswin in vrijmoedige bewoordingen nog een vrouw ten tonele met wie Arnulf een bijzonder sterke vriendschapsband moet hebben gehad: 'Er was nog een devote vrouw, verbonden met Arnulf met zo een onverbreekelijke band van heilige liefde dat ze met hun beiden maar één hart en één ziel hadden.' [*Fuit altera mulier religiosa, indissolubili sanctae dilectionis vinculo viro Dei adstricta, ita ut eis ad invicem esset cor unum & anima una.*']<sup>520</sup> Ook verderop wordt er nog kort melding gemaakt van vrome en religieuze vrouwen waar hij als heilig man contact mee had om spirituele bijstand te verlenen.<sup>521</sup>

Sommige mannen in het corpus van heiligenlevens hadden vóór hun intrede natuurlijk een echtgenote gehad in het wereldlijk leven. Hoewel we over Bartolomeus van Tienen bijvoorbeeld lezen dat zijn monastieke carrière pas aanving na de dood van zijn vrouw Gertrudis, waren er zeker mannen bij die hun vrouw letterlijk "achterlieten" in de wereld (of in een klooster). Ofschoon er in de eigenlijke vitae doorgaans weinig of geen informatie is te verkrijgen over welk lot die vrouwen verder beschoren was, wordt in de *Dialogus* wel een tipje van de sluier gelicht. Hierin vertelt Caesarius over een ridder die wens uitte in te treden in de cisterciënzerorde, maar niet zonder voorafgaandelijk maatregelen te treffen die hem toelieten te blijven voldoen aan zijn (mannelijke) rol als *provider*. Hij schonk namelijk al zijn bezittingen aan de abdij, maar bedong

<sup>515</sup> *Vita Willelmi de Oliva*, p.496-497 (Hfst.III, par.17).

<sup>516</sup> *Ibidem*, pp.498 (Hfst.V, par.26).

<sup>517</sup> *Ibidem*, pp.498 (Hfst.V, par.29).

<sup>518</sup> Zie hierover ook: B. Newman, *Preface (Goswin of Villers and the Visionary Network)*, p. XLII.

<sup>519</sup> *Vita Arnulfi conversi Villariensis*, pp.623-624 (II,11).

<sup>520</sup> *Ibidem*, p. 627 (II, 17).

<sup>521</sup> *Ibidem*, pp.628-629 (II,20).

tevens dat zijn vrouw, voor wie hij reeds een plaats in een klooster had bedisseld, steeds een jaargeld [*pensionem*] zou uitgekeerd krijgen.<sup>522</sup>

Uit het merendeel van de hier onderzochte heiligenlevens blijkt aldus dat er zeker in de Zuid-Nederlandse en vermoedelijk ook in de Rijnlandse regio nog aanzienlijke contacten mogelijk waren tussen religieuze mannen en vrouwen. Dit maakt in de eerste plaats dat er niet (zomaar) gesproken kan worden van totaal van de wereld vervreemde monniken, hetgeen eigenlijk reeds bleek uit supra behandelde deelthema's. Daarnaast lijkt het feit dat die vriendschappen in veel van de vitae effectief beschreven worden, net als de terminologie waarin dat soms gebeurde, een belangrijk gegeven uitmaakt in die mannelijke beeldvorming: het is niet omdat zij religieuzen waren dat zij geheel afgescheiden leefden van de andere sekse.

De allerbelangrijkste vrouw in de vitae is echter de Maagd Maria. Een groot aantal van de heilige mannen koesterde een bijzonder intense devotie voor de Moeder Gods. Hiervoor zijn vooreerst enkele praktische annotaties aan te voeren: De volle middeleeuwen kenmerkten zich op religieus vlak in eerste orde door een toegenomen Maria-devotie, waardoor het niet onlogisch is dat dit frequent wordt teruggevonden in hagiografie van de 13<sup>de</sup> eeuw.<sup>523</sup>

Bijkomend bestaat het bestudeerde corpus voor een groot deel uit cisterciënzerfiguren en -literatuur, waardoor (enige) verering van de Maagd bijna altijd aanwezig is, gezien Maria voor deze orde de rol van patrones vervult. Toch is er voor deze devotie ook vanuit genderperspectief een zinvolle betekenis en invulling mogelijk. Simone Roisin meent namelijk dat Maria in de levens van de mannelijke religieuzen in zekere mate een incarnatie kon zijn van de moeder, de zuster(s) en vooral van de echtgenotes of geliefden die deze mannen hadden achtergelaten of nooit hadden gekend omwille van hun bekering.<sup>524</sup> Op die manier is er aldus (wederom) sprake van een religieus alternatief op een element van de wereldlijke mannelijkheid. In het geval van "Maria als geliefde" zou men ook kunnen spreken van een (poging tot) sublimatie van affectieve en erotische gevoelens ten aanzien van de andere sekse, die door het celibaat en allerhande kerkelijke en monastieke regels aan banden werden gelegd.<sup>525</sup>

Vooraf in de vita van Abundus van Hoi wordt een bijzonder constante "relatie" met de Maagd Maria aangetroffen, die regelmatig met familiale liefdesbewoordingen tot uitdrukking wordt gebracht. Op een bepaald ogenblik schetst Goswin in onbedekte termen Abundus' gevoelens voor de Moeder Gods wanneer hij haar voorstelt als '*...dilectam dilectricem suam, quam amabat, quam desiderabat, ad quam frequenter suspirabat, virginem scilicet Mariam...*' [...zij die hem zo genegen was, zij naar wie hij zo verlangd had, zij voor wie hij zo gezocht had, die beminde

<sup>522</sup> Caesarius Heisterbacensis, *Dialogus Miraculorum*, (vol.1) (ed. Strange), pp.259-260 (IV, 93).

<sup>523</sup> K. Heene, *Misogynie en het vrouwbeeld van de religieuze man*, pp.42-43.

<sup>524</sup> S. Roisin, *L'hagiographie Cistercienne*, p.114-117. Over Maria als echtgenote en mystieke huwelijken in de vitae van mannen in het algemeen, zie ook: C.D. Muir, "Bride or bridegroom? Masculine identity in mystic marriages.", in: CULLUM (P.H.) en LEWIS (K.), eds. *Holiness and Masculinity in the Middle Ages.*, University of Wales Press, Cardiff, 2004, pp.58-78 (en specifiek hier pp.69-73).

<sup>525</sup> Zie hierover ook K. Heene, *Misogynie en het vrouwbeeld van de religieuze man*, pp.42-43. Heene schuift het in elk geval als een mogelijkheid naar voor, maar spreekt vooral over een vroegere periode. Volgens mij is deze stelling echter nog beter toepasbaar op de post-Gregoriaanse middeleeuwen, omdat van dan af het celibaat ook meer afdwongen werd.

geliefde van hem, geen ander dan de Maagd Maria...’].<sup>526</sup> De hele vita door spreken Abundus en Maria elkaar dan ook aan in termen als ‘mijn geliefde’ [*dilecte mi*] of ‘mijn lieveling’ [*care meus*] en Maria omschrijft hun relatie zelfs eens als ‘...*indissolubili sancte caritatis glutino cor meum conglutinatum sit tuo cordi...*’ [‘...de onbrekbare band van heilige liefde die mijn hart vastlijmt aan het jouwe...’].<sup>527</sup>

Dergelijk liefdesvocabulary is ook aanwezig in de vitae van de voormalige wereldlijke heren Gobert van Apremont en Walter van Bierbeek. Opmerkelijk is hier dat Gobert nog in zijn wereldlijk leven Maria ‘met groot verlangen lief {begon} te hebben’ [*magno amplecti desiderio*], waardoor hij na God vooral van haar hield.<sup>528</sup> Volgens zijn hagiograaf was hij echter op dat moment reeds zo devoot dat hij eigenlijk al op een monnik leek.<sup>529</sup> Dat Walter van Bierbeek een groot aanbidder was van de Moeder Gods hoeft geen betoog, gezien zij in feite de reden was voor zijn intrede in de cisterciënzerorde.<sup>530</sup> Net als Gobert, was hij reeds van in zijn profaan leven gewoon de Maagd ‘vanuit het diepst van zijn hart te beminnen’ [*ex intimo cordis affectu diligere*].<sup>531</sup>

Wat de overige mannen betreft, weten we van Arnulf dat ook hij dweept met Maria, en we vinden in zijn vita dan ook vergelijkbare liefdesbewoordingen.<sup>532</sup> Hetzelfde kan gezegd worden van Godfried Pachomius, maar hier mag tevens de invloed van zijn moeder niet onderschat worden. Deze kende zelf een intense Mariadevotie en nam haar kinderen meermaals mee op bedevaarten gerelateerd aan de Heilige Maagd.<sup>533</sup> Godfried de Sacristijn en Franco van Archennes tenslotte moeten ook een speciale verering voor Maria gehad hebben, maar deze wordt niet uitgebeeld via de affectieve expressies die we elders wel aantreffen.<sup>534</sup>

Dat het contact zelfs fysiek kon worden bewijst de *Vita Abundi*, waarin Abundus eerst Maria kust op de hand en daarna zelf een kus op de lippen gedrukt krijgt.<sup>535</sup> Dit lijkt verregaand, maar in feite kennen we uit de *Dialogus* nog meerdere voorbeelden van fysieke “liefdescontacten” met de Maagd Maria. Ter staving kunnen de exempla van de Maagd die haar armen om de hals legt van een monnik en hem kust of deze van een ridder die dreigde verliefd te worden op de gade van zijn heer worden geciteerd.<sup>536</sup> De ridder bad een heel jaar tot Maria, waarna zij verschijnt, hem

<sup>526</sup> *Vita fratris Abundi monachi Villariensis*, p.22 (Hfst.11). Vertaling oorspronkelijk naar het Engels: M. Cawley, *Send me God*, p.227.

<sup>527</sup> Zie als voorbeeld: *Vita fratris Abundi monachi Villariensis*, p. 21 (Hfst.10) en p.25 (Hfst.13). De uitspraak van Maria over hun speciale band staat ook op p.21 in hoofdstuk 10. De vertaling is oorspronkelijk naar het Engels: M. Cawley, *Send me God*, p.225.

<sup>528</sup> *Vita Goberti Asperimontis*, p.379 (I, 1, par.13) en p.387 (II, 2, par.50).

<sup>529</sup> *Ibidem*, p.380 (I, 1, par.16).

<sup>530</sup> *Vita domini Walteri de Birbech*, p.52.

<sup>531</sup> *Ibidem*, p.49.

<sup>532</sup> *Vita Arnulfi conversi Villariensis*, pp.619-620 (II,5).

<sup>533</sup> *Vita Godefridi Pachomii*, p.267 (Hfst.XVII). Over de rol van Godfrieds fanatiek religieuze moeder Aleidis, die niet alleen haar kinderen aanzette tot grote godsdienstigheid, maar ook zelf als gehuwde vrouw de facto bijna het leven leidde van een moniale: zie p.265 (Hfst.II).

<sup>534</sup> *De conversione Godefridi monachi Vilariensis, et de revelationibus eius*, p.44 ; *Vita beati Franconis*, p.1335.

<sup>535</sup> *Vita fratris Abundi monachi Villariensis*, p.21 (Hfst.10).

<sup>536</sup> Respectievelijk: Caesarius Heisterbacensis, *Dialogus Miraculorum*, (vol.2) (ed. Strange), pp.70-71(VII, 50) en pp. 40-41 (VII, 32).

kust en hem belooft zijn vrouw te worden. Het vervolg leidt tot een situatie waarbij Maria duidelijk als echtgenote wordt afgebeeld. Zulke voorstellingswijze blijkt geen unicum te zijn vermits dergelijk mystiek huwelijk ook opduikt in de *Vita Abundi*, waar de heilige man in een visioen op een bepaald moment in een kerk staat samen met een bruid, die dan Maria blijkt te zijn.<sup>537</sup>

Deze illustraties lijken in elk geval de thesis van Roisin aangaande Maria als een soort “surrogaat echtgenote” voor religieuzen te schragen. Minstens droeg dit alternatief bij aan een beeldvorming van mannelijkheid in de heiligenlevens.

Er kan evenwel voor de interactie met de Moeder Gods en andere hemelse maagden in voornoemde context mijn inziens nog een andere functie en verklaring worden weerhouden, namelijk die van het brengen van vertroosting. De retorische vraag in deze luidt dan veeleer of de heilige mannen door middel van hun devotie voor Maria niet op zoek waren naar troost. Opnieuw is te lezen bij Abundus hoe hij een visitatie van de Maagd ervaarde als ‘een grote troost’ [‘*consolationem*’].<sup>538</sup> Hetzelfde treffen we aan bij bisschop Bonifacius en monnik Christiaan, die ook een grote verering hadden voor Maria. De eerste verlangde volgens zijn vita herhaaldelijk naar haar en de vertroosting die zij bracht, waardoor ze eens tijdens de nacht met een schare heilige maagden op de rand van zijn bed kwam zitten.<sup>539</sup> Ook over Christiaan wordt verteld dat de Maagd hem ‘op allerlei manieren vertroostte’ [‘...*multis modis...consulari consuevit...*’].<sup>540</sup>

Het is merkwaardig dat veel van de mannen die Maria aanbaden (en er in enkele gevallen contact mee hadden), voorgesteld worden als “dienaars” tegenover de heilige “meesteres”. In de *Vita Balduini*, worden Boudewijn en zijn volgelingen expliciet beschreven als haar dienaars.<sup>541</sup> Een identieke situatie ook bij zowel Bonifacius als Christiaan, die de Maagd steeds benaderden als hun meesteres [‘*Domina*’].<sup>542</sup> Dit is een bijzonder interessant gegeven daar men naar analogie met Heinonen kan opperen dat die dienstbaarheid tegenover Maria dient begrepen als een religieus alternatief op het “hoofse dienen van een dame”, wat als ideaal en conventioneel kenmerk gold van de profane (elitaire) mannelijkheid.<sup>543</sup> Met referte naar het supra uitgevoerde onderzoek naar beeldvorming rond zelfcontrole en christelijke ridderlijkheid of krijgerschap, valt voor deze opinie zeker iets te zeggen, althans voor de *in casu* onderzochte vitae. Er kan dan worden gedacht aan een soort van kruisbestuiving van of spanningsveld tussen verschillende mannelijkheidsmodellen, waarbij een religieus mannelijkheidstype elementen van het dominante elitaire model van de hoofsheid overnam en aanpaste.<sup>544</sup> Deze zienswijze congrueert tevens met de idee van Mazo Karras dat er in de middeleeuwse samenleving niet één maar verschillende

<sup>537</sup> *Vita fratris Abundi monachi Villariensis*, p.25 (Hfst.13).

<sup>538</sup> *Ibidem*, p.19 (Hfst.8).

<sup>539</sup> *Vita Bonifacii Lausanensis*, p. 154 (par.18).

<sup>540</sup> *Vita domini Christiani monachi de Hemmenrode*, p.17.

<sup>541</sup> *Vita Balduini de Bocla*, p.200-201 (par.11).

<sup>542</sup> *Vita Bonifacii Lausanensis*, p. 154 (par.18) ; *Vita domini Christiani monachi de Hemmenrode*, p.17.

<sup>543</sup> M. Heinonen, *Henry Suso and the Divine Knighthood*, pp.81-83.

<sup>544</sup> Karras wijst reeds op de mogelijkheid van die hypothese, zie: R. M. Karras, *From Boys to Men*, p.16.



instituties bestonden die mannelijkheid vormgaven en propageerden zoals het hof, de Kerk, de monastieke orden etc...<sup>545</sup>

Uit wat voorafgaat kan naar mijn gevoel worden geconcludeerd dat er een religieus mannelijkheidstype bestond dat afweek (lees gedwongen anders was) van het dominante model van de wereldlijke elite. Gelijktijdig werden er echter ook elementen van dat dominante model overgenomen en geassimileerd, waardoor in de heiligenlevens allesbehalve beelden van mannelijkheid ontbreken.

### **Onmannelijke beeldvorming.**

De focus van het onderzoek wordt vervolgens gericht op aanwijzingen in het bronnenmateriaal die blijk geven van “onmannelijke” beeldvorming. Er werd bewust voor de term “onmannelijk” gekozen daar het fenomeen ruimer moet worden gekaderd in plaats van het te beperken tot enkel die elementen die wijzen op vrouwelijkheid. Vooraleer dit aan de primaire bronnen te toetsen, lijkt het opportuun eerst een theoretisch verantwoorde basis te vinden voor de mogelijke motieven waarom de betrokken mannen zich (minstens) gedeeltelijk afkeerden van de traditionele, wereldlijke invulling van het man te zijn.

In de vakliteratuur duikt een bepaalde verklaring meermaals op, namelijk die van een traumatische jeugd waarbij vooral de vaderfiguur in de weg stond van de religieuze roeping. Hierdoor zou men zich dan later verzetten tegen de idealen die de vaderfiguur incarneerde.<sup>546</sup> Als uitgangspunt interessant, lijkt het evenwel niet echt toepasselijk op de hier onderzochte vitae: behalve in de *Vita Abundi* is er nergens bewijs te vinden van een getroebleerde relatie met de vader. Enige terughoudendheid is wel op zijn plaats vermits we doorgaans niet veel informatie krijgen over de kindertijd of jeugdijaren van de beschreven heilige figuren zoals bij de bespreking van de hagiografie reeds werd aangegeven. Bovendien stipt Goodich ook aan dat dergelijke problematische relationele verhoudingen of woelige kinder- of jeugdijaren ook minder voorkwamen bij mannen uit *established orders* zoals de cisterciënzers, dan bij de meer radicale bewegingen als pakweg de bedelorden.<sup>547</sup> Bij Abundus was het wel de vader die in verzet kwam tegen de religieuze roeping van zijn kinderen. Zo wilde hij niet dat zijn zoon verder studeerde bij de kanunniken en protesteerde hij hevig wanneer Abundus' zuster Maria zich door haar broer liet overhalen om ondanks een reeds geregeld huwelijk toch te kiezen voor een celibatair bestaan als non.<sup>548</sup> Een ietwat gelijkaardige verklaring zou misschien kunnen gelden voor Boudewijn van Boekel. Hoewel we geen informatie hebben over een mogelijk slechte relatie met zijn vader, staat wel vast dat hij als kindoblaat naar de abdij werd gestuurd.<sup>549</sup> Het is niet ondenkbaar dat in dergelijke gevallen vanuit een soort affectief manco werd gehandeld, waardoor men zich

<sup>545</sup> Ibidem, p.18.

<sup>546</sup> Zie o.a. M. Goodich, *Vita Perfecta*, p.82-83 en S. Roisin, *L'hagiographie Cistercienne*, p.83.

<sup>547</sup> M. Goodich, *Childhood and Adolescence*, pp.288.

<sup>548</sup> *Vita fratris Abundi monachi Villariensis*, pp.13-14 (Hfst.2) en p.24 (Hfst.12).

<sup>549</sup> *Vita Balduini de Boela*, p.194 (par.2).

afkeerde van de wereldlijke gezinswaarden en idealen, en dan vooral van die van de actieve vader.<sup>550</sup>

Een aantal andere heiligenlevens getuigen dan weer van een bijzondere band met een vaak diepreligieuze moeder. Zo moet Johannes van Cantimpré een intense relatie met zijn zeer devote moeder Theoberga gehad hebben, waardoor hij in zijn vita omschreven wordt als haar lievelingszoon.<sup>551</sup> Een vergelijkbare verhouding tussen moeder en zoon valt te ontwaren in de *Vita Godefridi Pachomii*, net als in het leven van Bonifacius van Lausanne, waarin vooral over de moeder verhaald wordt.<sup>552</sup> Bij dergelijke figuren zal men dus veeleer rekening moeten houden met de invloed van de moeder, die vaak ook de stimulans vormde bij de keuze voor een religieus leven. In dit verband lijkt het ook aannemelijk dat de idealen van wereldlijke mannelijkheid, uitgedragen door de vader, minder impact hadden op het denken en handelen van de religieuzen in kwestie.

Een andere optionele verklaring is die van het zondegevoel of de bezorgdheid (angst) voor de zielenredding. Deze lijkt meer van toepassing op de praktijkgevallen van de 13<sup>de</sup> eeuw gezien de strenger wordende Kerk en de nieuwe spiritualiteit in die periode. Praktisch betekent dit dat jonge mannen een gevoel van onbehagen ontwikkelden over de levensstijl van de klasse waartoe zij behoorden (dikwijls gekenmerkt door luxe, geld, seksuele contacten etc.), waardoor zij als het ware hiertegen gingen “rebelleren”. Bij het afstand doen van de elementen van het wereldlijk leven, zou men dan vooral de kenmerken van de dominante actieve groep hebben beoogd, met name die van de mannen.<sup>553</sup> We zien dit uitiem geïllustreerd bij mannen als Willem van Olive en Arnulf van Villers, die beiden na een zondige jeugd toch kozen voor een verheven religieuze levenswandel.<sup>554</sup>

Men kan dat “schuldgevoel” mijn inziens echter ook transponeren naar de casussen van mannen die zich pas veel later bekeerden, zoals bijvoorbeeld in de gevallen van Gobert van Apremont en Franco van Archennes, die na zeer succesvolle profane carrières besloten zich aan God te wijden. Men mag geredelijk aannemen dat schuldgevoelens en/of een zekere metafysische angst aan de basis lagen van hun ingrijpende beslissing. Hoewel deze denkpijpe in de eerste plaats ontwikkeld werd met betrekking tot figuren uit de bedelorden (die een verregaande verwerping van het profane leven voorstonden), is het verdedigbaar dat zij ook van toepassing kan zijn op strenge en (aanvankelijk althans) op armoede gerichte monastieke orden als die van Cîteaux.<sup>555</sup>

Het blijft hoe dan ook geboden in gedachte te houden dat we ons geconfronteerd zien met hagiografie, een discipline waarin per definitie figuren opgevoerd worden die net uitblonken en opvielen door hun niet-conformistische houding tegenover de profane (tijdsgebonden)

<sup>550</sup> Zie hierover: M. Goodich, *Childhood and Adolescence*, pp.286-287.

<sup>551</sup> *Vita Joannis abbatis primi Cantipratensis*, pp.258-259 (I, 1-2).

<sup>552</sup> *Vita Godefridi Pachomii*, p.264-265 (Hfst.II); *Vita Bonifacii Lausanensis*, p. 152 (par.2-3).

<sup>553</sup> Zie hierover: J.L. Nelson, *Monks, “Secular Men and Masculinity, c.900.”*, in: HADLEY (D.M.), ed. *Masculinity in Medieval Europe*, Londen en New York, Longman, 1999, pp.132-137. En M. Goodich, *Vita Perfecta*, pp.114.

<sup>554</sup> *Vita Willelmi de Oliva*, p.494 (Hfst.I, par.3); *Vita Arnulfi conversi Villariensis*, p.609 (I,1).

<sup>555</sup> Het idee van een keuze voor het religieuze leven omwille van schuldgevoelens en als verzet tegen de eigen wereldlijke klasse werd naar voor gebracht door Michael Goodich. Hij paste het echter vooral toe op de bedelorden van de 13<sup>de</sup> eeuw. Zie: M. Goodich, *Childhood and Adolescence*, pp.294-295.

standaarden, of om het met de woorden van Simone Roisin te omschrijven: ‘*Le saint est nécessairement un être en réaction contre son temps*’.<sup>556</sup>

### Kind-zijn en kindertijd.

Het feit blijft natuurlijk daar dat de religieuze mannen praktisch niet konden voldoen aan een groot aantal kenmerken die het dominante wereldlijke model van mannelijkheid naar voor schoof en belangrijk achtte. Volgens sommige vorsers hoeft dit niet per se in een vervrouwelijkte status uit te monden. Men spreekt in dat geval van een onvolledige sociale volwassenheid, waardoor die figuren nooit de complete mannelijkheid bereiken.

Zij waren geen vader, echtgenoot of hoofd van een huishouden (meer) in wereldlijke zin, waardoor zij volgens profane standaarden nooit of niet meer volledig mannelijk waren omdat ze in een soort onvolwassen positie bleven steken.<sup>557</sup> Dat het jong-zijn als een vorm van onmannelijkheid werd beschouwd, bewijst een exemplaar uit de *Dialogus miraculorum*, waarin een ridder wordt beschreven die zijn tegenstander tijdens een tweekamp ‘als een kleine jongen’ in het nauw dreef.<sup>558</sup>

Meteen wordt duidelijk dat dit gegeven vooral van toepassing is op religieuzen zonder uitgebreide wereldlijke voorgeschiedenis en meer bepaald op diegenen die een niet al te hoge functie bekleedden binnen de Kerk of het klooster.

Mannen als Karel van Villers en Johannes van Cantimpré stonden, zoals reeds besproken in het deel over vaderschap, omwille van hun leidinggevende functie als abt wel degelijk aan het hoofd van een soort “huishouden”. Hetzelfde kan gezegd worden van Werricus van Aulne, die prior was en meester van de lekenbroeders van de abdij.<sup>559</sup> Ook stichtersfiguren als Bartholomeus van Tienen (die trouwens ook een echt huishouden had gehad) en Boudewijn van Boekel, en hoge seculiere clerici als bisschop Bonifacius vervulden in feite een leidinggevende rol en stonden aan het hoofd van een gemeenschap of een huishouden met dienaars.<sup>560</sup> Uit de *Vita Balduini* blijkt echter wel dat gewone monniken -Boudewijn was een gewoon benedictijnermonnik geweest in Sint-Pieters te Gent- een soort ondergeschikte positie innamen t.o.v. de abt en hogeren in rang.<sup>561</sup>

Bij verschillende monniken zonder bijzondere graad zien we dan ook dat er elementen opduiken die verwijzen naar een onvolwassen status. Godfried Pachomius wordt zo voorgesteld als ‘zoon’

<sup>556</sup> S. Roisin, *L'hagiographie Cistercienne*, p.91. Zie ook: S.J.E. Riches en S. Salih, “Introduction. Gender and Holiness: performance and representation in the later Middle Ages.”, in: RICHES (S.J.E.) en SALIH (S.), eds. *Gender and Holiness. Men, women and saints in late medieval Europe.*, Oxon, Routledge, 2002, p.5.

<sup>557</sup> P.H. Cullum, *Clergy, Masculinity and Transgression*, p.194.

<sup>558</sup> Caesarius Heisterbacensis, *Dialogus Miraculorum*, (vol.2) (ed. Strange), p.204 (IX, 48).

<sup>559</sup> *Vita metrica Werrici Alnensis*, p.449.

<sup>560</sup> Respectievelijk: *Vita Bartholomaei Thenensis*, pp. 18-19 (par.10) en p.17 (par.9: over zijn wereldlijk vaderschap) ; *Vita Balduini de Bocla*, p.200-201 (par.11) ; *Vita Bonifacii Lausanensis*, p. 153 (par.7).

<sup>561</sup> *Vita Balduini de Bocla*, p.196-197 (par.11): Deze passage waarin Boudewijn goedkeuring voor zijn vertrek afsmeekt, illustreert hoezeer monniken in feite onder het bevel stonden van hun abt en daardoor een soort dienaren-positie innamen.

van de abt bij zijn intrede in Villers.<sup>562</sup> De monniken Abundus en Gobert daarentegen worden beiden beschreven als ‘zoon van de Heer’ [Christus noemt hen ‘*fili mi*’].<sup>563</sup>

Aangezien dergelijke beeldvorming wordt aangetroffen bij gewone monniken hoeft het niet te verbazen dat ze ook veelvuldig terug vinden is in de vita van de convers Arnulf van Villers. Lekenbroeders kwamen in de monastieke hiërarchie namelijk na de monniken, hetgeen blijkt uit de verschillende passages waarin Arnulf dient te gehoorzamen aan de bevelen en verboden van de abt en zijn monnik-biechtvader.<sup>564</sup> Hij wordt in zijn vita dan ook herhaaldelijk afgebeeld in een kind-vorm. Een eerste maal dient de kinderlijke beschrijving van Arnulf, die als pasgeborene gezoogd en besneden wordt door een moederfiguur die de Gratie blijkt te zijn, als metafoor voor zijn bekering tot het religieuze leven.<sup>565</sup> De daarop volgende zijn steeds gerelateerd aan zijn grote (kinderlijke) onschuld en nederigheid, deugden die ten eerste werden geapprecieerd bij lekenbroeders. Zo leefde hij volgens Goswin ‘als een kind onder de broeders’.<sup>566</sup> Opzienbarend verschijnt Arnulf helemaal op het einde van zijn vita en na zijn dood zelfs, in de gedaante van een kind (referend naar zijn kind-achtige nederigheid) aan een moniale.<sup>567</sup>

Een gelijklopende passus is te vinden in de *Dialogus*, waarbij opnieuw een lekenbroeder deze keer tijdens zijn overlijden zichzelf als kind zag op arm van de maagd Maria. Ook hier, zo verduidelijkt Caesarius, verwijst het kind-zijn naar de eenvoud en nederigheid van de convers.<sup>568</sup>

Het is dan ook enigszins verrassend dat dergelijke beeldvorming in het geheel niet wordt aangetroffen bij lekenbroeder Simon van Aulne, hoewel ook hij zeker onder gezag moet hebben gestaan van een abt en een gemeenschap monniken. Mogelijk schuilt er een plausibele verklaring in zijn vrij aanzienlijke en relatief onafhankelijke positie als “meester” van een uithof, dan wel in zijn goddelijke gaven die hem een quasi priesterlijke macht gaven.

De slotsom kan dus zijn dat voor een aantal van de religieuze mannen de stelling van “niet-complete wereldlijke mannelijkheid wegens onvolwassenheid” gedeeltelijk toepasbaar is, terwijl er toch ook rekening dient gehouden met het feit dat in kerkelijke en monastieke milieus een soort *rite de passage* bestond die de overgang naar “religieuze mannelijkheid” markeerde.<sup>569</sup>

Gedoeld wordt op de priesterwijding voor seculiere clerici en op de periode van het novitiat gevolgd door de officiële bekleding met de (monnik-)pij voor kloosterlingen. Zeker bij het tweede valt op hoe men pas na het novitiat echt een (mannelijk) “krijger van Christus” werd.

Na deze beschouwing over de onmannelijke consequenties van het kind-zijn, kan evenmin onvermeld blijven dat vele van de mannen uit het corpus door hun hagiografen beschreven worden alsof zij nooit dat levensstadium hebben doorgemaakt en eigenlijk meteen mannelijk

<sup>562</sup> *Vita Godefridi Pachomii*, p. 265 (Hfst.IV)

<sup>563</sup> *Vita fratris Abundi monachi Villariensis*, pp.13-14 (Hfst.2) ; *Vita Goberti Asperimontis*, p.379 (I, 1, par.13).

<sup>564</sup> Zie onder andere: *Vita Arnulfi conversi Villariensis*, p.610 (I,2) en p.612 (I, 6).

<sup>565</sup> *Ibidem*, p.610 (I, 2). Het zogen staat hier voor het verkrijgen van goddelijke gratie na de bekering tot een leven in dienst van God; de besnijdenis voor het wegsnijden van het zwakke vlees (verwijzend naar zelfcontrole).

<sup>566</sup> *Ibidem*, p.616 (II, 1).

<sup>567</sup> *Ibidem*, p.630 (II, 21).

<sup>568</sup> Caesarius Heisterbacensis, *Dialogus Miraculorum*, (vol.2) (ed. Strange), p.73 (VII, 52).

<sup>569</sup> Voor een korte bespreking hiervan, evenwel zonder de mogelijkheden die ik naar voor schuif zie: R. M. Karras, *From Boys to Men*, pp.160-161.

volwassen gedrag vertoonden. Hierdoor werden zij dan in zekere zin sneller (en volmaakter) mannelijk dan hun wereldlijke tegenhangers die wel een typische kindertijd doorliepen.<sup>570</sup>

Godfried de Sacristijn was bijvoorbeeld reeds als jongeman een benedictijn met een voortreffelijke levenswandel.<sup>571</sup> Zijn naamgenoot Godfried Pachomius toonde zich letterlijk ‘van kindsbeen af zeer vroom’ [*a pueritia fuit religiosus*], wat in zijn geval misschien minder verbazingwekkend is te noemen, gezien hij een kindoblaat was.<sup>572</sup> Een bijna identieke premature voorbeeldigheid treffen we aan bij kindoblaat Boudewijn van Boekel.<sup>573</sup> Abundus was dan weer vroeg in zijn leven de Heer zeer gedienschtig waardoor Goswin hem omschrijft als een ‘*puer Domini*’.<sup>574</sup>

Volgens Thomas van Cantimpré manifesteerde de goddelijke gratie zich reeds op bijzonder jonge leeftijd bij Johannes.<sup>575</sup> Veel vroeger dan bij de latere bisschop Bonifacius kan het echter niet geweest zijn, gezien hij reeds van bij de geboorte voorbestemd was voor een heilige levenwandel. Dat Bonifacius niet ontgoochelde blijkt uit de navolgende beschrijving die zijn hagiograaf van hem geeft op zijn vijfde levensjaar: ‘...*cum adhuc esset minimus statura, & aetate tener, diuersa futurae probitatis protendebat argumenta. Deus enim dedit illi sensum capacem, intellectum facilem, memoriam tenacem, gratiam in conuersatione, efficaciam in opere...*’ [...hoewel hij nog heel klein was van gestalte en jong in leeftijd, gaf hij toch al heel wat bewijzen van zijn toekomstige degelijkheid. God gaf hem immers een ontvankelijke geest, een vlug verstand, een sterk geheugen, helderheid in het gesprek en efficiëntie in het werk...].<sup>576</sup>

Hoewel het dus een feitelijkheid betreft die in vele vitae wordt aangetroffen, waardoor het als een hagiografische conventie kan worden gecatalogeerd, zien we toch dat niet alle mannen al van jongsaf aan dit onbezoedeld jeugdig ideaalbeeld voldeden. Sommige hagiografen geven toe (of werden door de realiteit daartoe genoodzaakt) dat hun “heilige” vóór de bekering wel een zondig wereldlijk leven had gekend. Er wordt dan doorgaans verwezen naar de kindertijd of de adolescentie. Arnulf bijvoorbeeld was volgens Goswin welliswaar reeds uitverkoren door God van vóór zijn geboorte, maar kende toch een zondige jeugd waarbij hij nogal lichtvaardig gedrag vertoonde en regelmatig toegaf aan de zwakheid van het vlees.<sup>577</sup> Christiaan van Himmerod, eerst parochiepriester en later monnik, had waarschijnlijk ook geen vrome jeugd gezien Caesarius kort mededeelt dat deze in zijn studententijd ‘spijbelde en van hier naar daar trok’ [*scholas vitans per provincias discurreret*].<sup>578</sup>

<sup>570</sup> Zie S. Roisin, *L'hagiographie Cistercienne*, p.85.

<sup>571</sup> *De conversione Godefridi monachi Vilariensis, et de revelationibus eius*, p.43.

<sup>572</sup> *Vita Godefridi Pachomii*, p.264 (Hfst.I)

<sup>573</sup> *Vita Balduini de Bocla*, p.194 (par.2).

<sup>574</sup> *Vita fratris Abundi monachi Villariensis*, p.13 (Hfst.1).

<sup>575</sup> *Vita Joannis abbatis primi Cantipratensis*, p.259 (I, 2).

<sup>576</sup> *Vita Bonifacii Lausanensis*, p. 152 (par.2-3) (Het citaat staat in paragraaf 3).

<sup>577</sup> *Vita Arnulfi conversi Villariensis*, p.609 (I,1). Zijn zondige periode kan ten laatste tot zijn 22<sup>ste</sup> geduurd hebben, gezien Goswin verder vermeldt dat dit de leeftijd was waarop Arnulf intrad en hij zich eigenlijk daarvoor reeds naar God gewend had.

<sup>578</sup> *Vita domini Christiani monachi de Hemmenrode*, p.18.

