
DE VITA ODILIAE LEODIENSIS: TUSSEN RELIGIE EN POLITIEK

Een casestudy van een uitzonderlijk dertiende-eeuws document.

Heleen Debruyne

Masterproef Geschiedenis. Academiejaar 2009-2010.

Promotor: prof. dr. Jeroen Deploige.



DANKWOORD

Bij deze wil ik de Gentse politieagenten bedanken die op hun middernachtelijke patrouille toevallig de autodief die er bijna met mijn laptop vandoor ging, betrapten en inrekenden. Omdat ik na dat voorval nog niet had geleerd tijdig back-ups te nemen, wil ik ook de onbekende zwarte man die naast mij zat op de trein Brussel-Oostende bedanken. Als hij mijn tas niet door het raam van de trein waarin ik hem vergeten was, had gestoken - net voor die trein onherroepelijk vertrok - was deze scriptie nu niet, en waarschijnlijk nooit meer, af geweest.

Op een meer intellectueel niveau ben ik natuurlijk mijn promotor, Jeroen Deploige, zeer erkentelijk.

Ook mijn ouders ben ik dank verschuldigd, omdat ze mijn besluit om geschiedenis te gaan studeren steeds zijn blijven aanmoedigen. En ik mag natuurlijk mijn dappere correctoren, Mortimer De Clercq en Stefan Huygebaert niet vergeten te vermelden.

VOORWOORD.

De Vita Odiliae Leodiensis is één van die middeleeuwse teksten die om verschillende, niet altijd even duidelijke redenen vaak over het hoofd is gezien. De auteur is niet bekend, de heilige over wie het gaat verricht op het eerste zicht geen al te ongelofelijke mirakels, voedt zich niet met haar eigen moedermelk, en komt bovendien pas laat in het verhaal opduiken. Ook het genre is niet helemaal éénduidig. Is het een stadsgeschiedenis? Een gewone vita? Of een bundel exempla voor kanunniken?

Maar net daarom is het zo'n rijke tekst. Ze leert ons dat we bronnen niet op een dienblad aangereikt krijgen zoals we misschien graag zouden willen zien: helder en eenduidig, klaar om in onze concepties en hypothesen ingepast te worden. Integendeel. De Vita Odiliae is enigszins weerbarstig en roept misschien meer vragen op dan ze beantwoordt. De auteur springt - in de perceptie van de moderne lezer - van de hak op de tak en lijkt soms zelf vergeten te zijn waar hij het nu precies wilde over hebben, en waarom.

Daarom was het ook moeilijk om een vooraf vastgelegde onderzoeksstrategie aan de Vita Odiliae Leodiensis op te leggen. Hypothesen en vraagstellingen moesten - naarmate het

doorploegen van het Latijn vorderde - naar de achtergrond geschoven of zelfs naar de prullenmand verwezen worden. Deze masterproef is dan ook allesbehalve conclusief maar wil een opening zijn, heeft tot doel licht te werpen op zo veel mogelijk verschillende aspecten van de tekst, zonder tot een éénduidig besluit te komen.

BIBLIOGRAFIE.

INLEIDEND HOOFDSTUK.

0.1. Contextualisering en vraagstelling.

0.2. Tekstoverlevering en -editie.

0.3. verspreiding en gebruik van de Vita Odilae, van de Middeleeuwen tot nu.

HOOFDSTUK 1: GENDER, RELIGIE EN DE LUIKSE RELIGIEUZE VROUWENBEWEGING.

1.1. Aandachtspunten.

1.1.1. Contextualisering en vraagstelling.

1.1.2. 'Gender' en 'agency'.

1.2. Het 'genre' van de Vita Odiliae.

1.2.1. Odilia: een typische heilige?

1.2.2 Canonisatie.

1.2.3. Hagiografen en hun onderwerpen.

1.2.4. "Levende heiligen" en legitimatie.

1.2.5. Exempla-collectie?

1.2.6. "Book of life?"

1.3. Tussen vrijheid en verstrakking.

1.3.1. Demonische bezetenheid.

1.3.2 Kuisheid: het ideaal versus de praktijk.

1.3.2.a. Kuisheid, weduwschap en vagevuur.

1.3.2.b. Kuisheid in de praktijk?

1.3.3. Helderziendheid, mystiek en gender.

1.3.3.a. De aard en oorsprong van visionaire ervaringen.

1.3.3.b. Vrouwen, mannen en visioenen.

1.3.4. Conclusie.

1.4. Religieuze mannen en vrouwen.

1.4.1. Voedsel, controle en eucharistie.

1.4.2 Religieuze netwerken.

HOOFDSTUK II: DE VITA ODILIAE EN DE POLITIEK.

2.1. Luik: een algemene inleiding op de politieke situatie.

2.2. Lambertus Li Bège en veranderende religieuze gevoeligheden.

2.3. Hugo de Pierrepont in de Vita Odiliae.

2.3.1. Hugo de Pierrepont en het Sint-Lambertuskapittel.

2.3.2. Johannes en Hugo?

BESLUIT.

BIJLAGE.

BIBLIOGRAFIE.

Primaire bronnen.

'Vita B. Odiliae Viduae Leodiensis. Libri duo priores.' In: DE SMEDT C., DE BACKER I., VAN ORTROY F., VAN DEN GHEYN I., DELAHAYE H. en PONCELET E. (eds.), *Analecta Bollandiana. Tomus 13* (Brussel, 1894). 190-287.

DE CANTIMPRE T., *The life of Christina the Astonishing*. Vertaling door: KING M. (Toronto, Peregrina, 1999).

DE VITRY, J., *The Life of Marie d'Oignies*. Translated by Margot King. (Toronto, Peregrina, 1993).

HELLER J. (ed.), "Vitae Odiliae Liber III. De Triumpho S. Lamberti in Steppes." in: WAITZ G. (ed.), *Gesta episcoporum abbatum ducum aliorumque principum saeculi XIII*. Monumenta Germaniae Historicae SS, 25. (Hannover, 1880). 169-191.

Naslagwerken.

BALAU, *Les sources de l'histoire de Liège au Moyen Age, Étude critique* (Brussel 1903).

BORMANS S. en SCHOOLMEESTERS E. (eds.). *Cartulaire de l'Eglise Saint-Lambert de Liège. Tome premier*. (Bruxelles, Academie Royale, 1893).

BREMOND C., LE GOFF J. en SCHMITT J.C., "L'Exemplum." In: *Typologie des Sources du Moyen Age Occidental*, fasc. 40, A-VI, C.9. (Brepols, Turnhout, 1982).

CARASSO-KOK M. en MULDER-BAKKER A. (eds.), *Gouden legenden: heiligenlevens en heiligenverering*. (Hilversum, 1997).

DARIS J., *Histoire de la principauté et du diocèse de Liège. Volume 1*. (Luik, 1868-1870).

DARIS J., *Notices historiques sur les églises du diocèse de Liège*. (Luik, Demarteau, 1887).

DEREINE C. *Les chanoines réguliers au diocèse de Liège avant Saint-Norbert*, (Brussel, 1952).

DE THEUX DE MONTJARDIN J., *Le Chapitre de Saint-Lambert à Liège. Tome I*. (Bruxelles, Gobbaerts, 1871).

FOREVILLE R., *Latran I, II, III et Latran IV. Histoire des conciles oecumeniques 6*. (Paris, 1965).

GODDING, JOSSAERT, LELEUX, DE VRIENDT en VAN DER STRAETEN, (eds). *Bollandistes, saints et légendes*. (Société des Bollandisten, Bruxelles, 2007).

GOODICH M., *Vita Perfecta, The Ideal of Sainthood in the Thirteenth Century*. (Anton Hiersemann, Stuttgart, 1982).

GOOSSENS J., *De kwestie Lambertus li bège*. (Brussel, Paleis der Academiën, 1984).

LECOMTE F., *Regestes des Actes de Jean d'Eppes, prince-évêque de Liège, 1229-1238*. (Brussel, 1991).

LE GOFF J., *La naissance du Purgatoire*. (Paris, Gallimard, 1981).

MARCHANDISSE A., *La fonction épiscopale à Liège aux XIIIe et XIVe siècles. Étude de politologie historique*. Bibliothèque de la Faculté de philosophie et lettres de l'Université de Liège, 272. (Geneve, Droz, 1998).

MOONEY C.M., (ed.). *Gendered Voices: Medieval Saints and Their Interpreters*. (University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1999).

MULDER-BAKKER A., *Lives of the Anchoresses, The Rise of the Urban Recluse in Medieval Europe*. Translated by Myra Heerspink Scholz. (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2005).

MULDER-BAKKER A. (ed.), *Sanctity and Motherhood, Essays on Holy Mothers in the Middle Ages*. (New York, Routledge, 1995).

PONCELET E., *Actes des Princes-Eveques de Liège, Hugues de Pierrepont, 1200-1229*. (Brussel, 1941).

SIMONS W., *Cities of Ladies, beguine communities in the medieval low countries, 1200-1565*. (University of Pennsylvania Press, 2003).

VAUCHEZ A., *La Sainteté en occident. La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge (1198-1431), Recherches sur les mentalités religieuses médiévales*. (Rome, École française de Rome, 1981).

WALKER-BYNUM C., *Fragmentation and Redemption: essays on gender and the human body in medieval religion*. (New York, 1991).

WIESNER-HANKS M., *Gender in History*. (Wiley-Blackwell, 2001).

WIESNER-HANKS M., *Women and Gender in Early Modern Europe*. (Cambridge University Press, 2008).

Artikels.

BOLTON B. , "Vitae matrum, a further aspect on the frauenfrage." In: *Medieval Women, Studies in Church History*. D. Baker (ed.) Blackwell, 1978. 253-275.

BYNUM C. W., "Fast Feast and Flesh: The Religious Significance of Food to Medieval Women'. In: *Representations*, 11 (1985). 1-10.

CACIOLA N., 'Mystics, Demoniacs, and the Physiology of Spirit Possession in Medieval Europe.' In : *Comparative Studies in Society and History* 42,2 (2000). 268-306.

CLARK K. 'Purgatory, Punishment, and the Discourse of Holy Widowhood in the High and Later Middle Ages.' In: *Journal of the History of Sexuality* 16.2 (2007). 169-203.

CLOSON J., "Les événements politiques liégeois pendant les années 1229-1230." In: *Melanges Godefroid Kurth*, T 1. (Liège-Paris, 1908). 137-140.

GOODICH M., "The Contours of Female Piety in Later Medieval Hagiography." In: *Church History*, Vol 50, (1981). 20-32.

LAUWERS J., 'Entre béguinisme et mysticisme, la vie de Marie d'Oignies de Jacques de Vitry ou la définition d'une sainteté féminine.' In: *Ons Geestelijk Erf*. LXVI (1992). 46-70.

MENS A., "De kleine armen van Christus, in de Brabants-Luikse gewesten." In: *Ons Geestelijk Erf* 36. (1962). 282-331.

MULDER-BAKKER, A., 'Gendering Medieval Martyrdom, Thirteenth-Century Lives of Holy Women in the Low Countries.' IN: Leemans J. (ed.), *More than a memory: the discourse of martyrdom and the construction of Christian identity*. (Leuven, Peeters, 2005). 221-240

MULDER-BAKKER A., 'Two Women of Experience, Two Men of Letters, and the Book of Life', ed. by MULDER-BAKKER A. en MACAVOY L., *Reading the Book of Life: Women and Experience in Medieval Writing* (New York: Palgrave MacMillan, 2009).

NEEL C., "The Origins of Beguinism." In: *Signs*, vol 14, no 2.

NEWMAN B., 'Possessed by the spirit: devout women, demoniacs, and the apostolic life in the thirteenth century.'. In: *Speculum: A Journal of Medieval Studies*, 73:3, (1998). 733-770.

NEWMAN B. 'What did it mean to say 'I saw'? The Clash Between Theory and Practice in Medieval Visionary Culture.' In: *Speculum*, 80. (1994) 1-43.

SIMONS, W., "Reading a Saint's body: rapture and bodily movement in the vitae of thirteenth-century beguines." IN: KAY s en RUBIN M (eds.), *Framing medieval bodies*. (Manchester University Press, 1994). 1-23.

SWEETMAN R., 'Thomas of Cantimpré, Mulieres Religiosae and Purgatorial Piety; Hagiographical Vitae and the Beguine Voice' In: BROWN J. en STONEMAN W. (eds.), *A distinct voice: Medieval Studies in Honor of Leonard Boyle*. (Notre Dame, University of Notre Dame, 1997) 606-628.

INLEIDEND HOOFDSTUK

0.1. Contextualisering en vraagstelling.

De periode die volgde op de Gregoriaanse hervormingen (ca. 1049-1122) was er een van grote religieuze vernieuwingen. De religieuze gevoeligheden veranderden snel, zich aanpassend aan maatschappelijke ontwikkelingen - zoals de stedelijke groei en de trage maar zekere ontwikkeling van staatsapparaten - en veranderingen binnen de kerk zelf. De paus moest verschillende politieke machtsstrijden voeren én de invloed van ketterijen zoals het katharisme binnen de perken houden. De spiritualiteit ging zich meer dan ooit tevoren richten op de menselijkheid van Christus (de *vita apostolica*) en de Mariale cultus verspreidde zich snel en werd bijzonder populair. Verschillende nieuwe religieuze bewegingen zagen het levenslicht en oude ordes hervormden zich. Opvallend is ook dat er vanaf de late twaalfde eeuw een aangroei was van vrouwelijke religieuze bewegingen. Vooral de Lage Landen, de streek rond de Rijn, Italië en het zuiden van Frankrijk, niet toevallig de meest verstedelijkte regio's, waren bakermatten van de vrouwelijke religiositeit.¹

Traditionele ordes gingen vrouwenkloosters stichten en nieuwe bewegingen zoals de bedelordes richtten infrastructuren op waarbinnen vrouwen hun religiositeit konden beleven en uitdragen.²

In onze contreien zien we in de vroege dertiende eeuw een beweging ontstaan die niet echt een stichter heeft en niet meteen geïnstitutionaliseerd werd, maar wel getuigt van dezelfde religieuze tendenzen: de zogenaamde begijnenbeweging. Onder andere Thomas van Cantimpré en Caesarius van Heisterbach maakten in hun geschriften melding van dat nieuwe religieuze fenomeen: verschillende lekenvrouwen kozen ervoor om, buiten de gekende kloosterordes, een religieus leven te gaan leiden.³ Die vrouwen *'leven als kluzenaars in de stad, spiritueel in de wereld en maagdelijk tussen zij die plezier najagen'*⁴ en waren bijna

¹ Michael Goodich, "The Contours of Female Piety in Later Medieval Hagiography." In: *Church History*, Vol 50 (1981). 121.

² Michael Goodich, "The Contours of Female Piety." 120.

³ Walter Simons, *Cities of Ladies, beguine communities in the medieval low countries, 1200-1565*. (University of Pennsylvania Press, 2003). 35.

⁴ Walter Simons, *Cities of Ladies*, 36.

allemaal afkomstig uit de adel of het zich in de late twaalfde, vroege dertiende eeuw sterk ontwikkelende stedelijke patriciaat.⁵

De kerk - een exclusief door mannen gerund instituut - stond niet onverdeeld positief tegenover die onafhankelijke vrouwelijke religiositeit. Men vreesde voor afwijkingen van de orthodoxie en streefde naar een zo groot mogelijke controle over die vrouwen.⁶

Walter Simons heeft in zijn standaardwerk over de begijnen elf teksten genoemd, levens van religieuze vrouwen, die als bron kunnen dienen voor de vroegste periode van de beweging. Het gaat over de levens van Marie d'Oignies, Juetta van Hoei, Christina Mirabilis, Ida van Nijvel, Ida van Leuven, Margaretha van Ieper, Lutgard van Tongeren, Juliana van Mont-Cornillon, Beatrijs van Nazareth, Ida van Gorsleeuw, en Odilia van Luik.⁷ Odilia is waarschijnlijk geboren in het jaar 1165⁸ en gestorven in 1120⁹. Haar vita moet geschreven zijn tussen 1241 en 1251.¹⁰

Simons wijst er op dat het bijzonder moeilijk is om informatie over de begijnenbeweging uit die levens te extraheren: de auteurs waren allemaal mannelijk en hadden andere aandachtspunten en doelstellingen dan de religieuze vrouwen zelf.¹¹

De *Vita Odiliae* is als tekst zo mogelijk nog problematischer dan de andere heiligenlevens die Simons opsomt: na een eerste vluchtige lezing van de proloog wordt al meteen duidelijk dat de auteur het niet alleen over Odilia wilde hebben. Meer zelfs, Odilia was niet eens zijn belangrijkste aandachtspunt. De titel *Vita B. Odiliae, viduae Leodiensis*¹² dekt dus nauwelijks

⁵ Brenda Bolton, "Vitae matrum, a further aspect on the frauenfrage." In: D. Baker (ed.), *Medieval Women, Studies in Church History*. (Blackwell, 1978). 253-275.

⁶ Michael Goodich, "The Contours of Female Piety". 20.

⁷ Walter Simons, *Cities of Ladies*. 37.

⁸ "Vita B. Odiliae viduae Leodiensis." In: Carolus de Smedt, Iosephus de Backer, Franciscus van Ortroij, Iosephus van den Gheyn, Hippolytus Delehaye en Albertus Poncelet (eds.), *Analecta Bollandiana. Tomus 13* (Brussel, 1894). 211, noot (1). Naar de tekst zal in het vervolg verwezen worden met VO. In de geschreven tekst zal de bron als *Vita Odiliae* worden beschreven.

⁹ VO, inleiding door de Bollandisten. 196-199.

¹⁰ VO, Inleiding Bollandisten. 196-199. Johannes, de zoon van Odilia en de belangrijkste bron van de auteur, stierf in 1241. De auteur geeft aan dat hij zijn tekst heeft geschreven na de dood van Johannes. In 1251 gebruikte de kroniekschrijver Aegidius van Orval de *Vita* als bron voor zijn kroniek over Luik.

¹¹ Walter Simons, *Cities of Ladies*. 37.

¹² voor een korte inhoud van wat in deze scriptie van belang is. zie bijlage.

de lading van het volledige manuscript dat onder die naam bekend staat en uitgegeven is door de Bollandisten en Johannes Heller.¹³ De volledige *Vita Odiliae* bestaat uit drie boeken: in een eerste boek past de auteur de levens van de heilige (maar nooit gecanoniseerde) Odilia en haar zoon Johannes in een soort van Luikse stadsgeschiedenis in. Na een korte voorgeschiedenis van de zeden en gewoonten van de Luikse clerus, verhaalt de auteur over de wonderbaarlijke exploiten van de eerbiedwaardige weduwe en haar al even godsvruchtige zoon.

In het tweede boek focust de auteur zich enkel op Johannes, die zich door zijn vele gaven schijnbaar heeft weten binnen te werken in de kring van vertrouwelingen rond de bisschop Hugo de Pierrepont.¹⁴

Het derde boek dan beschrijft de triomf van de Luikenaars in de slag bij Steppes (1213), waar de prins-bisschop Hugo de Pierrepont de Brabantse hertog Hendrik I overwonnen heeft. De gebeurtenissen van die veldslag werden voorzien en voorspeld door Odilia en vooral door Johannes.

Dat is nochtans wat de *Vita Odiliae* als bron zo waardevol maakt: in een tekst die grotendeels over politiek en de wederwaardigheden van een priester gaat, wordt het leven van een begijn (als we Odilia al zo kunnen noemen) ingepast. Dit kan beschouwd worden als een metafoor voor het leven van een religieuze vrouw in een stedelijke gemeenschap - in dit geval Luik. Net omdat de auteur zich niet op Odilia focust, kan duidelijk worden hoe verweven haar persoonlijke geschiedenis is met de geschiedenis van haar stad en hoe buitenstaanders haar percipieerden.

In deze verhandeling zal dat steeds in het achterhoofd gehouden worden. Odilia is eigenlijk een figuur in de marge van de naar haar genoemde *Vita*, waardoor de tekst ons meer leert over hoe een religieuze vrouw werd gepercipieerd, dan over Odilia en haar denkbeelden.

¹³ Johannes Heller, (ed.). "Vitae Odiliae Liber III. De Triumpho S. Lamberti in Steppes." in: Georg waitz (ed.). *Gesta epsicoporum abbatum ducum aliorumque principum saeculi XIII*. Monumenta Germaniae Historicae SS, 25. (Hannover, 1880). Naar het derde boek zal voortaan worden verwezen als: VO, boek III, gevolgd door de pagina.

¹⁴ Die eerste twee boeken zijn uitgegeven door de Bollandisten, zie noot 8. Naar de inhoud ervan zal voortaan worden verwezen met de afkorting VO, gevolgd door de pagina.

In een eerste deel wordt onderzocht hoe Odilia past in haar context, die van de vroegdertiende-eeuwse religieuze vrouwenbeweging. Ik zoek aansluiting bij het recente onderzoek naar die context en ga na welke religieuze gevoeligheden Odilia aan de bredere religieuze tendensen van haar tijd linken. Omdat Odilia een vrouw was, wiens Vita door een man - die haar waarschijnlijk niet eens persoonlijk heeft gekend - is neergeschreven, is het evident dat daarbij een genuanceerd genderperspectief zal gehanteerd worden. Waarom vond de auteur Odilia interessant genoeg om te vermelden en hoe heeft hij zijn beschrijving van haar leven aangepast aan zijn denkbeelden?

In een tweede deel dan, ga ik de andere kant van de tekst na, de wereld waarin de mannelijke auteur van de Vita zich bewoog: de context van het Sint-Lambertuskapittel, waartoe de anonieme kanunnik die de vita heeft neergeschreven behoorde. Ook de Luikse politieke-institutionele en religieuze geschiedenis en hoe die door de auteur is gepercipieerd zal aan bod komen.¹⁵ Vooral de figuur van bisschop Hugo de Pierrepont¹⁶ komt sterk uit de vita naar voren, zo blijkt. Waarom is dat zo en wat waren de relaties tussen Hugo de Pierrepont en het Sint-Lambertuskapittel?

In dat tweede deel tracht ik ook een het genre van de tekst te herdefiniëren: de Vita Odiliae is zeker geen vita pur sang: het vertoont eigenschappen van een stadskroniek, en in zekere zin zelfs van een exemplacollectie. Waarom zou een vrouw als Odilia haar plaats krijgen in een dergelijk allegaartje?

¹⁵ VO, 198.

¹⁶ regeerperiode: 1201-1229.

0.2. Tekstoverlevering en -editie.

Die drie boeken van de *Vita Odiliae* zijn niet samen overgeleverd. In 1880 gaf Johannes Heller in de *Monumenta Germanicae Historiae* het derde boek uit, *De Triumpho S. Lamberti in Steppes*. Voor de kritische editie van dat derde boek heeft Heller uit verschillende bronnen geput: een manuscript dat in 1880 al was verloren gegaan maar nog bewaard was in een oudere uitgave van Chapeauville, een zeventiende-eeuwse codex uit Bibliotheca Valliceliana uit Rome, en een dertiende-eeuwse kroniek van de hand van een zekere Aegidius van Orval. Uit de historische kritiek van die documenten bleek overduidelijk dat de passages waarin Odilia en Johannes op het toneel verschijnen interpolaties van de auteur van de *Vita Odiliae* zijn. Het oorspronkelijke relaas van de slag bij Steppes zou van de hand van een zekere Hervardus Leodienses (ob. 1229) zijn en is niet lang na de feiten neergeschreven. Die Hervardus was net als de auteur van de *Vita Odiliae* verbonden aan het Luikse Sint-Lambertuskapittel, waardoor deze laatste makkelijk toegang tot het manuscript moet hebben gehad. De kroniekschrijver Aegidius van Orval heeft de versie van de auteur van de *Vita Odiliae* overgenomen in zijn *Gesta Pontificum Tungrensium, Traiectensium et Leodiensium*.¹⁷ Aegidius heeft voor zijn kroniek overigens wel meer uit de *Vita Odiliae* gehaald, maar daarover later meer. Op dat moment, in 1880 waren de eerste twee boeken van de *Vita Odiliae* verloren gegaan. Heller had er kennis van omdat de laat-zestiende-eeuwse theoloog en historicus Chapeauville¹⁸ er in zijn werk gewag van maakt.¹⁹

In 1894 dan verscheen in tomus XIII van de *Analecta Bollandiana* een kritische uitgave van de eerste twee boeken van de *Vita Odiliae*. Enigszins triomfantelijk schrijven de Bollandisten in hun inleiding dat zij '*...experti lectores Analectorum diiudicabunt, cum ipsis sub oculos deperditum opus ponamus*'.²⁰ Een collega-bollandist had het oorspronkelijke manuscript namelijk gevonden in de Keizerlijke Bibliotheek te Wenen, die in 1894 al de Familien-Fideicommiss-Bibliothek was geworden. Daar had het eeuwenlang verborgen gezeten in een 15^{de}-eeuwse codex. Het is goed mogelijk dat het om hetzelfde manuscript gaat dat Chapeauville ter beschikking had.

¹⁷ VO, boek III. Inleiding door de uitgever. 171-172.

¹⁸ <http://www.newadvent.org/cathen/03574a.html>, geraadpleegd op 5 juni 2010.

¹⁹ VO, boek III. Inleiding door de uitgever. 169, noot 1

²⁰ VO, inleiding door de Bollandisten. 197.

Dit wijst er dus dat het manuscript van de *Vita Odiliae* in zijn eigen tijd en de eeuwen daarna weinig verspreid is geweest. Wel heeft Aegidius van Orval voor zijn *Gesta Pontificum Tungrensium, Traiectensium et Leodiensium*, behalve het derde boek, ook verschillende passages uit de eerste twee boeken van de *Vita Odiliae* geplukt. Die Aegidius was een dertiende-eeuwse monnik, verbonden aan de abdij van Orval, die de ambitieuze taak op zich had genomen om een elfde-eeuwse kroniek over de Luikse bisschoppen verder te zetten. Aegidius was waarschijnlijk zelf ook van Luikse afkomst. Overigens was hij zelf meer een redacteur dan een auteur: hij heeft zijn informatie uit verschillende oudere bronnen bijeen geharkt om die mozaïek van teksten daarna te laten kopiëren in één manuscript, dat dateert uit 1251. De handen van de verschillende kopiïsten die voor dat werk onder het bevel van Aegidius stonden, zijn in het oorspronkelijke manuscript nog duidelijk te onderscheiden. Het document staat tjokvol correcties en aantekeningen in de marge, van de hand van Aegidius zelf. Al die verschillende handen zijn door Heller met een monnikengeduld uiteen gehaald.²¹ De *Gestae* van Aegidius zijn een tekenend voorbeeld van het dertiende-eeuwse redactieproces van een kroniek en wijzen er ook op dat een kritische houding tegenover het bronnenmateriaal niet de voornaamste bekommernis van de auteur was. Balau vindt dit, op typisch historicistische wijze, samen met zijn gebrek aan compositorisch talent, de grootste tekortkoming van Aegidius.²² Daarbij gaat Balau natuurlijk voorbij aan het historische belang van alles wat het harde, controleerbare feit overstijgt.

Eén van Aegidius' onbetrouwbare bronnen was de *Vita Odiliae*. Aegidius zou die tekst, aldus Balau, hebben uitgekozen voor zijn grote rijkdom aan onwaarschijnlijke details, waar de monnik tuk op was.²³ Uit het eerste boek van de *Vita Odiliae* heeft Aegidius grote stukken over de geschiedenis van de Luikse bisschoppen Alberon II, Raoul van Zahringen en Hugo de Pierrepont gekopieerd, weliswaar zonder enige melding van Odilia en haar zoon te maken. Uit het derde boek dan, dat door de auteur van de *Vita Odiliae* zelf al gekopieerd en geïnterpoleerd was, heeft hij het relaas over de slag bij Steppes overgenomen, alweer met weglating van de wederwaardigheden van Odilia en Johannes.²⁴

²¹ Balau, *Les sources de l'histoire de Liège au Moyen Age, Étude critique.* (Brussel, 1903). 451-453. en VO, boek III, 169.

²² Balau, *Les sources*. 453.

²³ Balau, *Les sources*. 454.

²⁴ VO, boek II, inleiding door de Bollandisten. 169-170.

0.3. verspreiding en gebruik van de Vita Odiliae, van de Middeleeuwen tot nu.

Het relaas van het wonderbaarlijke leven van Odilia heeft dus, zoals uit het vorige hoofdstuk is gebleken, maar weinig verspreiding of navolging gekend: getuige daarvan het feit dat van de eerste twee boeken maar één manuscript bekend is, en van het derde boek slechts twee waarin melding wordt gemaakt van Odilia en Johannes. Aegidius van Orval vond Odilia schijnbaar niet opmerkelijk genoeg om haar in zijn kroniek te vermelden, hoewel hij toch nuttig gebruik van haar vita heeft kunnen maken.

Over het manuscript zelf is weinig bekend: het lijkt er op dat er maar één exemplaar van de eerste twee boeken is bewaard gebleven, namelijk dat uit de Weense bibliotheek waarmee de Bollandisten hun editie hebben geschreven. Dat manuscript, nummer 6275 volgens de index van de Bollandisten, wordt tot op vandaag bewaard in de Österreichische Nationalbibliothek.²⁵ Het lijkt alleen overgeleverd te zijn, waardoor het moeilijk is om iets over de verspreiding en het gebruik van de vita te kunnen zeggen.

Nochtans werden de vitae van religieuze vrouwen uit een gelijkaardige context, die even vreemd en zo niet vreemder gedrag als dat van Odilia vertoonden, wel verspreid en druk gelezen. Zo kende het leven van Christina de Wonderbaarlijke een grote verspreiding. Het is naar het middenengels vertaald²⁶ en zelfs Nick Cave heeft haar in 1992 nog bezongen.²⁷

Het lijkt er echter op dat zelfs de anonieme auteur van de Vita Odiliae zijn onderwerp weinig belangwekkend vond. Waar Jacques de Vitry tot in de hoogste kerkelijke echelons actief propaganda voerde voor de erkenning van zijn vrouwelijke beschermelingen, komt Odilia zelfs in haar eigen vita pas in het zesde hoofdstuk opduiken.²⁸

Over de verspreiding van de Vita Odiliae in de eigen tijd en de eeuwen meteen daarna valt dus niets terug vinden, al wijst het feit dat er maar één manuscript van de eerste twee boeken is overgeleverd er op dat het werk waarschijnlijk niet bijzonder populair was. Ook in de negentiende eeuw was er weinig belangstelling voor de vrome weduwe. De negentiende-eeuwse editoren en historici waren unaniem over de historische waarde van de Vita Odiliae.

²⁵ zie http://bhllms.fltr.ucl.ac.be/Nquerysaintsectiondate.cfm?code_bhl=6275&requesttimeout=500, laatst geraadpleegd op 15 juli 2010.

²⁶ Thomas de Cantimpré, *The life of Christina the Astonishing*. Vertaald door Margot H. King. (Toronto Perigrina, 1999). 7.

²⁷ Nick Cave and the Bad Seeds, *Christina the Astonishing*. Op de cd 'Henry's dream' uit 1992.

²⁸ VO, 210.

De auteur ervan werd, net als Aegidius van Orval, gehekeld om zijn faliekant gebrek aan kritisch inzicht: hij heeft alles wat hij te vertellen heeft over de jaren 1135 tot 1210 uit mondelinge overlevering of uit hem beschikbare boekwerken gehaald, zonder daarbij zijn bronnen aan kritisch onderzoek te onderwerpen.²⁹ Balau stelde dat zijn beschrijving van de Luikse bisschoppen Alberon II en Raoul van Zahringen absoluut niet te vertrouwen is: de auteur verwacht voortdurend feit en fictie om de wandaden van de bisschoppen in verband te kunnen brengen met natuurrampen en ander onheil. Die negatieve weergave van de bisschoppen Alberon II en Raoul van Zahringen zou sterk overdrijven zijn. Verhalen over publiekelijke huwelijken van clerici, de voortdurende verkoop van prebendes, het niet meer gratis toedienen van de sacramenten, ... verwijst Balau naar het rijk der fabelen. Hij moet wel erkennen dat er zeker wel simonie zal geweest zijn en ook dat de clerus zich niet altijd even onberispelijk gedragen heeft in Luik.³⁰

Het manuscript ontbeert dus elke historische waarde en Odilia en Johannes zijn voor Balau schertsfiguren, '*des étranges et ridicules personnages, débitant au bon chanoine, qui reçoit bénévolement leurs confidences, les plus absurdes invraisemblances.*'. In een voetnoot diagnosticeert hij hen nog snel als hysterici, om er verder geen woorden meer aan vuil te maken.³¹ Ook de Bollandisten zijn dezelfde mening toegedaan. De duiveluitdrijvingen, de spirituele trances van Odilia en de andere mirakels zijn verzinsels van een zenuwzieke.³²

Waarom hebben de uitgevers van de *Acta Sanctorum* zich dan verwaardigd om de vita uit te geven? Die *Acta Sanctorum* werden vanaf de 17^{de} eeuw bijgehouden door de Bollandisten, een afdeling van de Jezuieten, die in het kader van de Contrareformatie de taak toebedeeld kregen om de levens van katholieke heiligen te inventariseren voor het nageslacht. Daarbij was het, geheel volgens het contrareformatorische gedachtegoed, van het grootste belang om de ware heiligen van lokaal bijgeloof te onderscheiden. Enkel de vitae die strookten met historische feiten en de heiligen die de beste voorbeelden waren, werden opgenomen.³³

In de inleiding op de Vita Odiliae wordt echter al aangegeven dat de Bollandisten noch Odilia, noch Johannes, waardevolle katholieke voorbeelden vonden. Het

²⁹ VO, inleiding door de Bollandisten, 198-199.

³⁰ Balau, *Les sources*. 445-448.

³¹ Balau, *Les sources*. 445 en noot 2 op diezelfde pagina.

³² VO, inleiding door de Bollandisten, 198-199.

³³ Anneke Mulder-Bakker (ed.), *Sanctity and Motherhood, Essays on Holy Mothers in the Middle Ages*. (New York, Routledge, 1995). Inleiding door Mulder-Bakker, 13.

contrareformatorische vuur was in 1894 natuurlijk al sterk gedoofd, en de equipe van Bollandisten die zich in het zogenaamde *Musée Bollandien* bezighielden met het kritisch uitgeven van hagiografieën was ook met zijn tijd meegegaan. Met het toetreden van Charles de Smedt tot het *Musée Bollandien* vonden de historisch-kritische methodes van Langlois en Seignobos ingang. Een tekst als de *Vita Odiliae Leodiensis* zal interessant geleden hebben voor haar nauwe verbondenheid met de Luikse geschiedenis.³⁴ Bovendien is de verjaardag van Odilia in december³⁵: de Bollandisten gaven vitae uit per maand van sterfdatum. Hoewel de reeks december nooit heeft gehaald, vonden ze het - voor de volledigheid - nodig toch een paar heiligen uit december uit te geven.

Ook professioneel haantjesgedrag heeft waarschijnlijk meegespeeld bij de uitgave van de *Vita Odiliae*: zoals eerder gezegd waren de editoren van de *Momumenta Germanicae Historiae* er niet in geslaagd het verloren gegane manuscript van de *Vita Odiliae* op te sporen. De Bollandist die het manuscript voor het eerst in handen kreeg zal wel een lichte triomf gevoeld hebben.

In de meer recente historiografie hebben enkele onderzoekers de bron wel gebruikt, maar vooral ter illustratie van hun algemene these.³⁶

Simons kaart in zijn eerder genoemde werk over de begijnenbeweging een belangrijk methodologisch probleem aan: de bronnen die uit de Middeleeuwen voorhanden zijn, waren geneigd enkel bijzonder charismatische figuren te beschrijven. Men focuste zich graag op sterke persoonlijkheden en religieuze leidersfiguren.³⁷ Daardoor blijft de meer banale realiteit van hoe een religieuze beweging functioneerde in zijn context en hoe de minder sprekende volgelingen hun leven inrichtten voor ons grotendeels buiten beeld.³⁸

³⁴ Godding, Jossaert, Lequeux, De Vriendt, Van Der Straeten. (eds.), *Bollandistes, saints et légendes*. (Société des Bollandisten, Bruxelles, 2007). 133-137.

³⁵ <http://bhlms.fltr.ucl.ac.be/Nquerysaint.cfm>, geraadpleegd op 16 juli 2010.

³⁶ Walter Simons, *Cities of Ladies*. Hij ziet Odilia als één van de religieuze vrouwen die deel uitmaakten van de vroege begijnenbeweging. Ook voor Anneke Mulder-Bakker ziet in haar *Lives of the Anchoresses The Rise of the Urban Recluse in Medieval Europe*. Translated by Myra Heerspink Scholz. (Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2005). Odilia slechts als één van de vele vrouwen die door middel van religie een leven voor zichzelf trachtten op te bouwen.

³⁷ Walter Simons, *Cities of Ladies*, 15.

³⁸ Walter Simons, *Cities of Ladies*, 15.

Hier kan de Vita Odiliae als bron ter hulp komen. Door de bijzondere aard van de tekst worden verschillende, relatief banale aspecten van het alledaagse religieuze leven blootgelegd.

HOOFDSTUK 1: GENDER, RELIGIE EN DE LUIKSE RELIGIEUZE VROUWENBEWEGING.

1.1. Aandachtspunten.

1.1.1. Contextualisering en vraagstelling

Jacques de Vity beschreef de religieuze vrouwen aan het begin van de dertiende eeuw in zijn voorwoord tot het leven van Marie d'Oignies als volgt: *"...ze verwerpen de vleselijke verlokkingen, verachten wereldse rijkdom om te kiezen voor een leven in dienst van de hemelse bruidegom, een leven in armoede en nederige dienstbaarheid. Ze verdienen hun maaltijden met het werk van hun eigen handen en verkiezen, hoewel ze uit rijke families afkomstig zijn, een hard leven in gebrekkigheid, ze verlaten het huis van hun vader om zo aan rijkdom te verzaken en niet ten prooi te vallen aan aardse praalzucht."*³⁹

Die vrome vrouwen organiseerden zich, zoals in het inleidende hoofdstuk al gezien, niet meteen in één overkoepelende beweging maar leidden vaak heel diverse levens. Simons neemt de jaren 1190 tot 1230 als de eerste periode van de zogenaamde 'begijnenbeweging': de religieuze vrouwen verzamelden zich in informele gemeenschappen, zonder institutionele verplichtingen. Pas vanaf 1230 verwierven steeds meer gemeenschappen grond en eigendommen en profileerden ze zich als religieuze instellingen.⁴⁰ Voor die eerste periode is het bronnenmateriaal, deels door die afwezigheid van institutionalisering, schaars. Uit de elf levens van religieuze vrouwen, die ik in het inleidende hoofdstuk al opsomde, kan er toch een rudimentair beeld worden gevormd van die vroege periode.

Simons ziet een viertal centra van waaruit de begijnenbeweging zich heeft ontwikkeld: Hoi, Nivelles en Oignies, Mont-Cornillon en de stad Luik zelf. De informatie over de vroege gemeenschappen in Luik is bijzonder beperkt: Simons heeft zijn informatie daarover vooral uit de Vita Odiliae gehaald. De meeste religieuze vrouwen uit Luik woonden alleen of waren recluses, in verschillende delen van de stad. Ze woonden de Eucharistie bij in de kerken van Sint-Johannes, Sint-Denis, Sint-Ganghulphus en de kathedraal van Sint-Lambertus. Bij zijn

³⁹ Walter Simons, *Cities of Ladies*. 35 noot 1.

⁴⁰ Walter Simons, *Cities of Ladies*. 36.

dood in 1241 woonden er in Johannes' - de zoon van Odilia - huis vierentwintig begijnen, maar er wordt niet gezegd sinds wanneer die daar al leefden. Ook in de parochie van Sint-Christophe, gingen verschillende vrouwen tussen 1207 en 1219 samenwonen.⁴¹

De begijnenbeweging ontstond niet zomaar uit het niets, aan het begin van de dertiende eeuw, maar sluit aan bij een grotere tendens: vanaf de twaalfde eeuw is er een verandering zichtbaar in de religieuze beleving van leken. Er was sprake van een sterke interiorisering van het geloof; de persoonlijke beleving van de Christelijke dogmata werd alsmaar belangrijker.⁴²

De idealen van die nieuwe religieuze vrouwenbeweging zijn ook in te passen in de dertiende-eeuwse context van hernieuwde aandacht voor de *vita apostolica*, maar vertonen ook enkele specifieke religieuze bijzonderheden, die in de eeuwen daarna eigen zouden blijven aan de begijnenbeweging. Zeer belangrijk was het opgeven van wereldse rijkdom en het meelijden met de passie van Christus, door bijvoorbeeld te vasten, bidden of - in de meest extreme gevallen - zichzelf te verminken. Het mystieke element van de vroege begijnenbeweging was dan ook niet mariaal maar christocentrisch en eucharistisch. Een medelijdende en nederige houding moest ten allen tijde worden aangenomen, en de kuisheid moest bewaard worden. De strijd tegen kuisheid wordt in de vitae van vele van die religieuze vrouwen gesymboliseerd door de strijd tegen demonen.⁴³ Om een leven in nederigheid en armoede te lijden, dienden de begijnen ook met hun familie te breken en hun eigen kost te verdienen met handenarbeid.⁴⁴

De begijnen vervulden hun wereldse rol - zij bleven door hun gebrek aan pauselijke erkenning voor de letter van de kerkelijke wet steeds leken - voornamelijk in de armen- en de ziekenzorg. Uit latere bronnen is ook gebleken dat zij vaak werden ingezet in de lokale textielproductie van de stad waarin zij woonden` daarmee inderdaad, zoals Jacques de Vitry al zei, hun brood met hun eigen handen verdienend.

⁴¹ Walter Simons, *Cities of Ladies*. 42-43.

⁴² Anneke Mulder-Bakker, *Lives of the Anchoresses, The Rise of the Urban Recluse in Medieval Europe*. (Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2005) .11.

⁴³ Brenda B. Bolton, "Vitae matrum: a further aspect on the Frauenfrage", In: D. Baker (ed.), *edieval Women. Studies in Church History*. (Blackwell, 1978). 253-275.

⁴⁴ Jan Lauwers, 'Entre béguinisme et mysticisme, la vie de Marie d'Oignies de Jacques de Vitry ou la définition d'une sainteté féminine.' In: *Ons Geestelijk Erf*. LXVI (1992). 56.

Odilia's leven werd door veel van die idealen gestuurd, al maakt haar hagiograaf nergens expliciet melding van het armoede-ideaal, terwijl hij een bijzonder grote nadruk op kuisheid heeft gelegd. Dit kan er op wijzen dat de religieuze idealen van de auteur enigszins verschilden van die van Odilia zelf, en dat hij haar heiligenleven dus zodanig geredigeerd heeft dat Odilia in zijn milieu - het Luikse Sint-Lambertuskapittel - aanvaard kon worden als voorbeeld voor goede christenen.

We zien dat de Kerk er steeds naar gestreefd heeft om religieuze vrouwen in hun klooster te houden en het contact met de buitenwereld zo veel mogelijk te beperken. Het nieuwe, dertiende-eeuwse ideaal van heiligheid strookte echter niet met dat ideaal van isolatie en stille contemplatie: in navolging van hun mannelijke voorbeelden, gingen vrouwen in de wereld gaan staan om werken van barmhartigheid en verzorging te doen. De heiligenlevens van religieuze vrouwen uit de dertiende eeuw werden meestal volgens een bepaalde formule geschreven maar kunnen ons toch laten zien hoe er strubbelingen waren tussen de religieuze vrouwen en de meer traditionele vertegenwoordigers van de Kerk.⁴⁵

Hoe succesvoller die vrouwenbeweging dus werd, hoe dringender de clerus de nood voelde een zekere regulatie aan de beweging op te leggen. In 1245 schreef Jacques Pantaleon, een medewerker en vertrouweling van de hervormingsgezinde bisschop Robert de Tourotte, het nu verloren gegane *Libellus de Regula et Vita Beginarum*, en in 1266 werd een zekere Renier aangesteld als opzichter over alle "*begijnen en bedelvrouwen, en andere religieuze vrouwen, die in reclusoria, ziekenhuizen of leprozenhuizen leven die in de stad of het bisdom Luik staan.*"

De opzichter kreeg de taak om die religieuze vrouwen regelmatig te bezoeken, controleren en corrigeren. De vrouwen moesten bovendien maandelijks samenkomen en hardop voorlezen uit het *Libellus* van Pantaleon. De functie bestond wellicht al langer, maar het eerste documentaire bewijs ervan stamt uit 1266.⁴⁶

De *Vita Odiliae* werd geschreven in 1241 en Odilia zelf is al gestorven in 1221, waardoor de tekst zich net op een scharniermoment tussen relatieve vrijheid en definitieve regulatie bevindt. In deze masterproef zal aandacht worden besteed aan hoe dat een weerslag heeft op de inhoud van de tekst en de mentaliteit van de auteur.

⁴⁵ Michael Goodich, "The Contours of Female Piety in Later Medieval Hagiography." In: *Church History*, Vol 50 (1981). 24.

⁴⁶ Anneke Mulder-Bakker, *Lives of the Anchoresses*. 130-134.

1.1.2. 'Gender' en 'agency'.

Vanaf de jaren tachtig van de vorige eeuw werd het begrip *gender* door historici gebruikt als de term voor een cultureel geconstrueerd en historisch veranderlijk systeem van verschillen tussen de seksen. *Gender Historians* wilden verder gaan dan het beschrijven van de vrouw in het verleden, zoals de vrouwengeschiedenis al eerder had gedaan, en hoopten zich bovendien los te weken van het exclusief feministisch predikaat en de vele vooroordelen waartegen de beoefenaars van vrouwengeschiedenis moesten opboksen.

Gender werd geadopteerd als een analytisch instrument, een hulpmiddel bij de studie van verschillende historische domeinen. Al gauw bleek dat niet enkel het gezinsleven of de seksuele normen door genderconstructies werden beïnvloed: ook politiek, economie, cultuur zelfs de hele maatschappelijke structuur worden gevormd, bewust of onbewust, door genderverschillen. De intrinsieke en onvermijdelijke wisselwerking tussen gender en de loop van de geschiedenis werd duidelijk: historische veranderingen hebben een invloed op de constructie van gendercategorieën, en vice versa.

Bij zo'n benadering van het genderbegrip wordt het woord 'seks' gereduceerd tot een zuiver biologisch onderscheid. Die duidelijke distinctie tussen seks en gender blijkt echter ook problematisch, zowel op psychologisch, biologisch en antropologisch vlak. Waar trekt men de lijn? Welk aspect van de persoonlijkheid wordt bepaald door seks, en welk door gender? Zijn seks en gender niet intrinsiek met elkaar verweven?⁴⁷

In 1963 al stelde Comfort dat : "*The gender role learned by the age of two years is almost irreversible, even if it runs counter to the physical sex of the subject.*"⁴⁸ Gender is dus voor een groot deel performatief, een rol die men aanneemt en waarschijnlijk -eens gespeeld - nog moeilijk van zich kan afschudden. Het hele gender-of-seks-debat stelt voor een historicus nog een bijkomend probleem: wat is in de bronnen gedocumenteerd? Per definitie zal dat enkel gender zijn, de rol die historische actoren hebben aangenomen. In welke mate hebben zij die rol geïnternaliseerd? Of speelden zij die voornamelijk om aan de specifieke verwachtingen van hun omgeving tegemoet te komen? Dat lijkt nauwelijks te achterhalen.

Gendergeschiedenis kreeg ook al snel affiniteit met de *linguistic turn*. Een te verregaande discoursanalyse of een harde poststructuralistische houding werd echter door historici van de

⁴⁷ Merry Wiesner-Hanks, *Gender in History*. (Wiley-Blackwell, 2001). 2-5.

⁴⁸ verwijzing Oxford English Dictionary, lemma: Gender.

feministische strekking gecontesteerd: door het ontkennen van het bestaan van enige werkelijkheid achter de tekst en de focus op een per definitie vrouwonvriendelijk discours, worden de vrouwen uit het verleden als het ware hun bestaansrecht, hun toch al geringe mogelijkheid tot *agency* afgenomen.⁴⁹

Uit deze theoretische beschouwing, die misschien evenveel vragen oproept als antwoorden aanbiedt, kan een invalshoek voor historisch onderzoek worden gedistilleerd. Bij de analyse van teksten zoals de *Vita Odiliae* kan men er van uit gaan dat er een zekere werkelijkheid, hoe moeilijk die ook te achterhalen is, achter het verhaal schuilt. De tekst is echter altijd een imperfecte reflectie van iets wat bestaan heeft, of zou bestaan kunnen hebben.⁵⁰ Men kan zich ook afvragen of het, naast onmogelijk, ook niet irrelevant is precies te achterhalen wat er is gebeurd in het verleden. Er bestaat immers niet zoiets als een 'neutrale weergave' van de werkelijkheid. Een waarneming is altijd selectief, wordt steeds - bewust of onbewust - gestuurd door bepaalde vooronderstellingen van de historische actor. Omdat waarnemen en beschrijven dus niet van elkaar te scheiden zijn, structureert de act van waarnemen wat neergeschreven wordt. Kennis van de werkelijkheid heeft dus onvermijdelijk een interpretatief karakter. Wanneer men tegenover een dergelijke onzekerheid over kennis en waarheid wordt geplaatst, is het misschien vruchtbaar de houding van het wetenschappelijk realisme aan te nemen. Er zijn nu eenmaal verschillende perspectieven op de waarheid, die discussie onvermijdelijk maken.⁵¹ Men kan dus alleen maar trachten die verschillende perspectieven uit het verleden bloot te leggen, in het volle besef dat de 'waarneming' van de historicus ook al interpretatief is. Een gender-historisch perspectief kan daarbij helpen.

Het historisch onderzoek naar heiligheid en hagiografie is een soort van microkosmos van de bredere tendensen binnen de historiografie. Zo zijn hagiografieën uit antropologische invalshoek bestudeerd, zijn er al verschillende kwantitatieve methodes op los gelaten en hebben *microstoria*-adepten en de historici die zich met de zogenaamde *histoire de mentalité* bezighouden ze als bron gebruikt. Vitae van vrouwelijke heiligen bleken een waardevolle

⁴⁹ Merry Wiesner-Hanks, *Women and Gender in Early Modern Europe*. (Cambridge University Press, 2008). 6-7

⁵⁰ Merry Wiesner-Hanks, *Gender in History*. 6-7.

⁵¹ Chris Lorenz, *De constructie van het verleden, Een inleiding in de theorie van de geschiedenis*. (Boom, Amsterdam, 2007). 35-37.

bron voor de vrouwengeschiedenis en later ook voor gendergeschiedenis. Onder invloed van de *linguistic turn* zijn die genderhistorici zich gaan concentreren op de verschillende stemmen en perspectieven binnen het heiligenleven. Meer concreet betekent dat, dat men tracht te achterhalen hoe achter die dikke lagen mannelijke invloed nog iets van het werkelijke leven van de vrouwelijke heilige kan blootgelegd worden.⁵² In de eerste plaats moet de 'stem' van de vrouwelijke heilige onderscheiden worden van die van de mannelijke hagiograaf. In welke mate verschilt de vrouwelijke zelfrepresentatie van de mannelijke interpretatie en representatie van de vrouwelijke heiligheid? Ook moet nagegaan worden in welke mate de stemmen *gegenderd* zijn: hoe zijn de heilige en haar hagiograaf beïnvloed door hun positie als man of vrouw in de maatschappij? Daarnaast moet er ook rekening worden gehouden met het feit dat de representatie van de heilige en de structuur van de vita heel vaak beïnvloed zijn door genreconventies en topoi.⁵³ Daar stelt zich al een eerste probleem voor een gender-interpretatie van de Vita Odiliae: het is moeilijk om de vita binnen een bepaald genre te plaatsen.

Gedurende dit hele eerste hoofdstuk zal dit genderperspectief op de achtergrond belangrijk blijven. De rode draad doorheen dit hoofdstuk zal de mogelijkheid tot *agency* in een in se vrouwonvriendelijke maatschappij zijn. Hoe konden vrouwen - en Odilia in het bijzonder - door hun religieuze beleving een leven voor zichzelf maken? Mulder-Bakker stelt dat men in de twaalfde en dertiende eeuw religie nog vooral communaal beleefde. Binnen die gemeenschap hadden religieuze vrouwen een kans om zich als zielzorgers te profileren omdat de reguliere clerus vaak tekortschoot. Bovendien had de kerk voor Lateraan IV nog geen officiële dwangmiddelen (zoals bijvoorbeeld de jaarlijkse biecht) ter beschikking om zijn gelovigen tot gehoorzaamheid te dwingen.

Vooraf de vrije, in het centrum van de stad levende recluse is voor Mulder-Bakker de uitgelezen figuur om de parochianen op een persoonlijke manier in contact met God te

⁵² Caroline Mooney, ed. *Gendered Voices, Medieval Saints and Their Interpreters*. (University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1999). I-VI.

⁵³ Caroline Mooney, "Voice, Gender and the Portayal of Sancity" In: Caroline Mooney, ed. *Gendered Voices, Medieval Saints and Their Interpreters*. (University of Pennysylvania Press, Philadelphia,1999). 1-15.

brenge⁵⁴. Ze portretteert die vrouwen als sterke karakters, zelfbewuste matrones die zich in het hart van de lekgemeenschap bewogen en hun ideeën uitdroegen.⁵⁵

In zekere zin zijn begijnen, zoals Odilia, te vergelijken met die recluses: ook zij hadden niet alle banden met de maatschappij doorgeknipt en konden in relatieve vrijheid hun geloof beleven. Daarnaast blijkt ook uit de *Vita Odiliae* dat recluses en begijnen zoals Odilia zich in hetzelfde netwerk bewogen. In hoofdstuk XV krijgt Odilia het aan de stok met een recluse uit de kerk van de heilige Dyonisius, die jaloers is omdat een vertrouweling van de kluizenares veel aandacht aan Odilia besteedt.⁵⁶

Maar mogen we ons dergelijke religieuze vrouwen wel zo zelfstandig voorstellen als Mulder-Bakker dat doet? Zat de tijdsgeest hen niet gewoon mee omdat ze leefden in een periode van verandering en verwarring, waar regulatie door de Kerk enkele stappen op de gebeurtenissen achterop hinkte?

⁵⁴ Anneke Mulder-Bakker, *Lives of the Anchoresses*. 11-12.

⁵⁵ Anneke Mulder-Bakker, *Lives of the Anchoresses*. 13.

⁵⁶ VO, 218.

1.2. Het 'genre' van de Vita Odiliae.

1.2.1. Odilia: een typische heilige?

Heiligen en heiligheid zijn moeilijk te onderzoeken, want ze zijn steeds sociaal geconstrueerd. Een buiten de wereld levende heilige die nooit in contact komt met andere gelovigen kan niet werkelijk heilig zijn. Men wordt pas heilig door het geloof van een publiek. Bovendien wordt de roem van de heilige, eens die gecanoniseerd is of voldoende aanhangers rond zich heeft verzameld, steeds verspreid door aanhangers en gelovigen.⁵⁷ Heiligen en hun hagiografieën zijn dus steeds een reflectie van de historische ontwikkeling van de Kerk en de maatschappij en van veranderende religieuze idealen. In de late middeleeuwen was er een aanzienlijke en opmerkelijke toename van het aantal vereerde heiligen. Michael Goodich heeft een studie gedaan naar die 'ideale heilige' van de dertiende eeuw.⁵⁸ Beantwoordt Odilia aan die typologie?

Een blik op de sociale achtergrond van de dertiende-eeuwse heilige leert dat de meesten waarvan de afkomst achterhaald kan worden nog steeds uit de hoogste klasse, die van de adel, stamden. Toch is er een duidelijke tendens: steeds meer heiligen waren uit de commerciële burgerij afkomstig.⁵⁹ Het kan achter moeilijk zijn om de maatschappelijke achtergrond van de beschreven heilige precies te definiëren. Vaak beschrijft de hagiograaf zijn subject als *nobilis*, maar deze term is problematisch. Verwijst het woord *nobilis* enkel naar leden van de adellijke ridderstand? In Vlaanderen lijkt men het woord veel vrijer te gebruiken, en slaat het waarschijnlijk op vrijheid van geboorte. Wat de betekenis van het woord precies moge zijn, het is een feit dat de kloof tussen de adel en de rest van de maatschappij in de dertiende eeuw enigszins gedicht werd. Steeds meer verarmde nobelen moesten hun erfgoed verkopen, terwijl de urbane middenklasse rijker werd. Dit resulteerde in een toenemend aantal huwelijken tussen adel en middenklasse, om financiële redenen.⁶⁰

⁵⁷ Anneke Mulder-Bakker, artikel.

⁵⁸ Michael Goodich, *Vita Perfecta. The Ideal of Sainthood in the Thirteenth Century.* (Anton Hiersemann, Stuttgart, 1982.)

⁵⁹ Michael Goodich, *Vita Perfecta.* 81

⁶⁰ Michael Goodich, *Vita Perfecta.* 84.

In de Vita Odiliae staan vrij weinig indicaties voor de sociale achtergrond van de heilige. De auteur introduceert haar - voor het eerst in hoofdstuk VI - als volgt:

*"In urbe Legia erat puella quadam, parentibus secundum saeculi dignitatem non infimis exorta, nomine Odilia."*⁶¹

De conclusies die uit deze ene zin kunnen getrokken worden, zullen het speculatieve wel nooit overstijgen, maar het lijkt er op dat Odilia in het milieu van die nieuwe commerciële burgerij geboren is. De auteur beschrijft haar ouders immers als '*non infimis*', niet onaanzienlijk. Dit nuanceert hij door de woorden '*secundum saeculi dignitatem*'. Haar ouders stonden dus wel in enig aanzien, maar behoorden waarschijnlijk niet tot een oude adellijke familie. De meest voor de hand liggende conclusie is dus dat ze tot de gegoede, stedelijk burgerij behoorden.