Het is echter in de *Vita Willelmi* dat de hagiograaf *in extenso* ingaat op de onzalige jeugd van Willem. Willem van Olive maakte dan ook een echte kindertijd mee en ontpopte zich als adolescent, tot wat het best te omschrijven valt als een “recidiverende vagebond”.<sup>579</sup> Dat hij wel degelijk vrij losbandig moet geweest zijn, blijkt uit het feit dat zijn hagiograaf hem na zijn terugval in de zondigheid als volgt kapittelt: ‘...*quasi bestia desaeuiens, nullam animae curam gerebat, sed omni luto secularium voluptatum se ipsum inficiebat.*’ [‘...hij was als een wild beest dat geen zorg draagt voor zijn ziel en gooide zich in al het slijk van de wereldse begeerten.'].<sup>580</sup>

Dergelijke uitweidingen convergeren niet onmiddellijk met de traditionele notie “hagiografische literatuur” gezien deze toch vooral de grote heiligheid van de beschrevenen wenste aan te tonen. Door het vermelden van een zondige voorgeschiedenis vergroten de auteurs echter de dramatiek van de bekering van hun subjecten en het contrast met hun latere voorbeeldigheid.

Die motieven moeten ook gespeeld hebben voor de hagiografen die de vitae hebben geschreven van de ex-militairen in het corpus, waarbij doorgaans vrij uitgebreid ingegaan wordt op hun wereldlijke exploten. Interessant is hier dat mannen als Gobert van Apremont, Franco van Archennes en Walter van Bierbeek als dusdanig niet in aanmerking kwamen voor een vroege religieuze volwassenheid, maar dat zij wel vanaf jonge leeftijd voorgesteld worden als archetypisch voor profane (elitaire) mannelijkheid en volwassenheid.<sup>581</sup>

De kindertijd en de manier waarop men zich in de middeleeuwse samenleving positioneerde tegenover “prille vormen van mannelijkheid” zijn dus alles behalve probleemloos. Dat geldt *a fortiori* voor de wijze waarop die opvattingen vertaald werden naar religieuze literatuur als de hagiografie en de consequenties dat dit had op de genderrepresentatie van de beschreven subjecten.

#### Elementen van vrouwelijkheid.

In de vitae zijn ook excerpten aan te wijzen waarin concrete vergelijkingen worden gemaakt met vrouwelijkheid of waarin de mannen zonder omwegen in een vrouwelijke positie worden voorgesteld.

Een eerste vorm van “vrouwelijke projectie” is die van mannen die in de rol van een zorgzame moeder worden afgebeeld. Volgens C.W. Bynum gaat deze beeldvorming terug op het feit dat in de monastieke wereld ook God of Christus soms in een moederlijke rol werd voorgesteld. Doordat de Godheid dan werd uitgebeeld als verzorgende en liefhebbende moeder, kon onmiddellijk het verband worden gelegd met leidinggevende en verantwoordelijke monastieke figuren zoals de abten.<sup>582</sup> Dergelijke vergelijkingen zouden hun oorsprong vinden in het Oud Testament, aldus Bynum, maar kenden vanaf de 12<sup>de</sup> eeuw en vooral -zij het niet exclusief- in

<sup>579</sup> *Vita Willelmi de Oliva*, p.494-495 (Hfst.I, par.2-6)

<sup>580</sup> *Ibidem*, p.494 (Hfst.I, par.6).

<sup>581</sup> *Vita Goberti Asperimontis*, p.379 (I, 1, par.10-11) ; *Vita beati Franconis*, p.1333 ; *Vita domini Walteri de Birbech*, p.49. Over het ultra-ideaal van wereldlijke mannelijkheid dat vaak benadrukt wordt in de vitae van hen die wel eerst een wereldlijke carrière hadden gekend, zie: S. Roisin, *L'hagiographie Cistercienne*, p.85.

<sup>582</sup> C.W. Bynum, *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages.*, Berkeley, University of California Press, 1982, pp.125-126.

cisterciënzermilieus een *revival*.<sup>583</sup> Dit zou op zijn beurt het resultaat zijn van de opkomst van een diep affectieve en meer emotionele spiritualiteit met prioritaire aandacht voor een menselijke Godheid en een vervrouwelijking van de religieuze taal.<sup>584</sup> Bernardus van Clairvaux, zelf een abt, was via zijn brieven en preken in niet geringe mate mee verantwoordelijk voor de verspreiding van die beeldvorming in de cisterciënzerwereld.<sup>585</sup> Het betrof dan vooral het converteren van een lezing van het Bijbelse Hooglied, waarbij Christus geïnterpreteerd werd in de hoedanigheid van zorgende moeder en waarbij alzo de verbinding werd gemaakt met de zorgplicht van leidinggevende figuren. Volgens Bynum gebeurde dit omdat men het nodig vond vaderlijke (mannelijke) autoriteit aan te vullen met moederlijke zorg en affectie.<sup>586</sup>

Deze beeldvorming treffen we in ons corpus uit de 13<sup>de</sup> eeuw nadrukkelijk aan in het heiligenleven van Johannes van Cantimpré, die geen cisterciënzer was maar een augustijns prediker en victorijn. Volgens hagiograaf Thomas zag hij zichzelf in een moederlijke rol ten opzichte van de hem onderhorige gemeenschap en hij beschrijft Johannes' houding dan ook als volgt: '*Diligebat omnes, non solum paterne, sed ultra maternum modum, et instar galline que confracta pullos aduocat, infirmos quosque uel debiles refouebat.*' ['Hij hield van hen allen, niet alleen als een vader, maar meer als een moeder, en zoals een hen die kakelt om haar kuikens te roepen, hij bracht zwakken en zieken weer bij.'].<sup>587</sup>

Analoog met Bynums these wordt hier inderdaad de vergelijking gemaakt met Christus in een moederrol, gezien de omschrijving ongeveer letterlijk overgenomen is uit het evangelie van Matteüs waarin Jesus zichzelf voorstelt als "moeder-hen" tegenover de kinderen van Jeruzalem.<sup>588</sup> Het feit dat dit beeld pas in de vita verschijnt wanneer Johannes reeds tot de functie van abt was opgeklommen, na zijn affiliatie met Saint-Victor in Parijs, pleit supplementair voor Bynums stelling, temeer daar hij als abt wordt omschreven als een als een zachte, zorgzame figuur, die autoriteit koppelde aan liefdevolle affectie en empathisch vermogen.<sup>589</sup>

Johannes is echter de enige leidinggevende figuur waarbij deze moeder-beeldvorming wordt aangetroffen. In de vita van abt Karel van Villers, niets van dat alles, maar dat kan dan weer worden gerationaliseerd door de wetenschap dat hij een aanzienlijke periode van zijn leven tot de krijgsadel had behoord, waardoor een moederlijke beeldvorming minder gepast zou zijn geweest. *Idem dito* wat het leven van Werricus van Aulne betreft, ondanks de zekerheid dat hij in de hoedanigheid van prior en conversenmeester een leidinggevende functie vervulde. Men zou er derhalve kunnen van uitgaan dat de specifieke moederrol, zoals uitgedragen door abt Bernardus van Clairvaux, misschien meer iets was dat werd gereserveerd voor de functie van abt.

<sup>583</sup> Ibidem, pp.125 en 129.

<sup>584</sup> Ibidem, pp.129-137.

<sup>585</sup> Ibidem, pp.115-118. Zie over de impact van Bernardus' preken en de verspreiding van interpretaties (o.a. Hooglied) ook: W. Verbaal, *The Preaching of Community*, p.81 en p.90.

<sup>586</sup> C.W. Bynum, *Jesus as Mother*, pp.154-159.

<sup>587</sup> *Vita Joannis abbatis primi Cantipratensis*, p.307 (II, 24). Vertaling oorspronkelijk naar het Engels: B. Newman, *Thomas of Cantimpré. The Collected Saint's Lives*. p.111.

<sup>588</sup> Mt. 23:37.

<sup>589</sup> *Vita Joannis abbatis primi Cantipratensis*, p.275-276 (I, 18).

In de *Vita Ensfridi* wordt een beschrijving gehanteerd waarbij Ensfried als deken op een vergelijkbare manier als in de *Vita Ioannis* voorgesteld wordt als een zachtaardige, onderrichtende en zorgzame leider, terwijl dan toch het normaliter navolgende luik van de moeder-rol ontbreekt.<sup>590</sup> Vermoedelijk schuilt de verklaring hier in het feit dat Ensfried een seculier clericus was en geen kloosterling. Bynum toont namelijk aan dat wat betreft dit moederbeeld er een verbinding werd gemaakt met het leven in een gemeenschap (redenen van afhankelijkheid) en het leven in relatieve afzondering van de wereld, waardoor deze vooral teruggevonden wordt in monastieke kringen.<sup>591</sup> Dit wordt aanvullend bevestigd door de vaststelling dat in de heiligenlevens van eremitische (doch leidinggevende) stichtersfiguren als Boudewijn van Boekel en Willem van Olive geen concrete vrouwelijke beeldvorming wordt teruggevonden, noch in de rol van moeder, noch in een andere met vrouwen geassocieerde functie.

Merk op dat de term “de gemeenschap” hier wel degelijk enkel betrekking heeft op de groep monniken in het klooster of de abdij, exclusief de conversen.<sup>592</sup> Deze afbakening is ook van belang voor de navolgende vrouwelijke rol die in de vitae soms aan de mannen werd toebedeeld, namelijk die van bruid.

Martha G. Newman poneert in dit verband (althans voor de cisterciënzerwereld van de 13<sup>de</sup> eeuw<sup>593</sup>) dat de monniken een daadwerkelijke “tekstgemeenschap” vormden, apart van de lekenbroeders, en onder andere gebaseerd op de studie en de interpretatie van het Hooglied.<sup>594</sup> Op die manier reserveerden ze volgens Newman voor zichzelf een soort vrouwelijke spiritualiteit, gesteund op de bruidstaal uit het Hooglied, waarbij men zich als monnik positioneerde in de rol van bruid van Christus. Zo werden, via gebruik van gender, de verschillen in sociale rang en geletterdheid tussen de lekenbroeders en de eigenlijke monnikengemeenschap niet alleen bevestigd maar tevens benadrukt.<sup>595</sup> Voor de conversen bleef dan een mannelijke spiritualiteit en beeldvorming over die voornamelijk gestoeld werd op strenge ascese, lichamelijke en een identificatie met de lijdende Christus in het algemeen. Dat laatste kon nog worden aangevuld met Christelijke deugden zoals geduld, gehoorzaamheid en nederigheid die vanuit het standpunt der hiërarchisch hoger geplaatste monnikengemeenschap fel werden geapprecieerd bij lekenbroeders.<sup>596</sup>

<sup>590</sup> *Vita domini Ensfridi Decani sancti Andreae in Colonia*, pp.352-353.

<sup>591</sup> C.W. Bynum, *Jesus as Mother*, pp.163-165.

<sup>592</sup> *Ibidem*, p.166.

<sup>593</sup> Het “religieuzen als bruiden van Christus” thema is geen 13<sup>de</sup> eeuwse uitvinding, maar werd reeds, althans voor vrouwen, door Tertullius (160-220 n.Chr.) aangereikt. Daarnaast staan er in de Bijbel ook menige passages die de mens linken aan de Godheid in termen van een huwelijk. Zie: D. Elliott, *Tertullian, the Angelic Life and the Bride of Christ*, pp.16-18.

<sup>594</sup> M.G. Newman, “Crucified by the Virtues, Monks, Lay Brothers, and Women in Thirteenth-Century Cistercian Saints’ Lives.”, in: FARMER (S.) en PASTERNAK (C.B.), eds. *Gender and difference in the Middle Ages.*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2003, p.188. Over de creatie van tekstgemeenschappen in de cisterciënzerwereld zie ook W. Verbaal, *The Preaching of Community*, p.81 en p.90.

<sup>595</sup> M.G. Newman, *Crucified by the Virtues*, pp.183-185.

<sup>596</sup> *Ibidem*, pp.186-192.



Het hier onderzochte bronnenmateriaal lijkt deze these gedeeltelijk te bevestigen. Het bruidsvocabularium wordt inderdaad in de eerste plaats aangetroffen in de vitae van cisterciënzermonniken, maar voor het onderzochte corpus wel enkel in hagiografie afkomstig uit de abdij van Villers. In de *Vita Abundi* is te lezen hoe de uitverkorenen Gods omwille van hun liefde voor de Heer vergeleken worden met de bruid uit het Hooglied, die omhelst wordt door de bruidegom.<sup>597</sup>

Hoewel Abundus niet expliciet genoemd wordt als één van de uitverkorenen is de vergelijking niettemin pertinent. Ook elders in deze vita vinden we nog vrouwelijke beeldvorming terug. Goswin vergelijkt bijvoorbeeld Abundus wegens zijn quasi extatische bidsessies met een non die op dezelfde moment ergens in de buurt verbleef en zich door gelijkaardige ervaringen onderscheidde.<sup>598</sup> De hagiograaf maakt bij de vermelding van die religieuze vrouw ook direct de associatie met rol van bruid tegenover de bruidegom Christus.<sup>599</sup>

Vergelijkbare bruidstaal wordt ook meermaals teruggevonden in het heiligenleven van Gobert van Apremont, hetgeen meteen tot nuancering noopt van de supra ontwikkelde suggestie dat als reden voor het ontbreken van vrouwelijke beeldvorming, de militair-adellijke achtergrond kan worden aangevoerd. In eerste instantie wordt hij omwille van zijn niet aflatende inzet voor God vergeleken met de slimme maagden uit het evangelie van Matteüs, die wel (als bruiden) samen met de hemelse bruidegom naar het bruiloftsfeest mochten gaan: ‘...*non autem cum fatuis virginibus gressus retardavit, sed cum doctis virginibus prudentibus ad nuptias properavit... & ad portam nuptiarum sponsum expectavit...*’.<sup>600</sup> Slechts enkele paragrafen verder wordt de heilige door zijn hagiograaf opnieuw geprojecteerd in de rol van bruid, deze keer met de bewoording van de omhelsde bruid uit het Hooglied die we ook in de *Vita Abundi* aantreffen.<sup>601</sup>

Tenslotte laat de auteur Gobert wegens zijn grote godsdienstigheid en devotie in de voetsporen treden van beide Bijbelse zusters Martha en Maria. Hij leek op de eerste omwille van zijn veelvuldig dienen van de Heer en op de tweede omdat hij steeds met zoveel vurigheid luisterde naar de verkondiging van de leer van God.<sup>602</sup>

<sup>597</sup> *Vita fratris Abundi monachi Villariensis*, p.22 (Hfst.11).

<sup>598</sup> Vertaler Martinus Cawley meent dat men in de non waarvan sprake waarschijnlijk de mystica Ida van Nijvel (1190-1231) moet begrijpen: zie M. Cawley, *Send me God*, p.218 (voetnoot 32).

<sup>599</sup> Voor de vergelijking van Abundus met de moniale, zie: *Vita fratris Abundi monachi Villariensis*, p.18 (Hfst.6). Dat de bruidrol toch vooral iets was voor de spiritualiteit van vrouwelijke religieuzen bewijst het feit dat auteurs veel gemakkelijker die vergelijking gebruiken wanneer ze het over monialen hebben. We treffen dit dus aan in de *Vita Abundi*, maar ook bijvoorbeeld in de *Vita Willelmi de Oliva* waar meteen bij de vermelding van de vrouwengemeenschap in Olive-sur-l’Ermitage de vergelijking wordt gemaakt met bruiden van Christus (p.498, par.28).

<sup>600</sup> *Vita Goberti Asperimontis*, p.386 (II, 2, par.45). Vertaling: ‘...Hij bleef niet treuzelen bij de dwaze maagden, maar haastte zich met de verstandige maagden naar de bruiloft...hij stond de bruidegom op te wachten bij de poort van de bruiloft; de bruidegom gaf hem dan ook een plaats op het bruiloftsfeest...’ Deze passus is een zeer duidelijke verwijzing naar Matteüs 25:1-13.

<sup>601</sup> *Vita Goberti Asperimontis*, p.386 (II, 2, par.49). Zowel bij Abundus als bij Gobert wordt verwezen naar het Hooglied 2:6: ‘Zijn linkerarm is onder mijn hoofd en zijn rechter is om mij heen.’

<sup>602</sup> *Vita Goberti Asperimontis*, p.390 (II, 4, par.67). Zie ook: Lucas 10: 38-42.

Ulrik van Villers is de laatste monnik bij wie concrete vrouwelijke beeldvorming terug te vinden valt. Bij de beschrijving van Ulriks heengaan naar de hemel gebruikt Caesarius bruidstaal en plaatst hij de monnik in de positie van de vrouwelijke bruid: ‘...*quae a coelestibus paranimphis suscepta, in aethereum thalamum ad nuptias agni, et ad amplexus sponsi deducta est.*’ [‘...Door de hemelse bruidsjonkers werd deze {zijn maagdelijke ziel} opgewacht en begeleid naar het hemelse bruidsvertrek voor de bruiloft van het lam en de omhelzingen van de bruidegom.’].<sup>603</sup>

Tegenover deze vrouwelijk getinte spiritualiteit bij de monniken bevindt zich een voornamelijk mannelijke religieuze beleving en beeldvorming in de vitae van de conversen in het corpus. We toonden reeds aan hoe zowel Simon van Aulne als Arnulf van Villers, laatstgenoemde misschien geïnspireerd door de eerste, zich overgaven aan bijzonder harde ascese en zelftortuur, waardoor ze van hun hagiografen als snel de mannelijke epitheta “atleet van de Heer” en “(modern) martelaar” kregen toebedeeld.<sup>604</sup> Daarnaast vinden we vooral in de *Vita Arnulfi* de typische deugden terug, zoals nederigheid en gehoorzaamheid, die door monniken steeds geprojecteerd werden op de lekenbroeders.<sup>605</sup> Gehoorzaamheid werd trouwens merkwaardig genoeg aanzien als de ‘moeder der deugden’, terwijl Arnulf volgens Goswin net mannelijker werd doordat hij deze nastreefde.<sup>606</sup>

Uit het bovenstaande blijkt dat Newman met haar opdeling wel degelijk het gelijk aan haar kant heeft en derhalve de sociale (en religieuze) positie en zelfs het al dan niet geletterd zijn van het subject in het totaalbeeld moeten opgenomen worden om de verschillen in genderbeeldvorming te verklaren. De verschilpunten qua beeldvorming tussen de vitae van conversen en die van monniken of hogeren in rang zijn legio. Dit verklaart zich logischerwijs door het feit dat de conversen, net als religieuze vrouwen trouwens, niet de mogelijkheden hadden (en kregen) om *ex officio* dezelfde autoriteit en religieuze beleving te hebben als de monniken, die voor een groot deel een soort geletterde monastieke elite vormden.<sup>607</sup> Vermits de lekenbroeders slechts participeerden aan een deel van de liturgie, het hen verboden werd te leren, zij niet behoorden tot de intellectuele gemeenschap van de monniken en zij nooit priesterlijke bevoegdheden hadden, zochten zij aldus naar andere opportuniteiten. Door het benadrukken van ascese en de bijzondere gaven afkomstig van een rechtstreeks contact met God, vonden zij alsnog hun weg richting heiligheid en autoriteit, waardoor zij hun status veilig stelden.

De monniken op hun beurt plaatsten deze (mannelijke) religieuze beleving tegenover hun eigen meer vrouwelijke spiritualiteit, in een poging hun superieure positie te vrijwaren.<sup>608</sup> Die mannelijke heiligheid van de lekenbroeders, gebaseerd op zelfkastijding, met focus op

<sup>603</sup> *De Ulrico monacho Vilariensi*, p.188. De Nederlandse vertaling is van G.J.M. Bartelink, inleiding en vertaling. *Caesarius van Heisterbach. Boek der Mirakelen II.*, p.223.

<sup>604</sup> Zie respectievelijk: *Vita Simonis Alnensis*, f.218 v. en f.209 v. ; *Vita Arnulfi conversi Villariensis*: zijn ascese en zelfkastijding worden breed uitgesponnen over het hele Boek I, passim (Hfst.2-12). Over zijn martelaarschap zie: p.611 (I,3-4) en p.631 (II, 21). Over het martelaarschap als een voornamelijk mannelijke functie zie: R. Moriarty, *Playing the Man*, pp.4-7.

<sup>605</sup> *Vita Arnulfi conversi Villariensis*, pp.617-619 (II, 3-4).

<sup>606</sup> *Ibidem*, p.618 (II, 4).

<sup>607</sup> Zie hierover ook Katrien Heene's besluit: K. Heene, *Ad sanguinis effusionem*, pp.17-20.

<sup>608</sup> M.G. Newman, *Crucified by the Virtues*, pp.185-186.

lichamelijkheid en de nadruk op direct contact met God of hemelse inwoners, vertoont verrassend veel overeenkomsten met de religieuze beleving van vrouwen in de 13<sup>de</sup> eeuw. Zij namen een enigszins vergelijkbare positie in als de conversen. Newman voegt hier wel een belangrijke kanttekening aan toe met de bemerking dat dit zich pas vanaf de 2<sup>de</sup> helft van de 13<sup>de</sup> eeuw bij de vrouwen in de cisterciënzerwereld begint te manifesteren. De beïnvloedingsrichting loopt dus van mannen (conversen) naar vrouwen en niet omgekeerd.<sup>609</sup>

Hoewel de these van Newman voor een groot deel kan worden onderschreven, blijf ik aan de hand van de hier onderzochte vitae pleitbezorger voor het in acht nemen van enige omzichtigheid, vooral ten overstaan van al te rigide toepassingen van vermeende modellen. Primo lijkt het risicovol gewag te maken van een “typisch” vrouwelijke spiritualiteit en beeldvorming in de heiligenlevens van (cisterciënzer)monniken in de 13<sup>de</sup> eeuw. Zoals boven vermeld was deze wel aanwezig, maar dan naast en gelijktijdig met een abundantie hoeveelheid beelden waarmee men de mannelijkheid van de religieuzen trachtte te bevestigen. Een deel van hen werd als bruid of moeder voorgesteld, maar evengoed als Christelijke krijger, vaderfiguur, minnaar (van heilige vrouwen) etc. In dit verband merkt Newman trouwens op dat in de vitae van de monniken, de kenmerkende en als mannelijk gepercipieerde zelfkastijding van de conversen zou ontbreken.<sup>610</sup>

Het hier onderzochte corpus aan teksten lijkt deze conclusie niet geheel te bevestigen. Prior Werricus van Aulne bijvoorbeeld, deed wel degelijk aan zelfgeseling, zij het op een verborgen plek achter het koor.<sup>611</sup> Een gelijkaardige situatie treffen we aan bij Godfried de Sacristijn, die zijn eigen rug blijkbaar bont en blauw sloeg met de roede [*...dorsumque castigationibus lacerans...dorsum eius plagis virgarum lividum...*].<sup>612</sup> Ook hier moeten worden erkend dat dit vermoedelijk in het geheim gebeurde gezien zijn medemonniken zeer verbaasd opkeken toen ze de striemen zagen bij het wassen van zijn lichaam.

Zelfs bisschop Bonifacius van Lausanne en Gobert van Apremont deden volgens hun hagiografen aan zelfkastijding, hoewel hierover in hun vitae slechts zeer kort wordt uitgeweid.<sup>613</sup> Een meer genuanceerd besluit zou derhalve kunnen zijn dat de “ascese van het vlees”, gezien het slechts een beperkte plaats kreeg toegemeten in de vitae en aan de openbaarheid werd onttrokken minder evident was bij monniken, maar zeker niet onbestaande.

Secundo komt het problematisch voor dat Newman haar stelling over de kenmerkende mannelijke beeldvorming bij conversen zo goed als alleen gebaseerd heeft op de casus van Arnulf van Villers en dat zij tot het besluit komt dat er geen (vrouwelijke) positionering als bruid (vanuit het Hooglied) of daaraan gerelateerd vocabularium van verlangen terug te vinden valt.<sup>614</sup>

Een tweetal passages lijken dit te nuanceren. Een eerste maal wordt de convers plastisch vergeleken met de bruid uit het Hooglied en neemt hij haar woorden over wanneer hij Christus

<sup>609</sup> Ibidem, p.184. Zie voor een praktische toepassing ook: J. Deploige, *How gendered was Clairvoyance*, pp.1-15.

<sup>610</sup> M.G. Newman, *Crucified by the Virtues*, p.192.

<sup>611</sup> *Vita metrica Werrici Alnensis*, p.449.

<sup>612</sup> *De conversione Godefridi monachi Vilariensis, et de revelationibus eius*, p.44.

<sup>613</sup> *Vita Bonifacii Lausanensis*, p. 153 (par.5) ; *Vita Goberti Asperimontis*, p.386 (II, 2, par.44).

<sup>614</sup> M.G. Newman, *Crucified by the Virtues*, p.192.

‘mijn geliefde’ noemt.<sup>615</sup> De tweede keer spreekt hij, na een extatische ervaring, in zinnen uit het Hooglied en ziet hij zichzelf als geliefde van God: ‘ “Mijn lief is van mij en ik ben van hem...Ik heb mijn zielsbeminde gevonden; ik pak hem vast en laat hem nooit meer los” ’.<sup>616</sup>

Nuance en een kritische blik zijn dus essentieel wanneer men vitae, van monniken of van lekenbroeders, tracht onder te brengen in typologieën voor wat betreft genderbeeldvorming. Daarmee wil niet gezegd zijn dat er geen dergelijk onderscheid bestaat, doch dat deze differentiatie veeleer kan verklaard worden door sociale en religieuze positie en geletterdheid van de subjecten. De bronnen tonen trouwens aan dat na verloop van tijd de conversen wel degelijk meer aspiraties kregen, belangrijker functies gingen vervullen en hun oorspronkelijk inferieure positie ten opzichte van de monniken niet meer als vanzelfsprekend bleven beschouwen.<sup>617</sup> Dat deze evolutie zich tegen de 13<sup>de</sup> eeuw reeds had voltrokken bewijst het feit dat we over vitae beschikken van lekenbroeders die zich niet helemaal conformeerden aan het ideaalbeeld van de ondergeschikte convers dat werd uitgedragen door de monniken. Simon van Aulne, via zijn bijzondere goddelijke gaven en Arnulf van Villers, via zijn lichaamsascese en spirituele raadgevingen, waren wel degelijk conversen met een aanzienlijk (informeel) gezag. Een andere treffende illustratie van de gewijzigde houding van de lekenbroeders is te vinden in de exempelen van Caesarius van Heisterbach. Hierin maken we kennis met een jongeman die na een bijna-dood ervaring wou toetreden tot de cisterciënzerorde, maar geconfronteerd werd met een nogal bitse (en veelzeggende) reactie van een convers die hem toeriep “*Kijk eens, wanneer dat soort jongens monnik geworden is, willen ze dadelijk over ons de baas spelen.*”<sup>618</sup>

Blijft natuurlijk de vraag of er i.v.m. de religieuze klasse in de 13<sup>de</sup> eeuw mag gesproken worden van een “derde gender” of zelfs van wat Swanson de “*emascularity*” heeft genoemd.<sup>619</sup>

Hun afwijzen van de traditionele invulling van wereldlijke mannelijkheid lijkt op het eerste zicht te pleiten voor een soort androgyne gender, gepositioneerd tussen mannelijkheid en vrouwelijkheid. Dit wordt nog versterkt door het feit dat in sommige van de vitae zowel mannelijke als vrouwelijke beeldvorming is terug te vinden. Toch mag mijn inziens het “vrouwelijke gehalte” van die religieuzen geenszins worden overschat, en zeker niet wat hun eigen perceptie betreft. Diverse vorsers braken een lans voor een derde gender bestaande uit religieuze mannen en vrouwen die door middel van het celibaat ingingen tegen hun sekse en waardoor mannen vrouwelijker werden en vrouwen mannelijker.<sup>620</sup> Hoewel het iets is om rekening mee te houden, mag men een uitgangspunt dat het bestaan erkent van verschillende

<sup>615</sup> *Vita Arnulfi conversi Villariensis*, p.616 (I, 12). Zie ook: Hooglied 1:5.

<sup>616</sup> *Ibidem*, p.620 (II, 6). De uitspraken zijn zo goed als rechtstreekse overnames uit het Hooglied (2:16 en 3:4). De vertaling is oorspronkelijk naar het Engels: M. Cawley, *Send me God*, p.165.

<sup>617</sup> Zie ook: B. Noell, *Expectation and unrest*, pp.264-272.

<sup>618</sup> Caesarius Heisterbacensis, *Dialogus Miraculorum*, (vol.2) (ed. Strange), p.361 (XII, 57): ‘ Videte quando tales garciones monachi fuerint effecti, statim volunt esse domini nostri. ’ De Nederlandse vertaling is van G.J.M. Bartelink, inleiding en vertaling. *Caesarius van Heisterbach. Boek der Mirakelen II.*, p.409.

<sup>619</sup> R.N Swanson, *Angels Incarnate*, pp.160-161. De term *emascularity* is moeilijk te vertalen naar het Nederlands, maar dient begrepen te worden als “onvolledig mannelijk”, eerder dan als “onmannelijk”.

<sup>620</sup> Zie o.a. *Ibidem*, pp.161-163 ; S.J.E. Riches, *St. George as a male virgin martyr*, p.75 ; J.A. McNamara, *The Herrenfrage*, pp.12-13.

(enigszins concurrerende) modellen van mannelijkheid niet uit het oog verliezen.<sup>621</sup> Dit vooral omwille van de overweging dat mannen (inbegrepen de religieuzen) in de 13<sup>de</sup> eeuw niet echt iets te winnen hadden bij een vergelijking met wat men toen aanzag als de inferieure sekse. Bronnenstudie toont dan ook aan dat monniken en conversen hun mannelijke status poogden te bevestigen via wat men een religieus mannelijkheidsmodel zou kunnen noemen. Dit stond in zekere zin in concurrentie met het dominante (en elitaire) model van profane mannelijkheid, temeer de religieuzen hun superioriteit trachtten aan te tonen. Ze ontleenden er elementen uit en vonden er alternatieven op. Op die wijze verschijnt een genuanceerd beeld waarbij in de middeleeuwse samenleving méér dan de klassieke twee genders mogelijk waren. Ondanks uit de exempelliteratuur naar voor komt dat sommige religieuzen zelf bezorgd waren om (het potentiële verlies van) hun genderstatus, ben ik van mening dat indien men in de monastieke of klerikale milieus al van een derde (meer vrouwelijke) gender zou kunnen gewagen, dit vooral het resultaat was van een particuliere appreciatie vanuit het profane “publiek” en dit niet kan worden toegedicht aan de eigen perceptie van de religieuze populatie zelf.

Om die reden lijkt het dan ook nuttig een blik te werpen op de eventuele reacties van het wereldlijke “publiek” t.o.v. de keuze voor het celibataire leven in dienst van God.

#### Houding van de profane leken.

Het is niet zo eenvoudig iets te weten te komen over de reactie van het middeleeuwse profane publiek op de (vermeende) genderidentiteit van de religieuzen, die het resultaat was van hun keuze voor een leven gekenmerkt door onthouding. Dit komt in de eerste plaats doordat er op dit vlak veel minder authentieke bronnen zijn en we dus veel minder geïnformeerd en gedocumenteerd zijn over de wereldlijke sfeer.<sup>622</sup> Ten tweede spelen ook genrekenmerken en doelstellingen van de onderzochte primaire bronnencategorie een nefaste rol. Men kan namelijk verwachten dat in de hagiografische lectuur eventuele negatieve evaluaties door de buitenwereld grotendeels buiten beschouwing zouden blijven. Niettemin worden in de bestudeerde heiligenlevens en exempla enkele korte maar toch veelzeggende passages aangetroffen.

In de *vita* van Karel van Villers maken we kennis met verschillende wereldlijke heren die zich door Karels bekering tot het monnikenleven lieten inspireren en hierna ook zelf kozen om zich te wijden aan de dienst van God. Een van hen is Godschalk van Vollmarstein, die na een leven in wereldlijke luxe intrad in de cisterciënzerabdij van Heisterbach.<sup>623</sup> Karels hagiograaf vermeldt dat wanneer Godschalks broer Evrard diens beslissing te horen kreeg, hij bijzonder bedroefd was

<sup>621</sup> Zie bijvoorbeeld R.M. Karras, *From Boys to Men*, p.151. Zij onderschrijft de mogelijkheid van ‘*different ways of being a man*’ in de middeleeuwen.

<sup>622</sup> Voor studies omtrent wereldelijke reactie op de genderstatus van de religieuze populatie (voornamelijk van de reguliere clerus), uitgevoerd op ander dan religieus bronnenmateriaal, zie o.a. R.N. Swanson, *Angels Incarnate*, pp.167-172 en P. H. Cullum, *Clergy, Masculinity and Transgression*, pp.190-195.

<sup>623</sup> *Vita Caroli Villariensis*, p.222. In de tekst wordt melding gemaakt van “Strooberch”, maar dit was de locatie waar de abdij van Heisterbach zich bevond.

en de keuze niet begreep.<sup>624</sup> Dergelijke manifestaties van onbegrip tegenover de keuze voor een religieus leven, komen we wel meer tegen, vooral wanneer de bekeerlingen “succesvolle” wereldlijke mannen zijn. De vroegere strijdmakers van Gobert van Apremont bijvoorbeeld toonden zich geenzins begripvol en zelfs afkerig wat betreft zijn beslissing om monnik te worden in Villers.<sup>625</sup> Enkele riddervrienden van een eertijds rijk en succesvol ridder die vermeld wordt in de *Dialogus* gingen, zij het wel op de vraag van zijn vrouw, nog een stap verder en ondernamen een poging hun ingetreden vriend *manu militari* uit de abdij te halen. Een niet te onderschatten teken aan de wand, voor wat betreft de houding van de wereldlijke (krijgs)elite ten aanzien van het monnikenbestaan.

Dat niet enkel mannen met een ridderlijke voorgeschiedenis te kampen hadden met onbegrip vanuit hun vroegere wereldlijke omgeving bewijst de casus van monnik Abundus, wiens eigen vader, afkomstig uit de handelaarsklasse, zich herhaaldelijk (doch zonder succes) verzette tegen de monastieke carrièrewensen van zijn zoons en dochter.<sup>626</sup> Goswin vermeldt nog dat de keuze van Abundus’ zus Maria om niet te huwen, maar in te treden in het klooster van La Ramée veel verbazing opwekte bij het publiek. Dit bestempelde de keuze voor een bestaan als maagd van God als ‘dwaas en nutteloos’.<sup>627</sup>

Buiten onbegrip is er soms zelfs sprake van een spottende houding vanuit de wereldlijke populatie. Zowel Werricus van Aulne als monnik Christiaan van Himmerod kregen in hun hoedanigheid van religieuzen te maken met spot en misprijzen omwille van hun, in monastieke kringen eerder gewaardeerde, grote eenvoud. Wel dient opgemerkt dat ook hun geringe gestalte hier telkens iets mee te maken had.<sup>628</sup>

Een negatieve houding vanuit de wereld tegenover de keuze voor het religieuze leven was dus zeker niet ongewoon. Vermoedelijk bestond deze echter niet enkel omwille van de genderconsequenties die een dergelijke beslissing kon hebben, maar ook door het feit dat de religieuze populatie een eigen superioriteit predikte. De supra geciteerde excerpten geven trouwens een vertekend beeld: er vallen namelijk ook wel degelijk voorbeelden te geven waarbij er van een negatieve houding vanuit de profane kringen geen sprake is. We mogen niet vergeten dat er zeker voor “heilige” figuren die in de hagiografie vereeuwigd werden een zekere mate van verering bestond en dat deze mannen vaak een grote aantrekkingskracht uitoefenden op het “grote publiek”.

Het hoeft dan ook niet te verbazen dat we dit het vaakst aantreffen in de vitae van mannen met een hoge monastieke of klerikale gezagdragende functie. Abt Karel bijvoorbeeld, werd ook na zijn intreden sterk gerespecteerd en geconsulteerd door adellijke en wereldlijke kringen.<sup>629</sup> Hetzelfde kan gezegd worden van de beroemde abt en prediker Johannes van Cantimpré. Zijn

<sup>624</sup> Ibidem, pp.222. Het dient vermeld dat Evrard wel een vrij losbandig figuur moet geweest zijn, gezien Caesarius over hem verhaalt dat hij deelnam aan ketterse erediensten om vrouwen te kunnen versieren. Zie: Caesarius Heisterbacensis, *Dialogus Miraculorum*, (vol.1) (ed. Strange), p.308 (V, 24).