Goodich onderzoekt ook gelijkenissen en terugkerende patronen in de kinderjaren en adolescentie van de dertiende-eeuwse heiligen. Hierbij kan de realiteit natuurlijk niet of nauwelijks nog onderscheiden worden van literaire constructies, topoi en genreconventies, maar dit is ook niet noodzakelijk. Het gaat immers om heiligen, die beschreven en herdacht worden als ideale voorbeelden. De intentie van een hagiografie is dan ook niet om waarheidsgetrouw te zijn - hoewel sommige hagiografen en ook de auteur van de Vita Odiliae vaak een beroep doen op ooggetuigen om de waarheidsgetrouwheid van de mirakelen van hun heilige te legitimeren - maar om aan te zetten tot verering en navolging.

In de beschrijving van de vroegste jaren van de heiligen vindt Goodich enkele terugkerende patronen.

De overgrote meerderheid van de heiligen komt, zoals al eerder gezien, uit adellijke of rijke burgerlijke gezinnen, milieus waarin kinderen vaak emotioneel verwaarloosd werden. De vader was vaak afwezig (op kruistocht of voor andere verplichtingen), kinderen werden gevoed en opgevoed door hun min, werden op jonge leeftijd als oblaat naar een klooster gestuurd of kregen eenvoudigweg weinig aandacht omdat er teveel kinderen in het gezin waren. Bovendien waren huwelijken op twaalfjarige leeftijd de normale gang van zaken, waardoor de band tussen ouder en kind zich vaak nauwelijks kon ontwikkelen. Goodich stelt dat de keuze voor een religieus leven met die verwaarlozing uit de kindertijd te maken kan

⁶¹ VO,210

hebben: een religieuze vocatie zou het gemis aan ouderlijke liefde enigszins kunnen compenseren.⁶²

De karakters van de piepjonge heiligen vertoonden heel vaak al aanwijzingen dat het kind voor een uitzonderlijk en vroom leven was voorbestemd. Voor de beschrijving van die uitzonderlijke persoonlijkheidstrekken grepen de biografen vaak terug op aloude stereotiepen uit de hagiografie. Een geliefde metafoor was die van het kind dat zich *'quasi senex'* gedraagt, een stijlfiguur die we al terugvinden in het leven van Augustinus. De heilige in wording was steeds de tegenpool van normale kinderen: hij of zij was hoegenaamd niet geïnteresseerd in spelletjes, was kalm en rustig, niet wispelturig,...⁶³

De anonieme kanunnik die over Odilia en haar zoon berichtte, wist ook handig gebruik te maken van dat cliché, hoewel noch hij, noch haar zoon Odilia tijdens haar jonge jaren kunnen gekend hebben. *'Stupebat aetatis novitas, quasi dierum oblita, senem in adolescentia latere; stupebat fructus in maior arbore: mirabatur ager minor esse.'*⁶⁴

Johannes wordt eveneens als een vroegrijp kind beschreven: hij weigert te luisteren naar het gevloek en de schunnige opmerkingen van zijn leeftijdsgenootjes. *"Sedente eo vero inter socios quandoque verba proferentes scurillia, aures statim suis obturabat digitis, ut haec eadem casto repelleret ab auditu."*⁶⁵

Net voordat de auteur overgaat tot de beschrijving van haar doodsstrijd, voegt hij nog een korte anekdote over de kinderjaren van Odilia in. Wanneer zij op een dag een kruispunt een man tegen het lijf liep die een roos vasthield, wilde ze die aannemen. De man gaf haar echter een harde klap in het gezicht, waarop de kleine Odilia het volgende zei:

*"Scitote, mi domine, quod vestra mihi verbera plus placent quam munera, quia mihi forsitan plus proderunt ad salutem."*⁶⁶

Deze passages hebben hoogstwaarschijnlijk nauwelijks enige grond van waarheid, maar dat is hier irrelevant. Ze tonen dat de auteur op de hoogte was van de hagiografische topoi van zijn tijd en dat hij Odilia en Johannes daarnaar trachtte te modelleren.

⁶² Michael Goodich, *Vita Perfecta*. 82-99.

⁶³ Michael Goodich, *Vita Perfecta*. 87-89.

⁶⁴ VO, 210.

⁶⁵ VO, 212.

⁶⁶ VO, 241.

Goodich ziet ook recurrente verhaalpatronen in de beschrijving van de adolescentie van de heiligen. In bijna elke hagiografie is er sprake van een openlijk conflict tussen de religieuze vocatie van de adolescent en de levenswijze of ambities van de ouders. Meest typisch is het verzet tegen de te wereldse levensstijl van de ouders, met als stereotiep voorbeeld het al te bekende leven van de heilige Franciscus. Die minachting voor wereldse genoegens past binnen het armoede-ideaal dat vele nieuwe religieuze bewegingen, zoals de bedelordes, propageerden.⁶⁷ Meestal was het de autoritaire vaderfiguur die zich hardhandig verzette tegen de spirituele ambities van zijn kind.⁶⁸

Een 'conversie' wordt door A.D. Nock gedefinieerd als *'de heroriëntering van een groep of een individu, de bewuste en vrijwillige overgang van onverschilligheid of van één bepaalde vorm van vroomheid naar een andere. Door die bewuste overgang beseft de bekeerling dat er een grote verandering aan het gebeuren is, dat het oude verkeerd was en het nieuwe goed.'*⁶⁹ Volgens Goodich vindt die conversie het vaakst in de adolescentie plaats, hoewel er vaak al aanwijzingen voor waren in de kindertijd.⁷⁰ De verandering die op til was kon zich bij de bekeerling manifesteren in de vorm van visioenen of een plotse en ernstige ziekte. Vaak ging een leven van *vana voluptas* en ongebreideld seksueel plezier vooraf aan dat katharsismoment. Zeker bij de levens van begijnen en andere vrouwelijke religieuzen, die vaak gehuwd waren en dus seksuele betrekkingen hadden en begeerte voelden, voor ze zich aan de religie gingen wijden.⁷¹

Voor Odilia echter was er niet echt sprake van een bruuske overgang, van het plotse besef dat haar oude leven verkeerd was geweest. Zij was tegen wil en dank moeten huwen - het huwelijk was door haar vader gearrangeerd toen Odilia nog een zevenjarig kind was - terwijl zij zelf, van kinds af aan, haar leven al aan God wijdde en ten allen prijze haar kuisheid wilde bewaren:

*"Inter ceteras namque virtutes quibus in aetate tenera vernebat, studebat angelicae castitatis puritatem observare, speciositatemque suam pudori virgineo conciliare. Forma etenim pudicitiae rara comes est, sed tamen aptissima."*⁷²

⁶⁷ Michael Goodich, *Vita Perfecta*. 100-101

⁶⁸ Michael Goodich, *Vita Perfecta*. 109.

⁶⁹ Michael Goodich citeert uit A.D.Nock, *Conversion*. (Oxford, 1933). 7.

⁷⁰ Michael Goodich, *Vita Perfecta*. 119.

⁷¹ VO, 115.

⁷² VO, 210.

Zelfs wanneer haar toekomstige echtgenoot haar probeerde te verleiden, bleef ze weerstaan aan alle vleselijke verlokkingen.

*Is itaque favorabilem se ei reddere cupiens, huius quoque animum et amorem suum inclinare, diversa coepit exenia tribuere ac plurima promettere. Sed puella Dei, cuius mens in amore supernorum solidita fuerat, pro nihilo omnia aestimebat, et ideo nec blandimento seduci potuit nec frangi muneribus.*⁷³

Odilia's afkeer van de vleselijke liefde was zo groot dat ze, nadat haar huwelijk onder dwang van haar vader toch voltrokken werd, haar kersverse echtgenoot tijdens de huwelijksnacht het volgende toesiste:

*"Si auctoritate fungerer superioris, scires profecto quale et quantum te habeam signum dilectionis. Nam collum tuum procul dubio facerem amputari!"*⁷⁴

Daarna zou ze zes jaar lang weigeren geslachtsgemeenschap met haar echtgenoot te hebben, want:

*"Ita namque in ea peccati formitem Spiritus sanctus exstinxerat, ut virgo integerimma et carne et spiritu permaneret."*⁷⁵

Odilia verlangde er echter naar een kind te krijgen, en bad met die smeekbede tot de Heer. God vervulde haar wens, en haar zoon Johannes werd geboren waarschijnlijk in het jaar 1196. Odilia was toen twintig jaar oud.⁷⁶ Hoe dat te rijmen valt met die strikte onthouding - heeft Odilia dan uiteindelijk toch geslachtsgemeenschap met haar echtgenoot gehad? - daarnaar laat de auteur ons het raden. Haar stadsgenoten vonden het zaakje blijkbaar even verdacht als de moderne lezer. "*Quis, putas, puer iste erit?*"⁷⁷ vroeg men zich af.

Ook haar zoon ontpopte zich tot een uitzonderlijk vrome jongeman, "*castitatis amator erat praecipuus*"⁷⁸. Hij vond dat het zijn moeder veel meer tot eer zou strekken om samen met hem in kuisheid te leven, dan gehuwd te zijn. Odilia beseftte dat ook:

'Adhuc marito vivente, cottidie tamen per quinquennium debitum matromonii lavabat in lacrimis, et post per biennium defuncto viro faciebat itidem, corde simul suspirans et animo ad totius sanctimoniam castitatis.lacrimis recompensans quod invita perdiderat, et toto

⁷³ VO, 210.

⁷⁴ VO, 211.

⁷⁵ VO, 211.

⁷⁶ Walter Simons, *Cities of Ladies*. 174, noot 38.

⁷⁷ VO, 211.

⁷⁸ VO, 214.

*conamine illa rursus, quam primo cognoverat, volebat reindui gloria castitatis. Itaque facta vidua, licet adhuc iuvenula, munde tamen se abdicavit voluptatibus et vitae tempus reliquum peragere disposuit in observantia puritatis.*⁷⁹

Toen Odilia weduwe werd, kon ze haar kans grijpen om het kuisse leven dat ze altijd had gewild te gaan leiden. Die conversie lijkt zeven jaar nadat haar zoon geboren werd, in 1203 dus te hebben plaatsgevonden.

*"Igitur ... complevit septennium in quo corpus proprium puritati tantae reformavit et gratiae, ut, sicut praedictum est, omni voluptatum in se destructa mollitie, sexum se gerere muliebrem penitus ignoraret."*⁸⁰

Odilia zou er volgens de auteur van de Vita Odiliae steeds naar gestreefd hebben kuis te blijven, ondanks haar huwelijkse staat. Nochtans heeft zij Johannes gebaard en bovendien wordt er - weliswaar slechts eenmalig - melding gemaakt van nog een jongere zoon.⁸¹

Odilia's 'conversie' vond waarschijnlijk plaats na een zevenjarige boetedoening na de geboorte van haar zoon, toen Odilia zevenentwintig was.⁸²

Natuurlijk heeft het getal zeven een sterke symboolwaarde en zal de auteur het vooral daarom hebben gebruikt, waardoor er dus te twijfelen aan de precieze datum van Odilia's conversie en de duur van haar periode van boetedoening, waarin ze "... cottidie ...debitum matrimonii lavabat in lacrimis"⁸³ en waarin ze mediteerde en de passie van Christus herleefde:

*"Coepit namque crucis mortificationem in pectore suo circumferre et Iesu Christi stigmata ante mentis oculos iugiter revolvere. Quorum meditatione assidue caritatis igne adeo inflammata est, ut non solum in ea peccatum locum non haberet, verum fomes carnalis illecebrae ita in ea extinctus est penitus, ut iam ultra se nesciret feminam, vivens mulier absque mollitie mulieris."*⁸⁴

Die zevenjarige boetedoening was niet zonder resultaat: God besloot Odilia genade te verlenen en haar op een bijzondere manier te begunstigen:

⁷⁹ VO, 214.

⁸⁰ VO, 215.

⁸¹ VO, 228

⁸² Walter Simons, *Cities of Ladies*. 48.

⁸³ VO, 214.

⁸⁴ VO, 214.

*"Elapso septennio, volens eam Dominu cessare a lacrimis, has illi suae gratiae concessit primitias ut, cum eius spiritum Christi artaret passio mox carnem transgrediens trahebatur interius, et his quattor epulis, pace, dulcedine, suavitate, gaudio, modo ineffabili a Domine replebatur."*⁸⁵

Niet alleen tijdens haar leven vertoonde Odilia veel eigenschappen die zij deelde met andere heiligen. Ook na haar dood nog geurden haar stoffelijke resten zoet en aangenaam, wat een teken van haar heiligheid zou zijn:

*" Cumque illi super matre sua et tali matre dolendi flendique suprema esset intentio, subito ex adiacente corpore tam mira processit suavitas, ipsum qui astabat filium a pedis planta usque ad verticem ita mirifice circumplectens, quod, si totis conaretur viribus, a se nullas usquequaque lacrimas vel leviter poterat extorquere."*⁸⁶

Een zoete geur werd van oudsher al geassocieerd met heiligheid. Van de vroegchristelijke martelaren werd al gezegd dat hun stoffelijke overschot zoet rook en die traditie heeft zich - bij gebrek aan echte martelaren - doorgezet naar de middeleeuwse heiligen. Door de heilige goed te laten geuren werd hij in de traditie van de martelaren geplaatst.⁸⁷

Het is duidelijk dat de auteur van de *Vita Odiliae* bekend was met de hagiografische traditie en dat hij het leven van zijn onderwerpen daarnaar trachtte te modelleren. Waarschijnlijk primeerden die hagiografische modellen voor hem zelfs op de waarheid, die hij toch nooit helemaal heeft gekend. Desondanks zijn Odilia, noch Johannes echter ooit gecanoniseerd geweest of hebben sporen van een cultus rond hun persoon nagelaten.

⁸⁵ VO, 215.

⁸⁶ VO, 243.

⁸⁷ Suzanne Evans, 'The Scent of a Martyr.' In: *Numen*, vol 49 no. 2. (2002). 193-211.

1.2.2. Canonisatie.

De hoogste erkenning die een heilige kon krijgen was de canonisatie, waarbij zijn of haar legitimiteit door de pauselijke stoel werd bevestigd. Voor de twaalfde eeuw besteedde de apostolische stoel echter nog relatief weinig aandacht aan de heiligenverering. Belangrijker was de bisschoppelijke erkenning van de cultus van de heilige, die leek te volstaan als legitimering. Vanaf de late elfde eeuw trachtten de pausen steeds vaker hun stempel op de canonisatie van heiligen te drukken en ging men ook actief postume pauselijke erkenning voor de verering van de heilige gaan zoeken. Tegelijk bleef de praktijk van de *translatio* van de relieken van de heilige in aanwezigheid van de bisschop gebruikelijk. Het is belangrijk om op te merken dat gedurende de middeleeuwen de termen translatie en canonisatie door elkaar werden gebruikt.⁸⁸

Pas na het concilie van Lateraan IV in 1215 werd het officieel per decreet verboden relieken van nieuwe heiligen te vereren zonder autorisatie van de paus.⁸⁹ Vanaf 1234 dan, onder Gregorius IX, verloor de episcopale goedkeuring van de *translatio* definitief zijn kerkelijke rechtsgeldigheid.⁹⁰

Deze plotse pauselijke interesse voor heiligen en heiligheid is natuurlijk niet los te zien van de sterke groei van verschillende ketterijen. De kerk moest in het defensief treden tegen 'valse heiligen' die de eenvoudige gelovigen konden overtuigen om van het rechte pad af te wijken. Het aantal heiligen dat officieel werd goedgekeurd was dan ook relatief gering: tussen 1215 en 1350 werden in Rome slechts drieëntwintig missen opgevoerd ter ere van nieuwe heiligen.⁹¹

De pauselijke controle op het volksgeloof bleef echter beperkt en de Kerk slaagde er zeker niet in alle lokale cultuspraktijken onder controle te krijgen. *De facto* waren er dus twee

⁸⁸ Michael Goodich, *Vita Perfecta*. 21.

⁸⁹ André Vauchez, *La Sainteté en occident. La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge (1198-1431)*, *Recherches sur les mentalités religieuses médiévales*. (Rome, École française de Rome, 1981). 345. Hij citeert uit Robert Foreville, *Latran I, II, III et Latran IV. Histoire des conciles oecuméniques 6*. (Paris 1965). 377.

⁹⁰ André Vauchez, *La sainteté en Occident*. 345.

⁹¹ Michael Goodich, *Vita Perfecta*. 23-24.

categorieën van heiligen: zij die officieel werden goedgekeurd als instrumenten van de Kerk, en zij die op lokaal niveau een cultus rond zich wisten te creëren.⁹²

Na Odilia's dood was het haar zoon die zich om haar nagedachtenis bekommerde. Hij was het ook die haar stoffelijke resten in de kapel van de heilige Aegidius, waarvan hij zelf kapelaan was⁹³, wilde begraven.

*"Cuius corpus ex admonitione divina in beati Aegidii oratorio prope maiorem ecclesiam filius sepelire cupiens, non praesumpsit."*⁹⁴

Het lukte hem echter niet meteen daarvoor toestemming van de bisschop te krijgen, door het gekonkelfoes van een machtig man, een vertrouweling van de bisschop, die Odilia niet gunstig gezind was geweest.⁹⁵ Johannes kon niet anders dan een andere begraafplaats voor zijn moeder zoeken:

*"Unde sui homo Dei non compos desiderii, alibi beatam viduam sepelivit, loco illo scilicet, qui ab ara protomartyris Stephani secus maiorem ecclesiam solo muri vel parietis dividitur intervallo. In quo per septem annos tumultata iacuit, et hoc processu temporis quidam illorum hominum sunt defuncti, qui saepe dictam vidua perdere quasiverunt."*⁹⁶

Dat heiligheid een rekbaar begrip is blijkt uit het feit dat Odilia in haar gemeenschap blijkbaar nogal wat tegenstand opriep. De auteur van de *Vita Odiliae* treedt niet in detail over de drijfveren van de tegenstanders om de heilige weduwe niet in de kathedraal begraven te willen zien, maar het feit dat er tegenstand was, is op zich al veelzeggend.

Johannes slaagde er dan uiteindelijk toch in om de bisschop te overtuigen Odilia een laatste rustplaats in de kapel van de heilige Aegidius te gunnen. Zijn visioen, waarin de heilige Aegidius zelf figureerde, was een doorslaggevend argument: hij kreeg de toestemming om een buitenmuur van de kapel te laten herbouwen, zodat het graf van Odilia zich in het gebouw zou bevinden.⁹⁷ Hij kreeg Hugo van Pierrepont zelfs zo ver dat hij de aanbouw en het graf van Odilia consacreerde:

⁹² Michael Goodich, *Vita Perfecta*. 25.

⁹³ Bormans en Schoolmeesters (eds.). *Cartulaire de l'Eglise Saint-Lambert de Liège*. Tome premier. (Bruxelles, Academie Royale, 1893). 417.

"Johannes sacerdos dictus abbas capellanus ecclesie beati Egidii iuxta beatum Lambertum in Leodio"

⁹⁴ VO, 243.

⁹⁵ VO, 243-244.

⁹⁶ VO, 244.

⁹⁷ VO, 244.

"...praefatum pontifici oratorium humiliter obtulit consecrandum. Quod idem digne consecrans in honore primo quidem beati Aegidii, deinde beati Lamberti martyris..."⁹⁸

De heiligheid van de relieken van Odilia werd op die manier onrechtstreeks bevestigd door de bisschop, weliswaar pas zeven jaar na haar overlijden. Odilia werd echter nooit officieel gecanoniseerd. Die eer viel overigens geen van de religieuze vrouwen die aan de wieg van de begijnenbeweging stonden te beurt. De vraag is ook of het wel de intentie van de auteur van de *Vita Odiliae* was om haar gecanoniseerd te laten worden.

1.2.3. Hagiografen en hun onderwerpen.

In het proces van canonisatie was de hagiograaf een onontbeerlijke tussenschakel. Zijn *vita* leverde het bewijs van de heiligheid en de waarachtigheid van de mirakelen van de heilige. Zelfs voor het creëren van een lokale, postume cultus was een *vita* belangrijk.

Die hagiograaf was vaak een geleerde clericus, met een belangrijke carrière binnen de Kerk, vaak een dominicaan (zoals Thomas de Cantimpré) of een cisterciënzer (zoals Caesarius von Heisterbach), die een goede opleiding had genoten. Zij hechtten veel belang aan het controleren en legitimeren van hun bronnen, omdat ze hun goede reputatie niet wilden laten afhangen van een dubieuze heilige. Hun hagiografieën zijn dan ook echt geschreven als een pamflet om de heilige te propageren en te laten canoniseren.⁹⁹

Veel vaker echter was de biograaf een minder prestigieuze geestelijke, die de heilige die hij beschreef misschien niet eens persoonlijk had gekend. Zulke hagiografen bewogen zich in de monastieke context, waar de verhalen over deze of gene medebewoner met bijzondere gaven vaak eerst jarenlang oraal gecirculeerd hadden vooraleer iemand besloot ze op schrift te stellen. De *vita* diende dan niet in de eerste plaats voor de promotie van de heilige, maar werd geschreven voor lokaal gebruik. Het document kon dan ook geïncorporeerd worden in een geschiedenis van het klooster of bisdom in kwestie.¹⁰⁰

⁹⁸ VO,244.

⁹⁹ Zoals bijvoorbeeld het leven van Marie d'Oignies, dat leest als een opsomming van haar deugden. De auteur wijdt hoofdstukken aan haar vasten, haar gebeden, haar kleding en voorkomen, het harde werk dat ze verricht, aan haar wijsheid,...

Jacques de Vitry, *The Life of Marie d'Oignies*. Translated by Margot King. (Toronto Peregrina, 1993)

¹⁰⁰ Michael Goodich, *Vita Perfecta*. 28.

De auteur van de *Vita Odiliae* behoort eerder tot die laatste categorie. Hij heeft Odilia niet persoonlijk gekend, in tegenstelling tot verschillende andere hagiografen van religieuze vrouwen. Hij was een kanunnik uit het Luikse Sint-Lambertuskapittel, vermoedelijk een leeftijdsgenoot en vertrouweling van Johannes. Het is goed denkbaar dat verhalen over Odilia, die gestorven is in 1221, circuleerden onder de kanunniken. Haar zoon zal het verspreiden van verhalen over de deugden van zijn moeder ongetwijfeld toegejuicht hebben. Toch voelde hij op zijn sterfbed nog de aandrang om aan zijn vriend uit de doeken te doen hoe haar leven precies verlopen was.¹⁰¹ Odilia werd namelijk - door haar soms eigenaardige gedrag- als een controversieel figuur beschouwd, wiens vroomheid en heiligheid niet zomaar door iedereen aanvaard werden. Dit bleek al duidelijk uit de controverse rond haar begraafplaats, die ik hierboven beschreven heb, maar er zijn nog voldoende andere aanwijzingen.

Haar gedrag bracht zelfs haar eigen moeder in verwarring: terwijl Odilia op Hemelvaartsdag een bijzonder intense visionaire ervaring aan het beleven was, had zij haar twijfels over de oprechtheid van haar dochter:

*"Quod mater eius intuens, caducum morbum credit; nam hoc factum a Domino nimium mirabile in ipsium oculis apparebat."*¹⁰²

God wist haar moeder er dan uiteindelijk toch van te overtuigen dat Odilia's visioen en haar trance van Hém afkomstig zijn, waarop ze haar ongelijk moest toegeven.¹⁰³

Haar visioenen wekten dus argwaan, maar ook haar maatschappelijke status: een weduwe die een kuis leven wilde leiden werd blijkbaar relatief verdacht gevonden. Ook een recluse uit de kerk van de Heilige Dyonisius uitte haar twijfels over Odilia.¹⁰⁴

*"Quaenam est haec praesumptuosa mulier, qua loquens blasphemias, Dei se promittit habere scientiam et se pasci cottidie caeli deliciis gloriatur? Neque enim possibile est mulierem viduam multorum maculis peccatorum implicitam tantum habere gratiae, quantum non valet assequi Deo placens ipsa virginitas?"*¹⁰⁵

¹⁰¹ VO, proloog door de Bollandisten, 198.

¹⁰² VO, 217-218.

¹⁰³ VO, 218.

¹⁰⁴ VO, 218.

¹⁰⁵ VO, 218.

De weduwe liet het daar niet bij en liet Odilia beoordelen door een comité van geestelijken, die haar echter onschuldig bevonden.¹⁰⁶

In een later hoofdstuk zal ik nog verder uitweiden over de middeleeuwse visie op maagdelijkheid en kuisheid, en welk statuut weduwes hadden.

1.2.4. "Levende heiligen" en legitimatie.

De controverse rond de persoon van Odilia en het feit dat ze niet gecanoniseerd is, maken van haar zeker geen uitzondering.

Volgens Mulder-Bakker waren er in de hoge middeleeuwen, naast de traditionele, door de Kerk gecanoniseerde heiligen rond wiens overblijfselen een cultus was ontstaan, ook charismatische mannen en vrouwen, die leefden als voorbeeldige christenen en een voorbeeld voor hun naasten konden zijn. Deze 'levende christenen' waren actieve zielzorgers, die voor de gewone leken kanalen tussen het goddelijke en het menselijke vormden. Hun levens werden weliswaar soms opgetekend, maar hun hagiografen slaagden er zelden in hun heiligheid door de Kerk te laten officialiseren. Door het belang van hun fysieke aanwezigheid voor de gelovigen ontstond er ook zelden een cultus na hun dood.¹⁰⁷

Nancy Caciola gaat nog verder en stelt dat die 'levende heiligen', en dan vooral de religieuze vrouwen '*as likely to be outcast as to attract devotion*' waren.¹⁰⁸ Uit het kwantitatief gerichte onderzoek van Vauchez¹⁰⁹ blijkt immers dat er bijzonder weinig lekenvrouwen gecanoniseerd zijn en dat er ook maar een kleine minderheid een lokale cultus rond zich wist te creëren. Er waren wel hagiografen die interesse toonden, de bekendste daarvan zijn de al vaak genoemde Thomas de Cantimpré en Jacques de Vitry, die het gedrag van die vrouwen als positief en door God geïnspireerd interpreteerden, terwijl het evengoed als krankzinnig of zelfs door demonen ingeblazen kon beschouwd worden.¹¹⁰

¹⁰⁶ VO, 219.

¹⁰⁷ Anneke Mulder-Bakker en Marijke Carosso-Kok, *Gouden legenden: heiligenlevens en heiligenverering in de Nederlanden*. (Hilversum, 1997). 6-17

¹⁰⁸ Nancy Caciola, 'Mystics, Demoniacs, and the Physiology of Spirit Possession in Medieval Europe.' In : *Comparative Studies in Society and History* (2000). 270.

¹⁰⁹ zie André Vauchez, *La Sainteté en Occident*.

¹¹⁰ Nancy Caciola, 'Mystics and Demoniacs'. 270-271.

Dat er regelmatig onenigheid was over de positie van die vrouwen blijkt al uit het feit dat er zo weinig blijvend werden vereerd na hun dood: de impuls tot verering ging namelijk uit van leken, die de behoefte hadden aan een betrouwbare heilige als *intercessor* in de hemel. De cultus kon daarna wel door clerici in goede banen geleid worden, maar had geen kans op overleven zonder een massa enthousiaste gelovigen.¹¹¹

Ook Odilia had tijdens haar leven contact met gewone gelovigen, die zij raad en advies gaf en voor wiens zielenheil zij bad. Zo slaagde zij erin haar jongere zoon te redden uit het vagevuur.

De jongen werd op een nacht gebeten door een zwarte hond:

*"Unde cum quadam die sua mater sederet in thalamo cum filio iuniore, canis quidam nigerrimus per fenestram de sublimi introiens et in femur impingens pueri, disparuit in momento."*¹¹²

Hij werd ernstig ziek en werd door demonen bezeten, en ondanks pogingen van zijn oudere broer om hem te redden, stierf hij op gruwelijke wijze. Zijn demonen weigerden hem te verlaten en sleurden zijn ziel mee naar de hel:

*"Non relinquerunt puerum qui ipsum vexaverant, donec afflictam eius animam variis cruciatibus extorquerent."*¹¹³

Odilia was wanhopig en bad voor haar overleden zoon, waardoor de heilige maagd medelijden met haar kreeg en de ziel van haar zoon redde:

*"...et die noctuque gemitibus et suspiriis dolori coepit satisfacere. Tunc ecce virgo gloriosa Dei genetrix eide flenti per visum apparuit, filiumque suum inter plurimos sibi assistentes decollatum exhibuit, innuens ei lugendum non esse puerum, quem gloria martyrii cognosceret sublimatum."*¹¹⁴

In dit geval is de sterke persoonlijke band tussen Odilia en de persoon voor wie zij tussenkomt duidelijk en onmiskenbaar, maar er lijkt wel vaker een persoonlijke betrokkenheid van Odilia in het spel te zijn.

Wanneer een zekere Johannes, die vroeger weliswaar een "*saecularis quidem secundum exterioris vitae superficiem*"¹¹⁵ had geleid, Odilia geld schonk om haar religieuze en kuise

¹¹¹ Anneke Mulder-Bakker en Marijke Carosso-Kok, *Gouden legenden*. 17.

¹¹² VO, 228.

¹¹³ VO, 228.

¹¹⁴ VO, 228.

¹¹⁵ VO, 229.

levensstijl te kunnen volhouden, ziek werd en uiteindelijk stierf, rekende hij op Odilia om zijn zielenheil te redden. Dat was waarschijnlijk ook de bedoeling van die Johannes geweest en het motief achter zijn gulle schenkingen.

*"Reminscensque vita praeterita, graviter ingemuit, et sic vere paenitens migravit a corpore cum spe bona."*¹¹⁶

De weduwe trok zich zijn zielenheil erg aan:

*"Super cuius salute beata mulier se in triduo vel amplius afficiens in lamentis...Certa igitur de illius accepta paenitentiae, finem dedit lacrimis, sciens per se iucunditatem spiritus, quod defuncti animam paradisis susciperet; unde et pro ea, etiamsi vellet, preces effendere ulterius non valeret."*¹¹⁷

Odilia werd dus door verschillende mensen beschouwd als een *intercessor* tussen het goddelijke en het menselijke. Het geloof in haar capaciteiten om het lot in het hiernamaals te bepalen was voor sommigen blijkbaar groot genoeg om haar nog tijdens haar leven te begunstigen en om voor haar diensten te betalen. In een later hoofdstuk zal die bekommernis om het lot van de doden nog verder aan bod komen en zal onderzocht worden of dit een typisch vrouwelijke aangelegenheid was.

Die status van 'levende heilige' belette echter niet dat er nog tijdens Odilia's leven stemmen opgingen die haar heiligheid betwijfelden, zoals we in de vorige hoofdstukken hebben gezien.

Odilia's twijfelachtige status in aanmerking genomen, is het dus niet vreemd dat haar zoon een legitimerend geschrift wilde nalaten voor wanneer hij er niet meer zou zijn om de eer en de goede naam van zijn overleden moeder te verdedigen.

De auteur van de *Vita Odiliae*, aan wie Johannes zijn leven en dat van zijn moeder heeft toevertrouwd, wilde het echter niet enkel over Odilia hebben, iets wat al duidelijk blijkt uit de structuur van de tekst: Odilia's naam wordt pas in het zesde hoofdstuk voor het eerst genoemd. Ook de proloog maakt duidelijk dat de kanunnik zijn perkament niét in de eerste plaats wilde gebruiken ter meerdere eer en glorie van Odilia.

Een proloog diende traditioneel als de intentieverklaring van de hagiograaf, waarin hij vaak ook zijn bronnen toelichtte, de structuur van de tekst aankondigde en uitweidde over zijn

¹¹⁶ VO, 229.

¹¹⁷ VO, 229.

persoonlijke beweegredenen voor het schrijven van de tekst. Vaak veinsden de hagiografen ook een onnodige bescheidenheid over het eigen werk: hoe kunnen zij, nederige gelovigen, immers de grootsheid van hun subject accuraat weergeven?¹¹⁸ Ook de auteur van de *Vita Odiliae* stelt zich nederig op:

*"Nec quempiam moveat moveat quod per nos tanto indignos operi tam grandis ad scribendum sit praesumpta materia, cum ex usu rerum mortalium hoc possit advertere, quod et plumbi fistula sonum dulcem potest emittere, et ex vase fictili pretiosus quisque liquor decenter potest effluere sine sui discriminere vel iactura. Vas ergo nemo diiudicet, cum liquoris delectabitur in sapore; nec suggilet continens, cum gavisus fuerit in contento."*¹¹⁹

Grondige onderzoekers maakten in hun tekst gebruik van ooggetuigenverslagen of zelfs verslagen van onderzoeken die door de bisschop of paus zijn ingesteld. Dat werd dan in de proloog al aangekondigd, op een vaak vrij defensieve toon, die diende om eventuele sceptici bij voorbaat de mond te snoeren.¹²⁰ De auteur van de *Vita Odiliae* haalde enkel Johannes aan, als zijn enige en rechtstreekse bron:

*"Cum enim ipse idem (Johannes) haec scriptori suo scribenda proponeret, tam vehemens et horridus sub momento triplici prope locum auditus est strepitus, ut scripturus eadem paene deficeret, si non eum confirmasset virtus exiens ex praesentia referentis. Et qui audivit et scripsit haec, testimonium perhibet de his."*¹²¹

In de proloog was er gewoonlijk ook plaats voor een uitweiding over de educatieve en exemplarische waarde van het heiligenleven: het cliché van de geschiedenis als leraar door zijn exemplarische functie, was nooit ver weg. Ook lokaal patriottisme kon daarin een rol spelen: de heiligen waren immers de kroonjuwelen van een stad.¹²²

De tekst van de *Vita Odiliae* wil iets gelijkaardigs doen:

"Et igitur praesentis operis principalis intentio dare palam omnibus quantis qualibusve ex antiquo tempore Leodiensis civitas praeventa sit periculis, quorumve patrociniis illnesa permanserit, Deo placens et dilecta permansura civitas in aeternum. Ipsaque pericula

¹¹⁸ Michael Goodich, *Vita Perfecta*. 59-68.

¹¹⁹ VO, 200.

¹²⁰ Michael Goodich, *Vita Perfecta*. 59-68.

¹²¹ VO, 200.

¹²² Michael Goodich, *Vita Perfecta*. 59-68.

scribantur necesse est, ut, eisdem cognitis, ingrata non remeneat, quia qui minus intellegit periculum quod evasit, minus suum diligere convincitur ereptorem."¹²³

Tenslotte was het voorwoord de uitgelezen plaats om de structuur van de tekst aan te kondigen. Traditioneel bestaat een heiligenleven uit twee delen: een hoofdstuk over de levensloop van de heilige, en een tweede over de mirakels die hij of zij verricht heeft. Soms volgt daar nog een epiloog op, met daarin de mirakels die post-mortem nog gebeurd zijn.¹²⁴

De structuur van de tekst van de Vita Odiliae, die de auteur in de inleiding aankondigt, is ondubbelzinnig en heel duidelijk. Opvallend is hier vooral, dat, zoals boven al vermeld, de tekst niet enkel over Odilia gaat:

*"Est etiam in tres libros haec partita materies, quorum prior antiquum statuum praedictae urbis et ecclesiae necnon en beatae Odiliae histroiam repraesentat,..."*¹²⁵

Het tweede boek wordt dan aan Johannes en zijn deugden gewijd, en het derde aan de tussenkomst van de heilige martelaar Lambertus in de overwinning bij Steppes in 1214.¹²⁶

Het leven van Odilia is dus ingeweven in een geschiedenis van Luik en verhalen en anekdotes uit het leven van haar zoon. Op die Luikse geschiedenis zal in het tweede deel van deze masterproef dieper worden ingegaan.

De Vita Odiliae vertoont zeker enkele elementen die in de hagiografie vaak voorkomen: haar deugdelijkheid die zich al in de kinderjaren manifesteerde, haar religieuze roeping die lijnrecht tegenover de toekomst stond die haar vader had uitgestippeld,... De auteur had ook kennis van bepaalde literaire topoi die in de hagiografie frequent werden gebruikt. De structuur van zijn inleiding en bepaalde gevoeligheden die daarin aan bod komen ¹²⁷ wijzen er op dat hij heiligenlevens van religieuze vrouwen, bijvoorbeeld dat van Marie d'Oignies¹²⁸, dat in 1216 werd geschreven en waarschijnlijk in Luik circuleerde, gelezen had.

¹²³ VO, 200.

¹²⁴ Michael Goodich, *Vita Perfecta*. 59-68

¹²⁵ VO, 200.

¹²⁶ VO, 200.

¹²⁷ zoals het zien van de geschiedenis als een voorbeeld voor het heden en de neiging om zichzelf nederig op te stellen.

¹²⁸ Jacques de Vitry, *The live of Marie d'Oignies* . vertaald door Margot H. King. (Toronto, Peregrina, 1993).

Ook het feit dat Odilia zelf een controversieel figuur was, is niet uitzonderlijk. Wel opmerkelijk is dat de auteur die nochtans duidelijk bekend was met de hagiografische traditie, in plaats van een heiligenleven een tekst heeft geproduceerd die een allegaartje van verschillende onderwerpen is. Daarin worden wel allerlei anekdotes uit het leven van Odilia en haar zoon Johannes aangehaald, maar gebeuren er uiteindelijk weinig mirakels. Caesarius von Heisterbach schreef in zijn *Dialogus Miraculorum* dat een *miracula* tot doel had de macht van God, die met heiligen als intermediatoren op aarde tussenkomt, aan te tonen.¹²⁹ Het feit dat de stoffelijke resten van Odilia zoet en heerlijk ruiken is bijvoorbeeld een mirakel. God kwam tussen op aarde om te bewijzen dat Odilia effectief heilig was.

*'Et hoc quidam firmissime presbyter testabatur, qui hora illa stans pro foribus thalami, quotalia gerebantur, se insolita odoris novitate sic affectum asseruit, ut paene deficiens prorumperet in haec verba: 'vere locus iste sanctus est, et ego quidem nesciebam.' Tam mira enim suavitas ob odoris fragrantiam illum invaserat, ut ante caeli ianuam crediderit se stetisse.'*¹³⁰ Dergelijke verhalen, die zo duidelijk als *miracula* kunnen gedefinieerd worden, zijn schaars in de tekst. Odilia en Johannes geneesden dan wel zieken en demonisch bezetenen, maar dergelijke verhalen zijn ook te vinden in bijvoorbeeld exempla-collecties. Dit alles wijst er op dat hij van de *Vita Odiliae* verschillende redenen had om zijn tekst te schrijven, maar dat hij zich zeker niet tot doel stelde Odilia te laten canoniseren. De *Vita Odiliae* kan dus niet als een typische hagiografische tekst beschouwd worden.

1.2.5. Exempla-collectie?

Het exemplum ontwikkelde zich aanvankelijk in het milieu van de nieuwe ordes die in de elfde en twaalfde eeuw als paddestoelen uit de grond schoten, om daarna vanaf de late twaalfde eeuw bijzonder succesvol te worden in het stedelijke milieu. Als narratief genre is zijn ontwikkeling niet los te zien van het gesproken woord en meer in het bijzonder de preek. Het hoeft dan ook niet te verwonderen dat exempla waarschijnlijk uitgebreid circuleerden in volkstalige milieus. Tussen 1170 en 1220 nam het genre zijn vaste vorm aan. Verschillende

¹²⁹ Claude Brémond, Jacques Le Goff en Jean-Claude Schmitt. 'L'exemplum'. in: *Typologie des Sources du Moyen Age Occidental, fasc. 40, A-VI, C.9.* (Brepols, Turnhout, 1982.) 50-55.

¹³⁰ VO, 246.

middeleeuwse auteurs hebben zich gewaagd aan een definitie van het nieuwe genre, wat getuigt van de populariteit.¹³¹

Er kan gedebatteerd worden of 'exempla' kunnen beschouwd worden als een literair genre: is een exemplum niet eerder een proces, een manier van argumenteren die in verschillende genres kan toegepast worden? Wel zijn er enkele specifieke kenmerken van het exemplum aan te duiden.¹³²

Het 'exemplum' in de betekenis van 'illustratief verhaal' kende zijn hoogtepunt van productie en verspreiding tussen de twaalfde en de vijftiende eeuw. Een exemplum was meer dan een ornament van een tekst, maar maakte er intrinsiek deel van uit als narratief argument. Het was een les, die aan de hand van een daad of uitspraak werd gegeven en aldus kon worden gebruikt om het morele en religieuze leven van de toehoorder op het rechte pad te brengen. Een exemplum adresseerde in principe alle christenen, maar werd in de praktijk vaak geschreven met een bepaalde gemeenschap als publiek in het achterhoofd.¹³³

Traditioneel maakten exempla deel uit van preken, als belangrijke argumenten binnen de opbouw van een goede, overtuigende preek. Binnen die context hebben ze het voordeel dat ze de aandacht van het publiek trekken, niet moeilijk te begrijpen zijn en dan ook makkelijk te onthouden om uiteindelijk na te volgen.¹³⁴

Le Goff, Schmitt en Brémond zijn door studie van de verschillende middeleeuwse definities van 'het exemplum' en hun gebruik tot een definitie van het genre gekomen. Een exemplum heeft steeds een narratief karakter, is met andere woorden een kort verhaal, dat wordt verteld alsof het waar is gebeurd. Het genre op zich kenmerkt zich door een sterke relativiteit: het exemplum kan zich makkelijk ondergeschikt maken aan de tekst waar het mee verweven is, maar maakt er toch intrinsiek deel van uit. Meestal zijn exempla dan ook terug te vinden in preken of andere teksten die de lezer ergens van willen overtuigen. Dat is dan ook wat het exemplum vooral wil doen: zijn publiek (de toehoorders of de lezers) overtuigen door een les te geven. De retoriek van de overtuiging is daarom zeer sterk: het exemplum is didactisch,

¹³¹ Claude Brémond e.a. 'L'exemplum'.50-55.

¹³² Claude Brémond e.a. 'L'exemplum'. 50.

¹³³ Claude Brémond e.a. 'L'exemplum'. 27-28.

¹³⁴ Volgens Etienne van Bourbon moesten de argumenten van een goede preek bestaan uit auctoritates, rationes en exempla. Zoals geciteerd uit Etienne de Bourbon, uit de proloog van zijn *Tractatus de diversiis materiis praedicabilis* uit 1267, door Claude Brémond e.a. 'L'exemplum'. 30.

wil goed gedrag aantonen. Het exemplum wil het gedrag van zijn publiek dus sturen, maar correctie van de zeden in deze wereld is niet het hoofddoel. De aardse realiteit is ondergeschikt aan het hemelse geluk van de toehoorder: als die het juiste gedrag vertoont, vergroot hij zijn kansen op een plekje in de hemel. Een exemplum is dus, kort samengevat, een kort verhaal dat als waar gebeurd wordt voorgesteld en bedoeld is om ingevoegd te worden in een discours - vaak een preek - bedoeld om een bepaald publiek te overtuigen van een les over hun zielenheil.¹³⁵

Er zijn verschillende types exempla terug te vinden. Sommigen brengen hun les aan de hand van een verhaal, een geschiedenis, zoals een legende, een fragment uit de Bijbel, een stukje uit een heiligenleven, een gebeurtenis die in een kroniek staat genoteerd. Andere exempla handelen over contemporaine gebeurtenissen: de auteur herhaalt anekdotes die hij in zijn eigen gemeenschap heeft horen vertellen of puurt inspiratie uit zijn persoonlijke herinneringen. Auteurs van exempla konden dan ook verschillende bronnen gebruiken, zowel geschreven of oraal. De auteur kondigt zijn exemplum dan ook vaak aan met de werkwoorden *legivi* of *audivi*. De Bijbel was uiteraard een belangrijke inspiratie, maar ook heiligenlevens, mirakelcollecties, of zoals gezegd de eigen ervaring konden dienen.¹³⁶

Door hun aard en functie werden exempla steeds vaker in serie geproduceerd en circuleerden ze op grote schaal, vaak in exempla-collecties. Die konden door parochiepriesters gebruikt worden om inspiratie op te doen voor de zondagse preek. De naam van de auteur van exempla is daardoor niet vaak overgeleverd; hij was immers niet meer dan een schakel in een keten van literaire transmissie. Het exemplum is een gebruiksvoorwerp geworden. Exempla werden dan ook, vooral vanaf de dertiende eeuw, verzameld in naslagwerken.¹³⁷

De *Vita Odiliae* is duidelijk niet zo'n naslagwerk; het werk kan bezwaarlijk een exempla-collectie genoemd worden. Toch zijn er verschillende verhalen en anekdotes uit de tekst die overeenkomsten vertonen met het genre.

Een exemplum had immers tot doel om dogmata uit het christendom te onderwijzen door middel van anekdotes over het zielenheil. Men leerde daaruit dat de mens, die elke dag weer werd geconfronteerd met zowel God als Satan, zijn eigen lot in het hiernamaals kon bepalen

¹³⁵ Claude Brémond e.a. 'L'exemplum'. 30-31

¹³⁶ Claude Brémond e.a. 'L'exemplum'. 36-42

¹³⁷ Claude Brémond e.a. 'L'exemplum'. 55-57

door op deze wereld het goede te doen. Het dagelijkse leven was dus onlosmakelijk verbonden met de eeuwigheid. De mens had ook de mogelijkheid om aan de verlokkingen van de zonde te weerstaan, als was dat vaak moeilijk. Die verlokkingen waar Satan en zijn eeuwige handlanger, de vrouw, de mens constant aan blootstelde, werden in exempla uitgebreid en gedetailleerd beschreven. Exempla passen dan ook perfect in de theologie van het *christianisme du peur*, dat na het vierde concilie van Lateranen sterk werd gepropageerd. De weg naar het eeuwige geluk passeerde langs de boetedoening en de biecht, die vanaf 1215 jaarlijks werd verplicht.¹³⁸

Het traditionele exemplum nam een typische structuur aan. De exemplarische anekdote bestond meestal uit twee delen. De auteur kondigde eerst de bron aan waar hij zijn verhaal vandaan had (ik heb gehoord van...) om dan over te gaan tot de gebeurtenis zelf (op een dag werd een bepaalde persoon met een bepaalde gebeurtenis geconfronteerd). Het personage dat werd opgevoerd in exempla had vaak de keuze om, in confrontatie met een bepaalde gebeurtenis, het juiste of het verkeerde te doen. Na het vertellen van het verhaal werd de les die er uit kon getrokken worden vaak nog geëxpliciteerd.¹³⁹

Het valt op dat vooral Johannes wordt opgevoerd in de anekdotes uit de *Vita Odiliae* die het meest op exempla lijken. Hij werd meermaals blootgesteld aan verlokkingen en verleidingen. Odilia had vooral te kampen met één mannelijke belager, die haar zoals gezien herhaaldelijk lastigviel en zelfs demonen op haar afstuurde.¹⁴⁰

De sterke nadruk op Johannes¹⁴¹ heeft waarschijnlijk te maken met het lezerspubliek dat de auteur voor ogen hield: hij schreef waarschijnlijk voornamelijk voor zijn medekanunniken. Zij konden door hun eigen ervaringen en worstelingen met de wereldse verlokkingen waarschijnlijk beter relateren aan verhalen over een man die aan de zonde wist te weerstaan. Johannes werd vaak geconfronteerd met vleeselijke verleidingen, die er echter nooit in slaagden de vrome kanunnik te doen buigen. In hoofdstuk XXI van het eerste boek bijvoorbeeld wist de nog jonge Johannes die nog niet was aangesteld tot kanunnik in het Sint-Lambertuskapittel, aan zijn eerste vleeselijke lusten te weerstaan door zich in een boetekleed te wurmen:

¹³⁸ Claude Brémond e.a. 'L'exemplum'. 80-82.

¹³⁹ Claude Brémond e.a. 'L'exemplum'. 113-114.

¹⁴⁰ zie bijlage. Hoofdstukken XV-XVI-XVII en XVIII.

¹⁴¹ en ook op andere mannelijke kannuniken, zie bijvoorbeeld in bijlage boek I, hoofdstuk XXIII

*"Qui cum puer adhuc esset, ut primos motus in se naturae coeperat experiri, sumpto statim cilicio, radicem libidinis tamquam acuto sarculo effodiens extirpabat."*¹⁴²

Omdat hij zijn boetekleed al te hard aansnoerde kreeg Johannes een acute en hevige koortsaanval die hem bijna fataal werd. Zijn moeder waakte bij zijn ziekbed en zag in een visioen hoe Christus zich over haar zoon boog. Dit was een teken van zijn genezing en het feit dat hij er in was geslaagd aan de lust te weerstaan:

*"Nam sudor tenuissimus post visum huiusmodi invasit puerum; quo statim colvaluit, sumptoque vino, licet huic infirmati contrario, quantocius ad ecclesiam profectus est."*¹⁴³

De les wordt in geen van de anekdotes uit de Vita Odiliae geëxpliciteerd. Dit lijkt ook niet nodig te zijn, omdat Odilia en Johannes als het ware zelf levende exempla waren. Het feit dat zij na steeds het goede gedaan te hebben na hun dood meteen in de hemel werden opgenomen, was op zich al een uitstekende les voor de lezers of toehoorders.

De auteur haalt dat zelf ook aan. Johannes was dan wel dood, maar de beschrijving van zijn leven, deugden en werken kon anderen tot voorbeeld dienen.

*"Ergo ille mortuus est. Quis nisi mentis inops hoc praesumat dicere, cum ad vitam de funere, de labore ad requiem, de virtute ad gloriam feliciter hodie sit translatus? An non magis vivit, qui cum Christo vivere comprobatur? Certe, quoad vixit, currebamus pariter, quamquam diverso genere. Nam et ille constitutus in stadio, veritate et opera currebat ad bravium, ego vero cursus illius modum circuiens suorum virtutes investigabam operum, mandans illa sedule proximis in exemplum."*¹⁴⁴

Ook Odilia's leven leidde rechtstreeks naar de eeuwige glorie:

*"Hoc est quod casto tramite per carnis spurcitas et per hostes tam imios, sicut supra dictum est, bellatrix emerita, completa vitae termino, via cucurrit regia in requiem sempernitam."*¹⁴⁵

Als een ware *bellatrix* heeft zij aan alle verleidingen en al haar belagers kunnen weerstaan.

Daarom leeft zij nu in het hemelrijk als een voorbeeld voor alle weduwes:

*"Vivit nunc in Domino sanctarum vere speculum et titulus viduarum."*¹⁴⁶

¹⁴² VO, 229.

¹⁴³ VO, 229.

¹⁴⁴ VO, 285.

¹⁴⁵ VO, 240.

¹⁴⁶ VO, 243.

De Vita Odiliae deelt dus zeker evenveel kenmerken met het genre van het exemplum als met de hagiografie. De tekst is immers geen mooi gedirigeerd relaas over het leven en de dood van een bepaalde heilige maar een allegaartje van losse anekdotes. Daarnaast worden Odilia en Johannes zelf als levende exempla geportretteerd. Toch kan de tekst zeker geen exempla-collectie genoemd worden, al is het niet onmogelijk dat verschillende anekdotes gecirculeerd hebben onder de kanunniken van het Sint-Lambertuskapittel en zo uiteindelijk hun weg naar preken gevonden hebben.

1.2.6. "Book of life?"

Door onderzoek van de vitae van Juliana van Cornillon van Luik (1192-1258) en Agnes Blannekin van Wenen (1244-1315) heeft Anneke Mulder-Bakker kunnen vaststellen dat er in de late middeleeuwen een nieuw hagiografisch genre is ontstaan, een genre dat zij *book of life* noemt. Een dergelijk *book of life* zou volgens haar het op schrift gestelde gevolg zijn van een ontmoeting tussen een geleerde man en een charismatische en vaak profetische vrouw. De vrouwen waar het over gaat waren zeer ervaren en waren bekend met de Bijbel en de kerkelijke doctrine, waardoor zij volgens Mulder-Bakker het predikaat *common theologians* verdienen. De *books of life* zijn niet zomaar vitae, maar “een boek dat leven is geworden”, een soort boek van wijsheid dat als vademecum en als voorbeeld kon gebruikt worden.¹⁴⁷ Ze zouden tot stand zijn gekomen door een constante dialoog en discussie tussen de religieuze vrouwen en de mannen die hun verhaal wilden vertellen.¹⁴⁸ In tegenstelling tot de traditionele heiligenlevens werden de *books of life* niet geschreven met canonisatie in het achterhoofd. Ze zouden het eerder mogelijk willen maken de *religion vécue* van Juliana en Agnes opnieuw herbeleven. De *books of live* bevatten overigens opvallend minder mirakelverhalen dan traditionele hagiografieën. Het zijn eerder didactische tekstboeken, gevuld met voorbeelden van een uitzonderlijk deugzaam leven die het lezerspubliek of de toehoorders kunnen navolgen. Mulder-Bakker ziet in die verspreiding van *religion vécue* een

¹⁴⁷ Anneke Mulder-Bakker, 'Two Women of Experience, Two Men of Letters, and the Book of Life', ed. by Anneke-Mulder Bakker and Liz MacAvoy, *Reading the Book of Life: Women and Experience in Medieval Writing* (New York: Palgrave MacMillan, 2009). 83-84

¹⁴⁸ Anneke Mulder-bakker. 'Two Women of Experience'. 9.4

middel tot *agency* voor ervaren vrouwen die niet konden preken en hun denkbeelden niet via officiële theologische kanalen konden verspreiden.¹⁴⁹

Ook de *Vita Odilia* lijkt vooral een neerslag van de *religion vécu* te zijn: Odilia en Johannes geven of ontvangen de eucharistie, raken in trance, genezen zieken en verslaan demonen.¹⁵⁰ Veel echte mirakelverhalen zijn er in de tekst niet terug te vinden.

Toch is de *Vita Odiliae* niet echt een *book of life*, in de eerste plaats omdat er twee belangrijke personages opgevoerd worden. Bovendien heeft de auteur Odilia waarschijnlijk niet gekend en heeft hij zijn tekst zeker niet met haar samenwerking geschreven. Daarnaast besteedt hij ook aandacht aan de Luikse politiek.¹⁵¹

De *Vita Odiliae* toont in ieder geval dat de middeleeuwse genreconventies niet steeds even strikt waren. In de opzet¹⁵² van de auteur waren de verschillende onderwerpen die hij aanraakt nauw met elkaar verbonden. Odilia en Johannes bleken niet los van elkaar en van de Luikse politiek te beschrijven.

Een tekst die zo weinig aan de heersende genreconventies beantwoordt, gunt ons een inkijk in de dagelijkse gang van zaken in het dertiende-eeuwse Luik. Een begijn, een kanunnik en de politieke situatie in de stad komen beurtelings in focus, tot leven gebracht door een anonieme auteur die wilde neerschrijven wat hem beïndrukte. Waarom de politiek zo'n groot deel uitmaakte van zijn leefwereld, zien we in het tweede hoofdstuk.

¹⁴⁹ Anneke Mulder-bakker. 'Two Women of Experience'. 95-96.

¹⁵⁰ zie Bijlage en de volgende pagina's van deze masterproef.

¹⁵¹ Voor meer daarover, zie het tweede hoofdstuk van deze masterproef.

¹⁵² Zie daarvoor ook zijn proloog, op p. 34 van deze masterproef.

1.3. Tussen vrijheid en verstrakking.

Odilia leefde in een tijd vol van religieuze paradoxen. In de periode die volgde op de Gregoriaanse Hervormingen sloten de rangen van het kerkelijk personeel zich. Men was steeds minder bereid een lekenapostolaat te aanvaarden en keerde zich tegen niet-geïnstitutionaliseerde vormen van religieus leven. Het priesterschap, met zijn rechten en plichten, werd duidelijk afgebakend en gedefinieerd. Priesters verkregen het absolute monopolie op het toedienen van de sacramenten. De toedieners van de goddelijke gratie waren kortom strikt gescheiden van de ontvangers van die gratie. Gewone leken konden zich enkel voltijds op religie toeleggen door zich terug te trekken in een contemplatief leven van vasten en gebed.

Vrouwen konden *de iure* enkel deel uit maken van de Kerk als lid van een religieuze orde. Die ordes boden de vrouwen een institutioneel kader waarbinnen ze hun religie konden beleven, maar dat kader was wel een vehikel voor de mannelijke clerus om de controle te kunnen behouden.

Het is echter belangrijk in het achterhoofd te houden dat de situatie zoals die hierboven geschetst is, het pauselijke ideaal van de Gregoriaanse hervorming was. In de praktijk kon men echter van dit model afwijken, hetgeen ook geregeld bleek te gebeuren. De goddelijke gratie bleek namelijk niet af te dwingen en was onvoorspelbaar in het kiezen van haar gunstelingen: zij daalde immers niet enkel over de clerus, maar soms ook over ordinaire leken neer. Bovendien waren clerici niet altijd talrijk of gemotiveerd genoeg om hun taak als goede herder naar behoren te vervullen. Daardoor ontstond er soms een vacuüm, waarin de priesters de lekenbevolking niet de religieuze ondersteuning gaven die zij wensten. Dat vacuüm kon worden ingevuld door leken die in de goddelijke gratie verkeerden of op de een of andere manier in contact stonden met de Heilige Geest. Figuren als Odilia en andere religieuze lekenvrouwen konden op die manier tegemoet komen aan wat leefde onder de lekenbevolking.¹⁵³

Paradoxaal genoeg ontstonden er tegelijk met die verstrakking van het pauselijke regime verschillende nieuwe bewegingen die, uit ontevredenheid met de mogelijkheden die de kerk bood, nieuwe religieuze idealen propageerden. Vrouwen en vrouwelijke heiligen speelden

¹⁵³ Anneke Mulder-Bakker, *Lives of the Anchoresses*. 20

een belangrijke rol in de verspreiding van die nieuwe bewegingen en de propaganda van nieuwe idealen.¹⁵⁴ Het lijkt enigszins contradictorisch dat de Kerk een groot talent had voor het incorporeren van elementen die makkelijk als ketters zouden kunnen beschouwd worden. Daardoor vergrootte ze haar eigen kansen op overleven in een woelige periode aanzienlijk. Om vrouwelijke heiligen die om verschillende redenen vaak verdacht werden gevonden, gecanoniseerd te krijgen was het dus van het grootste belang dat ze radicaal tegenover de ketterse bewegingen geplaatst werden. Propagandisten van de vrouwelijke religieuze beweging, zoals Jacques de Vitry of Thomas de Cantimpré haalden het belang van die religieuze vrouwen in de strijd tegen de ketterij aan: ze slaagden erin welopgevoede vrouwen uit de hogere maatschappelijke klassen weg te houden van de aantrekkelijke dogmata - onder andere het recht om te preken voor vrouwen - van ketterijen.¹⁵⁵

Om aanvaardbaar te zijn voor de Kerk of erkenning voor hun cultus te krijgen, moesten religieuze vrouwen hun trouw aan de officiële leer van de Kerk bewijzen, door zich lijnrecht tegenover de politieke en ideologische vijanden van Rome te positioneren. Dit staat in contrast met hoe vrouwen hun religie in de vorige eeuwen tegen ketterij benadrukten.¹⁵⁶

De tijd waarin Odilia leefde werd dus gekenmerkt door verschillende tegenstrijdige tendensen: aan de ene kant was er de kerkelijke neiging tot regularisatie, zowel van het eigen personeel als van de canonisatie van heiligen, aan de andere kant was er sprake van een zekere vrijheid, een mogelijkheid tot vernieuwing en een noodzaak van de kerk om die vernieuwing te incorporeren, om te weerstaan aan de dreiging van ketterij. De nieuwe vrouwelijke religieuze beweging, de 'proto-begijnenbeweging' waar Odilia tot behoorde stond nog in haar kinderschoenen, beleefde dus een zeker moment van vrijheid: de beweging manifesteerde zich in verschillende vormen. Vrouwen konden recluses, begijnen of ziekenzorgsters zijn, die alleen woonden of in een gemeenschap.¹⁵⁷ In die tijd van mogelijkheden kon een nieuwe religieuze beweging, zoals de begijnenbeweging, ontstaan en zich in relatieve vrijheid manifesteren.¹⁵⁸

¹⁵⁴ Michael Goodich, *Vita Perfecta*. 144.