<sup>625</sup> *Vita Goberti Asperimontis*, p.394 (III, par.89).

<sup>626</sup> Zie o.a.: *Vita fratris Abundi monachi Villariensis*, p.13 (Hfst.1) en p.24 (Hfst.12)

<sup>627</sup> Ibidem, p.24 (Hfst.12): er wordt gesproken van ‘fatuis...et inutilis’.

<sup>628</sup> *Vita metrica Werrici Alnensis*, p.461 ; *Vita domini Christiani monachi de Hemmenrode*, pp.18-19.

<sup>629</sup> *Vita Caroli Villariensis*, p.221 en p.224.

hagiograaf meldt namelijk over Johannes' bezoek aan het hof van gravin Maria van Champagne dat 'woorden niet kunnen beschrijven met welk een grote eer alle ridders en hovelingen hem verwelkomden.'<sup>630</sup> Daarnaast leren we over hem dat hij als prediker een serieuze aantrekkingskracht uitoefende op de goegemeente van de regio en grote bekendheid genoot in de wijde omgeving van Cambrai.<sup>631</sup>

Dergelijke grote (inter)regionale bekenheid, waardoor ze van overal zijn bijstand kwamen vragen, treffen we ook aan bij Bonifacius van Lausanne.<sup>632</sup> Hij behoorde als bisschop natuurlijk eveneens tot de hoogste rangen van de religieuze wereld.

Bewijzen van een zekere mate van respect door de profane bevolking worden aldus sneller teruggevonden bij religieuze figuren die een hoog ambt waarnamen. Het betrof evenwel geen exclusiviteit voor de hogere rangen alleen. Lekenbroeder Arnulf van Villers, die door de wereldlijke bevolking van heinde en verre werd verzocht om raad, illustreert dit ten volle.<sup>633</sup>

Ook hier weer een dualiteit, met aan de ene zijde de populaire devotie voor religieuzen en het respect voor heilige mannen, aan de andere kant ook wel een eerder negatieve houding tegenover het religieuze leven met dan vooral onbegrip voor de keuze van de bekering en intrede, hetgeen meteen aantoont dat de idee van een androgyne gender voor de religieuzen vooral leefde bij de wereldlijke bevolking.

#### IV. Conclusie.

In deze scriptie werd getracht een bijdrage te leveren aan het wetenschappelijke debat i.v.m. de genderidentiteit van de middeleeuwse religieuze (en vooral monastieke) populatie. Deze was namelijk problematisch omwille van het feit dat de religieuze mannen, door beperkende regels van de Kerk en van de ordes, niet konden voldoen aan de traditionele invulling van het dominant wereldlijk mannelijkheidmodel dat voor een groot deel werd bepaald en uitgedragen door de adellijke elite. We bespraken hoe verval in een gefeminiseerde status geen echte optie moet geweest zijn in een samenleving waarin "vrouwelijk" nog steeds een stigma was voor inferioriteit. Er werd gefocust op de periode van de 13<sup>de</sup> eeuw, die zich liet kenmerken door een striktere en meer gecentraliseerde Kerk. Die tendens was reeds ingezet sinds de Gregoriaanse hervormingen van de latere 11<sup>de</sup> eeuw en zette zich verder door met de Lateraanse concilies, waarvan het grootste en belangrijkste plaats vond begin 13<sup>de</sup> eeuw, bekend als het Vierde Concilie van Lateranen (1215) onder paus Innocentius III.

Deze hervormingsbeweging beoogde onder meer een rechtekking van bepaalde wantoestanden binnen de middeleeuwse kerk en had een principiële sacralisatie van clerus en religieuze populatie in het algemeen tot gevolg. Dit hield in dat bepaalde verboden en beperkingen (zoals

---

<sup>630</sup> *Vita Joannis abbatis primi Cantipratensis*, p.312 (III, 3): 'Proinde nec facile est dictum disserere cum quanto omnium curialium ac militum honore excipiebatur.' Vertaling oorspronkelijk naar het Engels: B. Newman, *Thomas of Cantimpré. The Collected Saint's Lives*. p.117.

<sup>631</sup> *Ibidem*, pp.274-275 (I, 17).

<sup>632</sup> *Vita Bonifacii Lausanensis*, p.153 (par.7).

<sup>633</sup> *Vita Arnulfi conversi Villariensis*, p.617 (II, 1).

het celibaat) stringenter werden afgedwongen, waardoor religieuzen minder konden voldoen aan traditionele mannelijke rolpatronen en het probleem van hun genderidentiteit accuter werd.<sup>634</sup>

Aan de hand van de studie van (mannelijke) beeldvorming in een corpus bronnen bestaande uit 19 heiligenlevens, aangevuld met 13<sup>de</sup> eeuwse exempelliteratuur van Caesarius van Heisterbach hebben we gepoogd een antwoord te formuleren op de complexe vraag of de klerikale en monastieke mannen vereenzelvigd werden met een mannelijke, dan wel met een eerder vrouwelijke (androgyn) gender. Hierbij werd stil gestaan bij diverse aspecten van het religieuze leven die uit het bronnenmateriaal naar voor komen.

Bij wijze van eindbeschouwing is het de bedoeling mijn voornaamste bevindingen samen te vatten, enige vaste patronen aan te duiden en te wijzen op eventuele mogelijkheden voor verder onderzoek.

Uit de onderzochte bronnen bleek meteen dat de wereldlijke bekoringen, waarvan een aanzienlijk deel tevens kenmerken waren van middeleeuwse profane mannelijkheid, wel degelijk een sterke aantrekkingskracht konden hebben op de religieuzen. Vooral in de exempla zijn er veelvuldige voorbeelden te vinden van priesters, monniken en lekenbroeders die de kerkelijke en monastieke regels niet al te nauw namen en zondigden. Hierin kan men een bezorgdheid voor de eigen genderstatus zien, waardoor men zich via overtreding van de goddelijke of zedelijke voorschriften alsnog conformeerde met de traditionele wereldlijke invulling van mannelijkheid.<sup>635</sup> Men zou kunnen verwachten dat bekoring een groter probleem vormde voor mannen met een meer extensieve profane voorgeschiedenis, maar sluitend bewijs werd hiervoor niet gevonden. Wereldlijke verleidingen vormen in zo goed als alle vitae een uitdaging voor de heiligen. In de hagiografische lectuur ligt de nadruk echter niet zozeer op de zonde, dan wel op de wilskracht, weerstand en op de kans om uit te blinken in devotie en godsvrucht.

Het toegeven aan verleidingen was dan ook niet de enige manier om de beeldvorming rond mannelijkheid te bevestigen en te versterken. De vitae en exempla wijzen duidelijk op het bestaan van een religieus mannelijkheidsmodel dat net gefundeerd werd op de pijlers van zelfcontrole en onthouding. Door middel van een hoge mate van controle over lichaam en wil, versloeg men de drie voornaamste vijanden '*mundum, carnem et diabolum*' en verkreeg men een mannelijkheid die als moeilijker bereikbaar en meer verheven werd voorgesteld t.o.v. de profane variant. De fysionomie van dit religieus mannelijkheidsmodel kenmerkt zich door een zeer viriele militaristische en atletisch-competitieve taal. Hoewel we deze vooral aantreffen bij mannen die zich toededen op harde ascese van het vlees (als middel om het lichaam te onderwerpen) en bij figuren met een achtergrond uit de krijgsadel, was het toch een algemeen toepasbaar model gezien religieuzen in principe celibatair dienden te zijn en een eenvoudiger leven moesten leiden dan de profane bevolking. Het thema van de zelfcontrole is dan ook minstens latent aanwezig in alle heiligenlevens.

Wat betreft het viriele vocabularium waarvan supra sprake, springt nog iets in het oog. Namelijk dat men vanuit de monastieke wereld het kloosterleven voorstelde als een alternatief op

<sup>634</sup> J. A. McNamara, *The Herrenfrage*, pp.6-8.

<sup>635</sup> P.H. Cullum, *Clergy, Masculinity and Transgression*, pp.195-196.



wereldlijk krijgerschap en fysieke competitie. Religieuzen dienden geweldloos en nederig te zijn, maar werden in staat gesteld om door middel van het “christelijk krijgerschap” toch te voldoen aan het krijgs-competitieve kenmerk van profane (elitaire) mannelijkheid. Het spreekt voor zich dat dit alternatief het vaakst -zij het niet exclusief- is terug te vinden in de vitae van mannen met een wereldlijke militaire voorgeschiedenis, gezien het een beeldentaal betreft die hen in het bijzonder moet hebben aangesproken. Opvallend is ook dat in deze levens telkens uitvoerig wordt uitgeweid over hun wereldlijke krijgsexploten, die logischerwijze bijdroegen aan een mannelijke beeldvorming omdat de heiligen al van vóór hun bekering als archetypes van wereldlijke mannelijkheid worden gepresenteerd.

Een aantal keer worden we geconfronteerd met het kruisvaardersideaal, dat belangrijk was voor een Kerk die in de 13<sup>de</sup> eeuw letterlijk en figuurlijk strijd leverde tegen ketterijen in het Westen en heidenen in de Levant. Zowel in militair-politiek opzicht als op religieus vlak waren de resultaten van deze kruistochten evenwel dermate bedenkelijk dat het vertrouwen in de kerk en har leiders moet zijn geschokt. Hoewel derhalve een rol als kruisvaarder aldus ook als een vorm van christelijk krijgerschap kon gelden, werd vanuit de monastieke wereld toch voornamelijk de prevalentie van het kloosterleven benadrukt en werd dit hoger ingeschat. Ook de opmerkelijke beeldvorming die de krachten van de hemelse inwoners voorstelt als een soort wapen in de handen van de trouwste dienaars, met name de religieuzen, lijkt te passen binnen de stijdvaardige Kerk van de volle middeleeuwen. Dit enigszins vreemde fenomeen vergt echter een wat uitvoeriger studie om de betekenis accurater te kunnen duiden.

Specifieke atletisch-sportieve terminologie komen we dan weer het frequentst tegen bij zelfkastijders, die doorgaans behoorden tot de rang van de conversen. Een mogelijke verklaring zit vervat in het verband die men hiermee wilde leggen met de oudere christelijke martelaars, waarover reeds veel vroeger geschreven werd in vergelijkbaar atletisch (mannelijk) vocabularium gelinkt aan fysieke kracht.<sup>636</sup>

Christelijk krijgerschap vormde niet het enige alternatief. Ook het biechtvaderschap, of zelfs een rol als voorbeeldig spiritueel raadgever kan worden gezien als een variant op de profane mannelijke functies van “vader” en “hoofd van een huishouden”. Het spreekt voor zich dat deze beeldvorming meer prominent aanwezig was bij figuren als abten, stichters en hogere clerici, die niet zelden gewijde biechtvaders waren en in de realiteit aan het hoofd stonden van een gemeenschap of een soort huishouden. Desalniettemin vinden we de “vaderrol” ook terug in de vitae van ongewijde monniken en lekenbroeders, in die constellatie gesteund op hun grote voorbeeldigheid of bezigheden als spirituele raadgevers. De echte gewijde religieuzen bezaten in elk geval via het biechtvaderschap een gezag waarop geen enkele wereldlijke man zich kon beroemen, namelijk de bevoegdheid tot het verlenen van absolutie.

Gekoppeld aan het biechtvaderschap bekeken we ook de elementen geleerdheid en geletterdheid, die opnieuw vooral in de heiligenlevens van leidinggevende religieuzen worden benadrukt. Wederom betreft het een manier waarop tenminste een deel van de religieuze mannelijke populatie zich als superieur onderscheidde van de wereldlijke mannen. Relevant is wel dat deze

---

<sup>636</sup> R. Moriarty, *Playing the Man*, pp.4-7.

criteria minder aandacht krijgen in de vitae van mannen met een krijgsadelijke achtergrond : hoewel zij van hoge komaf waren, was geleerdheid vermoedelijk niet zo een existentieel ideaal voor deze maatschappelijke groep. Ook bij de lekenbroeders treffen we nooit expliciete verwijzingen aan naar geleerdheid of geletterdheid, hetgeen evident is gezien het hen door de orden verboden werd te studeren. We wijzen echter op het feit dat ook hun hagiografen (ter compensatie) melding maken van inzicht en lering, maar dan vooral ten gevolge van de bijzondere kennis en gaven die ze verkregen door hun direct contact met het Goddelijke.

Simpliciteit, in de bronnen doorgaans omschreven als eenvoud, hoefde een heilige status trouwens niet in de weg te staan en kon zelfs in zeker zin geapprecieerd worden door de Kerk. Het valt echter wel op dat mannen die konden terugplooiën op zowel een heilige levenswandel als de nodige geleerdheid hoger ingeschat werden en in meer positieve bewoordingen worden uitgebeeld.

Met de elementen productiviteit en liefdadigheid werden dan weer twee *gendered* fenomenen in het onderzoek betrokken die toelaten een vrij strikte opdeling te maken tussen religieuzen met een leidinggevende beheerfunctie en de overigen. Vooral in de vitae van mannen met een of andere economische verantwoordelijkheid wordt beeldvorming rond mannelijke productiviteit teruggevonden. Het betreft dan vooral figuren als abten en stichters, maar bijvoorbeeld ook conversen die een functie als beheerder van een uithof waarnamen. In de heiligenlevens van deze goede “*providers*” worden we dan ook zo goed als nooit, een uitzondering niet te na gelaten (deken Ensfried), geconfronteerd met de exuberante en “vrouwelijke” vormen van liefdadigheid, gekenmerkt door het ongebreideld weggeven van geld en goed, die we in sommige vitae aantreffen. Uit de bronnen komt trouwens naar voor dat dergelijke onbegrensde gulheid, zeker wanneer deze gespijsd werd door de gemeenschappelijke rekening, in vele gevallen door de orde of de gemeenschap als problematisch werd aangevoeld en uiteindelijk werd beperkt. Net om die reden is het zeer opvallend dat zelfs in de vitae waarin die schier onbeperkte liefdadigheid een grote rol speelt, er nooit een associatie wordt gemaakt met vrouwelijkheid, maar de heiligen in kwestie steeds geprojecteerd worden in de voetsporen van mannelijke voorbeelden als Sint Martinus, Gregorius en Christus zelf.

Religieuzen van adellijke afkomst hadden een specifieke en kenmerkende mannelijke productieve bezigheid, namelijk het leiden van of deelnemen aan politiek-economische missies waarin zij hun gezag en wereldlijke contacten konden inzetten ter behartiging van de belangen van de orde of de eigen monastieke instelling. Beeldvorming aangaande mannelijke productiviteit ontbreekt trouwens niet geheel in de vitae van mannen die geen hoge afkomst of economische functie hadden. Voor deze groep had de religieuze wereld de oplossing in petto, de “intellectuele arbeid” als zwaarder en meer verheven voor te stellen, hetgeen natuurlijk wonderwel paste in het profiel van veel mannen uit het milieu van de Kerk en de abdijen. We geven evenwel mee dat, hoewel het vergelijkingmateriaal in deze studie ontbreekt, het ons niet onmogelijk lijkt dat “geestelijke arbeid” toch vooral kenmerkend was voor seculiere religieuzen omdat monastieke figuren ook terdege rekening moesten houden met de “*ora et labora*” leefregel.

Hoe dan ook kan zonder twijfel uit de bronnen worden geconcludeerd dat een aanzienlijk aantal religieuzen uit de vitae steevast werd geportretteerd als actief en productief in de mannelijke zin

van het woord. Ook de vergelijkingen die we aantreffen wanneer het over liefdadigheid gaat, maken duidelijk dat men de subjecten niet als “vervrouwelijkt” wilde afgebeeld zien.

Die bevestiging van de mannelijkheid van de heilige religieuzen wordt nog versterkt door het feit dat vrouwen, die nochtans als grootste potentieel “gevaar” aanzien werden, allesbehalve afwezig zijn in de heiligenlevens. In de eerste plaats vinden we in de bronnen genoeg vermeldingen van de aanwezigheid van en confrontatie met vrouwen om te kunnen stellen dat wat betreft de Zuidelijke Nederlanden en het Rijnland er alvast voor de 13<sup>de</sup> eeuw mag gesproken worden van een klimaat waarin aanzienlijke samenwerking en contacten tussen religieuze mannen en vrouwen (nog) mogelijk waren. Daarnaast kwamen de seculiere geestelijken maar ook kloosterlingen, de lekenbroeders wat meer dan de monniken, ook via pastorale taken in contact met wereldlijke vrouwen. Hoe dan ook lijken de veelvuldige vermeldingen van vrouwen in de vitae, en de bewoordingen waarin sommige van die spirituele vriendschappen worden beschreven, bij te dragen aan een mannelijke beeldvorming.

De voornaamste vrouw in de vitae is echter zonder twijfel de Maagd Maria. Hoewel zij voor de cisterciënzers de rol van patrones vervulde en men vanaf de 12<sup>de</sup> eeuw sowieso mag spreken van een kenmerkende Mariadevotie, vormen de aanwezigheid van de Moeder Gods en de liefdevolle bewoordingen waarin haar relatie met de religieuzen soms wordt beschreven niettemin een *statement*. We worden geconfronteerd met een beeldvorming waarin Maria en sommige andere heilige vrouwen als het ware ten tonele worden gevoerd als surrogaat echtgenotes of geliefden van de kloosterlingen.<sup>637</sup> Heilige maagden worden dan ook keer op keer in verband gebracht met het brengen van liefdevolle vertroosting, waardoor we wat betreft deze beeldvorming kunnen spreken van een sublimatie van onderdrukte affectieve en erotische gevoelens ten aanzien van de andere sekse.<sup>638</sup>

Daarnaast wordt Maria ook regelmatig uitgebeeld als meesteres van de religieuzen, hetgeen maakt dat er zich in de hagiografie een religieuze variant lijkt te manifesteren op het profaan-ELITAIR mannelijkheidsideaal van hoofse dienstbaarheid ten aanzien van een adellijke dame.<sup>639</sup>

Uit wat voorafgaat blijkt telkens hoe men zich vanuit het kerkelijke en monastieke milieu de taal en de idealen van het wereldlijk mannelijkheidsmodel ging toe-eigenen, adapteren en werkbaar maken om tot een religieus ideaal van mannelijkheid te komen.<sup>640</sup> De klassieke invulling van typische mannelijke kenmerken als seksuele activiteit, vaderschap, krijgerschap, competitie, productiviteit en huwelijk werden achterwege gelaten en aangepast voor een religieuze mannelijke beeldvorming die pretendeerde superieur te zijn aan het traditionele profane model.

Desondanks komen we in de vitae ook criteria tegen die niet probleemloos als mannelijk kunnen gecategoriseerd worden. Dit bleek reeds bij de beschouwing van de uiterlijke kenmerken die worden vermeld in de bronnen. Bij de heiligen met een profane voorgeschiedenis in de krijgsadel valt het op dat (viriele) fysieke kracht steeds benadrukt wordt. Hoewel het positieve beeldvorming betreft, was het de hagiografen ook de doen om het contrast met de heilige en

<sup>637</sup> Zie ook: S.Roisin, *L'hagiographie Cistercienne*, pp.114-117.

<sup>638</sup> Zie hierover ook K. Heene, *Misogynie en het vrouwbeeld van de religieuze man*, pp.42-43.

<sup>639</sup> M. Heinonen, *Henry Suso and the Divine Knighthood*, pp.81-83.

<sup>640</sup> J. Murray, *Masculinizing religious life*, pp.30-31.

nederige levenswandel van hun subjecten na de bekering. Over een aantal andere mannen vinden we evenwel beschrijvingen terug die wijzen op lichamelijke zwakte. Het is duidelijk dat deze niet als typisch mannelijk kunnen geïnterpreteerd worden, maar de auteurs buigen ze wel om naar iets positiefs: hun zwak gestel ten spijt, herbergden de heiligen in kwestie een schat aan innerlijke deugden.

Kledij en de tonsuur, zo zagen we, worden door sommige vorsers aanzien als elementen die wijzen op de onvolledig mannelijke status van de religieuzen. Er worden in deze studie argumenten aangereikt om te poneren dat, wanneer men uitgaat van het bestaan van een religieus mannelijkheidsmodel, deze eerder als uiterlijke symbolen daarvan kunnen aanzien worden. Via de ruwe kledij en de kruinschering benadrukte men mijn inziens het “anders-zijn” tegenover de profane bevolking zonder dat dit per se dient geïnterpreteerd te worden als “vervrouwelijkt”. De tonsuur had trouwens naast een genderbepalende functie ook een voorname rol als indicator van de sociaal-religieuze status van de betrokkene.

Het meest bevreemdende uiterlijke kenmerk van heiligheid voor de moderne lezer, dat niettemin courant wordt aangetroffen in de religieuze literatuur, is de “gave van de tranen”. Hoewel men dit op het eerste zicht als vrouwelijk zou bestempelen, betreft het wel degelijk een gave die men vooral in het monastieke milieu nastreefde en die het fysiek bewijs vormde van contact met het Goddelijke. Merkwaardig is wel dat we het niet of nauwelijks aantreffen bij heiligen met een adellijke afkomst. Toch is het niet basaal als vrouwelijk af te doen, gezien het in wezen een element was van de *imitatio Christi*.

Vervolgens kwam “onmannelijke” beeldvorming in de vitae aan bod. We toonden aan dat hierbij niet enkel aandacht moet besteed worden aan expliciet vrouwelijke beschrijvingen, maar ook aan typische verwijzingen i.v.m. de eigenschappen van de jeugd. Wat betreft de religieuze populatie dient dat laatste zich aan als een duaal fenomeen. Omwille van het feit dat de kloosterlingen niet of niet meer de geëigende wereldlijke mannelijke functies opnamen, kan men enerzijds typeren als een permanent onvolwassen sociale status.<sup>641</sup> Verwijzingen naar een kinderlijke positie zijn dan ook aanwezig in de heiligenlevens en exempla, maar vooral bij lekenbroeders en monniken zonder grote wereldlijke voorgeschiedenis en zonder leidinggevende functie. Ik wees ook op de mogelijkheid van het bestaan van religieuze overgangsrituelen die kunnen teruggevonden worden in de priesterwijding voor seculiere clerici en in de periode van het novitiat, gevolgd door de officiële bekleding met de (monnik)pij, voor kloosterlingen.

In direct contrast met deze kinderlijke beeldvorming en onvolwassen status heb ik anderzijds aangetoond dat de hagiografen in diverse vitae suggereren dat hun subjecten de fase van het kind-zijn nooit hebben doorgemaakt. Er wordt dan melding gemaakt van uitmuntend gedrag van kindsbeen af, waardoor de heiligen in feite sneller en perfecter mannelijk waren dan de profane mannelijke populatie. Hier is wel nood aan nuance daar we dit niet in alle vitae aantreffen. Sommige heiligen maakten wel degelijk een echte (zondige) kindertijd of jeugd door, die dan eveneens (kort) beschreven wordt om te laten contrasteren met de latere voorbeeldige levenswandel. Het spreekt voor zich dat figuren met een aanzienlijke wereldlijke

---

<sup>641</sup> P.H. Cullum, *Clergy, Masculinity and Transgression*, p.194.

voorgeschiedenis minder in aanmerking kwamen voor een dergelijke premature volwassenheid en mannelijkheid. De mannen met een achtergrond in de krijgsadel vormen hier echter een opzichzelf staande groep: hoewel we in hun vitae weinig directe vermeldingen van vroege religieuze volwassenheid aantreffen, worden ze doorgaans wel reeds van jeugdige leeftijd voorgesteld als archetypes van profane (elitaire) volwassen mannelijkheid.

Naast de beeldvorming rond het kind-zijn worden in de bronnen ook vergelijkingen met concrete vrouwelijke genderrollen aangetroffen. In de eerste plaats werd de positionering in een moederlijke rol in ogenschouw genomen. Hierbij worden leidinggevende religieuze figuren, naar analogie met Christus en God en omwille van de zorg en de affectie die zij moeten tonen voor hun ondergeschikten, voorgesteld als liefhebbende moeder.<sup>642</sup> Op die manier werd een ideaal beoogt, in de cisterciënzerwereld sterk uitgedragen door Bernardus van Clairvaux, waarbij vaderlijke autoriteit gekoppeld werd aan moederlijke affectie en zorg. Hoewel we deze beeldvorming in het onderzochte corpus enkel in de casus van Johannes van Cantimpré aantreffen, kunnen we grotendeels instemmen met de these die Bynum hieromtrent heeft uitgewerkt in haar boek *Jesus as mother*. Het lijkt er inderdaad op dat we de vergelijking met een moeder-rol vooral aantreffen in de monastieke wereld en dan in het bijzonder bij figuren die de positie van abt waarnamen. Tevens heb ik het vermoeden aangebracht dat we dergelijke beeldvorming minder gauw zullen aantreffen bij abten met een krijgsadellijke origine.

Een tweede vrouwelijke rol die iets couranter terug te vinden is in het bronnenmateriaal betreft die van bruid, te begrijpen als bruid van Christus. Newman wees erop dat deze vrouwelijke beeldvorming, ontleend aan het Hooglied, vooral zou te vinden zijn in de vitae van monniken, die door de lezing van desbetreffende bijbelpassages een tekstgemeenschap vormden. Zo ontwikkelden de monniken een gefeminiseerde spiritualiteit die ze afstelden tegenover de viriele en lichamelijke religieuze beleving van de lekenbroeders, waardoor hun hogere monastieke status werd bekrachtigd.<sup>643</sup>

Aan de hand van mijn bevindingen n.a.v. het bestuderen van de primaire bronnen van het corpus, pleit ik alsnog voor een bedachtzame houding in deze. In de eerste plaats ben ik absoluut akkoord met het feit dat we een andere spiritualiteit aantreffen bij de conversen dan bij de monniken en dat dit verschil door sociaal-religieuze positie, gekoppeld aan geletterheid, kan verklaard worden. Omwille van de beperkingen die de lekenbroeders opgelegd kregen hadden zij *ex officio* namelijk nauwelijks religieuze autoriteit. Door middel van een sterk lichamelijke en als viriel omschreven religieuze beleving, niet zelden gekenmerkt door harde zelftortuur, konden zij echter in contact komen met God en alsnog een heilige en autoritatieve status bemachtigen. In deze context werd dan ook de vergelijking gemaakt met vrouwelijke religieuzen, die omwille van hun gelijkaardige positie later een vergelijkbare religieuze beleving zullen vertonen.

Het *in casu* onderzochte corpus lijkt evenwel ook een aantal van Newmans uitgangspunten te moeten nuanceren. Zo treffen we de zelfkastijding, zij het minder frequent en vaak in verdoken vorm, ook aan in de levens van gewone monniken. In tweede orde lijkt het problematisch om de

<sup>642</sup> C.W. Bynum, *Jesus as Mother*, pp.147-155.

<sup>643</sup> M.G. Newman, *Crucified by the virtues*, pp.184-189.

vrouwelijke spiritualiteit gebaseerd op het Hooglied enkel te reserveren voor de monnikengemeenschap, gezien we deze ook aantreffen bij Arnulf van Villers, nota bene Newmans primaire onderzoekscasus, die wel degelijk een lekenbroeder was.

We besloten de studie door, in de mate dat we hierover geïnformeerd worden, de houding en reactie van het wereldlijk publiek te ontleden. Ofschoon we soms bewijzen vinden van een positieve houding tegenover voornamelijk leidinggevende religieuze mannen, blijkt dat beeldvorming rond een derde en androgyne gender wat betreft klerikale en monastieke mannen wel degelijk latent aanwezig was bij de profane (mannelijke) bevolking. We wezen erop dat het feit dat de religieuzen hun status als superieur presenteerden hier wellicht mee in de verklaring moet worden opgenomen. Hoewel onderzoek op uitgebreider bronnenmateriaal uit de profane sfeer nodig is, lijkt de verbinding van “onmannelijkheid” met de religieuze levenswijze hoe dan ook iets dat voornamelijk terug te koppelen is naar de houding van het wereldlijke publiek, en veel minder naar de perceptie van de religieuze populatie zelf.

Uit de bronnen blijkt mijn inziens dat er in de klerikale en monastieke middens wel degelijk een sterke wil bestond om hun mannelijkheid te bevestigen: vrouwelijke beeldvorming komt voor, maar is voornamelijk te verklaren door verschillen in sociale positie binnen de monastieke wereld zelf. Bovendien treffen we deze steeds aan temidden van overvloedig associatieve beschrijvingen van clerici, monniken en lekenbroeders met mannelijke kenmerken en functies als vaderschap, krijgerschap, de rol van echtgenoot en hoofd van een huishouden etc. Die bevestiging van de mannelijkheid geschiedde in de eerste plaats door het naar voor schuiven van een alternatief model van religieuze superieure mannelijkheid, grotendeels gebaseerd op de verhevenheid van zelfcontrole, waarbij de taal en de idealen van de profane standaard gedeeltelijk werden overgenomen en aangepast.

Ik pleit aldus voor de these dat er in de middeleeuwen verschillende instituties bestonden die concurrerende modellen van mannelijkheid construeerden, zoals de Kerk, het hof, de orden etc.<sup>644</sup>

Op die manier kenden klerikale en monastieke mannen inderdaad een ander genderidentiteit dan de wereldlijke mannen, maar niet een die zomaar kan vereenzelvigd worden met vrouwelijkheid of androgynie, althans niet wat betreft de perceptie van de religieuzen zelf.

Op dit alles ent zich nog de gedachte dat we in de hagiografie telkens geconfronteerd worden met mannen die in meerdere of mindere mate een heilige status hadden. Heiligheid betekende steeds een zekere mate van gezag en gezag was in de middeleeuwen per definitie mannelijk (zelfs voor vrouwen).

Ik ben er mij van bewust dat er in deze scriptie een aantal potentieel interessante onderzoekspistes noodgedwongen onderbelicht bleven. Mijn corpus is noodzakelijk beperkt en bestaat vooral uit figuren van of te relateren aan de cisterciënzerorde. Het is dan ook duidelijk dat verdere studie van ruimere verzamelingen vitae en in het bijzonder onderzoek dat focust op de vergelijking tussen verschillende orden bijzonder verrijkend zou kunnen zijn. Hetzelfde kan gelden voor studies die meerdere eeuwen overspannen en alzo eventuele tijdsgebonden patronen en veranderingen beter zou belichten.

---

<sup>644</sup> R.M.Karras, *Froms Boys to Men*, pp.16-18.

Gezien het uitgangspunt van mijn studie qua methodiek sterk kwalitatief van aard is, blijft de suggestie dat enige confrontatie met een meer kwantitatieve aanpak ook tot interessante resultaten zou kunnen leiden. Hierbij denk ik bijvoorbeeld aan *keyword*-onderzoek, waarbij kwalitatieve studie naar de betekenis van een gendervocabularium kan gekoppeld worden aan het kwantitatief onderzoeken van de aanwezigheid van desbetreffend woordgebruik in bronnen zoals heiligenlevens.

Daarnaast kunnen ook vergelijkingen en tellingen op grote schaal nuttige informatie aanleveren voor het meer nauwkeurig bepalen van mogelijke -door tijd, orde of religieuze functie bepaalde- patronen in genderbeeldvorming.

Het is duidelijk dat de wetenschappelijke discussie aangaande de genderidentiteit van de religieuzen zich buigt over een bijzonder complex probleem en dat deze problematiek, gezien de onderzoeksmogelijkheden die nog openliggen, binnen het geschiedbedrijf en de mediëvistiek in het bijzonder nog vele vorsers zal beroeren. Ik heb getracht via mijn studie van mannelijke beeldvorming, toegespitst op verschillende elementen van het religieuze leven aan dit debat een bijdrage te leveren. Graag wil ik besluiten met een korte passage uit Genesis, dewelke, indien figuurlijk geïnterpreteerd, zeer toepasselijk lijkt wat betreft het voorgestelde religieuze mannelijkheidsmodel en de rol van de hagiografen: *‘Met de hulp van de Heer, heb ik het leven geschonken aan een man!’*<sup>645</sup>

---

<sup>645</sup> Genesis 4:1.

## V. Bibliografie

### Bronnen

#### Uitgegeven bronnen

#### Vitae:

- Caesarius Heisterbacensis, *De conversione Godefridi monachi Vilariensis, et de revelationibus eius* in: J. Strange (ed.). *Caesarii Heisterbacensis monachi ordinis cisterciensis. Dialogus miraculorum textum ad quator codicum manuscriptorum editionisque principis fidem.*, Keulen, Bonn en Brussel, H. Lempertz & comp., 1851, I,35 (Vol.1), pp.43-45.  
Nederlandse vertaling: G.J.M. Bartelink ( inl. en vert.). *Caesarius van Heisterbach. Boek der Mirakelen I*, 's Hertogenbosch, Voltaire, 2003, pp.63-65 (I,35).
  
- Caesarius Heisterbacensis, *De Ulricho monacho Vilariensi* in: J. Strange (ed.). *Caesarii Heisterbacensis monachi ordinis cisterciensi. Dialogus miraculorum textum ad quator codicum manuscriptorum editionisque principis fidem.*, Keulen, Bonn en Brussel, H. Lempertz & comp., 1851, pp.188-189 (Vol.II: IX,31).  
Nederlandse vertaling: G.J.M. Bartelink ( inl. en vert.). *Caesarius van Heisterbach. Boek der Mirakelen II*, 's Hertogenbosch, Voltaire, 2003, pp.223-224 (IX,31).
  
- Caesarius Heisterbacensis, *Narratio longa et utilis de Simone Converso de Alna eiusque prophetiis* in: J. Strange, ed. *Caesarii Heisterbacensis monachi ordinis cisterciensi. Dialogus miraculorum textum ad quator codicum manuscriptorum editionisque principis fidem.*, Keulen, Bonn en Brussel, H. Lempertz & comp., 1851, pp.150-155 (Vol.I: III,33).  
Nederlandse vertaling: G.J.M. Bartelink ( inl. en vert.). *Caesarius van Heisterbach. Boek der Mirakelen I*, 's Hertogenbosch, Voltaire, 2003, pp.175-180. (III,33).
  
- Caesarius Heisterbacensis, *Vita domini Christiani monachi de Hemmenrode* in: J. Strange, ed. *Caesarii Heisterbacensis monachi ordinis cisterciensi. Dialogus miraculorum textum ad quator codicum manuscriptorum editionisque principis fidem.*, Keulen, Bonn en Brussel, H. Lempertz & comp., 1851, VII,16 (Vol.2), pp.17-23.  
Nederlandse vertaling: : G.J.M. Bartelink, *Caesarius van Heisterbach. Boek der Mirakelen II*, VII,16, pp.44-50.
  
- Caesarius Heisterbacensis, *Vita domini Ensfredi Decani sancti Andreae in Colonia* in: J. Strange, ed. *Caesarii Heisterbacensis monachi ordinis cisterciensi. Dialogus miraculorum textum ad quator codicum manuscriptorum editionisque principis fidem.*, Keulen, Bonn en Brussel, H. Lempertz & comp., 1851, VI,5 (Vol.1), pp.345-355.  
Nederlandse vertaling: G.J.M. Bartelink, *Caesarius van Heisterbach. Boek der Mirakelen I*, VI,5, pp.376-387.
  
- Caesarius Heisterbacensis, *Vita domini Walteri de Birbech* in: J. Strange, ed. *Caesarii Heisterbacensis monachi ordinis cisterciensi. Dialogus miraculorum textum ad quator codicum*



*manuscriptorum editionisque principis fidem.*, Keulen, Bonn en Brussel, H. Lempertz & comp., 1851, VII,38 (Vol.2), pp.49-57 (ed.Strange).