¹⁵⁵ Michael Goodich, *Vita Perfecta* .147.

¹⁵⁶ Michael Goodich, "The Contours of Female Piety in Later Medieval Hagiography." In: *Church History*, Vol 50 (1981). 26.

¹⁵⁷ Anneke Mulder-Bakker, *Lives of the Anchoresses*. 151.

¹⁵⁸ Anneke Mulder-Bakker, *Lives of the Anchoresses*. 132.

Die vrijheid zou echter al snel ingeperkt worden. De tendens tot regularisatie van de vrouwelijke religieuze beweging is duidelijk: al die verschillende soorten vrouwen, die voorheen vrij diverse levens leidden, werden in 1246 op een hoopje geveegd door Jacques Pantaleon, die zijn *Libellus de Regula et Vita Beginarum* schreef en waarschijnlijk meteen ook werd aangesteld als 'opzichter' van al die begijnen in het prinsbisdom Luik. Een officieel document uit 1266 bevestigt dat zo'n opzichter effectief actief is geweest. In die akte werd een zekere Renier aangesteld als supervisor over alle "*begijnen en bedelvrouwen, en andere religieuze vrouwen, die in reclusoria, ziekenhuizen of leprozenhuizen leven die in de stad of het bisdom Luik staan.*" De opzichter kreeg de taak om die religieuze vrouwen regelmatig te bezoeken, controleren en corrigeren. De vrouwen moesten bovendien maandelijks samenkomen en hardop voorlezen uit het *Libellus* van Pantaleon.¹⁵⁹ De Latijnse tekst van dat *Libellus* is verloren gegaan, maar een letterlijke vertaling naar het Middelnederlands, waarin de auteur zelfs de Latijnse hoofdstukken heeft overgenomen, heeft de tand des tijds doorstaan. Die vertaling was bedoeld om voorgelezen te worden in de begijnhoven. De meeste begijnen waren het Latijn waarschijnlijk niet machtig. In dat reglement staat uitdrukkelijk dat zij vergaderd moeten worden in gemeenschappen om de orde te bewaren: "*Ende want wij sien onredeleck creaturen houden, die maniere ende ordene van gane, want in die bijen een coeninck is ende die cranen gaen na gheleerden alsoe besorcht die maniere ende de ordene van goene buten te huedene, dat ghij swijghen doet die onwetendheyt der onvroederen*"¹⁶⁰

Diezelfde tendens tot regularisatie ziet men ook in Rome: al sinds Gregorius IX propageerde de apostolische stoel dezelfde idealen. De pauselijke bul uit 1233, *Gloriam Virginalem*, heeft het voor het eerste over *clausura* als de ideale levenswijze voor alle religieuze vrouwen.¹⁶¹

De begijnenbeweging zou uiteindelijk, door de moeilijke positie die de vrouwen innamen, ergens tussen religieus en seculier, uiteindelijk veroordeeld worden op verdenking van ketterij, tijdens het concilie van Wenen in 1312. Die veroordeling bracht hun gemeenschappen een zware klap toe.¹⁶²

De levens van Odilia en Johannes werden neergeschreven tussen 1241 en 1251, net in die periode van relatieve vrijheid. Hoe manifesteert zich dat in de tekst?

¹⁵⁹ Anneke Mulder-Bakker, *Lives of the Anchoresses*. 131.

¹⁶⁰ Jean Paquay, "Het eerste statuut der begijnhoven". In: *Verzamelde Opstellen II* (1935). 180-186.

¹⁶¹ Anneke Mulder-Bakker, *Lives of the Anchoresses*. 132.

¹⁶² Sarah Neel, "The Origins of Beguines". 15.

1.3.1. Demonische bezetenheid.

De moeilijke status van die vrouwelijke heiligen, op de grens tussen aanvaarding en uitstoting, wordt mooi geïllustreerd door een specifiek aspect dat in hun vitae vaak voorkomt. Verhalen over demonen en de uitdrijving daarvan zijn schering en inslag in die teksten.

'Bezetenheid' wordt in het *Lexicon des Mittelalters* gedefinieerd als 'demonische intrusie'. Een demon neemt plots bezit van het menselijk lichaam, waardoor men onverklaarbaar gedrag gaat vertonen. Het geloof in dergelijke marionetten van de duivel was in de middeleeuwen wijdverspreid en werd niet gecontesteerd.

De staat van bezetenheid is echter niet onomkeerbaar: de goddelijke macht kan, door tussenkomst van een levende heilige of een reliek, ingrijpen en de demon verdrijven, een ritueel dat bekend staat als 'exorcisme'.¹⁶³ Bezetenheid is in de perceptie van de middeleeuwer altijd sterk verbonden geweest met waanzin en mentale vervreemding,¹⁶⁴ niet in het minst omdat de uiterlijke symptomen, net zoals die van demonische en goddelijke bezetenheid, vaak bijzonder moeilijk van elkaar te onderscheiden waren. Zowel de bezetene als de waanzinnige schreeuwden luid en praatten ongecontroleerd, kwijlden overmatig, en vielen ten prooi aan hevige stuiptrekkingen, om maar een paar van de meest treffende kenmerken te noemen.

Na een eerste snelle lezing van de korte inhoud van de Vita Odiliae blijkt al dat ook Odilia, Johannes en ook andere figuren meermaals met demonen te maken kregen.

Odilia zelf wordt in hoofdstuk XV en opnieuw in hoofdstuk XVII bezeten door demonen die op haar zijn afgestuurd door een vertrouweling die haar wil verleiden tot onkuisheid. Wanneer Odilia op zijn avances weigerde in te gaan, stuurde hij vertoornd een schare demonen op haar af:

*'per artem magicam daemonum super eam convocavit concilium, ut vel eis cederet vel eorum fatigata deficeret in tormentis.'*¹⁶⁵

¹⁶³ 'Besessenheit', in *Lexikon des Mittelalters*, 10 vols. Stuttgart: Metzler, 1977-1999. vol. 1, cols 2063-2064, in *Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online*

¹⁶⁴ Barbara Newman, 'Possessed by the spirit: devout women, demoniacs, and the apostolic life in the thirteenth century.'. In: *Speculum: A Journal of Medieval Studies*, 73:3, (1998). 235.

¹⁶⁵ VO, 220.

Odilia was niet de enige dertiende-eeuwse *mulier religiosa* die op een of andere manier werd geassocieerd met demonische bezetenheid. Zo is er bijvoorbeeld Ida van Leuven, die gedrag vertoont dat haar hagiograaf dan wel als goddelijk geïnspireerd heeft geïnterpreteerd, maar voor de meeste verbouwereerde toeschouwers meer weg had van de gedragingen van mentaal zieken of, erger nog, demonisch bezetenen.¹⁶⁶

Ida was geen alleenstaand geval: bij een toestand van mystieke verhevenheid hoorden nu eenmaal bepaalde uiterlijke manifestaties die voor een getuige verwarrend konden zijn. In de middeleeuwen was het geloof in twee soorten van bezetenheid immers wijdverspreid: goddelijke en demonische bezetenheid. De symptomen van beide geestestoestanden waren moeilijk te onderscheiden, de nood aan een '*discernment of spirits*' drong zich dan ook aan.¹⁶⁷

In de praktijk was er dus vaak onenigheid over het definiëren van de geestelijke toestand. Zo moest Christina van Stommeln (d. 1312) herhaaldelijk geëxorciseerd worden door haar biechtvader, die desalniettemin bleef geloven in haar geestelijke zuiverheid. Bij de dorpelingen echter had ze de reputatie een gevaarlijke bezetene te zijn, zo erg zelfs dat er op een bepaald moment een opstandje uitbrak waarbij enkele boeren dreigden haar te stenigen omdat ze ervan overtuigd waren dat Christina een marionet van de duivel was.¹⁶⁸ Andere religieuze vrouwen werden zelfs nog tijdens hun leven ontmaskerd als fraudeurs, omdat zij hun demonische bezetenheid als spirituele eenheid met God hadden gemaskeerd.¹⁶⁹

Omdat de ambiguïteit rond die figuren zo groot was, hoeft het niet te verwonderen dat slechts heel weinige religieuze vrouwen die worden beschreven in *vitae* en *exempla* een cultus rond zich wisten te creëren. Waarom geloofden sommige biechtvaders of hagiografen dan wel zo rotsvast in de goddelijkheid van hun beschermelingen?

Door onderzoek van enkele hagiografische bronnen en het voor die tijd nieuwe genre van de *exempla*, die bulken van de verhalen over *daemoniaci*, heeft Barbara Newman vastgesteld dat er voor de periode van ruwweg van 1220 tot 1260 een nieuw type bezetenen lijkt op te duiken. Deze waren niet meer agressief, autodestructief, blasfemisch en overwegend mannelijk, zoals vroeger. Integendeel: de 'nieuwe' bezetenen waren vaak vrouwen, die zich

¹⁶⁶ Nancy Caciola, "Mystics, Demoniacs and the Psychology of Spirit Possession." 268.

¹⁶⁷ Nancy Caciola, "Mystics, Demoniacs and the Psychology of Spirit Possession." 272.

¹⁶⁸ Nancy Caciola, "Mystics, demoniacs and the psychology of spirit possession." 275-276. Zij citeert uit: Peter of Dacia, *Acta B. Christinae Stumblensis*, AASS vol. 25, 251.

¹⁶⁹ Nancy Caciola, "Mystics, demoniacs and the psychology of spirit possession." 275-276. Zij citeert uit: Peter of Dacia, *Acta B. Christinae Stumblensis*, AASS vol. 25, 251.

helder en duidelijk uitdrukten, een zeker respect konden genieten en soms zelfs preekten, wanneer zij *in persona diaboli* - paradoxaal genoeg- geloofswaarheden verkondigden.¹⁷⁰

Newman concludeert dat men in die korte periode een bijzonder optimistische visie op demonische bezetenen had: ze waren onschuldige slachtoffers van de listen van demonen die de eeuwige strijd tussen God en Satan symboliseerden. Ze waren echter een teken van hoop en van de triomf van het goddelijke, want ze vormden geen echte bedreiging en werden uiteindelijk steeds overwonnen of in de maatschappij geïncorporeerd. God was aan de winnende hand. Deze situatie was echter van korte duur: de kerkelijke autoriteiten zouden zich al snel gemakkelijk bedreigd voelen. Bezetenen en heiligen kwamen tegen het einde van de dertiende eeuw onder verhoogde verdenking te staan, en de angst voor de duivel begon zich sterker te manifesteren.¹⁷¹

Een bijzonder treffend voorbeeld van dat bijna ontroerende evangelische optimisme is de *Vita Christinae Mirabilis*, neergeschreven door Thomas van Cantimpré omstreeks 1232. Eerder al had Jacques de Vitry melding van haar gemaakt in zijn voorwoord op zijn leven van Marie d'Oignies, en ook deze hooggeplaatste tijd- en stadsgenoot van Odilia was bijzonder lovend over de verdiensten van Christina. De vrouw vertoonde hoogst uitzonderlijk gedrag, en leed vreselijke pijnen, waardoor ze hoogst ongewoon gedrag ging vertonen: ze liep vrijwillig door vuur, wierp zich in doornstruiken, ging in diep water hoewel ze niet kon zwemmen,... Haar hagiograaf interpreteerde haar (al dan niet zelf veroorzaakte) pijn als een levende voorafspiegeling van de kwellingen van het purgatorium. Thomas van Cantimpré zelf twijfelde niet aan de heiligheid van haar daden, maar hij trachtte ook niet te verbergen dat haar familieleden en dorpsgenoten haar als gek en bezeten beschouwden. Waarom heeft hij dan het risico genomen om een dorpsgekin als Christina als een heilige te portretteren? Newman argumenteert dat hij haar, zelfs als bezetene, als een instrument van God beschouwde. Een levend exemplum voor de rest van de maatschappij: een positief voorbeeld van lijden in de naam van God en een negatief voorbeeld, als uitbeelding van de gruwelijke straffen die op zonde staan.¹⁷²

De auteur van de *Vita Odiliae*, die geschreven moet zijn tussen 1241 en 1255 - precies in de periode die Newman beschrijft - lijkt dezelfde mentaliteit te hebben. Hij heeft het over demonen als een relatief alledaagse beproeving, die mits enige volharding, goedheid van

¹⁷⁰ Barbara Newman, "Possessed by the spirit". 736-738.

¹⁷¹ Barbara Newman, 'Possessed by the Spirit', 767-770

¹⁷² Thomas de Cantimpré, *The Life of Christina the Astonishing*.

inborst en wat hulp van de goddelijke gratie, kan afgewend worden. De auteur beschrijft zelfs hoe Odilia zelf bezeten was, en ziet daar helemaal geen graten in. Die bezetenheid stond haar heiligheid en vroomheid blijkbaar helemaal niet in de weg. De demonen werden immers op haar, de onschuldige en nietsvermoedende weduwe, afgestuurd door een kwade bedrieger. Het evangelisch optimisme van de auteur van de *Vita Odiliae* blijkt duidelijk uit volgende passage, die beschrijft hoe haar zoon Johannes haar van haar kwellingen verlost:

*"Ergo quia, ut diximus, nequaquam in corpore, sed tota in spiritu erat haec vexatio, recte sancto Spiritui annotatur victoria, qui et nequam spirituum conterebat malitiam et, sedatis doloribus, sanctam ipsius animam faciebat ardentius Domino inhaerere. Plane Sancto Spiritui haec adscribatut victoria, quia, ..., sic per ipsius digitos (van Johannes, die haar bijstaat in haar strijd tegen de demonen) quae tota sancto replebatur Spiritu, coartati daemones fugabantur."*¹⁷³

Odilia's lichaam en geest zijn hier dus letterlijk het strijdtoneel van de oeroude en eeuwigdurende confrontatie tussen goed en kwaad. Wanneer de Heilige Geest, door de spirituele bijstand van Johannes, uiteindelijk bezit van Odilia nam, moesten de demonen vluchten en overwon het goede.

Niet alleen Odilia en haar zoon werden bezeten, ook verschillende andere randpersonages uit de tekst kregen met boze geesten te maken. Vooral Johannes kreeg veel met die bezetenen te maken. Hij trad blijkbaar op als een soort gespecialiseerde exorcist, oordelend naar het aantal verhalen over succesvolle uitdrijvingen die de auteur over Johannes heeft neergeschreven.¹⁷⁴

Het meest opmerkelijke voorbeeld van de tolerantie voor demonische bezetenheid vinden we in het volgende fragment uit het derde boek. De dag van de veldslag bij Steppes naderde en de stad was in spanning. Een man die bezetenen was door een demon en daarom helemaal niet op de hoogte was van het conflict tussen Hugo de Pierrepont en de hertog van Brabant, voorspelde een gunstige uitkomst van de veldslag: de martelaar Lambertus zou Luik de overwinning bezorgen:

"...homo quidam possessus a demone, licet de futuro conflictu ducis et episcopi nulla ibi mentio versaretur, summo tamen diei quo congressum est cepit idem fremere et ingenti cum gemitu terribiliter acclamare: 'Hodie, hodie victoriam obtinebit beatus Lambertus.' Hora autem tertia qua certamen initum est iterato arrepticus vocem edidit ampliorem: 'Modo,

¹⁷³ VO, 251.

¹⁷⁴ Vooral in hoofdstuk X, boek II. 267-283.

modo potenter potitur victoria beatus Lambertus.' [...] Et his dictis expiravit. Nec dubitet lector sollicitus, ipsum nequam spiritum, qui ad horam misero principabatur homini, ab aliquo celestiam futuram hanc accepisse noticiam, preordinatam a Domino et bonis spiritibus inspiratam."¹⁷⁵

Dat die voorspelling werd gedaan door een man die door Satan was bezeten, hoeft de lezer niet te verbazen, aldus de auteur van de *Vita Odiliae*. De kwade geest die de ongelukkige man in zijn greep hield, had die kennis over de toekomst van God gekregen.

De auteur geeft hier een bijzondere draai aan de zaken: de demon die een juiste voorspelling heeft gedaan, was te vertrouwen want hij stond in contact met het Goddelijke.

De auteur getuigt hier van een bijzonder groot evangelisch optimisme. Demonen en bezetenen boezemden hem weinig angst in: God zou uiteindelijk toch, eventueel door tussenkomst van een vrome man als Johannes, overwinnen. Bovendien stonden die kwade geesten op de één of andere manier nog in contact met het goddelijke, waardoor niet alles wat zij te vertellen hadden per definitie slecht was.

1.3.2 Kuisheid: het ideaal versus de praktijk.

Propagandisten en hagiografen zoals Jacques de Vitry en Thomas de Cantimpré portretteerden hun vrouwelijke heiligen als perfecte, navolgenswaardige christenen. Daarbij wilden - of moesten - ze hen ook kneden om te doen inpassen in een kerkelijk ideaal en om hun legitimiteit te verzekeren. De *mulieres religiosae* worden in hun eigen vitae als het ware in de richting van een kerkelijk ideaal geduwd. In de realiteit waren de religieuze vrouwen waarschijnlijk niet echt op dat institutionele aspect gericht, maar eerder op het moreel-zedelijke, dat ze tijdens hun eigen leven konden navolgen.¹⁷⁶

Het is zelfs waarschijnlijk zo dat de mannelijke hagiografen zich op die religieuze idealen focusten, die ze het makkelijkst konden inpassen in hun persoonlijke visie op heiligheid.¹⁷⁷

¹⁷⁵ VO, boek III. 182.

¹⁷⁶ Anneke Mulder-Bakker, *Gouden Legenden*. 17-18

¹⁷⁷ Jan Lauwers, 'Entre béguinisme et mysticisme, la vie de Marie d'Oignies de Jacques de Vitry ou la définition d'une sainteté féminine.' In: *Ons Geestelijk Erf*. LXVI (1992).

Het lijkt erop dat Odilia's hagiograaf die zelf uit de relatief conservatieve context van het Sint-Lambertuskapittel kwam, moeite had om de financiële onafhankelijkheid en het armoede-ideaal dat verbonden was aan de hernieuwde populariteit van de *vita apostolica*, te begrijpen of begrijpelijk te maken voor zijn publiek. Daarom heeft hij zijn aandacht waarschijnlijk vooral gericht op één bepaald aspect van Odilia's heiligheid; haar kuisheid.

Al meteen in zijn introductie over de jeugd van Odilia wijst hij er op dat haar kuisheid haar meest opmerkelijke karaktertrek was:

*"Inter ceteras namque virtutes, quibus in aetate tenera vernabat, studebat angelicae castitatis puritatem observare, speciositatemque suam pudori virgineo conciliare."*¹⁷⁸

Religieuze mannen hadden dus een voorkeur voor kuisen vrouwen. Maar misschien hadden die vrouwen ook andere motieven dan zuiver religieuze om een leven van onthouding te willen leiden. Kon kuisheid een manier zijn om in een periode van relatieve religieuze vrijheid bepaalde vrijheden te verwerven?

1.3.2.a. Kuisheid, weduwschap en vagevuur.

Wat was de middeleeuwse betekenis van het woord *castitas*? Wat was 'kuis' voor de auteur van de *Vita Odiliae*? 'Kuis' kon van toepassing zijn op mensen die gepast seksueel gedrag vertoonden, zoals trouw blijven binnen het huwelijk. Vaker werd de term echter gebruikt als synoniem voor maagdelijkheid, ongeschondenheid. Maagdelijkheid is volgens Salih echter een breed begrip: het is eerder een proces dan een zijnstoestand. Bovendien is er een groot verschil tussen 'mannelijke maagden' en 'vrouwelijke maagden': voor mannen was maagdelijkheid onlosmakelijk verbonden met hun status als clericus. Zij hadden echter nog andere - officieel aanvaarde - mogelijkheden om zich binnen de kerk te profileren en verdienstelijk te maken. Vrouwen hadden die mogelijkheden niet, waardoor zij vaak, in geschriften, gereduceerd werden tot hun maagdelijke toestand en kuisen geest, wat hun andere verdiensten ook mogen geweest zijn.¹⁷⁹ Ook Odilia's hagiograaf legt een bijzonder grote nadruk op Odilia's kuisheid. Het werd de auteur echter onmogelijk gemaakt Odilia als maagd te portretteren, door haar huwelijk en het levende bewijs daarvan, Johannes. Daarom moest

¹⁷⁸ VO, 210.

¹⁷⁹ Sarah Salih, *Versions of Virginity in Late Medieval England*. Cambridge, Brewer, 2001. 16.

hij haar uitzonderlijke kuisheid op een andere manier presenteren. Odilia was dus een "*vidua castissima*", een "*speculum et titulus viduarum*".¹⁸⁰

Vanouds was er een soort hiërarchie binnen de seksuele status van de vrouw. De volgende drie staan in volgorde van verdienstelijkheid: maagd, kuise weduwe en gehuwde vrouw die trouw is aan haar echtgenoot. De beloning in het hiernamaals zou, al volgens Augustinus, dan ook volgens die hiërarchie verlopen.¹⁸¹

De weduwe ging vanaf de twaalfde eeuw echter een bijzondere positie bekleden. De kerk was er, met veel vallen en opstaan, in geslaagd het huwelijk te sacramentaliseren.¹⁸² Dit bracht ook nieuwe interpretaties van het weduwschap met zich mee. Weduwes bevonden zich in een staat van boetedoening voor hun vroegere leven als echtgenotes, een leven waarin ze zich, weliswaar legitiem, aan het vleeselijke hadden overgegeven. Door de dood van hun echtgenoot zijn ze weliswaar aan de verplichting om verder te zondigen ontkomen, maar ze zouden er nooit meer in slagen hun maagdelijke toestand te herstellen. Weduwes leefden dus in een soort van intermediaire staat tussen maagdelijkheid en vleeselijke zonde. Hun staat van zijn is dus enigszins vergelijkbaar met de toestand van de zielen in het vagevuur,¹⁸³ ergens op de grens tussen zonde en verlossing. Het is dan ook niet helemaal verwonderlijk dat men in de hagiografie vaak weduwes terugvindt die in contact komen te staan met de zielen van overledenen. Weduwes werden al langer geassocieerd met helderziendheid en profetische gaven - denken we maar aan de profetes Anna die Jezus als de Messias herkende. Al vroeg in het christendom ontwikkelde zich ook een hagiografische topos, die van de *vera vidua*, die een kuis leven van vasten en gebed leidde en een voorbeeld voor andere weduwes moest zijn. Door het overlijden van hun echtgenoot werden weduwes traditioneel ook gemakkelijk geassocieerd met de dood en fungeerden ze vaak als een soort medium tussen de levenden en de zielen in het hiernamaals.

Het logische gevolg van al die ontwikkelingen is dat, naarmate de theologische beschouwingen over het vagevuur zich verder ontwikkelden, weduwes in de hagiografie een

¹⁸⁰ VO, p. 243.

¹⁸¹ Jan Lauwers, "Entre béguinisme en mysticisme." 57.

¹⁸² zie daarvoor Georges Duby, *Le chevalier, la femme et le prêtre. Le mariage dans la France féodale*. Paris, Hachette, 1981.

¹⁸³, Het geloof in het vagevuur vond net in die tijd zijn ingang vond: het raakte wijdverspreid en niemand contesteerde nog het bestaan van een derde plaats in het hiernamaals. Zie daarover: Jacques Le Goff, *La naissance du purgatoire*. Paris, Gallimard, 1991.

voor hen natuurlijke rol van intermediaator voor de zielen in het vagevuur toegewezen kregen. Er zijn veel verhalen overgeleverd van weduwes die in contact stonden met hun echtgenoot in het vagevuur, en die door gebeden en vasten zijn periode van boetedoening trachtten te verkorten.¹⁸⁴

Jacques de Vitry zag daarom in devote weduwes een ideaal pastoraal instrument. Met hun zorg om de doden speelden zij in op een reële en levende angst voor het vagevuur. Daarom konden zij leken tot geloofsijver en spiritualiteit inspireren.¹⁸⁵ Bij die gewone leken waren weduwes, volgens een onderzoek dat Mulder-Bakker heeft gevoerd naar de Heilige Oda, dan ook populair. De vita van de heilige Oda is enkele honderden jaren na haar dood geschreven, dus de hagiograaf kon zijn verbeelding de vrije loop laten. Hij maakte van Oda een maagd, omdat men van oudsher al zeker wist dat de relieken van maagden mirakels konden verrichten. Zijn publiek vroeg hem echter een beetje gepikeerd waarom hij van Oda geen weduwe had gemaakt. De gewone gelovigen leken dus een voorkeur voor een moederfiguur gehad te hebben, iemand die hen bij leven waarschijnlijk beter kon bijstaan dan een onervaren maagd. De hagiograaf was echter vooral geïnteresseerd in de dode heilige. Door haar als maagd te portretteren, kon haar heiligheid immers niet gecontesteerd worden.¹⁸⁶

Dat de notie van het vagevuur en de gruwelijke straffen die de zondaars daar moesten ondergaan leefde in het dertiende-eeuwse Luik, blijkt ook uit de Vita Odiliae hoewel de auteur de term *purgatorium* nergens letterlijk gebruikt. In het hoofdstuk 'levende heiligen' zijn er al twee dergelijke anekdotes aangehaald.

In hoofdstuk VIII verscheen haar overleden vader aan Odilia in een visioen. Deze anekdote wordt beschreven voor de passage waarin de auteur vertelt dat Odilia weduwe is geworden¹⁸⁷, maar de auteur heeft Odilia zoals reeds gezegd waarschijnlijk niet gekend en

¹⁸⁴ Katherine Clark. 'Purgatory, Punishment, and the Discourse of Holy Widowhood in the High and Later Middle Ages.' In; *Journal of the History of Sexuality* 16.2 (2007).169-203.

¹⁸⁵ Robert Sweetman, 'Thomas of Cantimpré, Mulieres Religiosae and Purgatorial Piety; Hagiographical Vitae and the Beguine Voice.' In: Jacqueline Brown en William Stoneman (eds.), *A distinct voice: Medieval Studies in Honor of Leonard Boyle*. (Notre Dame, University of Notre Dame, 1997).

¹⁸⁶ Anneke Mulder-Bakker, "Gendering Medieval Martyrdom, Thirteenth-Century Lives of Holy Women in the Low Countries." Leemans J. (ed.), *More than a memory: the discourse of martyrdom and the construction of Christian identity*. (Leuven, Peeters, 2005). 221-240

¹⁸⁷ dat wordt slechts één keer sporadisch vermeld, op p. 214: '*per biennium defuncto viro*'.

daarnaast neemt hij in de vita wel vaker een loopje met de chronologie van haar leven.¹⁸⁸ In de perceptie van haar hagiograaf was Odilia's identiteit als kuise weduwe waarschijnlijk belangrijker dan haar leven dat daaraan vooraf was gegaan.

Odilia's vader vertelde aan zijn dochter hoe hij werd gestraft voor zijn zonden. Toch bewaarde hij goede hoop, want door de gebeden van zijn dochter en zijn kleinzoon Johannes - die priester zou worden - werd zijn boete langzaamaan ingelost en zou zijn ziel uiteindelijk toch verlost worden. Toch waren de straffen die hij in afwachting van die verlossing moest ondergaan geen pretje:

*"Heu! quam longa huius consolationis exspectatio, quia iam tormentorum cruciatu poenaliu[m] paene totius deficio."*¹⁸⁹

Blijkbaar stond Odilia regelmatig in contact met de zielen van overledenen, waarover de auteur van haar vita nauwelijks durft te vertellen uit schrik zijn publiek angst aan te jagen:

*"Ad beatam viduam frequenter convenerant defunctorum turbae spirituum, suffragia viri Dei et ipsius intente supplicantium, quorum causas et gemitus si libro velim praesenti inserere, pigris auditoribus timeo fastidium generare."*¹⁹⁰

Opvallend is dat blijkbaar niet enkel de weduwe, Odilia, maar ook haar zoon met de zielen van overledenen te maken kreeg. Wat dit precies betekent, wordt later nagegaan. Het wijst er alvast op dat de gendercategorieën alvast niet zo strikt waren als men nu soms geneigd is te denken.