Nederlandse vertaling: G.J.M. Bartelink, *Caesarius van Heisterbach. Boek der Mirakelen II*, VII,38, pp.78-86.

- Galterus de Muda, *Compendium Vita B. Torphimi Episcopi Hamariae, in Norvvegia* in: C. De Visch (ed.). *Bibliotheca scriptorum sacri Ordinis Cisterciensis.*, Coloniae, 1656 (2), pp.316- 317. En pp.317-318 (voor aanvullende 14de versie).
- Gossuinus de Bossuto, *Vita Arnulfi conversi Villariensis* in: D. Papebrochius (ed.). *Acta Sanctorum*, Iun. V, Antverpiae, 1709, pp.608-631.  
Engelse vertaling: M. Cawley, (ed. en vert.). *Send me God: the lives of Ida the Compassionate of Nivelles, nun of La Ramée, Arnulf, lay brother of Villers, and Abundus, monk of Villers by Goswin of Bossut.*, Turnhout, Brepols, 2003, pp.124-198.
- Gossuinus de Bossuto, *Vita fratris Abundi monachi Villariensis* in: A.M. Frenken (ed.). “De Vita van Abundus van Hoei.”, in: *Cîteaux: commentarii Cistercienses*, 10 (1959), Cisterciënzerabdij Achel, Achel, pp.11-33.  
Engelse vertaling: M. Cawley, (ed. en vert.). *Send me God: the lives of Ida the Compassionate of Nivelles, nun of La Ramée, Arnulf, lay brother of Villers, and Abundus, monk of Villers by Goswin of Bossut.*, Turnhout, Brepols, 2003, pp.208-246.
- Thomas Cantipratensis, *Vita Joannis abbatis primi Cantipratensis* in: R. Godding (ed.). “Une oeuvre inédite de Thomas de Cantimpré. La <Vita Ioannis Cantipratensis>” In: *Revue d’Histoire Ecclésiastique*, Leuven, K.U.L., 76 (1981), pp.257-316.  
Engelse vertaling: B. Newman, *Thomas of Cantimpré. The Collected Saint’s Lives. Abbot John of Cantimpré, Christina the Astonishing, Margaret of Ypres, and Lutgard of Aywières.*, Turnhout, Brepols, 2008, pp.57-121.
- Thomas Villariensis, *Vita Godefridi Pachomii (De venerabili viro Godefrido Pachomio, monacho Villariensi)*. In: Socii Bollandiani (eds.). *Analecta Bollandiana*, 14 (1895), Brussel, Société des Bollandistes, pp.263-268.
- *Vita Balduini de Bocla* in: P. Grosjean (ed.). “Vie de Baudouin de Boucle.”, In: *Analecta Bollandiana*, 70 (1952), pp. 194-203.
- *Vita Bartholomaei Thenensis* in: L. Reypens (ed). *Vita Beatrix; de autobiografie van de Z. Beatrijs van Tienen O. Cist. 1200-1268: in de Latijnse bewerking van de anonieme biechtvader der abdij van Nazareth te Lier.*, Antwerpen, Ruusbroecgenootschap, 1964, pp.17-21 (par.8-15).
- *Vita beati Franconis* in: E. Martène en U. Durand (eds.). *Thesaurus novus anecdotorum*, III, Parijs, 1717, pp.1333-1339.

- *Vita Bonifacii Lausanensis* in: J. Bollandus (ed.). *Acta Sanctorum*, Feb.III, Antverpiae, 1658, pp.152-155.
- *Vita Caroli Villariensis* in: G. Waitz (ed.). *Monumenta Germaniae Historica SS*, XXV, Hannoverae, 1880, pp.220-226.
- *Vita domni Werrici, prioris de Alna* in: Socii Bollandiani (eds.). *Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae regiae Bruxellensis*, I, Brussel, 1886, pp. 445-463.
- *Vita Goberti Asperimontis* in: P. Dolmansius (ed.). *Acta Sanctorum*, Aug. IV, Antverpiae, 1739, pp.377-394.
- *Vita Willelmi de Oliva* in: J. Bollandus (ed.). *Acta Sanctorum*, Feb.II, Antverpiae, 1658, pp. 494-498.

### Exempla:

- Caesarius Heisterbacensis, *Dialogus Miraculorum* in: J. Strange, ed. *Caesarii Heisterbacensis monachi ordinis cisterciensi. Dialogus miraculorum textum ad quator codicum manuscriptorum editionisque principis fidem.*, Keulen, Bonn en Brussel, H. Lempertz & comp., 1851, 381p. + 406p. (2dln.).  
Nederlandse vertaling: G.J.M. Bartelink (inl.en vert.). *Caesarius van Heisterbach. Boek der Mirakelen.*, 's Hertogenbosch, Voltaire, 2003, 2dln.: 446p. (I) en 440p. (II).

### Onuitgegeven bronnen.

- *Vita Simonis Alnensis*, Brussel, KBR, Ms. 8965-8966, fol.209r-223v.  
Voor een Franse vertaling los gebaseerd op de editie van François Moschus en op de vertaling van Jean d'Assignies: *Vie du Bienheureux Simon frère convers du monastère d'Aulne de l'ordre de Cîteaux d'après sa vie manuscrite éditée par François Moschus curée d'Armentieres*, Notre Dame de Lerins: Marie Bernard, 1875, pp.111-166.

### Literatuur

- BARTELINK (G.J.M.), "Inleiding." In: BARTELINK (G.J.M.), (ed.en vert.). *Caesarius van Heisterbach. Boek der Mirakelen I.*, Voltaire, 's Hertogenbosch, 2003, pp.7-18.
- BITEL (L.M.). "Convent ruins and Christian profession. Towards a methodology for the history of religion and gender." In: BITEL (L.M.) en LIFSHITZ (F.), (eds.), *Gender and Christianity in Medieval Europe: New Perspectives.*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2008, pp.1-15.
- BREDERO (A.H.). *Bernardus van Clairvaux (1091-1153). Tussen cultus en historie. De ontoegankelijkheid van een hagiografisch levensverhaal.*, Kampen, Kok-Agora, 1993, 366p.
- BREMOND (C.), LE GOFF (J.) en SCHMITT (J.C.). *L'exemplum.*, Fasc.40 (1982), Turnhout, Brepols, 166p. (Serie: *Typologie des Sources du Moyen Age Occidental*).

- BULLOUGH (V.L.). "On being a male in the Middle Ages." In: LEES (C.A.), (ed.). *Medieval Masculinities. Regarding men in the Middle Ages.*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994, pp.31-45.
- BULLOUGH (V.L.). en WHITEHEAD BREWER (G.). "Medieval masculinities and modern interpretations. The problem of the pardoner." In: MURRAY (J.), (ed.). *Conflicted identities and multiple masculinities. Men in the medieval west.*, New York, Garland, 1999, pp.93-110.
- BUTLER (J.). *Bodies that matter: on the discursive limits of sex.*, New York, Routledge, 1993, 288p.
- BYNUM (C.W.). "Jesus as mother and abbot a mother: Some themes in twelfth-century Cistercian writing." In: *Jesus as mother. Studies in the spirituality of the High Middle Ages.*, Berkeley, University of California Press, 1982, pp.110-169.
- CARASSO-KOK (M.). "Een goed geordend verhaal. Jacobus de Voragine en de Legenda Aurea." In: MULDER-BAKKER (A.B.) en CARASSO-KOK (M.), (eds.). *Gouden legenden. Heiligenlevens en heiligenverering in de Nederlanden*, Hilversum 1997, pp.27-48.
- CAWLEY (M.). "Introduction to the Lives." In: CAWLEY (M.) ,(ed.) *Send me God: the lives of Ida the Compassionate of Nivelles, nun of La Ramée, Arnulf, lay brother of Villers, and Abundus, monk of Villers.*, Turnhout, Brepols, 2003, pp. 1-25.
- COAKLEY (J.). "Friars, Sanctity, and Gender. Mendicant encounters with saints, 1250-1325." In: LEES (C.A.), (ed.). *Medieval Masculinities. Regarding men in the Middle Ages.*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994, pp. 91-110.
- COHEN (J.J.) en WHEELER (B.). "Becoming and unbecoming." In: COHEN (J.J.) en WHEELER (B.),(eds.). *Becoming male in the Middle Ages.*, New York en Londen, Garland, 1997, pp.VII-XX.
- CULLUM (P.H.). "Gendering charity in medieval hagiography." In: RICHES (S.-J.E.) en SALIH (S.), (eds.). *Gender and Holiness. Men, women and saints in late medieval Europe.*, Oxon, Routledge, 2002, pp. 135-151.
- CULLUM (P.H.). "Clergy, masculinity and transgression in late medieval England." In: HADLEY (D.M.), (ed.). *Masculinity in Medieval Europe*, Londen en New York, Longman, 1999, pp. 178-196.
- CULLUM (P.H.). "Introduction: Holiness and Masculinity in Medieval Europe." In: CULLUM (P.H.) en LEWIS (K.), (eds.). *Holiness and Masculinity in the Middle Ages*, Cardiff, University of Wales Press, 2004, pp.1-7.
- de MOREAU (E.) en MAERE (R.). *L'abbaye de Villers-en-Brabant aux XIIe et XIIIe siècles. Etude d'histoire religieuse et économique.*, Brussel, DeWit, 1909, 350p.
- DEPLOIGE (J.). "Eremitische helden , verdrongen vaderfiguren. Over moeizame institutionaliseringsprocessen en selectieve herinnering in de middeleeuwse Zuidelijke Nederlanden." In: *Trajecta. Tijdschrift voor de geschiedenis van het katholiek leven.*, Leuven, 2007 (16), pp. 289-310.
- DEPLOIGE (J.). "How gendered was clairvoyance in the 13th century? The case of Simon of Aulne", Wordt gepubliceerd in: de HEMPTINNE (Th.), FRAETERS (V.) en GONGORA (M.-E.), (eds.), *Speaking to the Eye. Sight and Insight through Text and Image (1150-1650)*, Turnhout, Brepols, 2009.

- ELLIOTT (D.). "Pollution, illusion, and masculine disarray: Nocturnal emissions and the sexuality of the clergy." In: LOCHRIE (K.), MCCrackEN (P.) en SCHULTZ (J.A.), (eds.). *Constructing Medieval Sexuality.*, Minneapolis en Londen, University of Minnesota Press, 1997, pp.1-23.
- ELLIOTT (D.). "Tertullian, the Angelic Life and the bride of Christ." In: BITEL (L.M.) en LIFSHITZ (F.), (eds.), *Gender and Christianity in Medieval Europe: New Perspectives.*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2008, pp. 16-33.
- FARMER (S.). "Manual labor; begging, and conflicting gender expectations in 13<sup>th</sup> century Paris." In: FARMER (S.) en PASTERNAK (C.B.), (eds.). *Gender and difference in the Middle Ages.*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2003, pp.261-287.
- FENSTER (Th.). "Preface: Why Men?" In: LEES (C.A.), (ed.). *Medieval Masculinities. Regarding men in the Middle Ages.*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994, pp.IX-XIII.
- FRENKEN (A.M.). "De vita van Abundus van Hoei." In: Cîteaux: commentarii Cistercienses, 10 (1959), Nuits-Saint-George, Abbaye de Cîteaux, pp.5-11 (Artikel).
- GODDING (R.). "Une oeuvre inédite de Thomas de Cantimpré.<<La Vita Ioannis Cantipratensis>>." In: *Revue d'histoire ecclésiastique*, Leuven, K.U.L., 1982 (76), pp.241-256 (Artikel).
- GODDING (R.). "Vie apostolique et société urbain à l'aube du XIIIe siècle. Une oeuvre inédite de Thomas de Cantimpré." In: *Nouvelle Revue Théologique*, Leuven, Casterman, 1982 (104: 5), pp.692-721.
- GOODICH (M.). "Childhood and adolescence among the thirteenth-century saints." In: *History of Childhood Quarterly*, 1(1973), New York, pp.285-309.
- GOODICH (M.). "Innocent III and the miracle as a weapon against disbelief." In: SOMMERLECHNER (A.), (ed.). *Innocenzo III. Urbs et Orbis.*(Vol.1), Rome, Istituto storico italiano per il Medio Evo e Società romana di storia patria, 2003, pp.456-470.
- GOODICH (M.). "The Politics of Canonization in the Thirteenth Century: Lay and Mendicant Saints." In: *Church History*, 44 (1975), New Haven, Ct: American Society of Church History, pp.294-307.
- GOODICH (M.). "Vision, dream and canonization policy under pope Innocent III." In: MOORE (J.C.), (ed.). *Pope Innocent III and his world.*, Aldershot, Ashgate Publishing, 1999, pp.151-163.
- GOODICH (M.). *Vita Perfecta: the ideal of sainthood in the thirteenth century.*, Stuttgart, Hiersemann, 1982, 290p.
- GROSJEAN (P.). "Vie de Baudouin de Boucle." In: *Analecta Bollandiana*, 70 (1952), Brussel, Société des Bollandistes, pp.182-193 (Artikel).
- HADLEY (D.M.). "Introduction: Medieval Masculinities." In: HADLEY (D.M.), (ed.). *Masculinity in Medieval Europe*, Londen en New York, Longman, 1999, pp.1-18.
- HEENE (K.). "Ad sanguinis effusionem. Automutilatie en gender in middeleeuwse heiligenlevens." In: *Queeste* (Jaargang 6), 1 (1999), Hilversum, Verloren, pp.1-22.
- HEENE (K.). "Misogynie en het vrouwbeeld van de (religieuze) man: een historische test-case." In: *Verslagen van het RUG-centrum voor genderstudies*, 3 (1994) Gent, RUG-centrum voor genderstudies, pp.31-44.
- HEFFERNAN (T.J.). *Sacred biography: saints and their biographers in the Middle Ages*, New York, Oxford University Press, 1992, 333p.

- HEINONEN (M.). "Henry Suso and the Divine Knighthood." In: CULLUM (P.H.) en LEWIS (K.), (eds.). *Holiness and Masculinity in the Middle Ages*, Cardiff, University of Wales Press, 2004, pp.79-92.
- HOSTE (A.), NUYTENS (M.) en VAN BOCKSTAELE (G.). *De Glans van Cîteaux in de Nederlanden. 900 jaar cisterciënzerabdijen. 1098-1998.*, Leuven, Stichting Kunstboek, 1997, 191p.
- IRVINE (M.). "Abelard and (re)writing the male body: Castration, identity, and remasculinization." In: COHEN (J.J.) en WHEELER (B.), (eds.). *Becoming male in the Middle Ages.*, New York en Londen, Garland, 1997, pp.87-106.
- KRUGER (S.F.). "Becoming Christian, becoming male?" In: COHEN (J.J.) en WHEELER (B.), (eds.). *Becoming male in the Middle Ages.*, New York en Londen, Garland, 1997, pp.21-41.
- LAQUEUR (T.). *Making sex: body and gender from the Greeks to Freud.*, Cambridge, Harvard University Press, 1990, 313p.
- LECHAT (R.). "Les bienheureux de l'abbaye de Villers." In: *Analecta Bollandiana*, Brussel, Société des Bollandistes, 42 (1924), pp.371-386.
- LEES (C.A.). "Introduction" In: LEES (C.A.), (ed.). *Medieval Masculinities. Regarding men in the Middle Ages.*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994, pp. XV-XXV.
- LIFSHITZ (F.). "Priestly women, virginal men. Litanies and their discontents." In: BITEL (L.M.) en LIFSHITZ (F.), (eds.), *Gender and Christianity in Medieval Europe: New Perspectives.*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2008, pp. 87-102.
- MATHIEU-ROSAÏ (J.). *De ware geschiedenis van de pausen. Van het hemelse Rijk van God tot de aardse rijken der koningen.*, Antwerpen, Coda, 1993, 379p.
- MAZZO KARRAS (R.). *From boys to men. Formations of masculinity in late medieval Europe.*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2003, 246p.
- MAZZO KARRAS (R.). "Thomas Aquinas's chastity belt. Clerical Masculinity in Medieval Europe." In: BITEL (L.M.) en LIFSHITZ (F.), (eds.), *Gender and Christianity in Medieval Europe: New Perspectives.*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2008, pp. 52-67.
- MCLAUGHLIN (M.). "Secular and spiritual fatherhood in the eleventh century." In: MURRAY (J.), (ed.). *Conflicted identities and multiple masculinities. Men in the medieval west.*, New York, Garland, 1999, pp. 25-43.
- MCNAMARA (J.A.). "An unresolved syllogism. The search for a Christian gender system." In: MURRAY (J.), (ed.). *Conflicted identities and multiple masculinities. Men in the medieval west.*, New York, Garland, 1999, pp.1-24.
- MCNAMARA (J.A.). "The *Herrenfrage*. The restructuring of the gender system, 1050-1150." In: LEES (C.A.), (ed.). *Medieval Masculinities. Regarding men in the Middle Ages.*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994, pp. 3-29.
- MILLS (R.). "The signification of the tonsure." In: CULLUM (P.H.) en LEWIS (K.), (eds.). *Holiness and Masculinity in the Middle Ages*, Cardiff, University of Wales Press, 2004, pp. 109-126.
- MORIARTY (R.). "Playing the man: the courage of Christian martyrs, translated and transposed." In: SWANSON (R.N.), (ed.), *Gender and Christian religion*, Woodbridge, Boydell Press, 1998, pp.1-11.

- MUIR (C.D.). “Bride or Bridegroom? Masculine identity in mystic marriages.” In: CULLUM (P.H.) en LEWIS (K.), (eds). *Holiness and Masculinity in the Middle Ages*, Cardiff, University of Wales Press, 2004, pp. 58-78.
- MULDER-BAKKER (A.B.). “Gefascineerd door Heiligen. Heiligenlevens en heiligenverering in de Nederlanden in de 13de eeuw” In: MULDER-BAKKER (A.B.) en CARASSO-KOK (M.), (eds.). *Gouden legenden. Heiligenlevens en heiligenverering in de Nederlanden*, Hilversum 1997, pp. 1-26.
- MURRAY (J.). “Introduction.” In: MURRAY (J.), (ed.). *Conflicted identities and multiple masculinities. Men in the medieval west.*, New York, Garland, 1999, pp.IX-XX.
- MURRAY (J.). “Masculinizing religious life: sexual prowess, the battle for chastity and monastic identity.” In: CULLUM (P.H.) en LEWIS (K.), (eds.). *Holiness and Masculinity in the Middle Ages*, Cardiff, University of Wales Press, 2004, pp. 24-42.
- MURRAY (J.). “Mystical castration. Some reflections on Peter Abelard, Hugh of Lincoln and sexual control.” In: MURRAY (J.), (ed.). *Conflicted identities and multiple masculinities. Men in the medieval west.*, New York, Garland, 1999, pp. 73-91.
- MURRAY (J.). “One Flesh, Two Sexes, Three Genders?” In: BITEL (L.M.) en LIFSHITZ (F.), (eds.), *Gender and Christianity in Medieval Europe: New Perspectives.*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2008, pp. 34-51.
- MURRAY (J.). “‘The law of sin that is in my members’. The problem of male embodiment.” In: RICHES (S.-J.E.) en SALIH (S.),(eds.). *Gender and Holiness. Men, women and saints in late medieval Europe.*, Oxon, Routledge, 2002, pp. 9-22.
- NELSON (J.L.). “Monks, secular men and masculinity, c.900.” In: HADLEY (D.M.), (ed.). *Masculinity in Medieval Europe*, Londen en New York, Longman, 1999, pp.121-142.
- NEWMAN (B.). “Introduction.” In: NEWMAN (B.), (ed.). *Thomas of Cantimpré. The collected saints’ lives. Abbot John of Cantimpré, Christina the Astonishing, Margret of Ypres, and Lutgard of Aywières.*, Turnhoout, Brepols, 2008, pp.3-51.
- NEWMAN (B.). “Preface. Goswin of Villers and the visionary network.” In: CAWLEY (M.) ,(ed.). *Send me God: the lives of Ida the Compassionate of Nivelles, nun of La Ramée, Arnulf, lay brother of Villers, and Abundus, monk of Villers.*, Turnhout, Brepols, 2003, pp.XXIX-XLVIII.
- NEWMAN (M.G.). “Crucified by the virtues: monks, lay brothers and women in thirteenth-century Cistercian saints’ lives.” In: FARMER (S.) en PASTERNAK (C.B.), (eds.). *Gender and difference in the Middle Ages.*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2003, pp.182-209.
- NOELL (B.). “Expectation and unrest among Cistercian lay brothers in the twelfth and thirteenth centuries.” In: *Journal of Medieval History*, Elsevier, s.l., 2006 (32), pp.253-274.
- PHILLIPS (J.). *In naam van God. Een nieuwe geschiedenis van de kruistochten.*, Tiel, Lannoo, 2009, 464p.
- RICHES (S.- J.E.). “St. George as e male virgin martyr.” In: RICHES (S.-J.E.) en SALIH (S.),(eds.). *Gender and Holiness. Men, women and saints in late medieval Europe.*, Oxon, Routledge, 2002, pp. 65-85.
- RICHES (S.-J.E.) en SALIH (S.). “Introduction. Gender and holiness: performance and representation in the later Middle Ages.” In: RICHES (S.-J.E.) en SALIH (S.), (eds.). *Gender and Holiness. Men, women and saints in late medieval Europe.*, Oxon, Routledge, 2002, pp.1-8.
- ROISIN (S.). *L’hagiographie Cistercienne dans le diocese de Liège au XIIIe siècle.*, Leuven, Bibliothèque de l’ Université de Louvain, 1947, 301p.

- SWANSON (R.N). "Angels incarnate: clergy and masculinity from Gregorian Reform to Reformation." In: HADLEY (D.M.), (ed.). *Masculinity in Medieval Europe*, Londen en New York, Longman, 1999, pp.160-177.
- VANCE SMITH (D.). "Body Doubles: Producing the masculine *corpus*." In: COHEN (J.J.) en WHEELER (B.), (eds.). *Becoming male in the Middle Ages.*, New York en Londen, Garland, 1997, pp.3-19.
- VAN DIJK (M.). "Henry Mande. The making of a male visionary in the Devotio Moderna" In: VAN DIJK (M.) en NIP (R.), (eds). *Saints, scholars and politicians. Gender as an analytical tool in medieval studies*, Turnhout, Brepols, 2005, pp. 133-151.
- VERBAAL (W.). "The preaching of community: Bernard of Clairvaux's sermons and the school of experience." In: *Medieval Sermon Studies*, 48 (2004), Leeds, Maney, pp.75-90.
- WEINSTEIN (D.) en BELL (R.M.). *Saints and society. The two worlds of Western Christendom, 1000-1700.*, Chicago en Londen, University of Chicago Press, 1982, 314p.

## VI. Bijlage.

In deze bijlage worden enkele Nederlandse vertalingen van een aantal van de bestudeerde heiligenlevens opgenomen. Deze werden in de eerste plaats gemaakt met het oog op een goed begrip van de Latijnse teksten en het betreft dan ook werkdocumenten die stilistisch en grammaticaal zeker voor verbetering vatbaar zijn. Desalniettemin kunnen ze een aanzet vormen tot betere vertalingen of een hulpmiddel zijn bij het begrijpen van het middeleeuws Latijn van de hagiografie. Dat laatste in het bijzonder, gezien er niet zo veel hagiografische bronnen vertaald zijn vanuit het Latijn (zie bibliografie).

Volgende vertalingen zijn opgenomen:

- Vita van Franco van Archennes
- Vita van Boudewijn van Boekel
- Vita van Bartholomeus van Tienen
- Vita van Karel van Villers
- Vita van Godfried Pachomius
- Vita van Werricus van Aulne
- Vita van Bonifacius van Lausanne
- Vita van Willem van Olive
- Vita van Gobert van Apremont



## Hier begint het leven van de gelukzalige Franco.<sup>1</sup>

Een bekende ridder uit Brabant, FRANCO genaamd, moedig als een leeuw nam zich voor naar den vreemde te trekken voor Christus; zo immers spoorde de Heilige Geest hem aan!

Hij besloot zich te tekenen met het kruis van Christus en wou voor het christelijke geloof strijden. Bij het horen van dit nieuws, lieten zeer veel ridders met dezelfde wil zich tekenen met dit heilbrengend teken.

FRANCO, getekend met dit edel symbool van het kruis, rustte zich uit met wapengetuig, voldoende voorzien van paarden en fortuin, omgeven door een schare roemrijke ridders.

Nadat FRANCO veel landen was doorgetrokken, voer hij met gunstige wind over zee en trok met zijn gezellen het land binnen, waar Christus de Heer de dood had doorstaan.

Het gerucht kwam de heidenen ter ore, namelijk dat een grote groep Christenen was aangekomen, die de cultus van de afgoden wou omver gooien en het rijk van de Chaldeeërs aan zich wou onderwerpen.

De heidenen kregen toen veel schrik en brachten een groot leger op de been. Ze besloten de onzen aan te vallen, maar die weerstonden hen dapper.

FRANCO, de bekende ridder, een echte christen, toonde zich stoutmoedig en dapper in het gevecht, en samen met hem vielen de heer SUGERUS en OLIVERUS de barbaren aan.

Ook met hen waren er andere ridders, die de goddeloze heidenen sterk bekampten en hen op de vlucht joegen en een grote slachting onder hen nalieten.

Er was een krijger bij de heidenen, een reus en een hoogmoedige vechter, die vaak uitstekend vocht, luid roepend, en het initiatief nam.

Omdat hij vaak uitstekend vocht, vermeed iedereen hem in het gevecht. Toen FRANCO zag dat de ridders weifelden, wou hij met de heiden het gevecht aangaan.

Weldra vocht elk van beiden, met eigen wapens en ze vochten lange tijd in een gelijk opgaand gevecht. Eindelijk versloeg Franco met Gods hulp de saraceen en triomfeerde over de barbaar. Toen stonden de heidenen verschrikt zeer verstomd en treurden om de dood van zo'n soldaat; ze vroegen eensgezind om een verdrag en wilden onze FRANCO zien.

FRANCO bezat om zijn wonderbaarlijke rechtschapenheid faam en naam bij de ridders. Hij wou tegenover allen die edele gezindheid en nederigheid laten zien.

Uit zijn lichaam, uit zijn gelaat sprak er niets dat voor zijn omgeving onaangenaam kon zijn: daarom was hij de liefde en achting van iedereen waard.

Omdat hij met zoveel aanzien was omgeven en in moed allen overtrof, werd hij als legaat naar aanvoerder Soldanus gestuurd in gezelschap van drie andere ridders.

Aanleiding voor deze missie bestond erin dat Soldanus om een vredesverdrag en een vergelijk vroeg en zo bij de gezanten FRANCO kon leren kennen.

Want de welbekende rechtschapenheid van FRANCO had Soldanus met verstomming geslagen, zodat hij vredesvoorwaarden vroeg om zo een veilig leven te kunnen leiden.

Nu, FRANCO had zonen die samen met hem de zee overstaken en in het wapengeweld fel opvielen, maar later in Christus' naam sneuvelden.

Uiteindelijk kreeg FRANCO, welbekend, en alle lof waardig en ooit zo dapper in de wereldse strijd, een afkeer van het wereldlijk leven en werd monnik in Villers, waar hij onder het ordekleed leefde.

Na zijn militaire loopbaan, begiftigd met de genade van zijn geestelijk geschenk, wou hij een

---

<sup>1</sup> Editie Latijnse tekst: *Vita beati Franconis* in: E. Martène en U. Durand (eds.). *Thesaurus novus anecdotorum*, III, Parijs, 1717, pp.1333-1339.

buitengewoon ridder zijn van Christus en werd in dit huis slotmonnik.

Bovenmate verdraagzaam, zachtaardig en voorkomend, wegens zijn hoge leeftijd wit als een zwaan, lief en minzaam en beminnenswaardig, droeg hij in zich het onderpand van de Heilige Geest.

Vaak was hij in de kerk, aanhoorde blij het mysterieuze misoffer en verkondigde steeds de roemvolle daden die hij te weten kwam en had telkens weer vreugde in de hemelse glorie. Zijn omgang was zacht en schalks, hoog aan te bevelen en godsvruchtig; zo aangenaam was hij voor alle broeders omdat hij niet lastig en vervelend was.

Hij had een grote verering voor de Heilige Moeder van de Heer, groette de Maagd telkens weer en vertrouwde zich toe aan haar gebeden, want hij hoopte door haar het heil te vinden.

Telkens wanneer hij hier door het klooster liep, boog hij het hoofd voor de monniken bij zijn ontmoeting en zo begroette hij met een hoofdknik hen van wie hij in innerlijke affectie zeer veel hield.

Door hoge ouderdom bezwaard werd onze FRANCO naar een vriendelijk onderhoud bij zijn broeders uitgenodigd en door hen herhaaldelijk gevraagd om hun duiding te geven over zijn manier van zijn.

Daar in hun midden maakte hij duidelijk hoe hij over onze orde dacht, en wat hem tot blijdschap was en wat hem ter harte ging.

Zo was zijn antwoord: want hij was gewoon aan ons te zeggen waarom hij veel van de orderegel hield en hem verkoos boven alle wereldse verlokkingen.

Hij was gewoon geweest zich wereldse roem toe te eigenen, zonder twijfel werelds en ijdel te zijn. Al wie echter een christelijke houding heeft zal bekennen dat de wereldse roem dwaas en ongerijmd is.

De heilige godsvrucht daarentegen is de weg van het heil, een vreugde voor de ziel en de wijsheid, een echte en honingzoete melodie voor het hart, waarmee Christus en de Maagd MARIA ons voeden.

Vaak leed FRANCO aan hoge koorts, maar toch bleef hij aanwezig in de vieringen. Daarom berispte de ziekenmeester hem en vroeg hem met aandrang rust te nemen.

Zeggend: "FRANCO, neem rust. Ik zal u wijn te drinken geven, ik zal u aansterkend voedsel brengen en u voeden. Ik zal vandaag het heilig misoffer opdragen en in de miscanon voor u bidden."

Heel opgewonden weigerde hij wijn en hij verachtte grondig het beloofde voedsel. Hij wou het allerheiligste misoffer volgen, waarin geheel het heil van zijn geest gelegen was.

Terwijl FRANCO in bed lag en het aangeboden voedsel weigerde, zegden wij dat hij zou opstaan en bij het luiden van de mis zich zou haasten.

Dat zegden we hem zo maar, want we wilden dat hij zou eten, omdat we hem zo zwak zagen en we meeleeften met zijn ziekte.

Weldra stond hij op uit bed, trok zijn kleren aan en ging naar de kerk. Na geruime tijd kwam hij terug, verkreeg hij een (streng) verzorger die voedsel bracht.

Hij at rustig wat men hem gaf, al was het met mate, en verachtte het voedsel niet. Hij was er dankbaar voor en had eerbied voor hen door wiens zorg hij als oude man werd gediend.

Hij was erom bekommerd steeds God te danken en nooit morde hij over het voedsel voor zijn lichaam. Ik meen dat hij niemand van de broeders droef maakte en hij in vrede met allen zijn leven voleindigde.

Vóór zijn dood zei iemand hem: "Ik zou niet willen dat jij en ik hier samen hetzelfde stervensuur hebben en wij op dezelfde dag en uur in de glorie van de Heer komen!"

FRANCO gaf dit ten antwoord: "Terecht wil je dit samengaan niet, want omwille van de

bekommernis om mijn dood, veracht God jouw dood.

Want bezig met mijn dood zal God het zo druk hebben dat jij van de vreugde zult weerhouden worden of zeker worden uitgesteld en zo zal uw geest verlaten achter blijven.

Want ongetwijfeld zal je zien dat God blij zal zijn, wanneer het mijn geest te beurt zal vallen van hier weg te gaan; de heilige engelen zullen hun best doen en zich haasten en blij mijn ziel meevoeren.

Wanneer de gelukzalige engelen mij omhoog zullen voeren, zullen ze zo met mijn heengaan bezig zijn dat ze, geenszins verheugd over uw levenseinde, uw gezelschap zullen willen aannemen.”

De heilige man wou dit als grap bedoelen en niet als oneerlijk of met opzet, want zijn geloof leerde hem dat hij zo met God verbonden was, dat hij niets in bijgeloof kon beweren.

Hij vertrouwde zeer op de zachtmoedigheid van de Heer; vaak had hij het over de gevaren, die hij voor Christus had doorstaan en hij zei dat Christus hem om zijn verdiensten moest redden.

Want Christus, voor ons zwaar gezeseld, dronk de beker met de allerbitterste gal; zijn handen werden doorboord en zijn zijde doorstoken en langs alle kanten werd hij doorprikt.

“Als ik de gevaren wil vertellen, die ik na mijn tocht over zee voor Christus heb doorstaan, wanneer ik de strijd met de verdorven heidenen begon, vol verlangen om het christelijk geloof te verspreiden, kan ik echt zeggen dat ik gewond ben, in de strijd vaak aan de dood was blootgesteld, in het midden van de vijand bijna werd verwond en vaak door honger, dorst en kou werd gekweld.

Om die gevaren, die ik met veel vreugde voor Christus heb doorstaan, zeg ik vol vertrouwen dat zijn allerzoetste barmhartigheid mij gewillig en zachtzinnig moet sparen.

Moge Gods zoete barmhartigheid hiervan vrij blijven namelijk dat hij mij, zijn monnik, uitsluit uit de gemeenschap der heiligen, ik, zijn monnik, die in liefde en in standvastigheid van het ware geloof heb geleefd.

De liefdevolle Heer zelf, die met de veroordeling van de mens slechts de redding van de mens wil, moge mij de vergelding schenken waarvoor ik veel kommer heb doorstaan.”

In het uur van zijn dood was hij vreugdevol en hij zong melodieuze gezangen, maar toen hij ophield zijn laatste lied te zingen, bleef hij lachend zieltogend liggen.

Toen hij nog op zijn sterfbed lag, en geen woord meer kon zeggen, maar met een voorvoelde vreugde lachte, vroegen de broeders wat hij zag.

Ik meen dat hij de geest der engelen zag of de aanwezigheid van de moeder Gods voelde, aan wiens samenzijn hij veel vreugde beleefde en daarom jubelend lachte.

Toen hij klaar was om zijn geest terug te geven, door het afnemen van zijn krachten reeds verzwakt en door veel gehijg afgemat, ging een aangewezen broeder bij hem staan.

Deze las luidop het weesgegroet en toen Franco dit hoorde, maakten een wonderbare vreugde en devotie zich van hem meester.

Eenvoudige lieden worden door betweters gewoonlijk geminacht, hun goede daden worden gekleineerd; en hoewel deze niet volledig kunnen worden doodgezwegen, worden hun daden toch zeker als klein aanzien.

Daarom wil ik niet in stilzwijgen verbergen maar wil ik des te duidelijker verklaren dat, toen FRANCO zijn leven ging beëindigen, hij een mooi lied begon te zingen.

Maar sommige aanwezigen begonnen zowel de een als de ander te lachen, omdat ze niet wisten wat dit lied beduidde en het niet begrepen en het als ijdele spot weglachten.

Toen was er één van de monniken, die liefdevol met FRANCO was en hem vol affectie en ijver diende, en die smart voelde toen hij de monniken zag lachen.

Weldra zei hij ontdaan tegen FRANCO: “Broeder FRANCO, ik ben verontwaardigd; er zijn er hier

die lachend spotten met uw lied en uw devotie.

Als dit lied op ingeven van God wordt gezongen, dan vraag ik u met aandrang, zing het lied en wijs die spottende monniken terecht voor hun dwaze lichtgelovigheid.”

Hoewel FRANCO stervend was, werd hij terstond blij en begon hij een lied te zingen, als wou hij zeggen “ Ik wil de monniken terecht wijzen, die ik met mij hoor spotten.

Broeders, wees niet verwonderd dat ik blij ben en dit lied zing omdat ik God aanschouw die ik liefheb en de glorie verwacht die ik steeds heb verlangd.”

Dat ze nu maar gaan en hoogmoedig wezen, zij die zich hier laten opmerken; dat ze maar succes hebben en als eergierigen lachen; dat ze als verachters van hun broeders maar grote grenzen en eer najagen.

Maar dat ze hier weggaan, zij die er prat op gaan met mooie kledij op te stappen en eigen roem na te streven; ze zullen te laat weeklagend spijt hebben, wanneer ze aan hun broeders olie zullen vragen.

Ze zullen niets meer vinden behalve tekorten. Dat ze dus de misstap van hun leven corrigeren en hun leven overpeinzen en het eenvoudig leven van onze monnik hier, die in onthechting de hemelse overvloed verdient te krijgen.

Want nadat hij de ijdelheid van de wereld achter zich liet, doorstond hij, zoals hij kon, in alle rust de gestrengheid en de hardheid van zijn orde.

Omdat hij vreedzaam in heiligheid heeft geleefd en bloeide in eerbare omgang, is hij nu vol vreugde in de hemel en beleeft er ten volle de gelukzalige omgang met God.

Hij [God] wil ons naar zijn woonst brengen nadat de ziel ons lichaam heeft verlaten, Hij, die om het mensengeslacht te verlossen vleesgeworden is zoals wij.

Christus, Gods zoon, de overwinnaar van de dood; JEZUS CHRISTUS de leider van alle dingen, JEZUS CHRISTUS, de redder van alle mensen, de rechtvaardige beschermer van deze heilige orde Dit is het korte verhaal over onze FRANCO, die bevrijd van alle lichamelijke smart en van alle gevaren en beking, nu omgeven wordt met grote blijdschap.

En omdat hij moedig in de strijd stond, niet overwonnen werd door enige kwelling, en bevrijd werd van onderhoud van de orderegel, heeft hij nu de roem van de eeuwige bekroning.

Laten we de wereldse weelde ontvluchten, grondig de schadelijke rijkdom verachten en ons toeleggen op het volgen van FRANCO's weg om samen zijn glorie te hebben.

Laten we gevestigd blijven in onze orde en voor Christus om het even welk offer dragen, zodat wij na deze ballingschap Hem zien en eindelijk blij kunnen zijn voor deze beproevingen.

De grootste vreugde zal er zijn, wanneer wij de grootsheid en de glans van Christus zullen zien: dan zullen wij vrede kennen en zielenrust en overvloed aan alles en blijdschap.

Wees totaal vervuld van vreugde, huis van Villers, dat door Gods gunst het verdiend hebt door het beroemde lichaam van onze broeder verlicht te worden en bij wiens heilige gebeden jij kunt aansluiten.

Omdat te veel voedsel leidt tot braken, wil ik dit verhaal niet langer maken, maar wil ik hier mijn opstel, o beroemde Thomas, beëindigen.

Ik wil bij het einde van mijn werk dit huis aanbevelen en met waardige uitspraken verheffen, het huis, dat ik gul heb leren versieren met bloemen van deugd en waarvan ik nauwgezet de regel heb leren naleven.

Met een passende naam kan het huis van Villers een bron van barmhartigheid genoemd worden omdat het in gelijke zorg naar allen die het behoeven, afdalt en er voor hulpvaardig is.

Moge zo'n huis voor eeuwig zalig zijn, stevig gegrondvest in passend geloof en bezig met de zorg voor goede werken, vol welbehagen en goedgunstig voor God en de mensen.

Moge Christus dit huis willen beschermen met veilige hulp en bewaren tegen elke vijand, en

welwillend mijn bede aanhoren om zijn dienaren tot zich te laten komen. Amen

Hier eindigt het leven van Franco.

## Leven van Boudewijn van Boekel.<sup>2</sup>

### **Hier begint het leven van heer Boudewijn van Boekel, stichter van de abdij van Baudelo.**

1. Ik begin, ondanks mijn arme stijl, aan de geschiedenis van het leven van heer Boudewijn van Boekel, godsdienstig man, eerste stichter van de abdij van Baudelo.

Ondanks ik mijn geringe vorming en mijn geringe kennis om dit werk uit te bouwen ken, werd ik zowel door de aansporingen van religieuzen, broeders van dezelfde abdij tot het maken van dit werkje aangemaand.

Ik roep dan ook ter hulp degene die de mond opende van de profeet Zacharias, en die degenen die in Hem hoopten niet heeft verlaten. Wees dus minzaam voor dit werkje, dat geen bloem [voorbeeld] is van eloquentie, maar door zijn bekrompen stijl een voor de waarachtigheid ondermaats resultaat geeft en, zo er al iets het verbeteren waard zou zijn, dat niet zou gebeuren uit slechte wil, maar uit ijver om beter te maken.

2. Boudewijn van Boekel werd geboren in een landgoed bij Gent, uit rechtschapen ouders die volgens de wereldse normen vrij hoogstaand waren. Nadat hij zijn prilste jaren had doorlopen, werd hij een opmerkelijk kind, dat begon blijk te geven van een goede ingesteldheid om te leren. In zijn prilste jeugd besloot hij zich tot de dienst van God te verbinden, vrij te zijn van elke zinnelijke neiging en een eenzaam leven te leiden. Hij zou zijn intentie ook hebben doorgevoerd, indien hij niet van jongs af met een gebrek bezwaard geweest was. Toen hij elf jaar of daaromtrent geworden was, werd hij in de Sint-Pietersabdij van Gent als monnik opgenomen, gekleed en onder de regel van de heilige Benedictus aan de toekomstige dienst van de almachtige God voorbestemd.

3. Toen hij meerdere jaren in de abdij had doorgebracht, wenste, onder de zeer eerwaarde abt Hugo genoemd Fassael, een van overlevende ouders dat zijn zoon naar zijn huis met de zijnen en zijn vrienden gedurende enkele dagen zou komen ontspannen en verstrooiing vinden. De abt stemde daarmee in en het kind kwam naar het ouderlijk huis, tot vreugde van allen, zowel van burens, familielieden als vrienden, en er werd wegens de blijde thuiskomst van het kind een groot festijn gehouden. Toen op die dag de nacht aan het vallen was en na het eten de tijd gekomen was om te gaan rusten, werd het kind gevraagd waar het 's nachts wilde verpozen, hetzij in de voorhal,

---

2. Editie Latijnse tekst: *Vita Balduini de Bocla* in: P. Grosjean (ed.). “Vie de Baudouin de Boucle.”, In: *Analecta Bollandiana*, 70 (1952), pp. 194-203.

hetzij op het terras, hetzij in de beslotenheid van een slaapkamer. Hij weerlegde dat evenwel en vroeg zich te mogen uitstrekken/ te slapen leggen in de kerk, wat hem toegestaan werd.

Die kerk stond zo dicht bij de woning, dat er tussen de omheining van het kerkhof en de ouderlijke gebouwen voor het kind slechts een zeer smalle ruimte, bijna één muurdikte breed, overbleef.

Daar werden kussens, lakens, matras neergelegd, die de plaats in de kerk comfortabeler maakten. Toen het kind ging slapen beloofden sommigen van zijn ouderlijke familie, met hem in de kerk te slapen. Maar het kind, dat altijd verkoos een eenzaam leven te leiden en zich aan gebed te wijden, vreesde in zijn gebeden verstoord te worden door het rumoer, liet de anderen achter en ging alleen de kerk binnen. Daar was een kwaadaardige geest, die nijdig was om zijn heilige handelingen en die, denken we, vreesde dat het kind reeds talrijke verdiensten voor zijn deugden bekomen had die zijn eigen [van de kwaadaardige geest] bedoelingen zouden dwarsbomen. Hij nam zich voor het kind te bederven door middel van een vrouw die in diens omgeving zou verschijnen, en die, door zich uiterst omzichtig helemaal in zijn dienst te stellen, hem in haar macht zou krijgen, om hem door haar uiterst perverse daden te doen lijden.

Die vrouw trad in de stilte van de nacht heimelijk de woning van de vader van het kind binnen, en zocht het [kind] in alle hoeken van de woning op. Toen zij het niet kon vinden, begreep zij dat het alleen in de kerk aan het rusten was. Onmiddellijk spoedde zij zich naar de kerk en langs alle deuren bekwam zij, met getrokken mes, de doorgang, in de hoop haar verlangens te bevredigen. Maar zoals Jozef in Egypte door de vrouw van de prins onbezoedeld bleef en Daniel in Babylonië door de leeuwen werd gespaard, zo waakte over hem zijn knecht.

Na enkele dagen keerde het kind terug naar het klooster en dezelfde vrouw, die in haar kwaad opzet volhardde, werd gevat, veroordeeld en naar de folterplaats gebracht, waar zij levend begraven zou worden.

Onder de andere misdaden die ze bij opbiechtte, kwam duidelijk tot uiting dat zij het kind ten val wilde brengen. Op de vraag met welk doel en om welke reden ze het kind haatte, antwoordde ze dat ze het niet wist en ook nooit het kind gezien had, maar dat ze tegen hem plots door een duivelse drift geduwd werd. Zo werd de zaak, die onze Heer niet in stilte wilde laten voorbijgaan, ter pen gezet.

**4.** Maar waarom zou ik verhalen over de talrijke kniebuigingen, de aanhoudende aanwending van smeekbeden, de vigilies, het vasten en andere zaken waardoor het kind in dezelfde abdij in deugden groeide, zoals het dagelijks met de leeftijd vorderde, groeiend van deugd naar deugd? Moest ik dat allemaal en in detail verhalen, dan vrees ik dat mijn verhaal te lang zou worden en onaantrekkelijk voor uw oren zou worden.

In zijn vrije tijd, zowel tijdens zijn kindertijd als adolescentie, hield hij zich bezig met schoolse materies, die hij [nochtans] voldoende beheerste; Hij stond immers niet toe dat er ook maar enige tijd aan niets doen zou voorbijgaan. Toen hij tot de jaren van verstand gekomen was, en voorbereid werd om in de gewijde rangen te treden, ontbood de abt hem naar een hof, genaamd

Liefdal<sup>3</sup>, in Engeland, te trekken. Daar waren talrijke teruggetrokken plaatsen. In een bos bij het hof bouwde hij, alsof hij altijd het eremietenleven had gewenst, met struiken en ander hout een kleine bidplaats waar hij zich zoveel mogelijk aan het gebed wijdde, zoals de antieke vaders gedaan hebben.

5. Na uit Engeland gekeerd te zijn was hij enkele tijd eremiet tussen Waas en Ertvelde, gelegen in afgelegen en bosrijke plaatsen. Die tijd wordt door menige document geïllustreerd. Daarna kwam hij op een plek waar nu de abdij van Baudelo gevestigd staat, geleid als hij was door een aanmatiging van een engel en zonder twijfel onder goddelijke ingeving, omdat hij zich op die plaats geconfronteerd zag met het horen van een zoete engelenzang.

Toen hij die plek aangemerkt had, keerde hij terug en vroeg aan zijn abt de toelating om als eremiet een dieper gelovig leven te mogen leiden. De abt zag dat hij van goddelijk vuur brandde durfde die heilige wil niet tegengaan en gaf hem de toelating, zij het met tegenzin.

6. Daarop spoedde hij zich naar de vermelde plaats, en nam zes kleine gerstebroodjes mee. Hij legde er al zijn zorgen bij Hem<sup>4</sup> die eerst het hemels koninkrijk en zijn gerechtigheid in het Evangelie zocht en aan wie al het nodige overige te beurt zou vallen.<sup>5</sup>

En met die broden hield hij het als eremiet veertig dagen uit, zoals Elia, die door één enkel eetmaal gevoed, een veertig dagen lang vasten doormaakte.<sup>6</sup>

Hij werd ontdekt door herders die overal in de omgeving bekend maakten dat zij in een teruggetrokken bos een zwarte monnik ontmoet hadden.

Velen stroomden naar hem toe, die hem om zalvende gebeden vroegen en die hem van het nodige voedsel voorzagen. Zij bouwden hem daar ook een soort eremietenkluis, alsook een klein huisje.

Tussen hen was er een man, Theodoor genaamd, die een zoon had die Willem heette, achteraf klein priorke genaamd, en die hem aan de man Gods opdroeg en afstond. Die Willem kweet zich altijd ijverig van zijn taak en spande zich in om die als trouwe dienaar vroom te volbrengen.

7. Waarom vertellen over de vasten, het vernielen van gebouwen, de hardheid van het naakt zijn, de honger, de dorst, en andere zaken die de novicen van Christus geleden hebben door gebrek van goederen? Op zekere dag, toen de man Gods, bezig was, zoals gewoonlijk, de nieuwelingen in het gebruik van bijl en houweel aan het opleiden, kwam er een oude man, met grijs haar, verheven gezicht, en gekleed als een arme, naar de dienaar die daar huisde en vroeg hem een om een gift teneinde zijn honger te stillen, waarbij hij vertelde dat hij reeds drie dagen geen brood gezien had noch geproefd. Toen zij geen voedsel hadden tenzij een klein stukje gebakken gerstebrood, trok de dienaar weg om alles aan de heer te vertellen. Waarop zijn heer: “Draag een deel van het brood naar de behoeftige onder mijn toezicht.” Waarop de dienaar: “De dag is al diep naar de avond toe geschoven en de domeinen zijn verafgelegen. Ik kom dadelijk af en zal

<sup>3</sup> Lewisham, graafschap Kent.

<sup>4</sup> Verwijzing naar de eerste brief van Petrus 5:7.

<sup>5</sup> Verwijzing naar Matteüs 6 :33.

<sup>6</sup> 1 Koningen 19:8.

mij spoeden om voor het midden van de nacht toe te komen. En gaan we dan vasten, en ga ik brood kunnen geven aan de behoeftige?” Op wat de heer antwoordde: “Zoon, geef brood aan de behoeftige en vrees niet. De Heer zal ons immers voorzien, omdat Hij degene die in hem geloven nooit in de steek laat.” Teruggekomen, gaf de dienaar het brood aan de oude man. Die nam het brood aan en zei: “Is er geen toespijs die ik zou kunnen krijgen, zoals kaas of boter?” De dienaar zei hem: “Hier is niets anders dan gewijd zout dat, als je dat wil, voor jou klaar is.” Daarop trok de grijsaarde glimlachend weg en zij binnensmonds: “Dame Weldadigheid zal u voorzien.” Daarop kwam de man Gods aan, betrad het gebouwtje om er de avondspers voor God te bidden. De gezangen volbracht zijnde, keerde de man Gods terug naar zijn werk. Maar de reeds vermelde grijsaard kwam terug, voorzien van een wit doek, met het ene eind vol met wit brood, en het ander eind haverbloem, *grumellum* genaamd, waarvan men een pap maakt.<sup>7</sup>

Hij legde het op tafel en zei: “Dat is het wat Dame Weldadigheid u zendt.” Daarop vertrok hij dadelijk, het doek achterlatend. De dienaar liep hem naar buiten achterna om hem te kunnen waarnemen maar hij zag niemand. Het was zoals de Heer eertijds Daniël in de leeuwenkuil via Abacuc eten liet brengen en, toen die gegeten had, Abacuc onmiddellijk door zijn engel op zijn vorige plek plaatste. Wat de dienaar betreft, die liep dadelijk naar zijn heer en vertelde alles wat er gebeurd was.

En de man Gods, die beseftte dat hij altijd door de zorgen van God met genade overspoeld werd, voelde zich daarmee niet verheven met menselijke glorie, maar werd verteerd met des te meer verlangen naar goddelijke liefde, en zei: “Zoon, laat ons troost vinden in de Heer en ons om zijn goedheid verheugen, omdat Hij over ons bezorgd is. Hij wil immers dat wij hem in de woestenij blijven dienen.

**8.** Toen zij een gift kregen die uit drie geiten bestonden, die ze naar de weiden brachten, besteedden zij er als eigenaar zorg en bewaking aan, bevreesd als ze waren voor de wolven die in die tijd in groot aantal aanwezig waren.

Op zekere dag, toen de geiten langer talmden, werd de knecht bezorgd om hen en trok er op uit om ze ergens te kunnen vinden. Van zodra hij zes geiten zag afkomen spoedde hij zich naar de heer en zei: “Heer, wij hebben niet enkel drie geiten, maar het zijn er zes die tezamen afkomen.” Toen zij beiden ze met meer aandacht inspecteerden, zagen zij dat drie ervan wolven waren; die speelden ermee als geitjes, sprongen en stoeiden ermee en brachten ze zonder enig letsel naar de stal. Eenmaal de geiten in de stal, keerden zij in alle rust terug.

**9.** Wie zou twijfelen dat de man Gods dikwijls door de duivel verleid werd? Op zekere nacht, toen de man Gods te slapen lag, riep de duivel door middel van een menselijke stem naar hem: “Heer Boudewijn, sta op!” Maar deze herkende hem al snel en zei: “Ik zal met walging en schande voor u slapen en rusten.”

Gewoonlijk verliet hij dikwijls in het midden van de nacht zijn cel en zwierf alleen rond, nadat hij de metten ochtendgebeden gezongen had en in gebed en contemplatie verzonken was, zei zijn

---

<sup>7</sup> Vermoedelijk moet men hier denken aan havermoutpap of iets dergelijks.



dienaar hem: “Heer, er zijn hier zoveel wolven die bijna elke nacht rond ons gebouw lopen en huilen, en ons nauwelijks ongedeerd laten. Het verwondert mij dat jij 's nachts zomaar door de bossen wil lopen.” Daarop antwoordde de man Gods hem: “Zij zijn schepselen van God en, alsof je runderen zou kruisen, zo lopen zij mij in alle vrede voorbij en gaan hun eigen weg.”

**10.** Op zekere nacht, tijdens een zeer krachtige winter, trok de man Gods zoals gewoonlijk de woestenij in, en nam de weg naar Stekene, waar de wolven zich dikwijls ophielden. Om ze te vangen was er in het midden van de weg een soort val die bestond uit een diepe kuil, met op de bodem flink wat water. Daar viel hij in, werd met water doordrenkt en geraakte er met veel moeite nauwelijks uit. In zich overwoog hij dat dit een verzoeking was van de duivel, en omdat hij niet wilde verzaken aan zijn opzet, zette hij zijn weg verder. Toen het hem leek dat hij ver genoeg gegaan was, keerde hij terug, en viel onverhoeds terug in dezelfde kuil. Met veel moeite en inspanning geraakte hij eruit en spoedde zich terug naar zijn celletje. Daar zijn natte kledij door het vriesweer samentrok en bevroor, werd hij door koorts overvallen en begon te kermen en te bevriezen.

Toen zijn dienaar zijn cel betrad en hem er zo zag bibberen, sprong hij vlug op, opende het vuur en wakkerde het aan en trok hem zijn pij uit, die door de vorst samengekrompen was en bijna als een ijzeren staf rechtop stond. Daar de dienaar niet wist wat er gebeurd was en de haveloze (uitgeklede) niet wilde spreken, en zelfs als tot hem gesproken werd geen enkel antwoord wilde geven, riep de bedroefde dienaar uit: “Helaas! helaas! Mijn heer heeft de spraak verloren.” Deze laatste bedaarde zijn schrik en pijn met een handgebaar en een vriendelijke blik, maar wilde de stilte niet verbreken, om niet de indruk te geven dat hij tegen de regel van de Orde handelde.

**11.** Na korte tijd kregen zij het gezelschap van broeder Arnulf die uit Elmar afkomstig was.<sup>8</sup> Op een nacht, toen de man Gods door arbeid en gebed in zijn bed in diepe slaap gezonken was, kwam het hem voor dat de zeer gelukzalige en meest barmhartige moeder van onze Heer Jezus Christus, de Maagd Maria, naar hem toetrad, hem dringend ertoe aanspoorde een klooster op te richten, en beloofde dat zij hem in alles zou bijstaan en meewerken, vanaf het ogenblik dat het met dat werk zou beginnen.

De morgen daarop, toen de man Gods aan zijn broeders vertelde wat hij had gezien, zei broeder Arnulf hem: “Wij hebben hier nauwelijks iets om ons te voeden en jij stelt voor een klooster te bouwen?” Zodoende zag de man Gods van het opzet af. De volgende nacht echter, verscheen de allerzalgste Maagd en Moeder Gods hem opnieuw in een visioen en zei: “Mijn broeder, waarom heb jij het werk waartoe ik je aanmaande te bouwen, nog niet aangevat? Vat dus het gezegde werk aan, en weet dat ik deze plaats heb gekozen om voor eeuwen en eeuwen de zetel te zijn van mijn dienaars.”

De dag daarop legde de man Gods opnieuw aan zijn broeders uit wat hij gezien had, maar broeder Arnulf, die bijna niets vertrouwde tenzij hij erbij was, zij vertoornd: “Welke armoede en ongemakken hebben wij verdragen en dat terwijl wij met helemaal geen aardse goederen

---

<sup>8</sup> Dorp in Zeeland dat verdrong in de 15<sup>de</sup> eeuw.

begiftigd zijn, en jij wenst een klooster te bouwen? Spoedig zal blijken dat je gek; Weet dat ik zal terugkeren vanwaar ik gekomen ben.” Maar de man Gods, zacht als hij was en met het doel vrede te hebben met allen), sprak hem opmonterend toe : “Mijn beste, treur niet over je armoede en je werk, omdat jij ermee een kroon zal bekomen die waardevoller is dan elk bezit, en die aan iedereen die er zich voor inzet en volhardt zal beloofd en gegeven worden.” De andere, die het niet goed verstond, antwoordde: “Je spreekt mij over een kroon, en ik heb nauwelijks een strooien krans.”

Daarop zag de man Gods af van zijn voorstel en bad opdat, indien die visie van God kwam en geen duivels waanbeeld was, die hem voor de derde maal zou onthuld worden.

Toen hij zich de volgende nacht aan de slaap overgegeven had, zag hij de heilige Moeder Gods staan, die met bijna vertoornde stem zei: “Jij bent nog niet begonnen met het werk waartoe ik je aanmaande. Ontbreekt je het vertrouwen in ons ? Begin eraan, broeder, aan het bevolen werk, en ik zal je zoals beloofd ondersteunen.” De morgen daarop omgordde hij zich, nam de bijl en riep de arbeiders tezamen, en liet ze grote hoge bomen vellen.

Wat een mededogen en vroomheid van God en zijn Moeder! Hoeveel arbeiders er ook waren, hoeveel er elke dag moest worden voorzien voor voeding en loon voor de arbeiders, telkens was dat allemaal opgelost voor het einde van de dag. Zo bouwde hij de kerk en een vrij groot huis en bij de voltooiing van het werk was alles betaald, terwijl zij bij de aanvang ervan niets hadden om daarin te voorzien.

**12.** Broeder Willem ‘t Priorke, alsook zijn vrienden drongen bij hem dikwijls zowel talrijke malen als op discrete wijze aan dat hij zich zou terugtrekken en enige bevoegdheid zou uitvoeren dat hij aankon, te meer omdat zij beaamden dat alles na de dood van heer Boudewijn zou verspreid en ontbonden worden. Over dat bekommerd en angstig, werd hij slaaploos en twijfelde hij wat eraan te doen. 's Morgens ontbood de man Gods hem en zei: “Waarom, Willem, word je gekweld door de zorgen van de twijfel? Vrees niet en volhard in de dienst van de Heer, en je zal weten hoe groots en beroemd die plaats [Baudelo] zal worden. Zo zag de man Gods niet alleen in de toekomst, maar kende hij ook de gedachten van de mensen.

**13.** Er was in Gent een man van een vrije familie, jong van lichaam, aangenaam van gestalte, onderlegd in de wereldse zaken, vrij van vleselijk contact, die met zekerheid alle vrouwen en meisjes onwaardig achtte van een huwelijk of vereniging. Hij heette Eustachius Mate. Die kwam, ontvlamd door de Heilige Geest, op zekere dag naar de man Gods, wiens aansporing en vermaning hij gehoord had, maakte zich de man Gods te vriend en begiftigde het klooster met 80 ponden.

**14.** De edele graaf Boudewijn, die nadien door goddelijke gunst de kroon van het rijk van Constantinopel bekwam, hoorde van de godsvrucht van de man Gods, schonk hem zoveel moerasgrond en woeste terreinen in de omgeving als hij wilde, en bevestigde die gift met oorkonden, waarvan het klooster tot op vandaag nog altijd in bezit is.

Later werd daar broeder Rolin opgenomen, zoon van de schout van Lokeren, en zo vergrootte de kudde van God. Toen de reeds vermelde graaf Boudewijn overzee vetrok, liet hij aan zijn broer Filips, graaf van Namen, de voogdijschap en de administratie over heel Vlaanderen.

Die graaf Filips hoorde van de godsvrucht van de man Gods en had ermee een gesprek, waarbij hij hem aanspoorde zijn habijt in die van de cisterciënzerorde zou wijzigen. Hij bood hem daarvoor jaarlijks honderd ponden steungeld en ook honderd ponden bouwgeld, op voorwaarde dat hij zou willen doen.<sup>9</sup>

Tot hem sprak de man Gods: “En indien ik niet verander? Zal je me dan iets geven?” Daarop antwoordde hij: “Neen.” Daarop zei hij [Boudewijn]: “Nooit geloof ik of verlang ik mijn habijt te veranderen omwille van geld.” Hij meende immers dat hij niet vrij zou zijn aan de zonde van simonie indien hij door die voorwaarde zijn habijt zou gewijzigd hebben, en hij koos liever in zijn eerste roeping te volharden, volgens de Apostel: “Volhard met de Heer te dienen volgens dezelfde roeping als waarmee gij geroepen zijt.”<sup>10</sup>

**15.** Na korte tijd, nam hij de monnik broeder Hugo op, die later de Grote zal genoemd worden. Na een cirkel van dagen stierf hij in zijn bed, voorzien van het sacrament van de eucharistie en gezalfd. Toen zijn broeders naar hem kwamen rees hij zijn ogen op naar hen en spoorde en maande ze aan trouw in de dienst van God te volharden en de genoegens van de wereld af te wijzen. Hij zei hen: “Wat zou ik jullie kunnen aantonen en toevertrouwen?” En toen hij een wereldlijk persoon zag staan, sloot hij zijn ogen en zweeg hij. Toen het avond geworden was en de broeders opnieuw samen bij hem waren, opende hij de ogen en keek ze aan. Gevraagd waarom hij hen zou willen overtuigen/vermanen, antwoordde hij: “Het is mij niet toegelaten jullie verder te moeten vertellen, maar ik zeg jullie dat ik nooit een doodzonde gepleegd heb, zoals de Apostel zei: “Want al ben ik mij van niets bewust, daarom ga ik nog niet vrijuit.”<sup>11</sup> Maar ik vraag je, Heer Jesus Christus, die voor het heil van de mensheid hebt willen de marteldood ondergaan, laat mij niet in de diepten van het vagevuur ook maar kort te verblijven, maar neem mijn ziel in de vrede op.”

Na een poosje, en op plotse manier, ontsliep hij in de Heer. En voor iedereen die daar aanwezig was heeft hij zijn getuigenis afgelegd en wij geloven dat zijn getuigenis waar is.

Zodoende ging hij in het jaar 1200 van incarnatie naar de Heer, aan wie alle eer, lof, macht en majesteit toekomt in de eeuwen der eeuwen, Amen.

<sup>9</sup> Het betref hier respectievelijk 100 pond jaarlijkse steun en een som van 100 pond als eenmalige gift voor de bouw van het klooster. Zie: J. Deploige, *Eremitische helden, verdrongen vaderfiguren*, p.300.

<sup>10</sup> Zie: 1 Korinthiërs, 7:20.

<sup>11</sup> 1 Kor. 4:4.

Over haar geboorte, haar gewoontes  
en het leven van haar vader, Bartholomeus.<sup>12</sup>

Eerste hoofdstuk

**8.** Het gebeurde in de stad Tienen die van oudsher die naam draagt [aan wie het verleden die naam gegeven heeft], die op wereldlijk vlak onderworpen is aan het gezag van de hertogen van Brabant of van Lotharingen, en van Luik als hoofdstad van het bisdom.

Daar is, geboren uit bescheiden ouders, Beatrijs, dienaar van Christus, die door het lot uitverkoren is om het begin te vormen van deze vita. Haar vader, Bartholomeus genaamd, schitterde matig tussen de zijnen in deze wereld door een bescheiden eerbaarheid. Maar door zijn vrome werken en zijn ononderbroken inspanning in goede daden kwam hij veel helderder voor in de ogen van de goddelijke majesteit. De hiervolgende lezing zal dat duidelijker maken.

Hij profileerde zich immers als de stichter van drie abdijen van de cisterciënzerorde, hiermee gaf hij, via deze verwezenlijkingen van eeuwige heiligheid en verdiensten, niet zozeer aan dat zij moesten geloofd dan wel nagevolgd worden ter nagedachtenis voor de toekomst.

De moeder van een echte maagd, genaamd Gertrudis, was door een bijzondere vroomheid getroffen, muntte uit door haar ijver in de vroomheid en haar liefde voor de kuisheid.

En met het goed beheer van haar huis, haar onderworpenheid aan haar man, haar welgevalligheid voor God, en haar voortdurende inspanningen in het verrichten van goede werken, vermeerderde zij daadwerkelijk de herinnering aan haar reputatie, zelfs reeds onder de vrouwen van haar tijd.

**9.** Vandaar dat, door een goddelijke voorbeschikkende genade, er een talrijke nalatenschap aan kinderen uit voortkwam. Die werden door de vader, Bartholomeus, aan de Vader van de barmhartigheden, van wie hij ze aanvaard had, achteraf allemaal weggeschonken.

De oudste zoon werd in de premonstratenzerabdij van Averbode bestemd waar hij onder de regel van de reguliere kanunniken geplaatst werd. Een van zijn dochters werd in een klooster van de cisterciënzerorde geplaatst, dat La Ramée genoemd is. Daar wijdde ze zich onderdanig aan de goddelijke dienst.

**10.** Hijzelf trok zich, na de dood van zijn geliefde echtgenote, terug in de vermelde abdij van de cisterciënzerorde die hij zelf gesticht had, en die nu Florival heet. Daar nam hij, met drie dochters en een overblijvende zoon, de monnikspij aan.

Daar trad hij krachtig op tegen de spirituele leegheid in de hemel, en was gedurende zes jaar flink in strijd met de almachtige Heer. Daarna kwam hij, onder goddelijke inspiratie, tot inkeer, [wat hem ertoe bracht] zich te beijveren in het vergroten van de toewijding en het bouwen van een nieuw klooster en daarin een groep kloosterzusters van dezelfde orde te laten komen om er de Schepper dag en nacht te dienen. Wat inderdaad tot stand kwam.

Op het grondgebied van dezelfde stad Tienen spande de man zich in, dank zij de hulp van God, een abdij van de cisterciënzerorde te stichten en op te richten en gaf haar de naam Maagdendale. Daarop stuurde hij naar dat klooster zijn hele kroost en ging er zelf heen. Daar onderwierp hij zich gedurende veertien jaren aan het volgen van de orderegel van zijn stichter.

---

<sup>12</sup> Editie Latijnse tekst: *Vita Bartholomaei Thenensis* in: L. Reypens (ed). *Vita Beatrix; de autobiografie van de Z. Beatrijs van Tienen O. Cist. 1200-1268: in de Latijnse bewerking van de anonieme biechtvader der abdij van Nazareth te Lier.*, Antwerpen, Ruusbroecgenootschap, 1964, pp.17-21 (par.8-15).

Als aan dat vervuld was, stichtte hij, uit verering voor de Heilige Drievuldigheid, in de buurt van de stad Lier, een derde klooster van dezelfde orde. Ook dat werd opnieuw, met de hulp van de goddelijke voorzienigheid, op een lofwaardige en uitmuntende manier voltooid.

De devote man nam, uit die tuin die rijk was aan een eeuwigdurende bloem, met name de stad Nazareth, de naam over en gaf die aan het nieuw klooster. En met zijn reeds vermelde kroost trok hij, de veteraan van Christus, er in, voortaan als dienaar van de Heer, zijn Schepper.

**11.** Hij was een zeer gelukzalig man die zich zijn leven lang beijverde om de goddelijke dienst te vermeerderen. Hij was waakzaam en bezorgd, en steeds bereid om de gebreken van zijn naasten te verlichten. Desalniettemin was hij in het tuchtigen van zijn lichaam hard en strak, maar in zijn behulpzaamheid discreet en eenvoudig.

De innige zorg voor de zielen heeft ook zijn hart in die mate gekwetst.

Zo toen hij allen die zich naar hem spoedden met zijn stichtelijke welsprekendheid laafde, en velen, met de hulp van Christus, uit de donkere schuilplaatsen van de zonde haalde en ze tot de staat van een beter leven bekeerde; velen ook, die zich losgemaakt hadden van de wereldse banden, bracht hij onder de heerschappij van Christus door ze aan te zetten de norm van een reguliere orde te volgen, door de geestelijke pij aan te trekken en geloften af te leggen.

Zo ook tegenover de armoede en de haveloosheid, te dragen volgens de kracht van de middelen<sup>13</sup>, gedroeg hij zich als een even gulle als weldadige arme dienaar van Christus.

Zo was hij door noodzaak gedwongen zich naar buiten te begeven om goederen te verschaffen voor de kloosters. Ook vond hij het nuttig zijn geld steeds in een buidel te dragen, dat hij aan de arme die hij tegenkwam als een allerbarmhartigste man barmhartig uitdeelde.

Men erkent dat hij een groot medelijden had met de zielen van de overleden gelovigen die bij goddelijk oordeel tot de straffen van het vagevuur veroordeeld waren.

Daarom bad hij dagelijks het volledig psalterium, en daarin de boetvaardigheidpsalm – dat is de vijftigste<sup>14</sup> – die hij door hardnekkige herhaling, teneinde van de almachtige Heer hun verlossing te bekomen.

Het was bovendien door smeekgebeden, en door onophoudelijk lichamelijke kastijdingen en andere vleselijke pijnigingen te doorstaan dat die door en door vrome man ze [de zielen] bevrijdde.

**12.** Wie zag hem ooit onledig? Wie betrapte hem misnoegd of gelaten? Overdag legde hij zich toe op de handenarbeid, en gebruikte hij buitenshuis telkens zijn kracht. 's Nachts daarentegen, verwijlde hij aan de voeten van de Heer en van Maria, [waar hij] verzonken in gebeden en meditaties, door ononderbroken wakes het beste deel bekwam dat hem niet zou onthouden worden.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Mogelijk hier te lezen als 'in de mate van het mogelijke'.

<sup>14</sup> In de Willibrordbijbel is dit de 51<sup>ste</sup> psalm, maar de nummering geschiedde volgens de Vulgaat.

<sup>15</sup> Lucas 10:42.

Nooit evenwel, zoals hij zei, liet hij zich bevangen door de zorg voor de buitenwereld dat zijn devotie-ijver in zijn ziel zou afnemen, of zijn bezigheden zijn gebedsactiviteiten zouden hinderen.

Zijn hart en zijn woorden waren dikwijls begaan met de herinnering aan de passie van Christus: vooral in de uren waarin de Heilige Kerk over heel de aarde de heer Jezus verhaalt, de oorsprong van onze verlossing, die vrijwillig de schande van de passie geleden heeft.

Nooit liet hij na God te loven, nooit kon hij er genoeg van hebben een stichtelijk woord te voeren. Maar dat woord nam hij op in de grond van zijn hart, verborg het zorgvuldig alsof het een vrucht was, en overgoot dagelijks omzichtig met water van zijn tranen.

**13.** Wie zou in staat zijn de zielenzuiverheid, de woordenfijneheid, de geestelijke diepte van deze heilige man degelijk te duiden?

Het lukte zijn geest dikwijls de diepe mirakelen van de goddelijke uitspraken te doorgronden.

Het gebeurde dikwijls dat, toen hij verzonken was in gebed en meditatie, de goede God [vrome Heer] hem de wonderen van zijn geheimen onthulde.

Het is lofwaardig dat de gelukzalige ouderling, ongeveer tien jaar voordat hij uit deze vleselijke gevangenis verlost werd, bijna iedere zondag met grote blijken van devotie en in overvloedige tranen, erin slaagde zich te helen met het sacrament van het lichaam van de Heer, waarbij hij een merkwaardige getuigenis aflegde als voorbeeld voor degenen die bij dat allemaal aanwezig waren.