1.3.2.b. Kuisheid in de praktijk?

De bijzondere zijnstoestand van weduwes, hun speciale status en mogelijkheden om in contact te komen met de doden, belette echter niet dat er in de praktijk vaak werd getwijfeld, zowel aan de oprechtheid van hun bedoelingen als aan hun kuisheid.

Traditioneel werd er, in volksverhalen en toneelstukken (onder andere ook in Boccaccio's *Decamerone*) de spot gedreven met weduwes die pretendeerden een leven als *vera vidua* te leiden maar er niet in slaagden hun kuisheid te bewaren.¹⁹¹

¹⁸⁸ Zo beschrijft hij in hoofdstuk XXX, net voor hij overgaat tot een beschrijving van Odilia's dood, nog een anekdote uit haar kindertijd. VO, 241.

¹⁸⁹ VO, 212.

¹⁹⁰ VO, 270.

Waren de lustige weduwes dan zo hypocriet, of werd het hen door hun specifieke maatschappelijke positie moeilijk gemaakt hun kuisheid te bewaren? Jacques de Vitry schreef over de religieuze vrouwen uit de omgeving van Luik dat ze samen moesten gaan wonen in gesloten gemeenschappen, omdat ze anders het risico liepen ten prooi te vallen aan oneerbare mannen:

*'Propterea quedam prudentes et devote virgines, cum in domibus parentum inter seculares et impudicas personas absque magno et gravi periculo non valeant commemorari, maxime hiis diebus ad monasteria confugiunt, que Dominus in universo mundo multiplicavit.'*¹⁹²

Jacques de Vitry zelf twijfelde niet aan de goede bedoelingen van de vrouwen. Hij schreef dat ze nog liever in de Maas sprongen en verdronken, dan verkracht te worden door de soldaten van vijandige troepen die Luik belegerden.¹⁹³

Ook voor Odilia was het niet makkelijk ongeschonden te blijven: een zekere man, waarschijnlijk een geestelijke die een huis voor begijnen wilde oprichten in Luik, interesseerde zich voor de weduwe:

*"Igitur homo ille,..., aliunde veniens probare propueserat an Leodii novella plantatio religionis iactasset in Domino stabile fundamentum..."*¹⁹⁴

De man deed zich voor als een bonafide raadgever en slaagde erin Odilia's vriendschap en vertrouwen te winnen. Haar genegenheid voor hem was oprecht en naïef, maar hij had slechte bedoelingen, die Odilia niet doorzag:

*"Et quia amor iste erat in ea aequo simplicior, propter id aliquotiens offensam Domini incurrere videbatur."*¹⁹⁵

Wanneer hij haar onder valse voorwendselen trachtte aan te raken, werden zijn intenties echter duidelijk. Odilia schrok en sloeg hem van zich af:

"...eius carni digitum applicare voluit, interrogans eam, quanam veste, cilicina an straminea, suum domaret corpusculum: non quia illi cura esset de vestibus, sed ut carmen

¹⁹¹ Katherine Clark, 'Purgatory'. 20-21.

¹⁹² zoals geciteerd in: Alcantara Mens, *De Oorsprong en de Betekenis van de Nederlandse Begijnen en Begardenbeweging, Vergelijkende Studie Xlle-XXIle eeuw*. Antwerpen, (Standaard Boekhandel 1947). 355.

¹⁹³ Brenda Bolton, p.

¹⁹⁴ VO, 219.

¹⁹⁵ VO, 220.

feminae solo tangens digitum amorem malevolum amplius inflammaret. Quam sibi illa non ferens inferri iniuriam, clauso pugno sic illius extensum brachium percussit, ut confusum hominem a ausu temerario compelleret resilire"¹⁹⁶

Verontwaardigd stuurde de man door middel van zwarte magie uiteindelijk demonen op Odilia af.¹⁹⁷

De man vertrok weer op reis en het leek er op dat Odilia voorlopig van haar belager was verlost. Enige tijd later keerde hij weer naar Luik terug, in de overtuiging dat Odilia ondertussen wel al zou gestorven zijn of bezweken aan haar demonen. Wanneer hij haar levend en wel aantrof, aarzelde hij niet om haar weer lastig te vallen. Odilia zelf, niet wetend dat hij het was geweest die de demonen op haar had afgestuurd, was verheugd, want ze verkeerde nog steeds in de overtuiging dat hij haar vriend en vertrouweling was.¹⁹⁸

Hun weerzien nam echter al snel een onaangename wending. Eerst trachtte hij haar verdacht te maken door haar kuisheid in twijfel te trekken:

*"Hunc solum, inquit ille, et non plures tui expertus es amatores?"*¹⁹⁹

Odilia ontkende dat ten stelligste, waarna de man in woede uitbarstte en beweerde dat hij Odilia vaak had geholpen en dat hij daarvoor nu diende beloond te worden:

*" Quicquid in meis accepisti muneribus, hoc a te exigam cum usura."*²⁰⁰

Johannes snelde zijn moeder te hulp en verjaagde haar belager, waarop deze opnieuw vertoornd raakte en er alweer niets beter op vond dan demonen op de kuise weduwe af te sturen:

*"Ab illo ergo die in sanctam insania ampliore artis suae mucrones exacuens, tam multiplici eam daemonum vexabat insania, ut non solum in eam intrare praesumerent, verum linguae eius officium suis nefandis sermonibus cogere famulari..."*²⁰¹

Die demonen kwelden Odilia maar onthulden ook wie hen op haar had afgestuurd. Eindelijk werd het duidelijk dat haar vriend kwade bedoelingen had:

*"Et tunc primum cognovit quisnam esset auctor sceleris. Ipsi enim daemones eum ex nomine coacti sunt indicare."*²⁰²

¹⁹⁶ VO, 220.

¹⁹⁷ VO, 220-221.

¹⁹⁸ VO, 222.

¹⁹⁹ VO, 222.

²⁰⁰ VO, 222.

²⁰¹ VO, 222.

Ook de demonen trachtten "...*sacrum illud corpusculum ad vitium inclinare.*"²⁰³, tot Odilia, na eindeloze kwellingen te hebben ondergaan, met behulp van haar zoon uiteindelijk de demonen kon uitblazen.

"...*Deum sentiens dilatatis faucibus exsufflabat daemones.*"²⁰⁴

Die man was overigens niet de enige die Odilia's keuze om een leven als kuise weduwe te leiden moeilijk kon aanvaarden:

"*Venit ad eam presbyter de matrimonio iterando sermonem interserens; sed illa nullas suspicata insidias presbytero, sic respondit: 'Quae ego, mi domine, et quis mundus? Iunior enim fui sed nunc senui, et ideo mundum mihi et meipsam saeculo corde et animo crucifixi.'. Cui ille: 'Mihi, solummodo consentire ne differas. Et ego mihi in coniugem paratus sum copulare.' Quae stetit et ait: 'Optarem certe potius meum igne sulfereo totum cremari corpusculum et ipsius cineres per spargi per saeculum, quam ab eo, cui castitate devincta sum, per te vel per alium habeam separari.'*"²⁰⁵

Een priester wilde Odilia overtuigen haar kuise staat op te geven om met hem het bed te delen. Odilia's afkeer van dat idee was zo sterk dat ze nog liever haar kans op een plekje in de hemel verzaakte dan daaraan toe te geven.

Odilia werd ondanks haar oprechte bedoelingen door verschillende mannen - geestelijken zelfs - belaagd. Zij namen haar goede voornemens blijkbaar niet serieus of zagen in een vrouw die alleen leefde een makkelijke prooi.

Om het leiden van een dergelijk leven nog te bemoeilijken, waren niet alle religieuze vrouwen steeds solidair met elkaar.

Dat blijkt bijvoorbeeld uit de passage in hoofdstuk XV, waarin Odilia het aan de stok kreeg met de afgunstige recluse, die zelf waarschijnlijk een 'echte' maagd was, in tegenstelling tot de weduwe Odilia. Odilia vond zelf dat ze God beter kon dienen wanneer ze niet meer werd belemmerd door haar huwelijksband. Zij zette haar denkbeelden uiteen voor verschillende omstanders, waarschijnlijk ook andere religieuze vrouwen:

²⁰² VO, 222-223.

²⁰³ VO, 223.

²⁰⁴ VO, 224.

²⁰⁵ VO, 240-241.

"... *torum maritalum semper habet praecedere gloria virginalis. Alligata enim viro fuerat, et ideo non constrictos hoc vinculo putabat multo magis praevenire a Domino munere digniori.*"²⁰⁶

Ondanks die orthodoxe visie vond de kluizenares Odilia verdacht. Ze was echter vooral afgunstig omdat Odilia schijnbaar zo makkelijk in de gratie Gods kon raken en omdat ze vriendschap had gesloten met een man die de recluse nauw aan het hart lag. Door jaloezie gedreven rapporteerde ze Odilia's geval aan een comité van geestelijken. Odilia was blijkbaar makkelijk verdacht te maken: de heren raakten het niet eens over de weduwe:²⁰⁷

"...*eorumque animos sic sua commovit astutia, ut de innocente vidua quidam eorum dicerunt 'Quia bona est' et alii vero 'Non, sed seducit nos.'*"²⁰⁸

Haar status als op zichzelf levende weduwe zal met die twijfel wel iets te maken hebben gehad. Uiteindelijk zag één van de clerici, Johannes de Liero, in dat Odilia goed en godsvruchtig was en hij bepleitte haar zaak met succes.

Het was dus niet bepaald een sinecure voor de begijnen om een kuis en religieus leven te leiden. Ze stootten op scepsis van hun omgeving en van de Kerk omdat ze niet in gesloten en dus controleerbare kloostergemeenschappen leefden. Dat wantrouwen kan te maken hebben met de middeleeuwse visie op vrouwelijkheid. Het vrouwelijke werd traditioneel geassocieerd met het lichamelijke en het lichtzinnige. Vanaf de twaalfde eeuw was er weliswaar een zekere revaluatie van het lichamelijke: zolang het lichaam de geest diende en zich niet aan overmaat bezondigde, kon het ook een reflectie van het spirituele zijn.²⁰⁹

Die mannelijke preoccupatie met de vrouwelijke zonde en kuisheid zou in de praktijk al snel tot een inperking van de vrijheid van de begijnen leiden. De tot zonde geneigde vrouwen konden beter gecontroleerd worden wanneer ze niet alleen, verspreid over de hele stad woonden.

In de regelgeving voor begijnen, de *Libellus de Regula et Vita Beginarum*, die vanaf 1246 in voege trad, maar waarvan enkel een latere Middelnederlandse vertaling is overgeleverd, ligt

²⁰⁶ VO, 218.

²⁰⁷ VO, 218-219.

²⁰⁸ VO, 219.

²⁰⁹ Walter Simons, 'Reading a Saint's body: rapture and bodily movement in the vitae of thirteenth-century beguines.' In: Sarah Kay en Miri Rubin (eds.), *Framing medieval bodies*. (Manchester University Press, 1994).15.

de nadruk dan ook sterk op het vermijden van ontucht. Zou zelfs Jacques Pantaleon, de auteur van de *Libellus* en ongetwijfeld een vertrouweling en biechtvader van de religieuze vrouwen, zijn twijfels hebben gehad over de goede bedoelingen van de begijnen? Of wist hij ook, net als Jacques de Vitry en de auteur van de *Vita Odiliae*, hoe moeilijk vrouwen het konden hebben om hun kuisheid intact te houden wanneer zij alleen in de buurt van grijpgrage mannen leefden?

In de *Libellus* worden als '*levi culpa*', lichte misdrijven beschouwd: het beloeren en werpen van blikken op een man, het te lichtzinnig bewegen van het lichaam, het langdurig staan keuvelen met een '*wantrouweghen man*', en het '*ydeleck aenlachende*' van mannen. '*Gravi culpa*' zijn: het binnenbrengen van een man in haar kamer, een '*graviori culpa*' is het betrappt worden op het drinken met een man op een ongepaste plaats. Tot de allerswaarste misdrijven behoren het 's nachts binnenlaten van een man, het plegen van ontucht en het aanzetten van andere begijnen tot ontucht.²¹⁰

We lezen hier tussen de regels dat de schuld van de ontucht eerder bij de begijnen zelf dan bij hun mannelijke belagers werd gelegd.

Tijdens Odilia's leven waren die statuten echter nog niet in voege. Religieuze vrouwen als Odilia waren nog niet aan regels onderworpen. Odilia kon dus ook aan geen enkele regel gehoorzamen. Toch vond de auteur van de *Vita Odiliae* het nodig om zijn lezerspubliek gerust te stellen:²¹¹ ondanks dat gebrek aan controle en ondanks herhaaldelijke tegenstand, slaagde Odilia er wel degelijk in kuis te blijven. Om haar de heiligheid en kuisheid aan te tonen benadrukt de auteur dan ook dat Odilia er in slaagde aan de aangeboren vrouwelijke zwakheden te weerstaan. Wanneer zij door intense meditatie in trance verkeerde en in mystiek contact stond met Christus, kon zij immers boven haar vrouwelijke aard uitstijgen:

" Sicque mundi huius executa illecebris per mortem Filii Dei totius castimoniae puritate suum corpus et animam tamquam veste pulcherrima vestiebat. Coepit namque crucis mortificationem in pectore suo circumferre et Iesu Christo stigmata ante mentis oculos iugiter revolvere. Quorum meditatione assidue caritatis igne adeo inflammata est, ut non solum in

²¹⁰ Jan Paquay, "Het eerste statuut der begijnhoven". In: *Verzamelde Opstellen II* (1935).185-204.

²¹¹ Omdat de VO tussen 1241 en 1251 geschreven is, kunnen we aannemen dat de situatie voor het lezerspubliek al veranderd was of toch al aan het veranderen was. Op zichzelf levende begijnen werden niet meer oogluikend toegestaan. Figuren als Odilia zouden waarschijnlijk al verdenking op zich werpen.

ea peccatum locum non haberet, verum fomes carnalis illecebrae ita in ea extinctus est penitus, ut iam ultra se nesciret feminam, vivens mulier absque mollitie mulieris."²¹²

Zij leefde als een vrouw, zonder de typische vrouwelijke zwakte van het vlees. Om haar als kuis voor te stellen en dat beeld geloofwaardig te maken, diende de auteur dus haar vrouwelijkheid volledig weg te wissen.

Ondanks al die tegenstand was een leven als begijn een manier voor weduwes om voor zichzelf een plaats in de maatschappij te verzekeren. Sommige, zoals de auteur van de *Vita Odiliae*, waren wel degelijk bereid te geloven in hun goede intenties en zelfs in het feit dat ze in contact met het goddelijke stonden.

Het leiden van een dergelijk leven stond echter haaks op het maatschappelijk ideaalportret voor meisjes uit de hoogste klassen. Jonge meisjes zoals Odilia werden geacht te huwen om zo de familielijn voort te zetten en de eigendommen te beschermen. Pas nadat die plichten waren vervuld - in Odilia's geval dus na de dood van haar echtgenoot - konden ze hun leven gaan wijden aan taken die ze zelf gekozen hadden.²¹³ Ook in de hagiografie werd de finale conversie tot het religieuze leven bijna altijd gemarkeerd door een verwerping van het huwelijk. Bijna alle vitae van *mulieres religiosae* volgen dat patroon. De hagiografen besteedden zo'n grote aandacht aan die verwerping van het huwelijk omdat het in hun monastieke ideaal paste: zij zagen religieuze vrouwen liever niet gehuwd. Anderzijds drukte dat typische hagiografische patroon misschien ook een reële toestand uit; iets wat leefde onder lekenvrouwen: het was mogelijk een alternatief leven te leiden, zonder echtgenoot en niet opgesloten in een klooster.²¹⁴

Een leven als kuise weduwe was dus een tweesnijdend zwaard: aan de ene kant was het een mogelijkheid om *agency* te verwerven. Haar profetische gaven en haar status als medium tussen deze wereld en het hiernamaals bezorgden haar respect, van zowel leken als clerici. Ze kon zo, nadat hun echtgenoot was gestorven, een nieuwe identiteit voor zichzelf creëren, zonder opnieuw te moeten huwen of in een klooster te treden. Aan de andere kant werden haar voornemens om kuis te blijven niet altijd serieus genomen. Ze konden dus gemakkelijk ten prooi vallen aan verdachtmakingen.

²¹² VO, 214.

²¹³ Anneke Mulder-Bakker, *Lives of the Anchoresses*. 35.

²¹⁴ Simons, *Cities of Ladies*. 68-75.

Die dubbelzinnigheid zien we ook in de Vita Odiliae: de auteur doet dan ook de grootste moeite om Odilia's kuisheid te benadrukken. Over de andere religieuze idealen van de vroege begijnenbeweging, zoals het armoede-ideaal, vertelt hij helemaal niets. Zijn publiek dat waarschijnlijk voornamelijk uit medekanunniken bestond, zou waarschijnlijk moeilijker aansluiten vinding bij die nieuwe denkbeelden dan bij het sterk traditionele kuisheidsideaal.

1.3.3. Helderziendheid, mystiek en gender.

1.3.3.a. De aard en oorsprong van visionaire ervaringen.

In het heiligenleven van Juliana van Cornillon, een kluizenares en tijdgenote van Odilia die profetische gaven zou hebben gehad, staat meermaals te lezen dat ze haar kennis van de Heilige Geest ontving, en dat die kennis daarom ware wijsheid was. Als eenvoudige en ongeleerde vrouw zou ze zonder de tussenkomst van God nooit in staat geweest zijn zoveel kennis te vergaren.²¹⁵

Ook Odilia stond in regelmatig contact met het God; ze ervoer een spirituele eenheid met het hogere, had visioenen en kreeg informatie over deze wereld en zelfs over het hiernamaals doorgespeeld.²¹⁶ Ook haar zoon Johannes had profetische gaven en bevond zich vaak in een staat van *extasis*.

Maar wat betekende het eigenlijk om te zeggen: '*ik heb gezien?*' Middeleeuwse auteurs waren gefascineerd door wat het spirituele 'zien' precies betekende. De middeleeuwse theoretische werken over de visuele ervaring zijn dan ook bijzonder talrijk, en zijn het zelden met elkaar eens over de precieze aard en oorsprong van visionaire ervaringen.

Opvallend is wel dat de verzamelingen van visioenencitaten het enige middeleeuwse genre vormen dat gedomineerd wordt door vrouwen.

Visioenen konden de gelovige spontaan overvallen of het gevolg zijn van een complexe spirituele en meditatieve discipline. Het cultiveren van visioenen was vanouds een monastieke praxis, hoewel de visioenen nooit als einddoel van de meditatie werden

²¹⁵ Anneke Mulder-Bakker, *Lives of the Anchoresses*. 84.

²¹⁶ Odilia verkeerde herhaaldelijk '*in spiritu*' of was '*rapta in spiritu*'. (zoals in VO,217.)

beschouwd, maar als een teken van de Goddelijke gratie dat in dankbaarheid moest ontvangen worden. In kloostergemeenschappen circuleerden verschillende meditatieve technieken, zoals vasten, constante *lectio divinae*, het herhaaldelijk zingen van psalmen, ... De kracht van de suggestie en het navolgen van bepaalde voorbeelden was belangrijk bij het bereiken van visioenen.²¹⁷

Een belangrijke meditatieve gebedstechniek was de visualisatie van bijvoorbeeld bijbelse scènes. Het visuele ging overigens ook een grotere rol spelen in het geloof: zo werd de hostie tijdens de eucharistie hoog in de lucht gestoken zodat iedere gelovige het lichaam van Christus kon aanschouwen. Deze praktijk trad rond 1200 in voege. De bijbelse tekst werd tijdens het gebed of de meditatie geïnternaliseerd, wat tot visioenen kon leiden.²¹⁸

Men leek echter wel een voorkeur te hebben aan spontane visioenen die zonder voorafgaande meditatieoefeningen uit de Goddelijke gratie voortkwamen. De auteurs die visioenen beschreven neigden er dan ook naar de meditatieve en prototypische aspecten van de visionaire ervaring te verzwijgen, om het visioen zo natuurlijk mogelijk te doen lijken. De authenticiteit van die neergeschreven visioenen, ook die uit de Vita Odiliae, is natuurlijk onmogelijk te achterhalen. Omdat de auteurs vooral het bovennatuurlijke en niet het menselijke aspect benadrukten, gaven zij ook de voorkeur aan het woord *vidit*, en niet aan 'ik stelde me voor', of 'ik visualiseerde me'.²¹⁹

Dat een visionaire ervaring vooral een passieve aangelegenheid werd beschouwd, waarbij de visionair als een spreekbuis van het goddelijke fungeerde, blijkt ook uit de gebruikte terminologie. Vaak gebruikt zijn *excessus mentis*, *raptus in spiritus* of *extasis*, alledrie passieve toestanden.²²⁰

Ook het overwicht van vrouwelijke visionairen is te verklaren door die passiviteit die geassocieerd werd met het 'ontvangen' van een visioen: vrouwen werden te onnozel geacht om zelf kennis op te doen en konden daarom niet meer zijn dan een medium van God.²²¹

²¹⁷ Barbara Newman, 'What did it mean to say 'I saw'? The Clash Between Theory and Practice in Medieval Visionary Culture.' In: *Speculum*, 80(2005). 14

²¹⁸ Barbara Newman, 'What did it mean to say 'I saw'? 16-17.

²¹⁹ Barbara Newman, 'What did it mean to say 'I saw'? 1-4.

²²⁰ Barbara Newman, 'What did it mean to say 'I saw'? 9.

²²¹ Barbara Newman, 'What did it mean to say 'I saw'? 5.

Nochtans zijn er wel degelijk geschriften bewaard die getuigen van het bewustzijn dat het krijgen van visioenen deel uitmaakt van een culturele praktijk.²²² De grens tussen 'ik heb gezien' en 'ik heb me gevisualiseerd' werd ook steeds vager. Vanaf het midden van de twaalfde eeuw werden spirituele oefeningen tot in het grootste detail op schrift gesteld en verspreid. Aelred van Rievaulx (d. 1167) is de eerste bekende auteur in dat genre, dat uiteindelijk zou culmineren in het bijzonder succesvolle *'Meditaties over het leven van Christus'* van een zekere Pseudo-Bonaventura, een werk dat vooral voor vrouwen geschreven was en zeer expliciete instructies bevat om tot een visionaire ervaring te komen.²²³

Aanvankelijk werden die spirituele praktijken - die steeds meer toegankelijk werden voor leken - oogluikend door de Kerk toegestaan. Dat die monastieke gebedsoefeningen ook effectief doorsijpelden naar de lekenwereld blijkt ook uit de *Vita Odiliae*:

*"Habebat enim in suo psalterio crucifixi depictam imaginem, cuius cum intenta mentis acie cicatrices vulnerum scissurasque verberum, spinarum aculeos et ipsum vulnus lateris gemebunda revolveret, mox tot liquescens in lacrimas tam accerbis affliciebatur plena doloribus, ut se non ferens, doloris anxietas ipsam prorumpere compelleret in haec verba..."*²²⁴

Door intens naar een prent van de gekruisigde Jezus, die stond afgebeeld in haar psalterium, te kijken en zich zijn lijden voor te stellen, raakte Odilia dus in een bepaalde geestestoestand die haar toeliet een visionaire ervaring te krijgen. In die toestand ging Odilia dan een gesprek aan met Christus.²²⁵

Men aanvaardde dus dat de menselijke geest zelf een actieve rol kon spelen. De Goddelijke gratie mocht door de verbeelding en *scripted visions* een handje geholpen worden.

Er was ook in de middeleeuwen zelf wel voortdurende onenigheid over die kwestie. De voorstanders en tegenstanders van mentale stimulatie bleven debatteren. Uiteindelijk zou, zo rond het begin van de vijftiende eeuw, één visie gaan triomferen. Newman noemt het *'supernaturalism'*: clerici die zich bezighielden met de recent ontwikkelde praxis van de *discernment of spirits* kregen een ongeremde autoriteit in het bepalen van de waarachtigheid van visioenen. Om als authentiek - dus rechtstreeks afkomstig van het Goddelijke - verklaard

²²² Barbara Newman, 'What did it mean to say 'I saw'? 5.

²²³ Barbara Newman, 'What did it mean to say 'I saw'? 25-30.

²²⁴ VO, 214-215.

²²⁵ VO, 215.

te kunnen worden moest een visioen aan een hele resem criteria voldoen. Gecultiveerde visioenen, die zoals de hierboven beschreven ervaring van Odilia door meditatie en concentratie opgewekt waren, zouden zeker niet meer goedgekeurd kunnen worden. Gerson publiceerde in *De Probatione Spiritum* een lijst van visionairen die niet te vertrouwen waren. Daaruit valt op dat men vooral wantrouwig stond tegenover vrouwen die beweerden een visionaire ervaring te hebben gehad.²²⁶

Tijdens het leven van Odilia en Johannes was die achterdocht echter nog niet zo groot en was de kunst van de *discernment of spirits* niet ontwikkeld. De auteur van de *Vita Odiliae* trachtte dan ook niet te verbloemen dat de visioenen van Odilia en Johannes soms door culturele praktijken en oefening opgewekt werden. Uit het derde boek, waarin zowat alle interpolaties die over Odilia of Johannes handelen visionaire of helderziende ervaringen beschrijven, blijkt dat duidelijk. Die ervaringen worden zowel met passieve als met actieve werkwoorden beschreven en de eventuele meditatieve praktijken die aan de ervaring vooraf gaan worden soms geëxpliciteerd, zoals in de volgende passage:

*"Porro ut ea que procul a nostris agebantur viro Dei innotescerent, apparuit ei per visum gloriosi nostri Lamberti rubicundum feretrum parumper ad terram Francie inclinatum. Matri quoque sue, que super his instabat assiduis precibus, ipse martyr apparuit armis quidem indutus clarissimis, et ipsum regnum Francie vultu intuebatur placidissimo, optimeae galeatus."*²²⁷

De martelaar Lambertus verscheen aan Johannes, en pas later, '*super his instabat assiduis precibus*', ook aan Odilia.

In dat derde boek krijgen Johannes en Odilia niet alleen visioenen over de passie van Christus of andere religieuze taferelen, maar voorzien zij zelfs het hele verloop van de veldslag bij Steppes. God heeft zich namelijk verwaardigd dat aan hen te onthullen:

*"Quantaque similitudine visiones predictis respondeant, quas servis suis Dominis, hoc est matri et filio, digatus est revelare."*²²⁸

Helderziendheid betekende niet alleen het voorzien van de toekomst, maar ook het doorzien en begrijpen van wat zich in het heden en het verleden afspeelde. Vandaar ook het

²²⁶ Barbara Newman, 'What did it mean to say 'I saw'? 40.

²²⁷ VO boek III, 187-188.

²²⁸ VO boek III, 172.

buitengewoon grote inzicht in de ziel en het karakter van de medemens dat helderzienden soms vertoonden.²²⁹

De veelvuldigheid²³⁰ en de gevarieerdheid van de visionaire ervaringen van Odilia en Johannes past in de veranderde beleving van het visionaire, die in de twaalfde en dertiende eeuw doorbrak. Cynthia Hahn stelt dat de *visio Dei* van een tijdelijk en kort oplichten van de sluier - zoals Gregorius de Grote (540-604) het nog formuleerde - was geëvolueerd naar een verlengde mogelijkheid tot kijken die werd geïnterpreteerd als een actieve interactie met het Goddelijke.²³¹

Zo konden Odilia en Johannes hun gave gebruiken om op een afstand in contact met elkaar en met anderen te blijven:

"Cognovit itaque quod, communicata matre et coadunata sibi in spiritu, tota eius a puero solveretur intentio; sed eam statim reflexit ad puerum, quia nihil de matre dubitans, solum hoc, salutatem timebat pueri...."

Similiter si quicquam adversitatis puero accidisset vel eum dictus ardor atrocius irretiret, hoc vir Dei per spiritum sentiens et totum pondus pueri compatiendo sufferens, implebat quod scriptum est 'Alter alterius onera portate, et sic adimplebitis legem Christi.'"²³²

Odilia merkte dus, omdat ze met haar zoon geestelijk verbonden was, dat hij liever wilde dat zij uit de buurt van de jongeman bleef. Haar vrouwelijke aanwezigheid werkte blijkbaar verwarrend voor de jongen die door demonen was bezeten. Johannes op zijn beurt voelde het dan weer wanneer de jongen leed of in verleiding werd gebracht. Door op die manier mee te lijden verlichtte de zware last van zijn beschermeling enigszins.