Het was zeker wonderbaar dat een man van ongeveer 95 jaren zo kwiek de weg van de geroepen Gods opging en, gedreven door een scherpe wil en de deugdvolle groei van zijn geest, onvermoeibaar de weg voorafging aan de stevige en lichamelijke gezonde jongelingen.

**14.** Toen het aan de beloner van alle goede dingen behaagde een einde te stellen aan zijn inspanningen, werd de trouwe krijger in de overvloedige gevechten, vergoed met de zalige uitwisseling van een eeuwigdurende beloning: de zalige man viel ziek te bed. Door een sluipende koorts overmand, begon het leven van de helemaal uitgemergelde krijger van Christus langzaam zijn einde te naderen.

Van zijn dochters waren er twee aanwezig die beiden evenzeer jammerden en weenden. Die zeer devote vrouwen waren namelijk Christina en Beatrijs, wiens leven ik mij voorneem in dit werk te beschrijven.

Hij keerde zich vol vreugde naar hen en sprak hen zo aan dat zij hun tranensmart milderden:

“Houd op met wenen en jammeren, mijn allerliefste dochters. Wees integendeel eerder blij om mij; Ik ben er immers zeker van dat, eenmaal ik de last van mijn vlees zal neergelegd hebben, de Almachtige goed moet mij zal handelen omdat hij mij, zij het als zondaar, waardig geacht heeft bij het aantal van zijn uitverkorenen te tellen.”

“En dat zal ik u ook nog melden : dat de Heer zich niet alleen verwaardigd heeft mij te troosten om mijnentwille over mijn heil, maar dat ik door goddelijke ingeving zeker weet dat hetzelfde eveneens geldt over de eeuwige voorbestemming van al mijn kinderen van beide geslachten, en

mij stellig met duidelijk teken geopenbaard heeft dat ik samen met mijn kinderen in eeuwig gezelschap zal zijn.”

De zalige man met honingzoete mond bleef aldus met zoete woorden verder spreken, maar weinige tijd nadien werd zijn dodelijk ziek oud lichaam erger aangevallen en geraakte Bartholomeus, vertrouwde dienaar van Jezus Christus, oud en vol van dagen, aan zijn einde; En hij werd, gesterkt door het levendmakende sacrament van de stervenden, na een erg vrome biecht, bevrijd uit de kerker van het vlees, en hij trad als trouwe en wijze dienaar in de vreugde van de Heer die regeert in de eeuwigheid.

15. O waarlijk gelukkig man wiens ziel zonder einde glorierijker in het uitspansel van de hemel zal schijnen. Door zijn talrijke oefeningen in de deugden, schitterde hij in deze wereld zelfs meer dan de anderen. Hij werd begraven in de abdij van Nazareth, die hij eertijds, zoals we gezegd hebben, zelf op het grondgebied van de stad Lier opgericht had. Met de hulp van onze Heer Jezus Christus, die met de Vader en de Heilige Geest leeft en als God heerst in de eeuwen der eeuwen, Amen.

### **Vita Caroli Villariensis.<sup>16</sup>**

1. Heer Karel, de achtste abt van Villers, eertijds een geacht en dapper ridder in de lekenwereld, werd na zijn studietijd in riddermiddens opgenomen. Daar maakte hij zo een opgang dat hij geliefd en aanvaard was bij koningen en vorsten. Daaruit volgde dat heer Filip, aartsbisschop van Keulen, toen hij aan zijn hof in Mainz, waar koning Frederik zijn zonen opleerde tot ridders, vreesde voor zijn leven, hem [Karel] tot zijn bijzondere lijfwacht koos.

En zo, toen hij met heer Geraard Wastardus na en toernooi van Worms naar Mainz reisde, kwamen ze aan een weide, heel prachtig met bloemen van allerlei kleuren en beken en bronnen. Ze reden er door zonder een woord met elkaar te spreken. Ze beloofden elkaar dat ze, bij het oversteken van de weide, de ene aan de andere zou meedelen wat hij dacht.

De ene: “Ik heb nagedacht en aandachtig de wondere en veelvuldige schoonheid van deze plaats aanschouwd en bij het einde is mij duidelijk gemaakt dat al wat in de wereld bloeit, ijdel is en weinig waard lijkt.” De andere: “Ik denk er ook zo over.” En ze zegden tegen elkaar: “Dat zal ons enig voordeel bezorgen. Laten we de zee oversteken, maar we zullen er vinden wat we hier verlaten: edele paarden, mooie vrouwen, wapengetuig. Onze harten zullen verwond worden en wellicht wordt onze eer besmeurd. Wat dan? Laten we naar de wolvenkieren van Himmerod trekken en gedurende vijf jaar wegblijven van toernooien.”

Ze gingen, tevreden met één schildknaap en maakten voorlopige geloftes. Ze gingen naar Keulen en, terwijl de duivel hen in verwarring bracht, laakte heel Keulen hun geloftes. Ze kwamen in Neuss, waar Ulrik Flasco, die hen over zee wou brengen, ook geloftes aflegde en met hen het

---

<sup>16</sup> Editie Latijnse tekst: *Vita Caroli Villariensis* in: G. Waitz (ed.). *Monumenta Germaniae Historica SS*, XXV, Hannoverae, 1880, pp.220-226.

ordekleed aannam. Daar verloor Geraad Wastardus een deel van zijn hand; hij verklaarde dat hij liever had dat dit met hem gebeurde dan dat heer Karel, van wie hij wist dat hij leek was en door Gods genade opgang moest maken, ook maar een allermiste ledemaat zou missen.

Na enige tijd liet heer Karel zijn ouders en bezit achter en met een aantal gezellen nam hij de wapens van de heilige krijdsdienst op in het klooster van Himmerod. Op zijn voorbeeld en aansporen [deden dat ook] edellieden en vooraanstaanden, zowel uit het heilige Keulen als uit de wijdere omtrek, namelijk Ulrik Flasco, Geraard Wastardus, Walter van Bierbeek en meerdere anderen die even degelijk waren in wereldse als in geestelijke levensvoering.

Aan hen werd kanunnik Herman uit Bonn toegevoegd, een geletterde clericus van adel, de eerste abt van Heisterbach, die daarna in Himmerod werd aangenomen. Toen hij rondging in het koor om de conversen aan te sporen en het *Te Deum* werd gezongen, zag broeder Hendrik, een convers met een stichtend kloosterleven, een sneeuw witte duif op zijn hoofd neerdalen; ze bleef zitten zolang hij door het koor liep. Van zodra hij het koor verliet vloog de duif op het kruis van de conversen en bleef daar zitten tot het evangelie. Toen de abt naar de kansel ging, ging de duif op de kansel zitten tot bij het *Te decet laus*. Daarna vloog ze naar het genoemde kruis terug, bleef daar nog wat zitten en werd daarna niet meer gezien.

Het is voldoende duidelijk hoezeer het huis van Himmerod baat had bij de hulp van heer Karel en Ulrik Flasco. Toen keizer Frederik immers naar Luik was afgezakt en een grote groep edellieden hem daar had ontmoet, kwamen daar ook Karel en Ulrik. Filips, de graaf van Vlaanderen ging hen met een schare edellieden tegemoet, zodat de keizer, zo goed als door iedereen achtergelaten, ongeveer alleen achter bleef. Zoals ze immers in de wereld de gratie van de keizer hadden gehad, zo verkoos en eerde de keizer hen in hun kloosterleven.

Door toedoen van de keizer en zijn zoon Hendrik verwierven ze het domein van Spirca. Keizer Hendrik gaf aan heer Karel een kruis en sierde het met edelstenen en kostbare stenen. Ook heer Karel diende zijn keizer nederig en met eerbied in een ijverig naleven van de kloostertucht. Broeder Hendrik, de convers van Himmerod, een bejaard man en voorbeeldig kloosterling, zag, toen heer Karel novice was een wonderbaarlijk mooie duif aanvliegen en op hem gaan zitten. Men geloofde dat de duif voorafbeeldde dat de Heilige Geest in dat uur op hem was neergedaald en hem vervulde met zij genade. Hetzelfde gebeurt ook met anderen bij hun zegening en bij het aannemen van hun kloosterkleed, waarbij Christus' kruis wordt afgebeeld.

Broeder Godschalk van Vollmarstein, kanunnik van Sint Pieter en wonderlijk aan de wereld gehecht, en heer Albert, de keldermeester en kanunnik van de kerk van Keulen, boden zich aan samen aan bij de abt van Stroberg [Heisterbach], zonder aan iemand over hun gelofte te spreken.<sup>17</sup>

Op een keer trok Evrard, een kanunnik van Sint-Gereon en een broer van Godschalk, naar Westfalen en kwam er bij een kluizenares die in een grot leefde. Die ontving hem heel opgewekt, na een gesprek over vroomheid zei ze hem: “Heer, zeg aan uw broer Godschalk dat zijn licht is

<sup>17</sup> In voetnoot \* wordt vermeld: In het jaar 1188 in april was het convent van Himmerod met abt Herman op de berg Strooberch gekomen, waar broeder Godschalk van Vollmarstein, vroeger aan de hoofdkerk en op wondere wijze aan de wereld gehecht –want voor zijn intrede was hij nogal los, maar wel volgzzaam– samen met heer Albert was ingetreden (volgens Caesarius). Zie ook: Caesarius Heisterbacensis, *Dialogus Miraculorum*, IX,2.



opgestegen voor de Heer en helder schijnt.” Verbaasd bij die woorden, sprak hij tot haar: “Zuster, let op wat je zegt; er is in heel Keulen niemand in wereldlijke luxe gelijk aan mijn broer en hij is op niets anders bedacht dan dat hij aan zijn weetgierigheid voldoet; let dus op wat je zegt.”

Hij vroeg haar in smeekbeden uitdrukkelijk wat ze wou zeggen en zij [sprak]: “Zo en zo is God te werk gegaan, maar van één iemand is het licht nog niet opgestegen.”

Toen hij dit over zijn broer hoorde, werd hij, als man die aan de wereld was gehecht, zeer bedroefd. Hij keerde terug naar Keulen en stelde vast dat wat hij gehoord had waar was.

Broeder Godschalk liet heer Albert, die nog steeds aan de wereld vasthield, weifelend achter in de wereld. Hijzelf zei vaarwel aan de wereld en trad in binnen in Stroberg en leidde daar een heiligleven tussen de heilige mannen die daar samen waren.

Hij werd priester gewijd. Hoe vurig en vroom hij was, blijkt hieruit: wanneer hij de mis las en zijn Schepper in handen hield, verscheen Hij hem als een kind en toonde hem zijn genade.<sup>18</sup>

Hoeveel zo een uur hem aan troost en lieflijk gevoel gaf, er is geen mens wiens tong dit kan vertellen.

Hij leefde vervolgens enkele jaren als monnik, vurig en devoot; tenslotte werd hij na een gelukkig verlangen door de Heer geroepen.

Broeder Albert trad echter ook in Stroberg binnen en was er een aantal jaren novice. Maar hij stierf in zijn proefperiode, getroost door de gelukkige gemeenschap, door wiens hulp hij erop vertrouwde dat de genade van de Almachtige hem zou te beurt vallen.

Op vraag van de aartsbisschop Filip ging hij met het convent van de monniken mee naar Stroberg. Uit het klooster van Himmerod nam hij niets van wereldlijke bezittingen mee tenzij boeken met de leefregel, een paard met één oog, en vier Keulse solidi.

Ze waren [de monniken van Himmerod] bescheiden in hun armoedige toestand, maar hadden heel veel overvloed in hun ruime en ware liefde. Zo kwam het dat aanzienlijke en edele mannen al hun overvloed in de wereld achterlieten en zich bij hun armoedig leven aansloten<sup>19</sup>: Odo de deken van Keulen met zijn kanunniken, de proost van Sint-Gereon, de dekens van Bonn, heer Christiaan, een man van groot aanzien, en nog een andere met kanunniken, Petrus de deken van Trier en de protonotaris<sup>20</sup> van het keizerlijk hof, Hendrik de deken van Munster, de abt van Prüm Cesarius en Petrus de abt van Koblenz, de graaf van Wenden en veel andere uit de bisdommen Utrecht, Trier, Keulen en Luik. Van hen werd Petrus opgenomen in Neuburg, Geraard in Heisterbach, Daniel in Schönau, Hendrik in Heisterbach, Herman in Himmerod. Karel ging naar de abdij van Villers en hij was daar nuttig, niet alleen voor dat huis, maar ook voor de omgeving. Toen heer Geraard, een Keulse kanunnik die op verbazende wijze aan de wereld was gehecht, op een belangrijke feestdag met anderen in een kerk was, waar alle congregaties van Keulen samen

<sup>18</sup> Zie ook: Caesarius Heisterbacensis, *Dialogus Miraculorum*, IX,2.

<sup>19</sup> In voetnoot wordt hier het volgende over Karel gemeld: Heer Karel was immers zo lief en minzaam in zijn kloosterleven dat hij veel edelen aantrok tot een godsvruchtig leven, niet alleen in Himmerod en Stroberg, maar ook later in Villers. Vandaar dat een zekere eerbare ridder, die hem bovenmate bewonderde, vroeg hoe hijzelf en andere even edele mannen, die genietend en frivol in de wereld leefden, zich zouden kunnen schikken naar het eenvoudige voedsel van bonen, linzen en erwten. Zoals Caesarius schrijft in IV,78 in: *De abbate Gisleberto Hemmerodensi*.

<sup>20</sup> Hoogste erefunctie voor verdienstelijke priesters.

waren, zag heer Evrard, een priester van Sint-Jacob hem in de kledij en met de tonsuur van een monnik, terwijl Evrard met alle anderen verscheen in veelkleurige en grijze kledij.

Toen heer Karel hoorde dat hij verkozen was voor Villers, was dat tegen zijn zin. Hij vluchtte weg in de vrees dat door deze promotie er gevaar voor zijn ziel zou dreigen en voegde eraan toe dat hij niet om vrijheid te aanvaarden naar de orde was gekomen, maar eerder om te treuren over de grote vrijheid die hij in de wereld had gekend. Hij vluchtte weg en verstopte zich zolang hij kon totdat hij na een generaal kapittel bij besluit gedwongen werd de aangeboden opdracht aan te nemen.

Zo kwam hij dus in Villers, niet alleen opgenomen door de bewoners van Villers, maar ook door heel de omgeving. Volgens de wijsheid hem gegeven legde hij zich toe op de vooruitgang van het huis, dat hem was toevertrouwd, in wereldlijke en geestelijke zaken. Hij vond er niets anders dan strooien huisjes en als het ware herdershutten. In korte tijd bouwde hij twee stenen slaapzalen voor de monniken en de conversen en andere werkplaatsen. Hij vergrootte het convent voor de monniken en de conversen, de schuren, de gebouwen en de gronden. Hij verstond de kunst zich aan te passen aan allen en ze te vromen; zo bracht hij edellieden en anderen uit de ijdele levenswandel in de wereld en leidde ze binnen door Gods genade in het klooster van Villers: zo namelijk heer Koenraad, bisschop van Porto, die hem opvolgde als abt, en veel anderen; later werd hij [Koenraad] opgenomen in Clairvaux, van Clairvaux in Cîteaux en van Cîteaux werd hij bisschop van Porto onder paus Honorius.<sup>21</sup>

Alhoewel heer Karel door allen hooggeschat werd in zijn functie en door iedereen aanvaard was, voelde hij allen er zich niet goed in. Met grote aandrang, telkens er zich een gelegenheid aanbood, vroeg hij aan de abt van Clairvaux om ontslagen te worden, vol vrees voor de zware

---

<sup>21</sup> Over Koenraad wordt in voetnoot nog het volgende gemeld:... Namelijk Koenraad, nadien bisschop van Porto en veel anderen. Toen deze nog novice was in Villers, gebeurde het dat broeder Simon, een convers van Aulne, die echt de gave van de profetie had, samen met monnik Walter, toen nog gewoon monnik, en later abt van Villers, en met een aantal andere monniken en conversen van de cisterciënzerorde in een seculiere kerk de mis hoorde. Tijdens de canon van die mis zag dezelfde Simon de ziel van de genoemde Koenraad, die al uit zijn lichaam getreden was, voor zich staan en een gouden kroon op het hoofd dragen. Hij zag ook zijn gedachten, die hij in zijn hart overwoog en de gebeden waarop hij zich toeleedte in Villers. Toen de mis gedaan was, sprak Simon in het geheim met de voornoemde heer Walter en zei: “Wanneer je monnik Koenraad, de novice van Villers ziet, zeg hem dat hij op zichzelf moet letten, omdat hij beproefd zal worden in dit jaar. Hij had reeds dergelijke gedachten en gebeden tijdens de mis; weet dat hij een bijzonder iemand zal zijn in de orde.” Nadien wanneer dezelfde Walter de novice Koenraad had gezien, begon hij langs een omweg te vragen wat hij gewoonlijk voor gebeden zei in de mis en waaraan hij dacht. Hij antwoordde: “Zo en zo ben ik gewoon te bidden.” Walter voegde eraan toe: “Ik vraag u ook mij te zeggen welk gebed of welke gedachte je had op die zondag in de mis.”

Toen zij de novice hem: “Waarom ondervraag je mij zo nauwgezet over mijn gedachten?” Walter antwoordde: “Zeg mij, bezweer ik je, wat ik je vraag en ik zal u later uitleggen waarom.” Toen vertelde de novice hem een na een welke gebeden hij bad en waaraan hij tijdens de mis dacht. Walter was zeer verbaasd dat alles overeenkwam met de woorden van broeder Simon. Daarop sprak Walter hem over Simon en wat hij over hem had gezien. Hij waarschuwde hem voor verleidingen en [gaf hem de raad] op zijn hoede te zijn opdat hij niet bij toeval onder het mom van het goed zou bedrogen worden door de duivel.

Verbazingwekkende zaak! Hoewel die novice genoeg gewaarschuwd was en voldoende beschermd was, kon hij toch aan die genoemde verleiding niet ontkomen om er niet door gekweld te worden.

We weten echter allen hoe hij later een grote figuur is geworden, niet alleen in de orde, maar ook in de Kerk. Hij werd immers eerst prior in Villers, daarna werd hij er ook tot abt gekozen, nadien werd hij abt in Clairvaux, daarna werd hij tot abt benoemd in Cîteaux, maar daar bleef het niet bij. Door paus Honorius werd hij tot kardinaal en bisschop van Porto benoemd.

taak die op zijn schouders was gelegd. Hij voegde er ook aan toe dat hij rekenschap zou afleggen voor de kudde die hem was toevertrouwd in een afschrikwekkend onderzoek, treurend en zuchtend dat wat hij wou, hij niet kon volbrengen.<sup>22</sup>

Hij kwam ooit in Andenne met Hendrik, zijn keldermeester, en monnik Wigerus. Toen kwam hij, het was rond etenstijd, daar een heel argeloos kind tegen. Het kind vroeg hem om uit medelijden zijn moeder te bezoeken; haar man was op zee. Karel ging naar haar toe en werd door haar als een engel des Heren ontvangen. En wat nog meer? Ze verklaarde hem de zware en bittere last van haar armoede en vroeg hem wenend haar twee maten bloem te lenen. Hij antwoordde haar vriendelijk: “Vrouw, uit geleend goed komen dikwijls ruzies voort. Ik zal ingaan op uw vraag als je belooft geen wijn te drinken en geen vis te eten.” Ze sprak: “Mijn heer, had ik toch maar zoveel brood dat ik om een beker water zou kunnen verlangen.”

Hij ging weg en toen hij van de berg naar de boot afdaalde, herkende de keldermeester een edelman, die van ver naar hem toekwam en eenvoudig gekleed was. Van zodra de abt de edelman herkende, steeg hij van zijn paard en ging de man te voet tegemoet. Hij begroette hem nederig, terwijl hij troostvolle woorden met zijn woorden vermengde.

Tenslotte zei hij: “Heer, u gaat te voet en het past niet bij uw eervolle stand. Neem het paard dat wij hier hebben; er is overvloedig veel gras en het kan met weinig onderhouden worden. Kijk of we u nog let iets ander kunnen helpen en we zullen het doen.”

De edelman was gesterkt door die vriendelijke woorden. Wat hij in de wereld bezat of wat hij geërfd had droeg hij dadelijk aan heer Karel over en vermaakte al zijn goederen aan de abdij van Villers. Daardoor zijn nu nog de uithoven van Grantpint en van Werde in ons eigen bezit.

Hij [Karel] liet de uithof van Chènois, een bijzonder deel van het klooster, opnieuw optrekken. Het goed van Louringe en veel andere goederen niet allen rond de uithoven, maar ook verder af, verwierf hij voor ons met zijn inspanningen.

In zijn dagen liet hij nooit een bunder land, een voer hout verkopen; hij oordeelt het heiligschennis wanneer wat aan de abdij gegeven was, door de abdij zou van de hand worden gedaan. Met de hulp van Gods genade hield hij het huis zonder zware schulden en gaf aan andere kloosters in zijn dagen ongeveer wel 600 marken.

Dankzij de grote gunst die hij bij edellieden genoot, werden de wijngaarden bij de Rijn en de Moezel ons gratis geschonken, net als de visvangst in de Samber tot hulp van het Goddelijk werk en tot troost voor de zieken, en ook nog de renten in Dordrecht.

Toen koning Filips zelf hoorde dat hij in het castrum van Anweiler was, maakte hij vanuit zijn kasteel in Trifels een omweg naar hem, onderhield zich met hem in een vriendelijk gesprek en

---

<sup>22</sup> Dan volgt in voetnoot de interessante passage over de verleidelijke vrouw tijdens de biecht, overgenomen van Caesarius (III, 43): Tijdens zijn abbatiaat sprak een edeldame hem in haar biecht over haar gewetensgeheimen en zei dat ze erg verliefd op hem was geworden. Maar hij, als rechtgeaard priester en God vrezend, verzegelde zijn hart en hield de vrouw, die zich verkeerdelijk naar hem gekeerd had, af met alle mogelijke woorden. Hij zei dat hij monnik was en oud en niet aantrekkelijk. Nu, die vrouw was, zoals hij later aan een monnik vertelde, zo bekend en edel en machtig dat, zo zei hij, “als ik niet in het klooster geweest was, zoals vroeger, dan had ik haar nooit over deze zaak niet met het minste woord van antwoord durven dienen.” “Je ziet”, zei hij, “hoe de duivel ons belaagd, al zijn we dood voor de wereld.”

vertrouwde zijn wachtmeester aan zijn zorgen toe. Hij schonk hem eigenhandig als blijk van pure genegenheid een kostbare mantel.

Dit was opvallend bij hem: hoewel hij bij allen zo in de gunst stond, was hij toch een zeer gestrenge behoeder van zijn huis; steeds was hij bezorgd om goederen te verwerven; nooit vroeg hij ze aan ridders of despoten, omdat hij er altijd verplichtingen zou aan hebben; hij die altijd met gulle hand armen en verlatenen bijstond, was in deze discreet en rechtvaardig.

Zo gebeurde het dat, toen hij een zuster had in Dünwald die hij graag hield, die zus voor de Bohemers naar Keulen was gevlucht met haar medezusters en er armoede leed. Toen hij uit de biecht vernam dat een monnik van hem haar zes denieren had gegeven, beschuldigde hij hem van goddeloosheid en gaf hem een zware penitentie. Toen ze de huwbare leeftijd bereikte en veel aanbidders had, verscheen de Heilige Maagd haar en legde een bloemenkroon op haar hoofd. Zij zocht hulp bij de abt van Aldenberg die 's nachts haar zijn eigen paard oplegde en haar zo naar het klooster van Dünwald bracht.

Alhoewel er veel over heer Karel kan worden gezegd, is toch dit zeker vermeldenswaardig. Nooit is de zon ondergegaan over zijn ergernis sedert zijn intrede in de orde. Overwegend dat hij verbonden was met het monastieke leven, schonk hij met welwillende minzaamheid vergiffenis aan alle onvriendelijkheid tegenover hem begaan, omdat hij de zuiverheid van geest en de gemoedsrust nastreefde.

Toen er eens een zware oorlog dreigde tussen de landheer en de bisschop van Luik, toen er een verwoesting van mensenlevens en land dreigde, had men na goddelijke hulp niets anders meer om naar op te kijken dan heer Karel, de abt van Villers. Elke dag werd er een treffen verwacht en met de gesneuvelden het verlies van de ongelukkigen een grote rampspoed voor de zielen. Tegen zulke onheilen kwam heer Karel op en hij sliep niet nachten lang. Van de ene nacht op de andere kreeg hij de troost van de slaap met zeer grote moeite. Als hij een beetje rust kon hebben dan deed hij dat op een steelse manier tijdens een stukje van de dag en in een lichte slaap herstelde hij dan zijn vermoeide lichaam. Tenslotte bekwam hij met de hulp van Christus, met de vreugde en blijdschap van allen, wat hij verlangde: de vader kwam gezond en wel terug naar zijn kind en de echtgenoot naar de vrouw die zich al als weduwe zag.

Men dankte God en de heer Karel werd geluk gewenst en de vooraanstaanden gaven hem opdracht te zorgen voor vrede. Toen enige tijd later de landsheer het bisdom verwoestte, op Hemelvaart zelf Luik binnentrok met een sterke troepenmacht, de inwoners van de stad gevangen nam en hun bezit zonder medelijden meevoerde, had heer Karel in verlangen naar en rustiger leven Villers verlaten. Alle mannen en vrouwen riepen: "O, als die man heer Karel, die God getrouw was en aanvaard was door de mensen van Villers, hier nog was geweest, dan zouden die grote rampen en tot nog toe ongehoorde dingen op aarde niet zijn gebeurd, maar door zijn inbreng en hulp zou ons vrede en rust teruggegeven zijn." God had hem immers de bijzondere gunst gegeven om door groot en klein, door de leiders der aarde en hun helpers uitzonderlijk en bijzonder te worden geacht. Hij was een zeer graag geziene raadgever voor hen, alhoewel hij nooit met hen wou zijn wanneer er tegen God en de achtbaarheid van het heilig geloof werd gehandeld.

Na veel werk en inspanningen, die hij succesvol in Villers had volbracht verkreeg hij na veel aandringen van de abt van Clairvaux ontslag uit zijn ambt, dat hij altijd als te zwaar had aanzien en waarin hij geen enkele dag zonder heel grote vrees was. Hij vreesde [steeds] dat hij rekenschap zou moeten geven, voor de zielen die hem waren toevertrouwd, bij het laatste huiveringwekkend eindoordeel.

De abt van Clairvaux gaf het ontslag mede omdat hij hem had leren kennen als iemand die hem in grote aangelegenheden zeer onontbeerlijk was. Vandaar dat hij zei: “Die man wordt door hoge leiders geëerd; hij is geliefd en bemind in het land waar hij woont; hij is geliefd en onmisbaar voor zijn convent. Zijn huis is onder hem zeer succesvol geweest door het optrekken van gebouwen en het verkrijgen van goederen en, wat meer is, de religieuze kracht is onder hem nooit afgenomen, integendeel, hij heeft hoge en geëerde lieden door Gods genade in zijn abdij samengebracht. Toch kan ik hem, nadat hij mij heeft overhaald, niet langer in de functie van abt behouden.”

Toen hij uit zijn ambt was, ging hij terug naar Himmerod in lieflijke omhelzing van Rachel<sup>23</sup>, waar hij in verborgenheid wou leven en wat er nog overbleef van zijn levensdagen wou wijden aan dienst voor God en kloosterlijke gestrengheid. Maar het plan om in het verborgene te leven lukte niet voor hem, die in zoveel gelegenheden voor de wereld onmisbaar was geweest.

Koningen en gezagsdragers riepen hem op voor hun opdrachten.

Tenslotte bracht hij de abdij van Sint-Agatha [Val-Dieu] tot heropbloei, die in haar voortbestaan bedreigd was met de ondergang; ze kwam vrij van schulden en kreeg voldoende noodzakelijke dingen. Daar werd hij door God geroepen om na het volbrengen van zijn levensloop, de prijs van het gelukzalige ridderschap te krijgen en aan te sluiten bij het gelukkige genootschap der heiligen.

Ik heb gehoord van heer Walter, de prior van Aulne, zaliger gedachtenis, toen hij nog leefde, dat bij zijn [die van Karel] zalig overlijden engelen gezien zijn, iets wat hij zeer goed wist en wat betekende dat heer Karel een door God uitverkoren man was.

Toen na zijn dood een convent van monialen op Palmzondag de processie hield en de geëigende gezangen zong, er een vrouw was die zeer veel van Karel hield en die zich naar een andere zuster richtte, die ook zelf vol van Gods geest zich zeer verbonden voelde met Karel, kreeg ze als antwoord: “Wees niet bekommerd vrouw, wees niet verontrust over zijn dood en over de afwezigheid van een lieve vriend omdat heer Karel gelukkig is opgenomen bij het koor der martelaren. Daar geniet hij vandaag van een feestelijke vreugde en jullie moeten over hem niet zo treuren, maar blij zijn over hem, die jubelt met de engelen. Hij is een van de burgers in de hemel geworden; hij bezit vreugde en blijdschap zonder einde. Daar verwacht hij ons in glorie door Gods genade als deelgenoten aan zijn geluk en daartoe zal onze allerzaligste vriend ons met zijn gebed helpen.”

---

<sup>23</sup> Waarschijnlijk verwijzing naar Genesis 29:20.

## Over de eerwaardige man Godfried Pachomius, monnik van Villers.<sup>24</sup>

**Proloog van broeder Thomas aan zijn zuster Aleidis, kloosterzuster in de Parc-les-Dames, in het leven dienaar van God, broer van Godfried, bijgenaamd Pachomius, zijn zeer geliefde oudere broer.**

Ik neem mij voor onder de gave van de Heilige Geest te schrijven over het leven en het werk van mijn geliefde broer, meer gestuurd vanuit een liefdevol gevoel dan vanuit mijn kennis en mijn mogelijkheden... Wat mijn ogen zagen en zo ook met mij betrouwbare mensen en heiligen over de levenswijze van de man Gods, maar ook die zaken, die door religieuze personen uit liefde en contemplatie van de Schepper en Verlosser met een verheven inborst en geest gezegd of aangekondigd werden aan hem, heb ik aan de herdenking en het schrift toevertrouwd, zoals ik het uit eigen mond drie jaar geleden gehoord heb van de gene die gelukzalig heengegaan is, ter stichting van de zonen en dochters van God...

**Einde van de proloog. Begin van de brief aan de dezelfde** [zuster Aleidis].

Aan zijn geliefde en uitverkoren oudere zus, zuster Aleidis, kloosterzuster in Parc-les-Dames, broeder Thomas, monnik Villers, verheug u altijd in de Heer. Onze oude en geliefde broeder Godfried, geliefd door God en de mensen, is op de 6<sup>de</sup> nonen van oktober [2 oktober] heengegaan.

**Einde van de brief. Begin van het hoofdstuk...**

**Hier begint het leven vol goede herinneringen van broeder Godfried, monnik van Villers. Moge het luidop gelezen worden om er openlijk en duidelijk naar te luisteren.**

I. Over de geboorte plaats van Godfried, zijn ouders en eerst over zijn vader.

In Brabant in het bisdom Luik ligt er een stad, die Leuven wordt genoemd, door zijn faam bij velen wijd en zijd alom bekend. In die stad was er in het jaar des Heren 1200 een man, Reinier genaamd, die een echte dienaar van Christus zou zijn.

Hij huwde een vrouw met de naam Aleidis en beiden leefden eerzaam volgens de wetten van de Kerk. Met vrienden en bekenden gingen ze vreedzaam om, zonder twisten gingen ze met iedereen rondom zich om en ze vreesden God als hun schepper en schepper van allen.

De Heer schonk hun kinderen; enkelen ervan gingen in hun jeugd naar het vaderhuis bij de Heer en voor hen, zo zegt de Heer, is het rijk der hemelen. Er bleven drie zonen en één dochter namelijk Reinier, de oudste, Godfried de tweede, die van kindsbeen af vroom was, hij leerde de naam van de heer aanroepen, groeide op, maakte van dag tot dag vooruitgang en hield zo vroom vol tot het einde van zijn leven. De derde zoon was Thomas. Hun ouders lieten hen allen letteren studeren. Thomas echter hoorde zijn vader eens zeggen: "Ook al had ik veertig zonen, ik zou ze allen letteren laten studeren; zo kunnen ze later de Heer God dienen." Zo wijdde hij de kleine Godfried reeds als religieus toe aan God bij Sint Geertrui om daar met de reguliere kanunniken God te dienen.

---

<sup>24</sup> Editie Latijnse tekst: Thomas Villariensis, *Vita Godefridi Pachomii (De venerabili viro Godefrido Pachomio, monacho Villariensi)*. In: Socii Bollandiani (eds.). *Analecta Bollandiana*, 14 (1895), Brussel, Société des Bollandistes, pp.263-268.

Zijn vader zelf verbleef aan het hof van de hertog van Brabant, door de hertog zelf en door heel diens omgeving geacht.

Hij was de kleermeester van de hertog, knipper en ontwerper van de kleren, kamerling en sleuteldrager van 's hertogs [geld]koffers. Hij had de speciale gunst om bij de hertog tussen te komen voor armen en in alle opdrachten hem toevertrouwd [die hem gegeven werden], was hij zo getrouw als was hij een monnik geweest, dit bevestigen later de abten, die zijn biechtvaders waren geweest.

Op zijn vraag gaf hij [de hertog] ornamenten aan sommige kerken, zoals kostbare kazuifels en dergelijke. Hij was een door en door zedelijk iemand en voornaam, nederig en geen veelprater. Alhoewel de omgeving van de hertog vrolijk was en maar weinig, helaas, bedacht op hun zielenheil, stelde hij in zijn geest zich een godsvruchtig leven tot doel, dat hij nadien vol overgave realiseerde; want hij leidde later acht jaar als lekenbroeder in Villers een heilig leven.

## II. Over het lofwaardig leven van Godfrieds moeder.

Aleidis, de moeder van de zonen leefde als het ware ook een heilig kloosterleven in de wereld, hoewel ze gehuwd was. In waken en bidden, in zelftucht en vasten onthechte ze zich, was ze een toegewijde zorgmoeder [*hospita*] voor de armen, behoeften en zieken, ver van zich verwijderd, bezocht ze met haar geschenken. Jaarlijks ging ze naar een dorp, Herent genoemd, op het feest van Maria Boodschap [Annunciatie] of op het feest van Onze Lieve Vrouw Hemelvaart op bedevaart, waarbij ze zichzelf en haar kinderen aanbeval aan de glorierijke en heilige moeder van God, de eeuwige Maagd Maria. Ze offerde voor elk een aantal geldstukken en stond in lange en devote aanbidding voor het heilig beeld.

## III. Over de levenswandel van zijn zuster.

Dochter Aleidis placht in haar kinderjaren te zeggen: "Ik wil niet in de wereld blijven leven, maar ik wil kloosterzuster worden". Dit ging zo. Volgens deze woorden van haar, alhoewel uit een kindermond gezegd, brachten haar ouders haar naar de Parkabdij. Daar vroeg ze om in te treden en werd er dadelijk door Gods genade aangenomen. Daar bracht ze in grote onthechting haar jeugd door en ook in afzondering en de aller strengste boetedoening.

## IV. Over de levenswandel van Godfried, toen hij regulier kanunnik was en hoe hij zijn vader en broer door zijn aansporingen uit de wereld met zich meenam.

Toen de door God verkozen Godfried, bijgenaamd Pachomius, als regulier kanunnik in zijn jeugd in het klooster van Sint Geertrui in Leuven God diende en de orderegel van Sint Augustinus volgde, en als vrome jongeling godvrezend en door God bezielde was, overwoog hij de gevaren voor de zijn ziel. Want zowel binnen als van buiten het klooster hoorde hij de roep van de wereld. Er kwamen vrouwen in het klooster en zelfs tot in de slaapzaal. Daarom kreeg de jongeling er een afkeer en geraakte zeer in verwarring. "O, wie zal er voor zorgen dat ik spoedig monnik kan zijn in Villers". Door zijn lieve aansporingen bracht hij zijn vader en zijn broer, die in Parijs succesvol letteren studeerde, tot hetzelfde verlangen. Zijn broer gaf zijn studie in de letteren op, keerde naar huis terug, trok naar heer Walter, de abt van Villers en vroeg hem nederig om als broeder te worden opgenomen. De heilige man [de abt hier] overwoog de uitstekende deugd van het goede karakter van de jongeman, zijn aangeboren begaafdheid en zijn kennis, en nam hem met vreugde op in de groep van zijn zonen. Korte tijd later nam hij ook de vader met zijn twee zoons Godfried en Thomas op.

V. Over hoe op het geboortefeest van de glorieijke maagd Maria hijzelf en zijn broer Reinier het kloosterhabijt kregen in Villers en over de levenswandel van Reinier.

Nadat Godfried dus zijn klooster verlaten had, dat werelds was, trok hij met zijn liefste broer Reinier naar de abdij van Villers en beiden, gestorven voor de wereld, boden zich daar aan in een eeuwig offer aan God. Ze ontvingen het kloosterhabijt op het feest van de geboorte van de glorieijke moeder van God en eeuwige maagd Maria in het jaar des Heren 1216.

Zijn broer Reinier, zaliger gedachtenis, de wijze jongeman, gaf zich volledig aan God. Toen hij er streng gedurende zes jaar en zes weken boetevol had geleefd, in een voorbeeldig leven vol deugd en goddelijke genade, ging hij naar de Heer, zonder doortocht door het vagevuur, zoals uitvoeriger beschreven is in het boek over zijn leven.

VI. Over het feit dat de gestrengheid van de orde nooit ten einde toe een last was voor zijn geest...

VII. Over zijn levenshouding en hoe hij was in zijn werk, omdat hij lichamelijk bezig was en geestelijk arbeidde in gebed...

VIII. Over de grote zelftucht die hij door zijn gebed verwierf...

IX. Over de gedrevenheid die vanaf het begin van zijn levenshouding [mss. hier meer als 'bekering'] tot het einde van zijn leven in dienst van God vertoonde, altijd God bezingend en prijzend...

X. Wat hij in zijn jeugd als leerling deed en over zijn medelijden met armen en zwakken en over hoe hij in de refter het voedsel halveerde voor de armen...

XI. Over tien obolen [bescheiden geldelijke bijdrage, penning] die hij aan de armen gaf.

Toen wij ten tijde van heer Nicolaas van Horunt, onze abt, samen op weg zouden gaan, vroeg Godfried vol medelijden aan de abt zelf tien obolen om ze aan de armen te geven. Toen we in Leuven waren gekomen, stonden we 's morgens op en terwijl we naar de Parkabdij gingen staken we de straat over nabij het huis van de doorluchtige en god welgevallige vrouwe Beatrijs. En kijk daar vroegen armen aan de man Gods om hen een aalmoes te geven; hij bleef blij staan en gaf hen alle obolen. Andere armen, die niets hadden gekregen, vroegen hem om ook aan hen evenveel te geven; vol medelijden en meevoelend antwoordde hij hen: *"Ay hoe graag zou ik jullie geven, als ik nog iets om te geven had"*.

XII. Hoe hij een vrome trooster der armen was.

Hij bezocht elk van de groep armen, die krachteloos verbleven in de gastenziekenkamer en hij was steeds liefdevol en vriendelijk en droeg dagelijks voor hen de mis op. Bij regen en sneeuw of strenge winterkou, ging hij er gewoonlijk naartoe alleen met een mantel en zonder laarzen.

Op feestdagen kwam hij na het mislezen vlugger terug en kwam sneller naar het kapittel. Zo ging en keerde hij telkens, afmattend voor zijn lichaam, maar volledig uit eigen wil en met een gedreven geest.

XIII. Hoe hij jarenlang ieder jaar in augustus fruit, dat in de boomgaard lag, verzamelde om het aan de armen te geven en hoe hij in de orde nooit verzwakte in zijn goede inzet...

XIV. Hoe hij zeer graag en met groot verlangen in de keuken werkte en opdrachten vervulde, en de voeten van de monniken wasten en stof uit de kleren schudde...

XV. Over zijn roemrijk geduld...

XVI. Hoe hij zeer meevoelde met de zielennoed van zondaars en door zijn gebed de bedrukten tot rust bracht en volledig kon bedaren...

XVII. Hoe hij meer vermocht om ons te helpen, toen hij in de hemel was gekomen, dan toen hij met ons in het klooster leefde...



XVIII. Hoe hij zong in zijn slaap en een stem hoorde die zei “*Slaap maar*” etc... en hoe een monnik in een droom zag dat hij door de heilige maagd werd omhelsd...

XIX. Hoe vele heilige zielen er getuigenis hebben over afgelegd dat hij naar het paradijs is gegaan en gevlogen zonder door het vagevuur te gaan...

XX. Hoe ene zekere vrome ziel op bepaalde dag in de kerk van Villers binnenkwam en Godfried biddend voor het altaar zag staan...

XXI. Over de vele visioenen en profetieën die hij zag voor zijn dood en over zijn uitspraken... (Dit was namelijk voorspeld door zuster Awides, een kluizenares in Luik, en door zuster Oda, een kluizenares in Monstreux.)

XXII. Over wat hij ongeveer in mei zei tegen Johannes de Sacristijn, bijgenaamd Praecursor, namelijk dat hij in augustus zou sterven...

XXIII. Hoe zijn oudere broer Reinier verscheen aan heer Willem, vroeger onze abt, zeggend dat hij [Godfried?] dubbel zoveel verdiensten zou hebben dan hijzelf...

XXIV. Hoe Godfried dienaar van God was en een tijdlang dagelijks de verzorger van de zieken...

XXV. Hoe hij bij de aanvang van zijn stichtend leven moest worden ingetoomd voor teveel vurigheid...

XXVI. Toen hij op een bepaalde dag in Nijvel was...

Godfried had op een bepaald ogenblik, kort voor zijn dood, van zijn abt de toestemming gekregen naar Nijvel te gaan om er volgens zijn wens de heilige zielen [= vrome personen] te bezoeken, van wie hij wist dat ze in gedachten meer bij God dan op aarde waren. Daar leefde een vroom iemand die steeds krachtenlozer werd...

XXVII. Over zijn roemrijk levenseinde...

Op een maandag, de vierde dag na het feest van de geboorte van de glorierijke en eeuwige maagd Maria kreeg hij hevige koorts. Gedurende drie weken achtereen werd hij er door getroffen als tot de dood.

Op de vigiliedag van Sint Michiel ontving hij de communie. 's Anderendaags kreeg hij heviger koorts dan gewoonlijk; eerst had hij erg kou..., daarna kreeg hij het heel warm tot stervens toe; tijdens die drie dagen leed hij zonder ophouden en bleef tot zijn laatste adem onbeweeglijk liggen, ongevoelig voor alle prikkels van buitenaf... In het jaar des Heren 1262, toen hij gedurende 47 jaar en 4 dagen met lof de Heer in zijn orde had gediend, na drie weken van ziek te zijn geweest, ging hij op de zesde nonen van oktober [2 oktober] naar de Heer zijn God.

XXVIII. Over het glorierijke visioen, dat men zag bij zijn dood...

XXIX. Over een visioen gelijkend op het vorige...

XXX. Hoe ik 30 jaar geleden in een visioen zag dat hij gestorven was...

XXXI. Hoe ik hem na zijn dood vaak in visioenen zag en zie...

XXXII. Er zijn er die zeggen: “Broeder Godfried heeft deugdzaam geleefd, maar heeft niet geschitterd door wondertekens.” Het is dus nodig zijn leven te beschrijven.

XXXIII. Iemand heeft gezegd: “Men moet beschrijven dat hij fruit zocht in de boomgaard en het naar de portier bracht om het aan de armen te geven...”

XXXIV. Hoe men blij moet zijn met hem, die na een lange gevangenschap in dit oord van ballingschap is overgegaan naar een eeuwigdurend leven...

**Leven van heer Werricus, prior van Aulne, eerwaardig man en waardig in het oog van God.<sup>25</sup>**

Heer Werricus, die fysisch als een arme stierf, was, denk ik, tijdens zijn leven begiftigd met het eeuwige licht.

Arm en bescheiden, karig in woord en daad, is hij de hemel ingegaan, beladen met hemelse glorie.

Ik denk zeker te mogen geloven, en dat zal niet zeer betwifelbaar zijn, dat deze vrome dus Gods gelaat in de hemel zal aanschouwen.

Wie twijfelt eraan dat, wie goed zijn godsdienstige opdracht en gelofte voltooit, de hemelse bekroning waardig is?

Deze man heeft aan alle heilige vereisten voldaan, en talrijke ervan bovendien vermeerderd en verwezenlijkt.

**Over het feit dat hij rijk was aan de zeven of acht evangelische deugden.**

Indien God [zomaar] zijn Rijk zou willen geven aan de ware monniken, zou hij daardoor zonder twijfel de waarachtige monnik afstoten

Indien het [daarentegen] de geestelijke armoede is die de hemel verschaft dan zal de arme deelachtig worden aan het licht van dit hemelrijk.

Indien men een gelukkig bezit wil geven aan een milde grond, zal daarvoor een uiterst milde mens moeten naar gestuurd worden.

Indien iemand zo vreedzaam wordt als de zoon van de Almachtige, dan moet deze de zoon zijn van de Allerhoogste Vader.

Indien enig geduld [al] echte giften kan opbrengen, zal het rechtvaardig zijn dat de echte geduldigen evenredig veel oogsten.

Indien een ootmoedige van harte voor God welgevallig is, zal onze ootmoedige wegens die verdienste schitteren.

Daardoor zal men heden nergens een meer ootmoedige kunnen aanschouwen, noch een meer lijdzame, dan iemand die tot de kloosterorde behoort.

Hier is iemand die niemand anders, tenzij op bevel, benadeelt, aan wie geen enkel smettelijk kenmerk kleeft.

Hier is de mond die weigert te besmeuren, noch met het heimelijk gemurmel van roddelaars instemt.

Hier is het hoofd [de mens] gewijd met de olie van de vroomheid, hij was zacht met iedereen, en geneigd tot alle goede dingen.

Hij was zo vervuld van wonderwaardige zachtzinnigheid,

---

<sup>25</sup> Editie Latijnse tekst : *Vita domni Werrici, prioris de Alna* in: Socii Bollandiani (eds.). *Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae regiae Bruxellensis*, I, Brussel, 1886, pp. 445-463.

dat hij altijd van alle toorn vrij bleef.  
 Zachtzinnigheid is God zeer welgevallig: we lezen  
 dat hij zijn leerlingen onderrichtte met de woorden : *Gaat weg van mij.*<sup>26</sup>  
 Zachtzinnigheid laat toe de rust van de geest te voelen.  
 Die rust ontbeert degene die bezwaard is met opvliegende woede.  
 Hardnekkige woede is een zware zonde; en een religieus persoon  
 die dikwijls door woede gestuurd wordt, is voor God weinig waard.  
 In zijn mond vond men nauwelijks ooit kwaad opzet.  
 Bedrog en listigheid waren in woord of scherts afwezig.  
 Maar men kon in hem ook geen spoor van vleierij ontdekken.  
 Zijn lichaam was reeds met Christus gekruisigd.  
 Hij verkoos liever geminacht te worden dan respectvol behandeld,  
 en wenste het voorbeeld van Martinus na te volgen.  
 De man was rechtschapen, standvastig, behoedzaam en gematigd.  
 Zo stond hij daar als een steenblok met vier rechte zijden.  
 Dit vierzijdig steenblok was hij tot in de perfectie;  
 Zodat het waard is in de hemelse muren verwerkt te worden.

### **Hij bekommerde er zich nooit over de wijsheid van deze wereld te bezitten.**

Tegenover wereldse zaken gedroeg hij zich eenvoudig, tot het onnozele toe.  
 Inzake goddelijke zaken was hij vrij geleerd en goed onderricht.  
 Hij had geen zin voor het aardse, dat een pad is naar de afgrond,  
 Daarentegen verzadigde hij zijn zin voor de hemel door de Geschriften [te lezen].  
 Men hoorde hem nauwelijks over wereldlijke zaken uitweiden,  
 tenzij indien hij de geesten [mensen] er niet kon van afhouden.  
 Oorlogen en vetes van koningen, graven en hertogen  
 wenste hij nooit met eigen woorden te verhalen  
 Zijn taal was zoet, hij sprak nauwelijks een scherp woord uit.  
 Hij was vol liefde tot God alsook vol broederlijke liefde.  
 Indien iemand hem met iets in harde termen wilde confronteren,  
 Beantwoordde hij nooit met harde noch scherpe woorden.

### **Hij was zeer barmhartig tegenover de armen.**

Toen hij hier prior was, brandde hij van godvruchtige liefde,  
 havelozen monterde hij op met giften en woorden.  
 Tijdens dat werk dekte de prior vrome diefstallen af<sup>27</sup>,

---

<sup>26</sup> Vermoedelijk een verwijzing naar Marcus 1 :25.

deed heimelijk giften, en verborg het goede dat hij verrichtte.  
 Brood en vlees, boter, zout, groenten, meel,  
 verzamelde hij zelf, en sterkte daarmee de behoeftigen.  
 Deze zachte man bedelde dat alles door heimelijke gebeden van zijn medebroeders af,  
 en zo kwam hij de behoeftigen tegemoet.  
 Zo deed ook de vroegere prior, heer Walter,  
 wiens mentaliteit ook heer Werricus had.

**Tot aan zijn dood hield hij niet op geschriften te verwerven.**

Hij was steeds op zoek naar stichtelijke verhalen,  
 Levens van heiligen, die voorbeelden en daden verhalen.  
 Hij wijdde er zich volledig aan en bleef dat altijd zeer graag doen;  
 Wat resulteerde in een groot aantal boeken dat hij opstapelde.  
 Bijna nooit geraakten de boeken uit zijn gedachten,  
 zij begeesterden hem zoals een bij de smaak van honing.  
 Dikwijls liet hij zijn cel tot aan de top barsten van boeken,  
 die hij met stukken pijpen afdekte.

**Voor alle belangrijke feesten bereidde hij sermoenen voor.**

Voor de feesten waarin het de gewoonte is te preken,  
 maakte de eerbiedwaardige heer zelf zijn teksten.  
 Voor de grote feesten, ook degenen die men zo niet omschreef,  
 maakte hij op zijn eentje nieuwe sermoenen.  
 Degene die ik vroeger op tabellen heb gezien,  
 heb ik op zijn verzoek gewoonlijk op perkament opgetekend.

**Nooit heeft de duivel hem kunnen betrappen op luiheid.**

Luiheid was beslist zijn aard niet; zowel naar lichaam als geest  
 deed hij altijd wat er moest gedaan worden.  
 Overal in het klooster, ook wanneer hij zich met iemand onderhield,  
 zou je hem dikwijls met de schriften in de hand zien.  
 Hij sprak zelden, tenzij misschien als er een gast aanwezig was,  
 En dan nog in de mate dat er geen mogelijkheid was om te zwijgen.

**Met wereldlijke en hoogmoedige gasten praatte hij weinig.**

---

<sup>27</sup> Die "vrome diefstallen" moeten vermoedelijk begrepen worden als ontvreemding voor de goede zaak, waarschijnlijk hier om uit te delen aan de armen.

Met hoogmoedige wapenlieden of rijken  
sprak deze prior weinig, en besteedde zijn stem er weinig woorden aan.  
Zo snel hij kon, spande hij zich in diegenen te verwijderen,  
die voor de monniken geen gepast gezelschap waren.  
Zo handelde hij niet met religieuze gasten,  
voor wie hij zich gemeenzaam opstelde en ruime uren over had.

### **Hij vereerde vooral de heilige Martinus.**

Hij had een vurige devotie voor de heilige Martinus,  
over wiens leven en daden hij graag mediteerde.  
Ten minste elk jaar op het feest van Martinus  
schonk hij een paar schoenen aan die machtige voorspreker.

### **Na de oogst weigerde hij aan de lekebroeders die de maaiers bewaakten en het loongeld bij zich hadden, de toegang tot de biecht, tenzij zij hem het geld gaven.**

Toen hij meester was van de conversen,  
vroeg hij hen dikwijls geld te geven voor het werk van de armen.  
Ten tijde van de oogst bestrafte hij sommige lekenbroeders-beursbewaarders  
Omdat zij zich zo hardvochtig tegenover de armen gedroegen.  
Als de verantwoordelijken van de oogst, die de maaiers betaalden, daarna  
naar hem kwamen, zei hij :  
*“Ik zal uw biechtvader niet zijn, ik zal u niet opvangen,  
ik zal u niet vergeven, tenzij gij niet eerst uw schulden betaalt.  
Gij hebt immers vrouwen en armen uitgeperst,  
Zonder vrees voor God hebt gij ze schandelijk behandeld.  
Overhandigt mij dus het geïnde geld, dat ik aan de armen zal geven,  
om uw plagen [wonden] door het geneesmiddel van geld te helen.”*

### **Over het paard van heer Werricus, toen hij meester was van de lekenbroeders.**

Toen hij meester was van de lekenbroeders,  
en hij ze behoorlijk stichtelijke voorbeelden inprentte,  
bereed hij een paard, dat de behoeftigen (her-)kende.  
Voorbijgaand aan rijken en de gelukkigen in hun schitterende kledij,  
wendde het paard zich dagelijks spontaan naar de behoeftigen,  
en stond er stil, door geen enkele toom gedwongen.  
Het bleef daar staan totdat hij gedaan had met de armen te spreken,  
of tot de armen zelf weggingen.

De gewoonte leidde het redeloos lastdier ertoe  
 aldus te blijven staan bij de naakte arme.  
 Een tijdlang bleef het paard bij de armen staan,  
 en ging achteloos aan de versmade rijken voorbij.  
 Hij bekommerde zich niet om degenen die in de wereld schitterden.  
 Zo reed op een keer heer Alardus,  
 die naar een oude bijnaam Rufus genaamd werd.  
 Hem kwam een arme tegemoet, waarbij het paard stopte en geen stap verder deed.  
 Al vlug begreep de monnik waarom het niet verder ging.  
 Alardus sprak op vrolijke wijze het eigenaardige paard toe :  
*“Ga verder, ik ben immers niet Werricus,  
 blijf staan, als je dat wil, wanneer je Werricus draagt.”*

### **Dat hij een sobere maaltijd nam.**

Rundvlees boezemde hem zoveel tegenzin in  
 dat hij het nooit at, noch vet noch als mager was.  
 Om beter de lasten te dragen, joeg hij het ezeltje van zijn lijf op,  
 Zo at hij, en zo temperde hij zowel de lasten als de zweep.  
 In duizend kloosters zou men nauwelijks [zo] een man vinden,  
 evenwaardig in zijn mentaliteit als deelachtig in de weg van Christus  
 Indien die prior al denieren zou hebben,  
 dan nog konden de armen ze niet opeisen.<sup>28</sup>

### **Over het vernuftig oud vrouwtje.**

Aan de poort kwam een zekere nobele dame,  
 die de prior genegen was, naar hem vragen.  
 Hij ging naar haar, besprak wat nodig was en vroeg wat zij wilde.  
 Toen had heer Werricus zes geldstukken.  
 Daar stond het oude vrouwtje en begon de prior te vragen ;  
 Uit liefde voor Christus geeft de prior een geldstuk.  
 Nadien verzoekt hij haar haar sluier weg te nemen.  
 [Daarna] doet hij eenzelfde gift aan een oudje, dat hij niet goed kent.  
 Na een poosje keert ze bijna mankend terug, steunend op een stok.  
 Ze wijzigt haar stem, om door hem niet erkend te worden.  
 Voor de derde maal wordt een geldgift gedaan : bijna wenend trekt ze zich terug.  
 Kortom, zij alleen krijgt alle zes geldgiften.  
 Terwijl de prior in gedachten verzonken was waren er zes vrouwen naar hem gekomen.

---

<sup>28</sup> Waarschijnlijk in de zin van: ‘dan zouden die geldstukken sowieso bij de armen belanden’.

De hemelse erfgenaam snapt de list van het oudje niet.  
 Een man maakte evenwel het bedrog van oudje aan de prior bekend,  
 en liet hem weten dat hij zoiets als helemaal nutteloos geringschatte.  
 En de prior sprak degene die dat meende aan en zei:  
*"Zo wilde de Heer het, het arme mens ontbeerde misschien alles."*  
 We lezen dat Gregorius zelf iets analoogs deed,  
 toen iemand, bijna als een drenkeling, zich driemaal tot hem wendde.  
 En telkenmale gaf hij zes geldstukken;  
 Wie die som ontving, wist hijzelf niet.

### **Over zijn nieuwe geschonken tunica.**

Hij was prior ten tijde van heer Frumaldus,  
 waarmee hij zich in de hemel zal verheugen en uitrusten.  
 Er kwam hem een jonge convers tegemoet die tranen in de ogen had.  
 Hij hield zijn droefheid in en legde hem zo het volgende uit:  
*"Wat moet ik doen, heer? Mijn moeder loopt naakt rond,  
 en er is niemand om haar toe te dekken.  
 Ik denk eraan het klooster te verlaten en mijn moeder te helpen:  
 Nadien, wanneer ze zal gestorven zijn, keer ik weer."*  
 De prior sprak hem aan op zijn vergissing en zei hem:  
*"Ga nu niet weg; wacht nog wat."*  
 De prior ging naar het/zijn bed: hij nam er een nieuwe tuniek,  
 gaf ze aan de lekenbroeder om daarmee zijn familielid mee te kleden.  
 Dat zag de kamerbewaarder die de kledij uitdeelde,  
 en bracht de zaak vertoornd over aan de abt.  
 De abt liet de prior voor zich ontbieden,  
 vroeg hem hoeveel tunieken hij had, en ondervroeg daarna de ouderling.  
*"Ik heb twee tunieken"* zei de prior, *"kijk maar."*  
*"En hoeveel op het bed heb jij?"*, vroeg de vrome abt.  
*"Een is hier"*, zei de prior, *"en de andere werd meegenomen door een engel,  
 misschien een functionaris van de hemel."*  
 Daarop antwoordde de abt: *"Jij hebt zeer openhartig gesproken."*  
 Toen vertelde de prior aan de abt over zijn gift.  
 Glimlachend beval de abt de prior de tuniek  
 terug te geven, hetzij een soortgelijke in wol hetzij een van betere kwaliteit.

### **Over de andere tuniek, gegeven aan het oudje dat op de weg gevonden werd.**

Het was in een mistig weer dat heer Werricus wegtoog  
 naar een bepaald hof, voor een zaak die hij goed kende.

Onderweg zag hij het oudje, dat geen tunica droeg,  
 maar bijna naakt en bijna doodgevroren was.  
 Bibberend vroeg zij: *“Heb medelijden prior, heb medelijden,  
 Bescherm mij heer, omdat ik geen kledij kan hebben.”*  
 De prior steeg van zijn paard af en gaf haar de beste  
 van de twee tunieken, en hield voor zich de slechtere.  
 Hij leidde ze binnen de woning van een rijke kennis  
 en deed de ongelukkige bij het vuur eten.  
 De babbelzieke paardenknecht verweet hem wat hij deed  
 alsook dat hij op kinderachtige wijze de reis bemoeilijkte.

### **Over de andere tuniek die aan een ziekelijke geestelijke gegeven werd.**

Op een dag kwam er een ziekelijke clericus naar hem toe,  
 die nauwelijks enige beschutting [kleren] had, zodat hij bij winterweer naakt bleef.  
 Hij vroeg hem een kledingstuk te geven. Daarop zei de prior  
 dat hij hem niets kon geven omdat het niet van hemzelf was.  
 Toen haastte de wanhopige arme zich snel weg.  
 Bij de poort waar hij buiten stond sprak de prior hem vertrouwelijk aan.  
 Nadat de prior de arme gevraagd had waar hij geestelijke was,  
 deze wist het en zei dat hij al snel weggetrokken was.  
 Spoedig daarop ontbood de prior de wachter van het hof van Baldribus  
 die Johannes heette en stuurde hem de andere achterna.  
 Van zijn eigen tunieken gaf de prior er hem een mee,  
 om er de ledematen van de lijdende behoeftige mee te bedekken.  
 Daarop besteeg Johannes met spoed zijn paard  
 Hij onderzocht waar hij [de arme] heengegaan was en ondervroeg iedereen.  
 Toen hij bij Fontaine gekomen was<sup>29</sup>, merkte hij de behoeftige op  
 die voor de poort van het hof stond.  
 Hij wierp hem de tuniek toe die hij vanwege de prior meegebracht had.  
 De andere betuigde dank en bracht uitbundig lof toe.  
 De lekenbroeder deed hem weggaan opdat hij niet zou gezien worden,  
 en opdat degene die de tuniek gaf niet zou opgemerkt worden.

### **Over een andere geestelijke die de prior en de opzichter ontmoette.**

Toen een andere geestelijke eens heer Dodo te paard zag rijden snelde hij hem tegemoet.

---

<sup>29</sup> Mogelijk te situeren in het huidige Fontaine-l'Evêque, in de buurt van Aulne.



Hij was een student, niet rijk, niet weelderig.  
 Hij vroeg of de prior niet zou aarzelen om hem iets te geven.  
 De prior bezat geen geld dat hij hem mocht geven.  
 Dodo was beladen met een beurs met geld van de keldermeester.  
 Dodo wilde de student twee geldstukken geven;  
 Meer konden er van hem niet ontfutseld worden.  
 “*Dat is veel te weinig*” zei de prior. Hij zei meer te geven;  
 Maar meer dan twee geven beviel Dodo niet.  
 Hij [de prior] steeg van zijn paard af, en nam schitterende nagelnieuwe  
 laarzen die onder zijn kledij verborgen waren, van zijn schouders af.  
 De jongen ontving ze en was vol dank tegenover zijn schenker.  
 Dido zag dat en zweeg voor de prior.

### **Over de eigen en noodzakelijke zaken die hij schonk.**

Hij gaf zoveel eigen goederen weg aan de behoeftigen,  
 dat zijn eigen zachte werking er onder leed.  
 Hij behield voor zich niet meer dan twee of drie laarzen.  
 wat daarover kwam ging helemaal naar de arme.  
 Zo zal je nooit weten hoeveel kleren hij ter ere van God  
 weggaf toen hij prior was.  
 Men vermoedt dat hij er dikwijls minder dan drie voor zich hield,  
 zoals blijkt uit het voorbeeld, dat ik nu zal vertellen.

### **Vanaf de poort tot het conversenlokaal kwam hij naakt terug.**

De prior kwam een kamer binnen van een broeder  
 die nog altijd leeft als convers in de Orde.  
 Op zijn pij na was de prior helemaal naakt:  
 met uitzondering van dat, had hij geen ander kledingstuk aan.  
 De andere die dat zag lachte, en daarna, uit medelijden,  
 overtuigd dat de prior zijn kledij zou missen,  
 gaf hij hem een van zijn eigen kleren,  
 aan hem die behoeftig was en niets anders dan zijn monnikskap droeg.  
 De mensen van Foigny gaven aan heer Werricus nieuwe laarzen, slobkousen  
 en kousen.  
 Hij wilde echter geen afstand nemen van zijn oud schoeisel.  
 Hij behield ze, bracht ze naar Aulne en gaf ze weg.  
 Waar hij ook zou komen, hij zou ze niet éénmaal gebruiken;  
 Maar de nieuwe giften gaf hij aan de nietigen.

**Wat hij bij Cambron verrichtte.**

Bij een kerk die Cambron genoemd wordt,  
 hief hij rechten en daar heerste zoveel gebrek.  
 Bovendien kwamen daar veel rechten aan de prior toe  
 waarvan de kloosterregel niet bepaalt dat zij moeten geïnd worden.  
 Dergelijke overdaad wordt nochtans niet door Benedictus gelaakt.  
 Zo zendt de prior handen vol met middelen naar de ongelukkigen  
 De milde vader veroordeelde overal de steriele hardheid,  
 en strafte zwaar de monnik die onrechtvaardigheid bedreef,  
 en geen olie uitdeelde zoals de vader het hem bevolen,  
 maar die ze hebzuchtig de arme wilde ontzeggen.

**Over zijn verborgen tuchtigingen.**

De hoeder van de kerk, die we als sacristijn omschrijven,  
 kende al langer de zaak waarover ik nu ga schrijven.  
 Na het eerste of tweede nachtelijk uur  
 ging hij [Werricus] zich gewoonlijk in het koor verbergen,  
 en kroop onder het gerechtsgestoelte dat als naam  
 kapittel draagt, waar hij zich buiten elke getuige geselde.  
 Toen de sacristijn die buiten de zaal stond naar de sterren aan het kijken was,  
 hoorde hij de zweepslagen die op diens rug neerkwamen.  
 Aanvankelijk wist de sacristijn niet wie het was,  
 totdat hij in de kerk de prior zag terugkomen.  
 Talrijke malen hoorde hij daarna nog in dezelfde cel  
 het nachtelijk zoeven van de zweep.

**Over zijn gebeden na de completen.**

Dikwijls gedurende lange uren na de completen,  
 vermeerderde hij, neergelegen achter het koor, zijn dagtaak.  
 Zo vond de sacristijn hem nachtelijk biddend verzonken in  
 het reciteren van de Cithaarspeler.<sup>30</sup>

**Over het feit dat hem een groot licht verscheen toen hij in de kerk aan het bidden was.**

Toen hij eens in de kerk lag te bidden  
 verscheen hem een bijzonder helder en prachtig licht.

---

<sup>30</sup> Verwijzing naar Psalmen, 33:2 en 71:22.

Het licht straalde uit zeven stralen.

Hier zal men zien wat dat aantal betekende.

Toen hij verwonderd het licht aanschouwde,

hoorde hij een stem die hem zei:

*“Uw lichaam dat nu zwaar en bitter is,  
zal na dit leven schitteren in een zevenvoudig licht,  
nog meer dan het licht dat je nu ziet en dat u belicht.”*

Een lekenbroeder die achter hem stond,

hoorde wat de stem aan de monnik beloofde.

Ook hij, de lekenbroeder zag het licht,

Hij was een rechtschapen, geloofwaardige man, niet met woorden bedrieglijk.

Hij zweeg over dat alles en zei er geen woord over

de hele tijd dat Werricus daarna nog geleefd heeft.

### **Over het feit dat hem een grote duisternis overkwam toen hij aan het bidden was voor een seculiere priester.**

Zoals velen weten, is het de priester die mij

in het geheim schreef wat de man hem zei.

Hij werd door die milde man erg gewaardeerd,

en had de gewoonte hem dikwijls te ontmoeten.

Op zekere keer vroeg hij hem, als volgt:

*“Heer, bid God voor mij, en des te meer omdat  
jij het nut ervan kent.”* De milde man antwoordde hem:  
*“Zoals jij het vraagt, zal ik graag wel eens voor u bidden.”*

Zo bleef de zaak een tijdje stil en afgesloten.

Toen hij naar hem teruggekomen was op wat ik gezegd heb,

sprak heer Werricus tot zijn vriend die opnieuw kwam aandraven:

*“Weet dat ik met aandrang telkens voor u bid wanneer  
ik de duisternis zie. Zie wat jij zelf zult doen.*

*Zoals ik vermoed, is er iets donker in u verborgen,  
waarvan het teken als donkerte hoort te worden beschouwd.*

*Tijdens mijn gebed werd ik door de donkere nacht omhuld.*

*Zo dus, ga na wat in uw hart verborgen ligt.”*

Toen werd de priester bang over zijn fout,

die niemand kende en die hij tot dan toe zonder getuige begaan had.

Hij biechtte hem zijn grote fout op die ik niet ken,

en bekwam door zijn biecht opnieuw een weldoende

vrede en genade.

### **Over de vrouw bij Landelies die uit haar barensweeën verlost werd.**

Landelies bij Aulne is een soort landhuis;  
 Daar ging een vrouw in barensweeën bijna dood.  
 Zes dagen doorstond zij de kruispijn van de barensweeën,  
 zij had geen ogenblik enige rust,  
 haar man ging daarop naar heer Werricus,  
 hij pleitte voor zijn vrouw en lenigde haar door zijn ootmoedig verzoek.  
 Hij verzocht dat de man [Werricus] zou bidden voor zijn vrouw die in stervensgevaar was.  
 Heer Werricus had geen hard hart,  
 hij stemde toe en zei: *“Laten wij onmiddellijk bidden,  
 wees sterk in uw geloof, en zij zal onmiddellijk verlost zijn.”*  
 De man keerde onmiddellijk terug naar het landgoed op dezelfde dag  
 dat zijn vrouw aan de dood ontsnapte en een kind baarde.

### **Over zijn handwassing tijdens het opdragen van de mis.**

Bij de mis die heer Werricus opdroeg stonden er gewoonlijk  
 mensen die aan koorts leden, en die het water op zichzelf streken toen,  
 na de wijn, heer Werricus voor de tweede maal  
 zijn vingers waste in een kleine, propere kom.  
 Dat wassen joeg de koortsen dikwijls op de vlucht,  
 volgens degenen die vertelden door deze genade genezen te zijn.  
 Dat [die handeling] verbood de abt evenwel, ik weet niet waarom,  
 noch [waarom] dat vijver dat water moest opslorpen.<sup>31</sup>  
 Maar ik voel het zo aan dat, indien de gebrekkigen er niet mogen van drinken, zij helemaal geen  
 medicijn hebben.

### **Hoe hij van de lekenbroeders muntstukken bewam.**

Van de lekenbroeders, die geld bij zich mochten hebben,  
 bewam hij door prettige gesprekken muntstukken.  
 Want tegenover de som geld die hij afbedelde,  
 gaf hij onderricht, en maakte ze daarmee verstandelijker.

### **Voor twee solidi sprak hij aldus:**

*“De oude en de nieuwe wet worden de twee Testamenten genoemd,  
 onder de welke talloze mensen heilig geworden zijn,*

---

<sup>31</sup> Hier waarschijnlijk te begrijpen als ‘waarom dat dergelijk water in de goot moest verdwijnen’.

*Er zijn twee geboden die de spirituele liefde betreffen,  
 en wie ze goed volgt wordt deelachtig aan een mooie kroon.  
 De heer Jezus heeft in zich twee naturen:  
 Het is duidelijk dat hij een eeuwige en een wereldlijke natuur had;  
 Deze hoedanigheid maakte dat hij zoon is van de Almachtige  
 en zijn menselijke natuurlijk dankte aan wereldlijke ouders.  
 In hem zijn de ware mens en de ware God verenigd.  
 Die gebeurtenis greep plaats in de schoot van zijn moeder.  
 Via de Goddelijke kracht heerste Jezus over de golven.  
 Door wat hem mens maakte, sliep hij, had hij dorst en honger.  
 Door de dood van zijn lichaam die hij ervoer als gekruisigd mens,  
 overwon hij de hel en is hij teruggekeerd naar het paradijs.  
 Daaruit volgt dat je wegens de twee naturen van de Heer  
 twee solidi moet geven, waardoor jij uw heil zult verdienen.”  
 Kortom, zij gaven 24 alben<sup>32</sup>,  
 die de prior aan de behoeftigen uitdeelde.*

### **Toen hij 15 geldstukken wilde vragen vertelde hij:**

*“Koning Salomon richtte op de berg Sion een tempel op  
 die hij op driemaal vijf treden plaatste.  
 Voordat de tempel er was, had zijn vader, op uitspraak  
 van zijn heilige hogepriester, psalmen geschreven.  
 Later, toen de waardevolle Maria drie jaar oud was,  
 en de Heilige Maagd, Maagd voor in de eeuwigheid, nog altijd zoogde,  
 besteeg zij, zonder hulp en dank zij een wonderbare kracht,  
 per drie de vijf gelijkmatige treden, tot boven.  
 Om u toe te laten met haar hulp de hemelse tempel te bestijgen,  
 geef mij drie maal vijf geldstukken ter ere van de roemrijke Maagd.  
 Gij zult, met haar hulp, indien zij wilt, tot het koninkrijk geraken:  
 Niemand kan sterven die zij daarbij wil helpen.”  
 Aldus ging door dit gebed de dichtgeknoopte beurs open  
 voor de psalmen van de treden, voor een gift aan de Heilige Maagd.*

### **Over de twaalf apostelen en evenveel muntstukken.**

*“De samenkomst van de apostelen schitterde door het nummer twaalf:  
 Geef mij omwille van hen evenveel geldstukken.  
 Niemand geraakt tot de hemelpoorten tenzij via hen.*

---

<sup>32</sup> "Albi" wordt in voetnoot verklaard als "zilveren munten".