Bij Odilia en Johannes waren helderziendheid, profetie en mystiek dus nauw met elkaar verbonden. De ervaringen konden zowel spontaan als door menselijke inspanning komen. Dit wijst op een tolerantie van de auteur voor bovennatuurlijke fenomenen. Hij vindt het gedrag

²²⁹ Jeroen Deploige. "How Gendered Was Clairvoyance in the Thirteenth Century? The Case of Simon of Aulne " In: Th. de Hemptinne, V. Fraeters, M.-E. Góngora (eds.), *Speaking to the Eye. Sight and Insight through Text and Image (1150-1650)* (Turnhout: Brepols, 2010)

²³⁰ zie bijlage.

²³¹ zoals door Jeroen Deploige, "How Gendered Was Clairvoyance?" geciteerd uit: Cynthia Hahn, 'Visio Dei. Changes in Medieval Visuality', in *Visuality before and beyond the Renaissance*, ed. by Robert S. Nelson (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 169.

²³² VO, 233.

van Odilia en Johannes nooit verdacht, vreemd of onverklaarbaar. Het lijkt nu, voor ons, moeilijk voor te stellen, maar in het dertiende-eeuwse Luik moeten er behoorlijk wat mensen hebben geleefd die zoals Odilia en haar zoon nog het best te beschrijven zijn als 'sluizen'. Zij stonden regelmatig en op verschillende manieren in contact met het hogere. Dat zij die verbinding af en door hun eigen inspanning tot stand brachten, werd blijkbaar niet gecontesteerd.

1.3.3.b. Vrouwen, mannen en visioenen.

Zoals gezegd waren het in de twaalfde en dertiende eeuw voornamelijk vrouwen die visionaire en mystieke ervaringen gingen beleven. Er werd algemeen aangenomen dat zij niet in staat waren intellect en rationaliteit te ontwikkelen, dus visionaire ervaringen boden hen een alternatief kennisverwervingsmechanisme.²³³ Het onderzoek naar helderziendheid en de visionaire cultuur heeft zich dan ook vooral op vrouwen gefocust en is daarom vaak met een expliciete genderinsteek gevoerd. Nochtans zijn er voldoende bronnen die getuigen van een visionaire cultuur bij mannen. Deploige wil met zijn onderzoek naar de visionaire Simon van Aulne, een dertiende-eeuwse cisterciënzer *conversus*, het onderzoek verbreden. Visionaire mannen bekleedden vaak een relatief inferieure positie binnen de kerkelijke hiërarchie, net als hun vrouwelijke tegenhangers. Visionaire gaven en helderziendheid konden voor hen, net als voor vrouwen, een mogelijkheid zijn om meer autoriteit te verwerven.²³⁴

Hoe moet een figuur als Simon van Aulne benaderd worden? Hij positioneerde zich in een traditie - die van het orakel - die van oudsher al vrouwelijk was. Welke implicaties had dat voor zijn genderrol in de maatschappij? Deploige geeft daar een vrij genuanceerd antwoord op: alhoewel Simon, naast zijn helderziendheid, van vrouwelijke kwaliteiten zoals nederigheid en gehoorzaamheid getuigde, vulde hij zijn 'vrouwelijke' rol toch op een mannelijke manier in. Zijn helderziendheid gebruikte hij op een bijzonder actieve, bijna prekende manier, vaak om het geweten van zijn tijdsgenoten te zuiveren en hun zonden te onthullen, zodat ze vergeven konden worden. Vrouwen - en dan meer specifiek weduwes -

²³³ zoals door Jeroen Deploige geciteerd uit: Veerle Fraeters, 'Gender and Genre: The Design of Hadewijch's *Book of Visions*', in *The Voice of Silence*, ed. by Thérèse de Hemptinne and María Eugenia Góngora, *Medieval Church Studies*, 9 (Turnhout: Brepols, 2004), hier 57-58.

²³⁴ Jeroen Deploige, "How Gendered Was Clairvoyance"? 13-16.

daarentegen bekommerden zich vaker om het lot van de overledenen in het vagevuur, zoals we in vorig hoofdstuk al hebben gezien.²³⁵ In zekere zin kan het zo gesteld worden dat helderziende vrouwen eerder geneigd waren een passievere rol aan te nemen, terwijl mannen, die zich vrijer in de wereld konden bewegen, actiever optraden.

Geldt dit ook voor de personages uit de *Vita Odiliae*? De tekst is een waardevolle bron voor het onderzoek naar de gegenderdheid van helderziendheid omdat zowel Odilia als Johannes visionaire ervaringen hadden. Ik doe hier echter niet meer dan het onderwerp even snel aan te raken.

Er worden twee personages opgevoerd, moeder en zoon, die allebei regelmatig in de goddelijke gratie verkeerden en konden zien wat anderen net zagen. Is het zo dat Johannes met zijn gave actiever naar buiten trad dan zijn moeder?

In het hoofdstuk 'Levende heiligen en legitimatie'²³⁶ hebben we al gezien dat Odilia inderdaad bekommerd is om het zielenheil van gestorven medemensen, wat te rijmen valt met een meer vrouwelijk, passiever gebruik van haar gaven. Ook de visioenen waarin Odilia op een passieve manier meeleeft met de lijdensweg van de Heer, lijkt alleen zij gehad te hebben.²³⁷ De auteur stelt zelf uitdrukkelijk hoeveel zij voor Christus heeft moeten lijden, iets wat hij nergens over Johannes vertelt.

" *Hoc tantum possum dicere, quod in vitae pagina intueri potuerat, quanta pro Christo postmodum debuerit sustinere.*"²³⁸ Dit past in Bynum's visie dat vrouwen in de hoge middeleeuwen met het lichamelijke geassocieerd werden en dus enkel door het gebruik van dat lichaam en het lijden met dat lichaam dicht bij God konden komen.²³⁹

Johannes lijkt zijn geloof actiever naar buiten te dragen dan zijn moeder. Zo had hij in zijn huis een soort van schooltje opgericht waar hij zijn religieuze waarden op zon- en feestdagen onderwees:

²³⁵ Jeroen Deploige, "How Gendered Was Clairvoyance?" 13-16.

²³⁶ Zie daarvoor 28.

²³⁷ VO, hoofdstuk XII. 215-216.

²³⁸ VO, 216.

²³⁹ Caroline Walker Bynum, *Fragmentation and Redemption: essays on gender and the human body in medieval religion*. (New York, 1991). zie vooral hoofdstuk 5 en 6.

*'...multi eidem bonis educandas moribus suas commisere soboles, diebusque festivis et dominicis causa suae praedicationis scholarium in domo sua convenientium erat non minima multitudo. ...Quorum plurimi, divina inspirante gratia, pia eius exhortatione commoniti, religionis habitum assumpserunt, sub beati Benedicti regula, Domino militantes; alii sub diversis regulis scilicet Vallis Scholarium, sancti Augustini, Fratrum Praedicatorum et minorum, ad Dominum pervenerunt.'*²⁴⁰

Zijn parochiale werk en zelotisme waren niet zonder succes: veel van zijn leerlingen zouden later toetreden tot een kloosterorde.

Zijn bijzondere gave kon hij ook handig aanwenden bij zijn werk als priester en religieus raadgever. Zo had hij een jonge veelbelovende kanunnik, *'aetate quidem iuvenis, sed grandaevus in moribus'*²⁴¹ onder zijn hoede genomen. Op een nacht kreeg Johannes echter een visioen waarin hij zag dat de jongeman zijn haar liet wassen door enkele vrouwen en dat hij zich ook overgaf aan zonde met hen:

*" et ecce in una noctium puer idem stans inter quinque mulieres viro Dei apparuit, quarum una caput lavabat pueri....Sed et ita vestis pueri deformatae, ut totus inde deformis existeret et, qcepta quadam circa pectus particula, totum in eo vitiatum, totum insigne libidinis dedecorisque forma."*²⁴²

Wanneer Johannes de jongen de volgende dag met nat haar zag rondlopen, wist hij genoeg:

*"Sequenti die de domo illa videns redire puerum caput habentem lotum adhuc umidum, reduxit ad memoriam quod nocte praeviderat, puerumque interrogans omnia intellexit, prout ei fuerat praeostensum. Illud solum diifitebatur puer, quod nullam illarum carnali amore diligeret, sed diu latere non potuit, quia postmodem humiliter recognovit, quod prius pertinaciter denegebat."*²⁴³

Door Johannes' nachtelijke visioen had de jongeman zijn zonden moeten opbiechten. Zo zou hij uiteindelijk, met behulp van Johannes, terug op het rechte pad kunnen komen en vergeving krijgen. Zekerheid over de vergeving die de jongeman bij God verkregen heeft, had Johannes door alweer een visioen:

"Igitur ipsa nocte, qua mane pro peccatis ipsius deliberaverat celebrare, volens ipsum, si quo modo posset, ad statum pristinum revocare, vidit in spiritu eundem cum veste alba

²⁴⁰ VO, 213.

²⁴¹ VO, 230.

²⁴² VO, 230.

²⁴³ VO, 230-231.

puerum sibi assistere et nuditatem suam eius obtutibus exhibere. Intellegensque illum suum flagitare auxilium, extensa manu, veste, quam habebat, vestivit puerum, omnen in circuitu paenitentis contegens nuditatem. Facto mane, laetus accessit ad missarum peragenda sollemnia, certus quod puerum reddidisset gratiae, quem in veste alba sibi viderat apparere."²⁴⁴

Het is dus zo dat Johannes een meer actief, wereldser leven leidde dan zijn moeder.

Er moet echter wel worden opgemerkt dat Johannes een priester, een officiële, door de Kerk gewijde *miles Christi* ²⁴⁵ was, een positie die Odilia als vrouw nooit zou hebben bekleed. Zij heeft nooit een dergelijke bewegingsvrijheid en macht gekend. Daarnaast zijn er in de Vita Odiliae ook aanwijzingen te vinden dat de zorg voor de overleden zielen geen exclusief vrouwelijke aangelegenheid was.

Na de dood van Hugo de Pierrepont was het van het allergrootste belang dat er voor het zielenheil van de overleden bisschop gebeden werd. Aanvankelijk stonden daar verschillende cisterciënzers voor in. Hugo had die orde tijdens zijn leven sterk had bevoordeeld. ²⁴⁶ De intensiteit en regelmaat van hun gebeden begon echter algauw te tanen. De ziel van de overledene was daar niet tevreden over en verscheen in een visioen aan Johannes. Hij weeklaagde en zei dat niemand zich nog om hem bekommerde en dat Johannes nu de enige was die hem nog kon helpen.

"Processu quoque temporis cum Cisterciensium aliorumque, qui hactenus ferventes exstiterant, pro defuncto praesule iam teperet oratio, totum soli viro Dei relinquitur negotium: cuius succumbens oneri sustinere non potuit, et in sublevandis pro eo ad Deum manibus vires illi corporis et spiritus defecere. Tanto autem pontifex destituto auxilio, nocte quadam vigiliae Pentecostes prope cellam adstitit, virumque Dei quiescentem in lectulo, vocem promens lamentabilem, querulus excitavit. In cuius rei testimonium cum ille puerum ibidem prope se in cellula soporatum vocaret, ille somni gravis depressus inertia vocem huiusmodi vix audivit. Expleto vero a dormitione praesulis iam paene quinquennio, vir beatus vidit nocte quadam quasi decumbentem suo illo grato in lectulo praefatum pontificem et se illi velut ministrum assistere; cui demum inter verba flebilis loquebatur: 'Omnes bone fili,

²⁴⁴ VO, 231.

²⁴⁵ Zie VO, 213: 'Promoto eo in ordinem sacerdotis...' En ook Bormans en Schoolmeesters (eds.) *Cartulaire de l'Eglise Saint-Lambert de Liège*. Tome premier. (Bruxelles, Academie Royale, 1893)

²⁴⁶ cfr. infra.

derelicto paupere, recesserunt a me, tibi soli datus sum, tu solus adiuva me.' Et ille: 'Iuvabo, utique, dummodo ad Dominum deprecandi mihi virtus suppetat et facultas.'"²⁴⁷

Johannes stortte zich vol overgave op gebeden voor de redding van de ziel van de bisschop en al gauw kon die de kwellingen van het vagevuur dan ook achter zich laten:

" Ab ergo illo die tantum in orandi virtute convaluit, ut, quotiens pro praesule deprecari intenderet, non quasi agonisans orabat prolixius, sed totus plenus lacrimis se gaudebat mirabili spiritus duldecine debriari...Ab illo ergo tempore per spiritum viro Dei innotuit poenam purgatorii fortiolem dictum antistitem transegisse."²⁴⁸

Dit doet dus vermoeden dat de grenzen niet zo strikt getrokken waren: het was blijkbaar geen exclusief vrouwelijke aangelegenheid om contact met de zielen in het vagevuur te hebben. Ook lijkt Johannes' optreden hier allesbehalve passief en vrouwelijk, integendeel. Door hem het zielenheil van een belangrijke prelaat te laten vrijwaren, tracht de auteur van de Vita Odiliae hem hier in achtung te doen stijgen. Zelfs de bisschop moest immers nog uit het vagevuur verlost worden, wat impliceert dat hij niet vrij van zonde was. Bij de beschrijving van Johannes' dood daarentegen wordt nergens geïnsinueerd dat hij nog te boeten had voor onvergeven zonden. De auteur vermeldt alleen dat hij begraven wordt, onder belangstelling van een grote menigte, om te herrijzen en in de hemel opgenomen te worden op de dag des oordeels.²⁴⁹ Johannes' deugd was dus zo groot dat hij de ziel van een man die hiërarchisch een veel hogere positie bekleedde, kon redden.

Een andere vraag die kan gesteld worden, is of helderziende vrouwen wel altijd als passieve, onwetende spreekbuizen van God beschouwd werden.

Volgens Lauwers was dat grotendeels het geval: de spirituele, mystieke en helderziende ervaringen van de religieuze vrouwen werden niet altijd even goed ontvangen. Niet elke begijn was een mystica en vice versa, maar er is zeker sprake van een grote gevoeligheid voor het mystieke binnen de religieuze vrouwenbeweging. Dat mystieke werd zeker niet unaniem toegejuicht: zo liet Guibert van Doornik zich in 1274 sceptisch uit over de zogenaamde stigmata van verschillende begijnen.²⁵⁰

²⁴⁷ VO, 260.

²⁴⁸ VO, 260-261.

²⁴⁹ VO, 287.

²⁵⁰ Michel Lauwers, 'Entre béguinisme et mysticisme'. 66.

De hagiografen van de religieuze vrouwen moesten dus de waarachtigheid van die contemplatieve ervaringen van hun beschermelingen verdedigen. Nochtans moedigden zij die contemplatieve mystiek aan: vrouwen die een religieus leven wilden leiden dienden - naast het in stand houden van hun kuisheid - ook contemplatief te zijn. De vrouwelijke perfectie werd immers vervuld door de contemplatie.²⁵¹ Door die contemplatie konden de vrouwen nader tot God raken en visioenen, revelaties en extases beleven. Vrouwen bleven echter een passieve rol toebedeeld krijgen, als spreekbuis van het Goddelijke. Om hun visioenen te interpreteren was de tussenkomst van een geleerde clericus vaak onontbeerlijk.²⁵² Op die manier kneedden de mannelijke auteurs de mystieke ervaringen van de begijnen om in hun systeem te passen. Zo kon gedrag dat evengoed gecontesteerd kon worden hun doel dienen en het ware geloof helpen verspreiden: doorheen de vrouwen was het immers steeds God die sprak.²⁵³ Deze passiviteit dient echter genuanceerd te worden. De *Vita Odiliae* kan daarbij als voorbeeld dienen.

Robert Sweetman heeft uit een onderzoek naar theologische teksten over het vagevuur kunnen concluderen dat de religieuze vrouwen niet enkel passieve recipiënten van de goddelijke gratie waren die nood hadden aan de tussenkomst van een geleerde man om hun spiritualiteit te beleven en uit te dragen. Het lijkt er eerder op dat er sprake was van een wisselwerking. De mannelijke clerici konden hun religieuze denkbeelden en overtuigingen verdiepen en verbreden door wat zij van de religieuze vrouwen konden leren. Vaak hadden zij dan ook respect en achting voor die religieuze vrouwen.²⁵⁴

Deze wisselwerking blijkt ook uit de *Vita Odiliae*: het is niet zo dat Johannes steeds de bovenhand haalde en alle visioenen van zijn moeder voor haar interpreteerde, integendeel. Odilia was, naast zijn natuurlijke moeder, zijn *mater spiritualis*, die hem bijstond om op het rechte pad te blijven. Dit blijkt duidelijk uit de volgende anekdote:

In een periode van verwarring voor Johannes, waarin hij aan de aandrang om te zondigen trachtte te weerstaan door zijn paardenharen boetekleed zo stevig mogelijk aan te snoeren,

²⁵¹ Michel Lauwers, 'Entre béguinisme et mysticisme'. 67.

²⁵² Michel Lauwers, 'Entre béguinisme et mysticisme'. 68.

²⁵³ Michel Lauwers, 'Entre béguinisme et mysticisme'. 68

²⁵⁴ Robert Sweetman, 'Thomas of Cantimpré, Mulieres Religiosae and Purgatorial Piety; Hagiographical Vitae and the Beguine Voice.' In: Jacqueline Brown en William Stoneman (eds.), *A distinct voice: Medieval Studies in Honor of Leonard Boyle*. (Notre Dame, University of Notre Dame, 1997). 622.

kreeg hij nachtelijk bezoek van een grote zwarte hond, die *'stridento dentibus graviterque submurmurans pervenit ad eum'*.²⁵⁵

De volgende dag ging Johannes raad vragen aan zijn moeder:

*"Adiuro te, per passionem Domini et extremum eius iudicium, ut quis ille serotinus canis fuerit, quis illum ad me direxerit, vel quare illuc venerit, manifestes."*²⁵⁶

Odilia wist daarop te antwoorden dat haar zoon bezoek gekregen had van de duivel in eigen persoon, die echter was moeten wegvlugten omdat hij de aanwezigheid van de heilige Lambertus had gevoeld. Na dit voorval slaagde Johannes er voortaan in aan die lustige ideeën te weerstaan.²⁵⁷

Bovendien raakten Odilia en haar zoon regelmatig tegelijkertijd in extase. Tijdens die momenten werden ze allebei een grote verbondenheid met het God gewaar. Ze werden als het ware één in het God. Johannes en zijn moeder konden door hun gave ook in geestelijk contact met elkaar staan: *"mater praesens, non corpere, sed spiritu loquebatur..."*²⁵⁸

Odilia kon aan haar zoon ook spirituele wijsheid overdragen. Zo leerde ze hem hoe hij een mystieke ervaring bij het innemen van de hostie kon ervaren:

*"Unde factum est, ut in crastino Penthecostes mater divinis, qua eiste agebat, interesset officiis, et post missam ipsum alloquens: 'Vidi hodie te Christi incorporatum corpori, et novo in homine innovatum; Christi quidem humanitas te tota vestierat, et caro tua caro nati mox pueruli videbatur.' Ipsa quippe die repletum se Dei famulus (Johannes) ineffabili dulcedine recognovit."*²⁵⁹

Waarschijnlijker was er sprake van een wisselwerking, een uitwisseling van gedachten en gevoelens van beide partijen, dan van een eenzijdige, strikt hiërarchische relatie tussen religieuze vrouwen en mannelijke clerici. Toch was die uitwisseling nooit losgekoppeld van het middeleeuwse denkkader over vrouwen en vrouwelijkheid. Figuren zoals Odilia bewijzen echter dat er binnen de grenzen van dat beperkende kader mogelijkheden waren om relaties met mannen aan te gaan en een plaats voor zichzelf in de maatschappij te verwerven, hoe contesteerbaar en gecontesteerd die soms ook mocht zijn. Figuren als Johannes en Simon van

²⁵⁵ VO, 227.

²⁵⁶ VO, 227.

²⁵⁷ VO, 227.

²⁵⁸ VO, 267.

²⁵⁹ VO, 267.

Aulne tonen dan weer aan dat de grenzen tussen gendertypische rolpatronen niet zo duidelijk getrokken waren als men soms geneigd is aan te nemen.

1.3.4. Conclusie.

Er kan inderdaad uit de tekst vastgesteld worden dat de *Vita Odiliae* werd geschreven in een periode van relatieve religieuze tolerantie en openheid voor nieuwe geloofsbelevingen. De auteur zag in demonische bezetenen geen gevaar, maar een teken van de goddelijke overwinning. Ook voor allerlei manifestaties van helderziendheid en mystiek was er een grote tolerantie en zelfs bewondering. De oprechtheid van de ervaringen van Odilia en Johannes' wordt dan ook nergens in de tekst betwijfeld.

Odilia's maatschappelijke positie als religieuze weduwe die zich niet aan een kloostergemeenschap wilde verbinden, werd ook gedoogd. Die levenswijze bood Odilia een mogelijkheid tot *agency* die ze noch als getrouwde vrouw, noch als kloosterzuster ooit zou kunnen hebben. Ze bewoog zich vrij in de gemeenschap en kon haar gaven en spirituele kennis gebruiken om aanzien te verwerven en in haar levensonderhoud te voorzien.²⁶⁰

Door hun bijzondere maatschappelijke positie bevonden religieuze vrouwen zoals Odilia zich ergens op de marge tussen het religieuze en het wereldlijke.²⁶¹ Kerkelijke hoogwaardigheidsbekleders hadden, althans nog tijdens Odilia's leven, geen enkele nominale macht over de begijnen.²⁶² Die vrijheid was dubbelzinnig: ze waren vrij in hun doen en laten maar konden ook makkelijk worden verdacht gemaakt, als kettters worden veroordeeld of in het minst erge geval gewoon geridiculiseerd door de maatschappij. Om dit te voorkomen diende de auteur van de *Vita Odiliae* haar kuisheid sterk te benadrukken. Het leiden van een kuis leven lijkt de grootste fixatie van de clerici geweest te zijn. Men nam aan dat vrouwen die op zichzelf leefden niet aan de verleiding zouden kunnen weerstaan. De auteur van de *Vita Odiliae* heeft Odilia zelf niet gekend en was dus waarschijnlijk ook niet bekend met andere aspecten van de spiritualiteit van de vroege begijnenbeweging, zoals het verwerpen van aardse rijkdom. Hij wilde zijn onderwerp wel zo positief mogelijk voorstellen, dus kwam

²⁶⁰ Zie hoofdstuk 'Levende heiligen en legitimatie.' Odilia werd betaald om voor het zielenheil van een kanunnik in te staan.

²⁶¹ Michel Lauwers, 'Entre béguinisme et mysticisme'. 69.

²⁶² Walter Simons, *Cities of Ladies*. 47

hij met zijn portret van Odilia tegemoet aan een ideaal dat door zijn omgeving werd toegejuicht: dat van de kuisheid.

Die vrijheid zou overigens niet lang duren: in 1246 al trad een regelgeving voor begijnen in voege die zich, sterk focuste op ontucht.

Ondanks die tendens tot regularisatie mag niet geconcludeerd worden dat de gendergrenzen in de dertiende eeuw lijnrecht strak getrokken waren. Dit blijkt uit de mystieke en helderziende ervaringen, die zowel Odilia als Johannes beleefden en die hen met elkaar in contact brachten. Hun ervaringen verschilden wel enigszins, maar de hun interactie met elkaar bewijst dat Odilia voor haar zoon meer was dan een passieve spreekbuis van God. Met haar raadgevingen trad ze vaak op als een ware *mater spiritualis*.

1.4. Religieuze mannen en vrouwen.

Voor de hele begijnenbeweging, die toch exclusief vrouwelijk was, is de tussenkomst van mannen onontbeerlijk geweest. In de eerste plaats hadden de *mulieres religiosas* clerici nodig om banale praktische redenen. Ze waren van hen afhankelijk voor het ontvangen van de sacramenten, en dan vooral voor het sacrament van de eucharistie, dat een belangrijke plaats innam in de vrouwelijke mystiek.²⁶³

Daarnaast bekleedden mannen, in tegenstelling tot de begijnen, officiële posities binnen de Kerk. Een associatie met een mannelijke gezagsdrager kon voor een zekere legitimatie zorgen. Waren die relaties een eenrichtingsverkeer of moeten die, net zoals de genderverschillen die hierboven aan bod zijn gekomen, genuanceerder worden bekeken?

1.4.1. Voedsel, controle en eucharistie.

Voedsel werd in de christelijke wereld al langer geassocieerd met ongebreideld genot en dus met zonde. Daarnaast was voeding belangrijk voor de christelijke liturgie: zowel het vasten op bepaalde dagen als het ontvangen van de eucharistie waren pijlers van het christendom. Christenen geloofden al lang voor de definiëring van de transsubstantiatieleer dat ze bij het innemen van de hostie werkelijk het lichaam van Christus aten. Voedsel was dus belangrijk voor de middeleeuwse spiritualiteit. Bynum heeft echter vastgesteld dat, voor de periode van de dertiende tot de vijftiende eeuw, eten voor vrouwen een belangrijker middel was om hun religie te beleven dan voor mannen. Er zijn veel meer voorbeelden van *vitae* en mirakelverhalen waarin vrouwen extreem vasten, waarin er mirakels gebeuren bij het ontvangen van de eucharistie, enzovoorts. Daar is een vrij evidente culturele verklaring voor: binnen de sociale en maatschappelijke structuren van de middeleeuwen werden vrouwen geassocieerd met het bereiden en opdienen van voedsel, terwijl mannen voedsel werd voorgeschoteld en consumeerden. Ook vasten en het verdelen van voedsel aan behoeftigen waren dus religieuze activiteiten die met vrouwen werden geassocieerd.²⁶⁴

²⁶³ Walter Simons, *Cities of Ladies*. 47-48.

²⁶⁴ Caroline Walker Bynum, "Fast Feast and Flesh: The Religious Significance of Food to Medieval Women". In: *Representations*, 11, (1985). 1-10.

Voedsel blijkt ook één van de weinige gebieden waarover een middeleeuwse vrouw controle kon uitoefenen, en dus een zekere mate van *agency* verwerven. Vrouwen controleerden bijvoorbeeld hun lichamen, en dus in zekere zin ook hun seksualiteit, door te vasten.²⁶⁵

Uit het volgende fragment blijkt echter dat de middeleeuwse preoccupatie met voedsel misschien ook wel zo groot was uit praktische, meer laag bij de grondse overwegingen. Tijdens het korte bewind van prins-bisschop Albertus de Cuyck (1196-1200) viel Luik ten prooi aan een ernstige hongersnood.²⁶⁶ Net in die tijd was Odilia bezeten door demonen, die ze na een lange en vermoeiende strijd uiteindelijk kon uitblazen. Daarna herstelde haar ernstig verzwakte lichaam zich eindelijk weer:

*"Pace data paululum sedatisque daemonum doloribus, ipsa sibi locupletam satis mensam apponi faciens bucellamque panis sale tantum condiens, hoc tam diro ferculo recreabat corpusculum, aquam hauriri faciens ad bibendum. Panis etiam illi tanta erat penuria, ut si parum aliquando habuit farinulae, ipsam multum furfure cigebatur respergere, ut sic sibi succresceret ex conciuincto. Prandio consummato, deo gratias referebat in haec verba: 'laus tibi, omnipotens, magne et terribilis, qui inter tot verbera panis et aquae subsidio me preacipis sustentari. domine, quis similis tui? Pus enim mihi quam tuo praecursori praestare dignatus es; qui enim illi locustas et mel silvestre voluisti sufficere, adhuc mihi panem domesticum non negasti."*²⁶⁷

Ondanks die hongersnood had zij toch voldoende eten om haar verzwakte lichaam aan te sterken. Dat was natuurlijk een gave Gods, waar uitgebreid voor moest gedankt worden.

Voedsel kan dus ook zo belangrijk geweest zijn omdat de aanvoer ervan afhankelijk was van omstandigheden die grotendeels nog steeds niet door de mens gecontroleerd konden worden.²⁶⁸

Ook uit de Vita Odiliae blijkt die vrouwelijke preoccupatie met voedsel en het ontvangen van de eucharistie. Zo bezocht Johannes als priester regelmatig een kuisse maagd. Wanneer hij haar het brood en de wijn toediende raakten zij met elkaar verbonden in een mystieke verbintenis waarin het mysterie van de eucharistie aan hen geopenbaard werd:

²⁶⁵ Caroline Walker Bynum, "Fast Feast and Flesh". 10-16.

²⁶⁶ Zie VO, 213: "*Praeterae tempore quo dominus Albertus de Cuch Leodiensem regebat ecclesiam, cum tanta esset blada penuria, ut quadraginta solidis modius venderetur et plerique famis inedia deperirent.*"

²⁶⁷ VO, 224.

²⁶⁸ Caroline Walker-Bynum, "Fast, feast and Flesh". 9

*"Familiaris etiam servi Die quaedam erat virgo gratissima. Quam frequenter visitans, vinum dabat ei bibere cum aqua mixtum, quod beatis eius lotis fluebat de manibus, postquam illud mysterium misae confecisset. Quo hausto, unus erat amborum spiritus, quos in unum coniunxerat gratiae compassio caritatis."*²⁶⁹

Om die ervaring te kunnen hebben, was de anonieme maagd die hier wordt aangehaald volledig afhankelijk van de tussenkomst van Johannes. Zij beleefde haar ervaring dan ook niet alleen, maar in verbintenis met de priester, waardoor haar controle over het voedsel en de effecten die het op haar uitoefenden haar in zekere zin werden afgenomen.