*Zij zijn het die voor de gelovige het hemelrijk openen.  
Indien het koor het wil, zult gij dank zij hen op de sterren zitten,  
en zonder einde de heer Christus kunnen aanschouwen.”*

Toen bracht de geldbuidel tweemaal zes geldstukken tevoorschijn,  
die de prior op deze wijze won en opnam.

### **Over de tand van heer Walter, de vroegere prior.**

Na de dood van heer Walterus kwam een monnik  
van het klooster van Aulne ertoe als dienst  
een stuk van diens kledij als reliekstuk op te vragen.  
De heilige man was de monnik zeer genegen.  
Hij vroeg aan heer Werricus of hij iets mocht hebben  
van de goede oude man, dat waard zou zijn om hem toe te vertrouwen.  
Heer Werricus zei dat hij een tand had,  
die uit de mond van de heilige ouderling weggenomen geweest was.  
De andere vroeg dadelijk een klein deeltje van de tand.  
Heer Werricus weigerde die niet aan de aanvrager.  
De tand werd getoond, maar zou men hem kunnen opsplitsen?  
Ofwel had de man schrik ofwel wist hij niet goed hoe te splitsen.  
Toen bad heer Werricus tot de Almachtige,  
en vond door vroom gebed verlichting [met vrome gebeden zijn geest leidend naar de sterren].  
En onmiddellijk : de tand werd gespitst, in twee deeltjes;  
Wat menig monnik die daarvan hoorde verrukt maakte.

### **Als hij kon verborg hij al zijn goede werken.**

Ik ken niet veel goede daden; veel gebeurde in het geniep,  
gekend door God in de hemel maar onbekend voor ons.  
Dit weet ik, en ik twijfel er niet aan dat hij niet zou voorbijgegaan zijn  
aan al wat een volwaardige monnik behoort te hebben.  
Ik weet dat hij vol was van merkwaardige zachtheid,  
en dat hij in alle eenvoud schitterde door zijn veelvuldige vroomheid.  
Ik weet dat hij de naam van monnik ongeschonden gedragen heeft  
en dat hij, wat hij beloofde, helemaal en goed verwezenlijkte in de Orde.  
Deze prior deed bovendien meer dan de heilige regel voorschrijft.  
Ik kan daarvoor één zaak aanhalen.  
Het laken waarmee hij zich 's nachts toedekte  
sneed hij in twee, en deed er als kledij voor een weduwe afstand van.  
Hij bracht de helft naar het oude vrouwtje,  
en behield het met de helft gehalveerde deel.

Hij herhaalde hiermee het voorbeeld van de krijger Martinus,  
 die zijn schoudermantel voor een naakte arme in twee deelde.  
 Over het stellen van een dergelijke daad zwijgt overste Benedictus in zijn richtlijnen,  
 die de glorie van religieuze monniken genoemd wordt.  
 Er zijn veel verheven daden toegelaten die de regel niet voorziet  
 die goed zijn voor heilzame daden en die de palm waardig zijn.  
 De regel zegt enkel wat allen samen  
 kunnen en moeten vervullen om in alles aan de broeders te voldoen.  
 Indien men minder doet of tegen de regel handelt,  
 is dat slecht; wie beter of meer doet, stapelt de verdiensten op.  
 Het Evangelie heeft niet geleerd aan Martinus  
 zijn schoudermantel in twee te splitsen, noch heeft de heilige regel  
 aan Werricus opgedragen zijn laken te doorsnijden, maar elk heeft het document overschreden.  
 De verdeelde mantel van Martinus wordt  
 kerkelijk alom geprezen, die [hierdoor] Christus de sporen ziet geven:  
 O kostbare schoudermantel, die Christus toont aan zijn vrienden,  
 de hemelse bewoners en de engelenkoren!  
 Keizerspurper reikt niet tot aan die trofee :  
 en verheft zich evenmin boven het rijk der hemelen.  
 Maar over Werricus, wie zegt er dat hij slecht deed,  
 toen hij zijn dekkleed doorsneed, wat de regel nergens vermeldt?

### **Tot aan zijn dood deed hij geen afstand van de Schriften.**

Hij was een hevige en ononderbroken liefhebber van de Heilige Schrift,  
 nu is die reiziger het boek van het leven ingegaan.  
 Voor hem volstond één enkel boek om alles te weten  
 buiten welk er geen andere documenten moeten geraadpleegd worden.  
 Want voor wie, eens de wolk verwijderd is, de godheid ziet,  
 zijn, mits de nodige voorlichting, spoedig alle zaken duidelijk.  
 Wie het onveranderlijke licht ziet van de eeuwige Vader  
 misprijst het rekening te houden met alles wat geschapen is<sup>33</sup>  
 Men heeft niets nodig, noch geschriften noch getuigenissen.  
 Spoedig zal het aanzien van de Alvermogende toelaten alles te weten.  
 Dit aanvoelen, Werricus, heb jij, of jij zal het hebben,  
 wanneer jij de bron van de helderheid in de berg van het licht zult zien.

### **Over het feit dat de abt hem betrapte op het stelen van bloem.**

---

<sup>33</sup> Vermoedelijk moet deze zin gelezen worden als "misprijst al het wereldlijke".

Eens, in een tijd van duurte, was heer Alexander,  
 zoals gewoonlijk voor een abt, aan het rondlopen, en betrad hij de bakkerij.  
 Toen de prior een zak met tarwebloem vulde,  
 die hij wilde leveren aan een arme man of een arme vrouw  
 maar de prior kon de blik van de abt niet ontwijken.  
 Die al bij zijn intrede vlug goed wist wat er gaande was.  
 Verschrokken door de blik van de abt, spoedde de prior zich weg,  
 en drukte de zak onder een schraag die hem slecht verborg.  
 Onmiddellijk nam de prior zijn toevlucht tot de hulp van het gebed.  
 Bij het binnenkomen in de kerk smeekte hij de Heer hem door straf te verzoenen.  
 Terwijl hij daar smekend lag en de Heer smeekte,  
 kwam het in de abt op hem niet verder te vermanen.  
 Terwijl hij in een teruggetrokken kamertje lag te jammeren,  
 plaatste de abt ongemerkt achter de hielen van de biddende man  
 een zak met tarwebloem en trok zich terug.  
 Nadat de gebeden verricht waren [of : na de completen] stond de prior op en ging hem opzoeken.  
 Toen ging de prior naar heer Walter en zei:  
*“Ik heb schrik, ik schaam mij, ik verlies bijna mijn verstand:  
 Ik ga gebukt onder de schrik voor de abt, die mij betrapt heeft  
 in de bakkerij op het vullen van zakken met tarwebloem.  
 De abt is van plan mij, als een afgezwakte, naar een nabijgelegen landgoed te sturen  
 waar ik student was, en ziet welk.  
 Maar gij, gelukzalige, bidt voor onze rust.”*

Toen stond de heilige oude man recht en zei hem het volgende:  
*“Wees gerust; uw zaak zal niet verergeren.  
 En vrees niet wegens voor dit: de abt heeft er niets over gezegd.  
 God zal niet toelaten dat jij daarvoor verontrust zou worden.  
 Want ik heb boven u een drievoudig licht zien schitteren,  
 Toen je aan het bidden was voor deze zaak met een getrouw hart.  
 Jij niet, maar ik wel, heb de drie klare lichten gezien,  
 die in het uur van het gebed op u neergedaald zijn.”*

### **Hoe hij de armen in hongerstijd begiftigde.**

Die prior begiftigde in hongerstijd  
 de ongelukkige armen die hij bijna in stervensnood wist.  
 Dat deed hij evenwel niet openlijk, maar verborgen,  
 omdat hij het zonder getuige veiliger en voorzichtiger achtte.  
 Heer Alexander, voor wie hij schrik had, was abt.  
 Het was ook opportuun de blikken van het klooster te vermijden.  
 Zo bond hij drie denieren samen,



en borg die buidel in de plooien van zijn kleding op.  
 Zo waren er vier of vijf knopen,  
 of meer, indien hij meer giften kon bekomen.  
 Toen hij bezig was het klooster volop te doen werken,  
 kwam er naar hem een grote menigte armen toegelopen.  
 Daarop reageerde hij alsof hij vertoornd of woedend geworden was,  
 en verdreef ze om de eer van het klooster te vrijwaren.  
 Nadat het werk in het klooster verricht was, ging hij naar hen toe,  
 en wendde voor dat hij de behoeftigen wilde stenigen.  
 Hij boog zich naar de grond, en terwijl hij een steen opraapte,  
 viseerde hij iemand en wierp hem een buidel toe in plaats van de steen.  
 Zo wierp de prior ook de andere knopen,  
 totdat hij noch buidel noch gift meer over had.  
 Sommige monniken zagen dat dikwijls gebeuren;  
 maar die handelingen bleven voor de meesten verborgen.

### **Einde.**

Hier eindigt dit verhaal over de spirituele arme eindigen,  
 die echt arm was in wereldlijk opzicht;  
 Hier eindigt dit verhaal over de arme, die zich onderscheidde  
 in zeden en leven, en naar lichaam zwak was.  
 Hij werd door velen misprezen wegens zijn gedrongen  
 gestalte en zijn heilige eenvoud [simpelheid];  
 Maar niet door de rechtvaardigen en de ware religieuzen,  
 maar veeleer door de ijdelers, de aardsen en de verdorvenen.  
 Een aardse geest kent geen spiritueel goed;  
 en niets komt hem voor tenzij onder een oppervlakkige vorm.  
 Maar dit broos vat hier, bevat schatten deugden;  
 In een onaanzienlijk vat is dikwijls een ware schat verborgen.  
 Niets schaadt zilver, goud noch smaragden  
 indien u ze in een onzedelijke en laaghartige woonst opsluit.  
 Aan de buitenkant schrijven kunnen binnen  
 afzichtelijke of volledig waardeloze zaken bevatten.  
 Maar uiterlijk vertoon heeft geen enkele zin,  
 indien er binnen geen waardevolle nobelheid aanwezig is.  
 De glorie van Werricus was in hem geborgen, en niet buiten:  
 Hij is volledig opgenomen aan de rechterhand van de Heer Christus.  
 Een beetje kaal en klein, draagt hij niettemin juwelen in zich,  
 die een misprijzende geest nooit in staat geweest is op te merken.

**Over zijn verborgen boetehemd.**

Hij droeg dikwijls onder zijn bovenkledij een boetehemd,  
dat hem nooit als boetehemd tot last bedrukte.  
De hardheid van de kloosterorde leek hem al genoeg een kruis te zijn,  
maar dat volstond hem niet tenzij hij zich met een boetekleed bedekte.

**Over de relieken van de heiligen.**

Ik merk dat hij gewoon was relieken rond de nek hangen.  
Hij had altijd een stukje van de kledij van de heilige Bernardus bij zich;  
En meerdere andere, ik weet niet welke,  
meende hij evenwaardig op zijn hart te moeten dragen.

**Wij hebben nooit een mens gezien die zo ijverig was in het bestuderen van de Schriften.**

Studielustig als hij tot aan zijn sterfdag was, hield hij niet op  
de Schriften te raadplegen, waarvoor geen tijd hem teveel scheen.  
Altijd bejegende hij ze alsof hij ze pas ontdekte  
en alsof hij een dergelijke goed niet waardig was.  
En omdat hij uiteindelijk zo een hevige strijd voerde,  
werd hij, denk ik, reeds in de hemelse sferen opgenomen.  
Voortaan, zei hij dat de Geest op [hem] rustte  
en het hemelrijk zich al lang van die waar meester probeerde te maken.

\*

\* \*

Wie altijd gestudeerd heeft en gemediteerd,  
is bekwaam te onderzoeken en te ontgraven.  
Aan de rechterzijde van het gestoelte zetelt de abt, terwijl de  
morele les tijdens het eetmaal voorgelezen wordt;  
Aan de linkerzijde van het stuk staat degene die voordien gelezen heeft.  
In het midden rust de begraven voorlezer.  
Overal rondom wordt de dagelijkse lectuur gehouden.  
Wat hier begraven wordt is geen ijdele aangelegenheid:  
Zoals zij wilt, zo beslist de goddelijke Wijsheid.  
Zoals het haar behaagt, ligt hier olie van de vroomheid.  
Nu zal het aan de overledene geen enkele zalige les ontbreken,  
aan degene die zich altijd toelegde op de lectuur van het de leer van Christus.  
Daar ligt zijn lichaam voor ons gedekt, in de vrede van het graf;  
maar de gelukkige ziel aanschouwt, naar ik meen, het gelaat van Christus.

Hij is verbonden met de monniken door het pad van de godsdienst die hen verheft tot de hemel, die oneindige kronen waardig is.

Indien men echter zou willen dat niets binnen of buiten verborgen blijft, geloven wij dat Werricus er reeds boven de sterren mee verbonden is.

Dat de goede God die de beloning honderdvoudig in het oneindige teruggeeft, hem een gelukkig verblijf schenke. Amen.

Opgetekend in de loop van het jaar 1217.

**Hier eindigt het leven van heer Werricus, eertijds prior van Onze-Lieve-Vrouw van Aulne, die stierf op 5 december.**

## Vita Bonifacii Lausanensis.<sup>34</sup>

19 februari.

Over de gelukzalige Bonifacius, bisschop van Lausanne, in Ter Kameren bij Brussel in België.

Zijn leven door een anonieme auteur, uit een handschrift van het klooster in Ter Kameren.

### **Hoofdstuk 1. Het leven van de gelukzalige Bonifacius voor zijn episcopaat.**

1. Alhoewel het gelukzalige leven van de Heiligen bij de Almachtige God voor eeuwig bekend blijft en het Boek des Levens zonder vergetelheid hun namen bevat, menen wij toch dat er niets ingaat tegen het ware geloof, wanneer wij hun verdiensten vaak in onze geest blijven gedenken en hun daden in woord en geschrift in herinnering brengen. Daarom zijn wij van oordeel dat een aantal feiten uit het leven van bisschop Bonifacius zaliger gedachtenis, zijn levenshouding, zijn hemelse vertroosting, zijn wonderen en zijn geest van onthechting die hij verwierf het waard zijn om in de mooiste bewoordingen overgeleverd te worden voor wie een voorbeeld wil nemen aan zijn leven. Zo kan toch, alhoewel hij niet tastbaar meer onder ons is, de huidige herinnering aan zijn deugdzzaam leven altijd blijven bestaan. Omdat zijn leven zelfs vanaf de wieg opvallend is geweest, moge het begin van dit relaas hier aanvangen vanaf zijn eerste levensjaren.

2. De eerbiedwaardige dienaar van Christus, bisschop Bonifacius, aan wie de herinnering lovenswaardig is, stamt uit Brussel, een stad in het bisdom Kamerijk, en had een godsvruchtige vader en moeder.

Het gebeurde eens, dat zijn moeder zich naar de metten haastte en een oude man met grijze haren ontmoette met het gezicht van een engel. Die zei: “Je bent zwanger geworden van een roemrijk kind, dat welgevallig zal zijn voor God en zijn heiligen en voor de mensen. Het zal slim en geëerd zijn.” Dadelijk verdween hij uit het zicht. Toen de tijd van baren aanbrak, baarde ze een zoon, die Bonifacius werd genoemd.

3. Dit kind nam toe in jaren en bevalligheid bij God en de mensen. Wanneer zijn moeder of grootmoeder of voedster hem kusten, droogde hij dadelijk met zijn kleed of waste hij zijn gezicht met water.

Toen hij vijf jaar was, werd hij door zijn moeder naar school gebracht. Hij begon aan zijn intellectuele vorming en, hoewel hij nog heel klein was van gestalte en jong in leeftijd, gaf hij toch al heel wat bewijzen van zijn toekomstige degelijkheid. God gaf hem immers een ontvankelijke geest, een vlug verstand, een sterk geheugen, helderheid in het gesprek en efficiëntie in het werk.

Hij was een nederige toehoorder van zijn leraars, en wat hij van zijn leermeesters hoorde, plaatste hij met goed geheugen in het schrijn van zijn hart. Hij ging zo onschuldig om met de kinderen, met wie hij zijn kinderjaren doorbracht, dat hij bestand was tegen verlokkingen, die in de jeugdige leeftijd gewoonlijk veel voorkomen. Zoals hij rein en onbevlekt uit de schoot van zijn moeder kwam, zo bleef hij rein en onbesmet door vleselijke ondeugd tot de dag van zijn

---

<sup>34</sup> Editie Latijnse tekst: *Vita Bonifacii Lausanensis* in: J. Bollandus (ed.). *Acta Sanctorum*, Feb.III, Antverpiae, 1658, pp.152-155.

heengaan. Hij, die al zijn bekenden vooring in wetenschap en kennis, bracht feestdagen biddend door in de kerk of studierend en hij was als een waker over zijn vrienden.

4. Toen hij 17 jaar oud was, ging hij naar Parijs. Daar maakte hij vorderingen van wetenschap naar wetenschap en van kennis naar kennis, tot hij vol aanzien en eer een leerstoel kreeg, zonder dat hij het zelf wou. Hij bezette zeven jaar de leerstoel van theologie. Hij gaf colleges en seminaries met veel waardigheid en eerbied en was hoog geacht. Hij bleef 30 jaar in Parijs, onderlegd in de zeven vrije kunsten. De eerbiedwaardige Bonifacius spande zich derhalve in om naar Christus te leven: hij was uitgesproken nederig, ijverig in het waakzaam zijn, devoot in het bidden, uitsteken als lesgeven, voorzichtig in het gesprek, allerheiligst in de omgang en dapper in tegenslagen; Hij bezat de eenvoud van een duif: hij was streng in het berispen, zeer scherp tegenover kettters en ongelovigen en uiterst dapper voor het Katholiek geloof.

5. Die man van God, die niet weinig getooid was met die sierlijke deugden, kreeg in een gevoel van plicht tegenover God en de goddelijke genade, de wijdingen en werd priester gewijd. In het besef dat hij verplicht was tot groot dienstwerk, begon hij vol devotie en nauwgezet de rechten van het priesterschap uit te oefenen. Nooit las hij de mis zonder tranen; hij kastijdde zijn lichaam in gebed en waken, hij droeg altijd een boetehemd en had steeds een ijzeren band rond zijn middel. Toen hij later zag dat hij de band niet kon [blijven] dragen, legde hij hem af. Hij kreeg wel een gordel van paardenhaar gemaakt, met veel knopen en hij droeg hem geruime tijd.

6. Eens kreeg hij een hevig verlangen om de Heilige Maria te zien; Ze verscheen hem, wanneer hij in bed lag. Hij sprong dadelijk uit bed en viel aan haar voeten neer, zeggend: “Heilige Maria, mijn Meesteres, heilig mij.” En zij antwoordde: “Ik heb u geheiligd en ik zal u opnieuw heiligen na één jaar of na drie dagen of na de sabbat<sup>35</sup>. En na die woorden eindigde het visioen. Daarna ontstond er onenigheid tussen professoren en studenten, zodat ze niet meer naar de cursus kwamen zoals gewoonlijk. Daarom ging Bonifacius daar weg en ging naar de stad Keulen. Daar werd hij ook heel eervol onthaald en kreeg de leerstoel scholastiek, zonder dat hij het wou. Hij bleef er twee jaar.

## **Hoofdstuk 2. Het leven van de gelukzalige Bonifacius tijdens zijn episcopaat.**

7. Daarna werd hij geroepen om bisschop te zijn, tegen zijn wil in. Hij nam dit ambt aan vol devotie en nederigheid en vermenigvuldigde de talenten die hij van God gekregen had. Hij strooide wijd en zijd het zaad van het woord Gods uit en besproeide zo de harten van velen met het water van zijn kennis; harten vol wereldse vrees en hijzelf, of beter nog de Heer door hemzelf, als een dienaar voor zijn schepper. Door openlijke taal, in privé-onderhoud, kortom hoe hij ook maar kon, bracht hij de mensen tot goede daden. Hij stond altijd klaar voor allen, die uit de dorpen en steden rondom naar hem om raad waren gekomen. Voor allen opgesteld als spiegel der deugden, toonde hij zich aan de goegemeente een toonbeeld van het ongehuwde leven. Wat hij in woorden aanleerde, vervulde hij in werken.

Hij was gewoon de slechte zeden in het openbaar af te keuren. Hij luisterde niet graag naar lange gesprekken van mensen. Werelds gepraat of verdorven gesprekken over gewoontes van mensen wees hij door stilzwijgen of met strenge blik af.

<sup>35</sup> Mogelijk hier in de betekenis van “de vrede”.

Zijn tijd wijdde hij geheel aan gebed, lezen, schrijven, raad geven, de biecht horen, terwijl hij daarbij verkondigde dat hij waakzaam voor zichzelf en belerend voor anderen moest zijn. Zelden ging er een uur van de dag voorbij of hij was bezig met een van de voornoemde activiteiten. Wanneer hij een dienaar had die wereldlijke of verdorven of eerloze woorden gebruikte, zond hij hem weg.

**8.** Later kwam er oorlog tussen de paus en keizer Frederik.<sup>36</sup> Daarom riep de paus een aantal bisschoppen, onder wie ook bisschop Bonifacius, samen in concilie.

Op advies van Bonifacius en andere bisschoppen werd er besloten tot excommunicatie: zo sprak de paus de ban uit over Frederik.

Toen Frederik vernomen had dat hij in de ban was geslagen, bracht hij 200 soldaten samen om de stad te belegeren waar bisschop Bonifacius was en hem te doden. Daarop verliet de bisschop de stad zonder weet van de hinderlaag en met slechts twee soldaten. Toen de bisschop uit de stad was, sprongen de belagers uit de hinderlaag, liepen hem tegemoet en sloegen de hand aan hem. Ze boeiden zijn handen op zijn rug, wierpen hem op een paard en reden weg.

Toen stormde een soldaat, aangevuurd door ijver voor God zo hevig op de belagers los dat niet niemand van hen iets durfde tegenspreken. De soldaat wendde het paard, waarop de bisschop zat en leidde hem naar de stad. Alle aanvallers van hem bleven buiten de stad als waren ze stom en geselsd door God. Zo bevrijdde de Heer zijn dienaar.

**9.** Eens sprak hij [Bonifacius] over priesters die een vrouw hadden. Die werden kwaad, verzamelden zich en kwamen gewapend naar de kerk, waar hij de mis zong, om hem voor het altaar te doden. Daar was een minderbroeder, die hun slechtheid inzag. Hij begon te roepen en heel de stad liep samen om hem te bevrijden.

Toen hij [Bonifacius] dat zag dat hij de hinderlagen, dreiging, laster en slechtheid van de mensen niet kon dragen, ging hij naar Rome en vroeg aan de paus om zijn ambt te mogen neerleggen. De paus weigerde. De bisschop sprak: “Ik zal daar niet meer teruggaan; ik zal deze stad niet meer zien.”

Toen hij een jaar lang bij de paus over zijn ontslag had aangedrongen, nam de paus, overwonnen door zijn bede, uiteindelijk zijn ontslag aan, met nochtans het behoud van zijn bisschoppelijke waardigheid. Toen de paus hem echter op raad van betrouwbare raadgevers twee andere bisdommen aanbood en hem vroeg de aanvaarding ervan niet te weigeren, kon Bonifacius die een bisdom had afgewezen, zich niet met het weer aanvaarden ervan verzoenen en hij verklaarde dat hij zwak en voor dit ambt minder geschikt was.

**10.** Daarop begon Bonifacius te bidden, smekend en vragend dat God zich zou verwaardigen hem een geschikte plaats te geven, waar hij in vrede, rust en ver van alle wereldse lawaai de rest van zijn leven zou kunnen doorbrengen. Met toelating van de paus en de kardinalen ging hij op weg. Hij keerde terug naar zijn geboorteland en kwam in de stad Brussel, waar hij geboren was, om er zijn familie te zien. Daarna kwam hij ook naar het klooster, dat Ter Kameron van de Heilige Maria wordt genoemd, om er de kloostergemeenschap en zijn verwanten te zien.

Een religieuze moniale kwam bij hem en zei: “De Heilige Maagd Maria geeft u de opdracht bij ons te blijven. Want het is de wil van haar en van haar zoon dat u de rest van uw leven hier blijft.”

---

<sup>36</sup> Frederik II (keizer van 1218 tot 1250).

Bij het horen van haar woorden kwam hij tot rust en de abdis en heel het convent namen hem op met blij hart, met grote overgave, eer en eerbied. Hij bleef daar de rest van zijn leven in grote vrede en rust.

### **Hoofdstuk 3. Het leven van de gelukzalige Bonifacius na zijn episcopaat. Mirakels.**

**11.** Kijk, wij hebben verteld over wat hij in het seculiere leven heeft gedaan. Laten we nu zien wat God door hem tot stand bracht in het kloosterleven.

Een zekere kardinaal in Parijs was ziek en hij lag ziek wachtend op zijn einde. Magister Willem van Milton zorgde voor hem. Toen zei magister Willem tot zijn gezellen: “Ik ga een beetje rusten, omdat ik erg moe ben.” Toen hij was weggegaan en de anderen waren binnengekomen, kwam [verscheen] dadelijk magister Bonifacius de bisschop in een groot licht in het gezelschap van een zeer mooie maagd, gesierd met een halsketting. Ook de bisschop was getooid met zijn zeer rijk gewaad. De bisschop sprak tot de zieke: “Heer, wat gebeurt er, hoe stelt u het?” Die [zieke] zei: “Ik ben heel zwak.”

De bisschop maakte met zijn vinger een teken op zijn voorhoofd, wreef met zijn hand over zijn gezicht en borst en na de zegen herstelde de zieke dadelijk. Toen vroeg de zieke; “Heer wie is dat meisje dat u vergezelt?” Hij antwoordde: “Het is de heilige Agnes.” En dadelijk verdween dit visioen. Hij stond gezond op en ging genezen zijn weegs.

**12.** Daarna kwam hij [Bonifacius] op een plaats, waar een jonge man bezeten was door de duivel. Door de zegen en het gebed werd hij bevrijd.

Ook een meisje, door de duivel bezeten, kwam bij hem. Door zijn zegen werd ze dadelijk helemaal bevrijd. Ook een zieke jonge man vroeg om door hem gezegend te worden; Na de zegening was hij genezen.

Nog een kreupel kind vroeg om hem te genezen; Het kind kreeg dadelijk een aanval en viel voor zijn voeten neer; Na de zegenig stond het dadelijk op en was genezen.

Ook een meisje werd plots getroffen door een zware ziekte; Ze dacht dat haar gelaat zou scheuren en haar ogen uit haar hoofd zouden vallen. Toen riep ze tot haar moeder: “Moeder, moeder, ik sterf.” Toen nam de moeder haren van bisschop Bonifacius, wond die rond het gelaat van het meisje en liet haar een tijdlang slapen; Daarna stond ze genezen op.

Een kloosterzuster had zware koorts en na de zegening genas ze. Een andere zuster had eveneens zware koorts en ook zij genas na zijn zegening.

**13.** Ook een knecht werd in het klooster van Ter Kameren Heilige Maria dodelijk ziek. Hij hing echter vast aan de duivel, omdat hij zijn zonden niet kon belijden. De priesters kwamen bij hem en dwongen hem zijn zonden te belijden, maar hij werd niet beter en de vermoeide priesters haalden geen enkel resultaat. Tenslotte werd magister bisschop Bonifacius ontboden, die tot hem zei: “Belijd uw zonden.” Hij antwoorde: “Ik kan niet.” En de bisschop zei: “Je zult naar de hel gaan, als je niet biecht.” Hij zei: “Ik zou graag biechten, als ik kon.” Toen zei de bisschop tot de priester: “Ga en breng het lichaam des Heren.” Hij bracht het. Toen vroeg de bisschop: “Geloof je dat dit echt het lichaam van Christus is en dat hij uw heil en redder is?” Hij antwoordde: “Ik geloof het, heer.” Toen sprak de bisschop: “Geef hem het lichaam des Heren.” Zo deed hij [de priester]. Hij werd dadelijk bevrijd en beleed al zijn zonden en stierf dadelijk.

Zo zijn er velen bevrijd van verschillende kwellingen en beproevingen door zijn heilige gebeden.

#### **Hoofdstuk 4. De visioenen, de geestesveroering en de dood van de gelukzalige Bonifacius.**

**14.** Op het ogenblik waarop koning Willem van Duitsland de stad Aken belegerde, was magister bisschop Bonifacius in Ter Kameren Heilige Maria in gebed en zag hij in zijn geest een gewapende soldaat. Hij had witte wapens, zat op een wit paard en had een lans in de hand. Andere soldaten met dezelfde wapens volgden hem.

Toen overwoog de bisschop [dit] in zijn hart en vroeg: “God wie is dit? En waar gaat hij heen?” Daarop kwam een engel des Heren en antwoordde op zijn vragen: “Dit is Sint-Joris, die de heer ter hulp stuurde aan koning Willem, omdat hij vandaag de overwinning zal behalen en zelf koning Willem zal binnenleiden in de stad.” En zo gebeurde.

**15.** Toen de Franse koning over zee was om het heilige Jeruzalem en het graf des Heren te verdedigen tegen de Saracenen en de heidenen, was de bisschop in gebed en er kwam een stem uit de hemel, zeggend: “Weet voor zeker dat de Franse koning vandaag zal overgeleverd worden in handen van de heidenen, dat er velen van zijn volk zullen worden gedood en de overigen als gevangenen zullen weggeleid worden.” En zo gebeurde.

**16.** Evenzo toen de Vlaamse graaf streed met de Hollanders, was hij eveneens in gebed en er kwam een stem uit de hemel tot hem, zeggend: “Weet dat de Vlaamse graaf zal gevangen worden en er een grote slachting zal gebeuren onder zijn volk.” En zo gebeurde.

**17.** Hij had veel spijt en betreurde zeer dat Aristoteles verloren was gegaan. Vaak bad hij om te verkrijgen dat God medelijden zou hebben met zijn ziel. Toen kwam er een stem uit de hemel, die hem zei: “Hou op, hou op, hou op en bid niet voor zijn ziel, omdat hij niet zoals Petrus en Paulus mijn Kerk heeft gegrondvest en mijn wet niet heeft aangeleerd.

**18.** Op de octaafdag van Sint Johannes de Doper verlangde hij hevig en zou hij heel graag een vertroosting van de Heilige Maagd gekregen hebben. Toen verscheen hem de Heilige Maagd Maria, de koningin des hemels, met een kroon op haar hoofd en met een gouden mantel en met kleren versierd in verschillende kleuren. Ze was vergezeld van een groep maagden en de maagden zelf droegen halskettingen en hemelse ornamenten. Ze kwamen hem als het ware bezoeken en zaten op de ene zijde van zijn bed.

Ook Sint Johannes de Doper kwam ook zeer mooi en gekleed in de schitterendste kleren. Sint Johannes zat aan de andere kant van zijn bed. Ze bleven er de hele nacht zitten en gingen daarna weg.

**19.** Hij was eens in grote verwarring en vrees over zijn zonden in de vrees dat God hem zijn zonden niet zou vergeven. Toen verschenen hem twee maagden als door God gezonden. De ene had een perkamenten charter in haar hand, en ze zei tot hem: “Lees wat hier op staat.” Hij nam dit charter en zei: “Ik het niet lezen, omdat er geen enkele letter op staat.” De maagd zei: “Zo zijn als uw zonden weggewist voor het oog des Heren.” En dadelijk gingen ze weg.

**20.** Hij zong eens de mis en een religieuze, die ter goeder trouw is, zag twee engelen; De een stond aan zijn rechterkant, de andere aan zijn linkerkant en zij tilden zijn handen op; Ze lieten ze weer naar beneden en dienden hem en ze bogen zeer voorkomend hun hoofden naar hem.



**21.** Op een keer tijdens de kerstnacht was hij ziek en hij kon niet naar de metten gaan, maar bleef in bed. Toen werd hij erg bedroefd en beklaagde zich bij de Heilige Maagd dat hij alleen was. Dadelijk verscheen de Heilige Maagd Maria hem, haar Zoon dragend op de arm en in doeken gewikkeld. Ze legde het op zijn bed. Het kind zelf trok zijn handje uit de doeken en trok het doek weg van zijn gezichtje alsof het hem de schoonheid van zijn gezicht wou tonen. Toen was de bisschop zeer verheugd en was blij oer de bevalligheid van het gelaat. Hij zei bewonderend: “ Als er niets anders was in het paradijs, tenzij dit gezegende gelaat, dan zou het de moeite zijn om alles wat triest is te ondergaan zodat men dit glorievolle gezicht kan zien.

**22.** Hij was eens aan het bidden en kreeg een geestesvervoering. Hij werd naar het paradijs gebracht en zag daar de Cherubijnen, hoe ze aangevuurd werden en gloeiden. Daarna werd hij naar elk van de Engelenkoren en de Profeten gevoerd en zag hun waardigheid. Vervolgens kwam hij bij het koor der Apostelen, die de eerste stichters van de Kerk waren en hij zag hun waardigheid en glorie. Daarna kwam hij bij het koor der Martelaren, die dapper waren in de strijd en met hun bloed de Kerk van God hadden gesierd. Hij zag hun waardigheid en glorie. Vervolgens kwam hij bij het koor der Belijders, die de Kerk in woord en voorbeeld steun verleenden. Ook hun glorie zag hij. Daarna kwam hij bij het koor der Maagden, die het Lam volgden, waar het ook ging; Hij zag hun glorie en waardigheid en was zeer verheugd in hun glorie. Tenslotte werd hij naar de Heilige Maagd Maria geleid. Hij zag met welke eerbewijzen en eerbied en waardigheid zij geëerd werd door haar Zoon en door alle heiligen. Het laatst kwam hij bij Gods Majesteit. Daar zag hij de Zoon in de Vader en de Vader in de Zoon en de Heilige Geest, die uit beiden voortkwam, en ook hoe God in als zijn heiligen is en alle heiligen in God zijn.<sup>37</sup> Over die glorie, unie en waardigheid en eerbied is het beter te zwijgen dan iets te zeggen, want al wat hierover kan worden gezegd, is niets bij wat het is.

**23.** Telkens wanneer hij bij mannelijke of vrouwelijke religieuzen kwam, raakte hij, zoals een kaars smelt bij het vuur, omgeven door godsvrucht en goddelijke genade. Later werd hij zwaar ziek en verloor kracht in zijn handen. Hij kon nog nauwelijks zijn hand naar zijn mond brengen. Ondanks zijn groot verlangen kon hij geen mis meer celebreren. Vaak zag men dan dat Engelen Gods hem hielpen, zoals hierboven gezegd is.

**24.** Op een keer hield hij het evangelie van Johannes in de hand. Hij omhelsde het boek en zei: “Dit heb ik geleerd, in deze woorden heb ik geleefd, geloofd, gehoopt en in deze woorden wil ik sterven.” En zo gebeurde. Zo nadat bisschop Bonifacius de bisschopszetel van de kerk in Lausanne tien jaar had bezet, kwam hij naar het klooster van de Heilige Maria in Ter Kameren, leefde daar 18 jaar en onttrokken aan dit licht, werd hij gelukkig overgebracht naar de woonplaats van het eeuwige rijk na het vervullen van zijn dagen in heiligheid.

---

<sup>37</sup> Heel dit visioen is in feite een overname en uitwerking van het loflied *Te Deum*.