Ook voor Odilia was het ontvangen van de eucharistie bijzonder belangrijk. Wanneer Johannes ernstig ziek werd door een uit de hand gelopen confrontatie met een door demonen bezeten leerling had Odilia niemand meer die haar de hostie kon toedienen:

*"Porro quia mater eius, filio infirmante, non habebat a quo reciperet eucharistiae sacramentum, per quod erat solita incolumis ab insidiis daemonum conservari, quia idem filius tunc temprois celebrare non poterat, ipsa quoque necessario intolerabilem decidit in languorem."*²⁷⁰

Die situatie berokkende haar blijkbaar groot verdriet omdat ze, net als de in het vorige fragment beschreven maagd, afhankelijk was van haar zoon om de mystieke ervaring die samenging met het ontvangen van de eucharistie te ervaren. Door controle uit te oefenen op het toedienen van de eucharistie kon Johannes ook controle uitoefenen op de geestesbelevingen van zijn moeder.

Anderzijds konden de mystieke ervaringen die verbonden waren met het ontvangen van de eucharistie ook een middel zijn om enige autoriteit over mannelijke clerici te laten gelden. Mirakelverhalen waarin vrouwen onthulden dat de hostie die ze toegediend kregen niet geconsacreerd was, waren vrij typisch. Op die manier konden vrouwen, weliswaar met een omweg, kritiek leveren op de zeden van de clerus.²⁷¹

Ook Odilia merkte op een bepaald moment dat de hostie die Johannes haar wilde toedienen niet geconsacreerd was. Johannes had die hostie eerder per ongeluk achter het altaar laten vallen, nog voor hij de rest van de schaal had gewijd. In een moment van nalatigheid en

²⁶⁹ VO, 273.

²⁷⁰ VO, 243.

²⁷¹ Caroline Walker Bynum, 'Fast, Feast and Flesh'. 18.

verstrooiing legde hij die gevallen hostie gewoon terug in de schaal. Wanneer Odilia ter eucharistie kwam gebeurde het volgende:²⁷²

" *Qua (hostiam) percepte, statim sine mora respondit mulier: 'Cur hanc, fili mi, hostiam corpus dixisti dominicum? Neque enim haec hostia a virtute Spiritus fuerat penetrata, sed ne cin Christi corpore incarnata. Suscepta tamen esy a Domino. Nam tu illam solummodo obtuleras sanctae Trinitati.'* Tunc ille, tantis a simplici femina auditis mirabilibus, Dominus magnificans, verbis latris in reliquum fidem adhibuit firmiorem; in crastinumque mulier a manu fili sacram sumens hostiam suum in hostia suscepisse est gavisus redemptorem."²⁷³

Johannes erkende dus zonder enige moeite dat wat zijn moeder had gezegd waar was en hij handelde er dan ook naar. Odilia's mogelijkheid tot zelfstandig handelen en het uiten van kritiek wordt hier wel weer genuanceerd door de auteur van de *Vita Odiliae* door haar voor te stellen als een *simplici femina*, niet meer dan een spreekbuis van God dus. We hebben nochtans eerder gezien dat Odilia net wél meer was dan een passieve ontvangster van de goddelijke gratie. Misschien was het beeld van de *simplici femina* zo sterk in de denkbelden van de auteur ingebakken, dat hij deze twee woorden bijna zonder nadenken heeft neergeschreven.

1.4.2 Religieuze netwerken.

Religieuze vrouwen hadden nood aan de legitimatie van hooggeplaatste mannen.²⁷⁴ Zo heeft Jacques de Vitry, een kanunnik gevormd in de Parijse kathedraalscholen, een duidelijke strijd gevoerd om zijn vrouwelijke beschermelingen door de pauselijke stoel als orthodox te laten aanvaarden. In de Luikse omgeving waren immers veel ketterse en kathaarse bewegingen actief, waardoor het bijzonder belangrijk was om de associatie met die heterodoxieën te vermijden. De Vitry spande zich daar voor in: hij legde in zijn voorwoord tot de *Vita Mariae Oigniacensis* zijn visie op en zijn appreciatie voor de nieuwe religieuze vrouwenbeweging uit. Ook in een brief die hij aan Foulques, bisschop van Toulouse, schreef maakte hij melding van de 'begijnen', waarover hij in uiterst positieve bewoordingen schreef. Hij noemde Marie

²⁷² VO, 238.

²⁷³ VO, 238.

²⁷⁴ Walter Simons, *Cities of Ladies*. 37-38 .

d'Oignies zelfs zijn *mater spiritualis*.²⁷⁵ Door in de vitae ook veel aandacht te besteden aan hoe belangrijk die *mulieres religiosae* het ontvangen van de sacramenten vonden, en hun mystiek die voornamelijk christocentrisch en eucharistisch was tot in het detail te beschrijven, maakten hun hagiografen duidelijk dat de vrouwen op geen enkele manier een bedreiging voor de priesterstand konden vormen.²⁷⁶

Ook Thomas van Cantimpré, een leerling van Jacques de Vitry, was bijzonder actief binnen de vroege begijnenbeweging in Luik. Hij was een hooggeschoolde kanunnik en schreef de levens van drie *mulieres religiosae*: Lutgard van Tongeren, Christina Mirabilis en Marie d'Oignies.²⁷⁷

Ook Odilia kwam ongetwijfeld regelmatig in contact met clerici. In de eerste plaats was er, zoals eerder gezien, haar zoon Johannes, die als priester verbonden was aan het Sint-Lambertuskapittel - een seculiere kanunnik dus. Twee andere figuren worden nog bij naam genoemd in hoofdstuk XV van het eerste boek: Johannes van Liroux en Gilbertus van Mont-Cornillon

Dat die eerste Odilia gunstig gezind was, blijkt uit de volgende anekdote. Toen Odilia het aan de stok kreeg met de recluse uit de kerk van de heilige Dionysius, die in deze masterproef al enkele keren is opgedoken, was het Johannes van Liroux die haar uiteindelijk zou verdedigen. De recluse was zoals eerder beschreven afgunstig omdat Odilia vaak in contact stond met het goddelijke en die gave openlijk toonde en beleefde. Kon een weduwe, die zich ooit aan het vleeselijke had overgegeven het werkelijk verdienen in contact met God te staan? Bovendien had Odilia vriendschap gesloten met een religieus man die de recluse nauw aan het hart lag. Door jaloezie gedreven rapporteerde de recluse wat Odilia had gezegd en gedaan aan een comité van geestelijken, waar Johannes van Liroux en Gilbert van Mont-Cornillon ook deel van uitmaakten. Odilia's geval veroorzaakte nogal wat onenigheid onder de clerici:²⁷⁸

*"eorumque animos sua sic commovit astutia, ut de innocente vidua quidam eorum dicerent 'quia bona est' alii vero, 'non, sed seducit nos.' "*²⁷⁹

²⁷⁵ Brenda Bolton, p. 258.

²⁷⁷ Walter Simons, *Cities of Ladies*. 39.

²⁷⁸ VO, 218-219.

²⁷⁹ VO, 219.

Johannes van Liroux dan, beseftte dat Odilia onschuldig en oprecht was, en hij slaagde erin de gemoederen te bedaren. Hij vertrouwde de weduwe en achtte haar bijzonder hoog. Hij vond wat zij verkondigde legitiem en wilde zelfs dat zij hem in haar gebeden zou herdenken.

"*Parce, ait, mihi filia mi. Prorsus a Deo sunt ista quae loqueris.*"

zei hij, en:

"*Deprecor autem te, inquit, ut reclusae saepe dictae deinceps devites consortium et me tuis iugiter habeas in precibus commendatum.*"²⁸⁰

Die Johannes van Liroux was niet de minste: hij was een vriend van Jacques de Vitry, en werd door Thomas van Cantimpré een heilig man genoemd.²⁸¹ Samen met Johannes van Nijvel duikt hij vaak op in de akten van bisschop Hugo de Pierrepont, wat er op wijst dat ze figuren van een zeker belang waren in de Luikse kerkelijke hiërarchie.²⁸² Die Johannes van Nijvel werd dan weer door Jacques de Vitry '*het licht, de leraar en de spirituele vader van de hele diocese*' genoemd. Hij was een kanunnik uit het Sint-Lambertuskapittel die rond 1208 regulier kanunnik werd in Oignies, waar hij de rest van zijn leven zou blijven preken.²⁸³ Er bestaan echter geen bronnen die zwart op wit aantonen dat één van beide Johannessen een begijnhof heeft gesticht of andere institutionele maatregelen heeft genomen om de religieuze vrouwenbeweging te regulariseren.²⁸⁴ Hun invloed was dus waarschijnlijk indirect, als raadgevers en geestelijke vaders van vrouwen die zich een religieuze levensstijl wilden aanmeten.

Van Johannes de Liroux is wel geweten dat hij in 1216 een reis richting de pauselijke stoel - op dat moment bezet door Innocentius III - heeft aangevat, met als doel te onderhandelen over de status van de religieuze vrouwen in Luik en omgeving. Helaas is hij nooit verder geraakt dan de woeste passen van de Alpen, waar hij is omgekomen. Het is niet ondenkbaar

²⁸⁰ VO, 219.

²⁸¹ Brenda B. Bolton, 'Vitae matrum: a further aspect on the Frauenfrage'. IN: D. Baker (ed.), *Medieval Women, studies in Church History* (Blackwell, 1978). Zij citeert hiervoor uit: Joseph Daris, *Histoire du Diocèse et de la principauté de Liège. V i.* (Luik, Demarteau, 1887). 45.

²⁸² F. Lecomte, *Regestes des Actes de Jean d'Eppes, prince-évêque de Liège 1229-1238.* (Brussel, 1991).

²⁸³ Joseph Daris, *Notices sur les églises du diocèse de Liège.* (Luik, Demarteau, 1887). 45.

²⁸⁴ Walter Simons, *Cities of Ladies.* noot 34, p. 41.

dat hij ter argumentatie geschriften van Jacques de Vitry en misschien zelfs het leven van Marie d'Oignies bij zich had.²⁸⁵

Jacques de Vitry had meer succes: in 1216 mocht hij in Perugia op audiëntie bij de kersverse paus Honorius III. Toch slaagde hij er niet in om meer dan een orale permissie te krijgen voor het samenleven van religieuze vrouwen in gemeenschappen. Het is niet ondenkbaar dat hij ter argumentatie en illustratie zijn leven van Marie d'Oignies, een vrouw die een diepe indruk op hem had gemaakt, bij zich had.²⁸⁶

Er was dus niet één centrum of één centrale autoriteit die controle uitoefende op de begijnengemeenschap. Dit hoeft echter niet te betekenen dat ze niet met elkaar in contact stonden: in de streek rond Luik was er een vrij goed netwerk van - vaak nog Romeinse - wegen, wat contact en briefwisseling vergemakkelijkte. Jacques de Vitry kende en beschreef Marie d'Oignies maar ook Juetta van Hoei, Christina Mirabilis en Lutgard van Tongeren. Diezelfde Lutgard van Tongeren werd ook bijgestaan door Johannes van Liroux.²⁸⁷ Daarnaast waren er ook nauwe banden tussen de Luikse cisterciënzers en de begijnen. Het is duidelijk dat de begijnen zich in grotendeels dezelfde kringen en netwerken bewogen als sommige clerici.²⁸⁸

Er is dus sprake van een zeker netwerk tussen personen die religieuze idealen met elkaar deelden. Uit de Vita Odiliae blijkt ook dat verschillende vrouwen samenleefden om zich aan de goddelijke wil te onderwerpen:

*"Locus quidam civitati erat contiguus, quem sanctarum virginum multitudo inhabitans se corde et corpore divinae subiecerat servituti."*²⁸⁹

Dit lijkt sterk op een van de vroege, nog relatief informele begijnengemeenschappen die Walter Simons beschrijft. In die gemeenschap werd een van de maagden door een demon bezeten. Johannes slaagde erin die te verdrijven. Johannes werd aangesproken met '*pater bone*' en was blijkbaar geen onbekende voor de vrouwen.²⁹⁰

²⁸⁵ Brenda Bolton, 'A further aspect on the Frauenfrage'. 268.

²⁸⁶ Brenda Bolton, 'A further aspect on the Frauenfrage.' 266. Zij citeert uit de brief van Jacques de Vitry zelf.

²⁸⁷ Walter Simons, *Cities of Ladies*. 45.

²⁸⁸ Simone Roisin, 'L'efflorescence cistercienne et le courant féminin de piété au XIIIe siècle'. In: *Revue d'Histoire ecclésiastique* 39 (1943). 364.

²⁸⁹ VO, 275.

²⁹⁰ VO, 275.

Bij zijn begrafenis waren er dan ook verschillende van hen aanwezig:

*" Ad cuius exsequias totius civitatis convenit ecclesia, monachorumque et virginum multitudo maxima, quos viri sancti vita docuerat eius institutio divinae voluntarios subiecerat servituti."*²⁹¹

Het was dus zeker zo dat religieuze vrouwen nood hadden aan het gezelschap, de steun en legitimatie van clerici. Odilia was bekend met een netwerk van religieuze hoogwaardigheidsbekleders die haar en haar idealen gunstig gezind waren. Ook haar zoon spande zich in om zijn moeder te legitimeren, in de eerste plaats al door de auteur van de *Vita Odiliae* over haar te vertellen, zodat hij haar op een positieve manier kon portretteren. Dit betekent echter niet er steeds sprake was van ongelijke relaties, waarin de mannen een dominante positie innamen. In het vorige hoofdstuk hebben we al gezien dat Odilia, als een echte *mater spiritualis*, haar zoon vaak bijstond met raadgevingen en interpretaties van visionaire ervaringen. Dat moeder en zoon op gelijke voet met elkaar stonden en ook door de auteur even hoog werden geschat, blijkt uit hoe Johannes begraven werd:

*"...apertaque urna, quam in sua basilica secus aram beati Aegidii iam pridem ipse paraverat, illic una cum matre reconditur, ut, quos in carne positos amoris et gratiae coniunxit identitas, solutos in cinerem locus dispar non dividat, post dierum numerum in gloria surrecturos, cum eos ex pulvere per tubam novissiman venerit excitare, paratus ad praemium portionis duplicis, qui nunc eis simplicem largiri dignatus est, Jesus Christus Dominus noster."*²⁹²

Johannes werd dus bijgezet in de urn van zijn moeder, opdat zij eeuwig verbonden zouden zijn en op de Dag des Oordeels samen zouden kunnen herrijzen.

De *Vita Odiliae* biedt ons dus een uitzonderlijke kijk op de vroegste begijnengemeenschappen in Luik. De tekst laat zien hoeveel raakpunten verschillende religieuze mannen uit de streek met elkaar en de religieuze vrouwenbeweging hadden. Tijdens het leven van Odilia waren er nog geen regels ingesteld waarnaar de vrouwen zich dienden te schikken. Goede contacten met clerici zorgden voor de nodige informele

²⁹¹ VO, 287.

²⁹² VO, 287.

legitimatie van hun levenswijze. Dit betekende echter niet dat de vrouwen steeds een ondergeschikte positie aannamen of door de clerici als ondergeschikt werden beschouwd.

HOOFDSTUK II: DE VITA ODILIAE EN DE POLITIEK.

Zoals in het inleidende hoofdstuk aangegeven, is de Vita Odiliae een interessant document omdat het naast beschrijvingen van anekdotes uit de levens van Odilia en Johannes ook informatie over het politieke en religieuze bewind in Luik bevat. Zo verhaalt de auteur in de eerste vijf hoofdstukken van het eerste boek over de wanpraktijken van enkele twaalfde-eeuwse bisschoppen en de algemene morele en zedelijke achteruitgang van de stad.²⁹³

In het tweede boek wordt Johannes ten tonele gevoerd, die in nauw contact zou hebben gestaan met prins-bisschop Hugo de Pierrepont, aldus de Vita Odiliae. Johannes blijkt zelfs een soort van spirituele raadgever van de bisschop te zijn geweest: hij zou hem er van af hebben laten zien de prestigieuze zetel van het aartsbisdom Reims aan te nemen.²⁹⁴

In het derde boek dan tracht de auteur Odilia en vooral Johannes te associëren met de slag bij Steppes, die uitdraaide op een klinkende overwinning voor de Luikse bisschop. Om dat te doen heeft hij druk geïnterpoleerd in een oudere tekst die niet lang na 1213 geschreven werd.²⁹⁵

Wat brengt de visie van de auteur van de Vita Odiliae op die politieke gebeurtenissen in het Luik van de twaalfde en dertiende eeuw aan het licht?

2.1. Luik: een algemene inleiding op de politieke situatie.

Het prinsbisdom Luik bekleedde op institutioneel vlak een vrij uitzonderlijke positie: het hoofd van de kerk was ook de soeverein, bestuurder van alle wereldlijke aangelegenheden. In de twaalfde eeuw maakte Luik nog deel uit van de Roomse rijkskerk. In de praktijk betekende dat dat de Roomse keizer bisschoppen en andere prelaten soevereiniteit toekende in ruil voor goddelijke legitimatie en politieke steun. Het Roomse Rijk had op die manier ook een niet te verwaarlozen inspraak in het verkiezen van bisschoppen. Deze situatie veranderde - binnen de context van de investituurstrijd - met het concordaat van Worms van 1122. Het is echter niet zo dat het jaar 1122 een absolute cesuur vormde: ook na 1122 behield de keizer nog enige inspraak in de Luikse bisschopsverkiezingen. Een oud systeem dat zijn

²⁹³ VO, 201-210.

²⁹⁴ VO, Boek II, hoofdstuk III. 255-257

²⁹⁵ VO, boek III. 169-171

werkbaarheid meermaals bewezen had was immers niet zo makkelijk uit te roeien. De bisschop werd na 1122 verkozen door een gemengde synode van geestelijken en notabele leken uit het bisdom, maar de keizer had nog steeds het recht om de kandidaat van de - naar zijn oordeel- meest wijze leden van de synode te verkiezen boven die van de meerderheid. Binnen de synode was er immers lang niet altijd unanimiteit maar vormden zich verschillende fracties. Henri IV heeft nog gretig gebruikt gemaakt van dat omwegje om de bisschopsverkiezingen alsnog te beïnvloeden, maar in 1209 heeft Otto IV van Brunswick dat politieke mechanisme volledig verworpen. Ondertussen kon de factie van het kathedraalkapittel binnen die synode steeds meer macht naar zich toetrekken. In 1215, tijdens Lateraan IV, werd de exclusieve macht om de bisschop te verkiezen aan het kapittel toegekend.

Om diezelfde reden, namelijk de bepalende inspraak van het kapittel in de bisschopsverkiezingen, hebben historici vaak gedacht dat Luik een soort protonconstitutionele monarchie was, waarbinnen de macht van de bisschop onder controle van de kanunniken stond.²⁹⁶ Alain Marchandisse heeft het tegendeel kunnen bewijzen, door zijn werk dat gewijd is aan een minutieuze beschrijving van de bestuurlijke taken en de macht van de Luikse bisschoppen, van 1200 tot 1389. Uit zijn onderzoek bleek dat de Luikse bisschop toch het alleenrecht op de macht had, hoewel de ene bisschop daar al succesvoller gebruik van wist te maken dan de andere.²⁹⁷

Die exclusieve inspraak van de kanunniken bij de bisschopsverkiezing, was in de praktijk bovendien grotendeels schijn. Door de tanende invloed van de Roomse keizer kon de pauselijke stoel zijn wil steeds meer gaan opleggen. Die pauselijke interventie verliep aanvankelijk nog via officieuze kanalen, maar werd in 1273 door Nicolaas II geconsacreerd. Van een scheiding tussen Kerk en Staat was dus allerminst sprake.²⁹⁸

Welke middelen had de Luikse bisschop om zijn macht te doen gelden? Belangrijker dan vaak gedacht was zijn land, de *mensa episcopalis*, die samen met de *mensa capitularis* één

²⁹⁶ Onder andere ook door Henri Pirenne, in: Henri Pirenne, *Histoire de Belgique*, t. 1, (1862-1935). 199-200.

²⁹⁷ Alain Marchandisse, *La fonction épiscopale à Liège aux XIIIe et XIVe siècles. Étude de politologie historique*, Bibliothèque de la Faculté de philosophie et lettres de l'Université de Liège, 272 (Geneva: Droz, 1998).

²⁹⁸ Alain Marchandisse, *La fonction épiscopale à Liège*. 108-111

van de belangrijkste machtsmiddelen van de Luikse kerk was. Dat kerkelijke domein groeide gestaag door vele schenkingen, maar die bron droogde rond 1200 op. Dat betekende niet dat de bisschop er niet in slaagde zijn territorium op andere manieren te doen groeien, onder andere door een feodalisering van privé-domeinen en uitwisseling van gronden met andere leenheren.²⁹⁹

Die gronden waren uiterst belangrijk, omdat ze er voor zorgden dat het bisschoppelijk bestuur een zekere mate van autarkie kon verwerven: de andere inkomsten waren immers zelden of nooit toereikend voor de talrijke uitgavenposten van het bisdom.³⁰⁰

De Luikse prins-bisschop was eveneens het hoofd van het leger, dat in principe werd samengesteld uit alle mannelijke inwoners van het prinsbisdom tussen de zestien en zestig jaar oud. De feodale adel voorzag het leger van ongeveer vijfhonderd infanteristen. Verder waren er de stedelijke milities, gevormd uit vrije burgers, en een rurale militie. Dit is echter wat de bisschop in theorie ter beschikking had: het uiteindelijke aantal strijders was afhankelijk van de mogelijkheden tot bevoorrading en ammunitie. Bovendien speelde politiek ook vaak een rol bij de mobilisatie, of was er eenvoudigweg een te grote laksheid bij de controle van de opgeroepen. Bij de stedelijke milities was het patriotistisch gevoel onbestaande of heel miniem, waardoor er een groot absentisme was. Bovendien stonden de idealen en doelstellingen van de stedelijke burgerij vaak lijnrecht tegenover die van de bisschoppelijke overheid. Ook de feodale adel gaf in de praktijk vaak verstek. Zo waren er bij de slag bij Steppes in 1214 slechts een dertigtal strijders te paard komen opdagen. Niet alle leenheren waren de prins-bisschop immers steeds gunstig gezind, en sommige hadden nog andere loyaliteiten te verdedigen.³⁰¹ De bisschop verkeerde op militair vlak dus steeds in een onzekere situatie: hij kon immers nooit met zekerheid weten hoeveel strijders zouden komen opdagen.³⁰²

Het Luikse Sint-Lambertuskapittel waar de auteur van de Vita Odiliae toe behoorde was al sinds zijn oorsprong nauw verbonden met de prins-bisschop en zijn curie.³⁰³ Het kapittel is

²⁹⁹ Alain Marchandisse, *La fonction épiscopale à Liège*. 222-223

³⁰⁰ Alain Marchandisse, *La fonction épiscopale à Liège* 241-259.

³⁰¹ Alain Marchandisse, *La fonction épiscopale à Liège* 260-261.

³⁰² Alain Marchandisse, *La fonction épiscopale à Liège* 274.

³⁰³ Charles Dereine, *Les chanoines réguliers au diocèse de Liège avant Saint-Norbert*, (Brussel, 1952). 33-36.

gegroeid uit het presbyterium dat de bisschop bijstond in het nemen van belangrijke beslissingen. Zo ergens tussen de zevende en de achtste eeuw werden er geleidelijk regels voor het gemeenschapsleven van de kanunniken ingevoerd en in 816 werd de algemene regel voor kanunniken die voor het Roomse Rijk werd uitgevaardigd in Aix-en-Chapelle aangenomen. Nadat het kapittel in 880 werd vernield door Noormannen werd die regel gewoon weer ingevoerd.

Het kapittel werd bestuurd door verschillende kanunniken die hoger in de hiërarchie stonden dan de gewone *canones* en elk hun eigen functie vervulden, zoals de provoost die zich bezighield met de wereldse zaken en de deken die het naleven van de religieuze regels controleerde.

De *canones* zouden echter al gauw aan het communale leven verzaken: al in de twaalfde eeuw was er een intern schisma tussen de kanunniken die nog in de gebouwen van het kapittel bleven huizen en de *claustrales*, die met hun prebende vastgoed in de stad aankochten.³⁰⁴ Om daar een einde aan te maken gaf de pauselijke legaat Guy de Preneste in 1202 statuten voor de kanunniken van het Sint-Lambertuskapittel uit, waarmee hij bestaande wantoestanden zoals concubinaat, het niet dragen van een gepast kerkelijk gewaad, het zich niet laten tonsureren, het niet meer samenleven in gemeenschap, etc.. expliciet vermeldde.³⁰⁵

In de praktijk negeerden veel van de *canones* die nieuwe statuten en reeds in 1204 werd de verplichting om samen te wonen weer opgeschort.³⁰⁶ Rond 1250, de tijd waarin de Vita Odiliae geschreven werd, was het samenleven van de kanunniken helemaal voorbij.³⁰⁷

Tegen die achtergrond speelden de gebeurtenissen uit de Vita Odiliae zich af. In latere hoofdstukken zullen we nagaan hoe die politieke situatie zijn neerslag heeft gevonden in de tekst van de Vita Odiliae.

³⁰⁴ Joseph Henri Louis De Theux de Montjardin, *Le Chapitre de Saint-Lambert à Liège*. Tome I. (Bruxelles, Gobbaerts, 1871).I-XIV.

³⁰⁵ S. Balau, *Les sources de l'histoire de Liège au Moyen Age, Étude critique*. (Brussel, Lamartin, 1903). 448.

³⁰⁶ Daris, *Notices sur l'Histoire du diocèse de Liège*, p. 40.

³⁰⁷ De Theux de Montjardin, *Le chapitre*. XIV.

2.2. Lambertus Li Bège en veranderende religieuze gevoeligheden.

In Luik waren er in de vroege dertiende eeuw verschillende politieke en religieuze veranderingen op til. De prins-bisschop en de kanunniken van het Sint-Lambertus-kapittel - die al een hele tijd aan het communale leven hadden verzaakt - waren vaak afkomstig uit adellijke milieus. Velen onder hen concentreerden zich meer op hun administratieve en bestuurlijke dan op hun geestelijke taken. Een groeiende groep van leken, zowel uit de sterk aangroeiende burgerij als de oude adel, stonden kritisch tegenover de verslappende moraal van de clerus, waardoor charismatische religieuze figuren, zoals Lambertus Li Bège, een aanzienlijk aantal volgelingen achter zich wisten te scharen. De stad groeide aan een voor die tijd razendsnel tempo: het bevolkingsaantal verdubbelde zich en het economisch en politiek potentieel van de stad breidde zich uit.³⁰⁸ De burgerij verzette zich meermaals tegen de conservatieve clerus die het feodale denkkader nog niet achter zich had gelaten. Zo waren er in 1253 en 1256 communale opstanden, die echter met harde hand neergeslagen werden.³⁰⁹

Niet alle clerici verschoven hun pastorale taken echter naar het tweede plan. Vooral nadat bisschop Robert de Thourotte in 1240 het episcopale paleis bezette, waaide er een reformistische wind door het Luikse klerikale landschap. De Thourotte was door Rome aangesteld na een turbulente periode: na de dood van Jean d'Eppes in 1238 was er onenigheid over wie zijn opvolger moest worden. Toen eindelijk, na lang bakkeleien Willem van Savoye aangesteld werd, stierf hij al meteen het jaar daarna, waarschijnlijk door vergiftiging. De paus zag zich genoodzaakt zijn kandidaat, Robert de Thourotte, naar voren te schuiven. Hij zou regeren tot zijn dood in 1246.³¹⁰

Veel van de intellectuelen die hij als bisschop in dienst stelde, stonden in nauw contact met of waren bewonderaars van religieuze vrouwen en mysticae, zoals Eva van Saint-Martin en Juliana van Cornillon.³¹¹

De Vita Odiliae is geschreven tijdens of na de regeerperiode van die Robert de Thourotte, ergens tussen 1241 en 1253. Het is dus niet vreemd dat de anonieme auteur zelf ook tolerant was voor een figuur als Odilia, aangezien de bisschop zelf mysticae goedgezind was. Het

³⁰⁸ Anneke Mulder-Bakker, *Lives of the Anchoresses*. 128-129.

³⁰⁹ Godefroid Kurth, *La cité de Liège au Moyen Age*. (Paris, Picard, 1910).

³¹⁰ Alain Marchandisse, *La fonction épiscopale à Liège*. Annexe I.

³¹¹ Anneke Mulder-Bakker, *Lives of the Anchoresses*.128-129.

algemene klimaat in Luik was de nieuwe religieuze gevoeligheden dus goedgezind, alhoewel men toch geslaagde pogingen tot regularisatie ondernam.³¹²

De mythevorming rond Lambertus Li Bège, aan wie ook de auteur van de Vita Odiliae een hoofdstuk heeft gewijd, toont aan dat er over een periode van ongeveer honderd jaar wel degelijk sprake was van een religieuze mentaliteitsverandering in Luik.

De auteur van de Vita Odiliae heeft zijn vierde hoofdstuk integraal aan die figuur, die vaak verkeerdelijk als de stichter van de begijnenbeweging wordt beschouwd, gewijd.³¹³

Lambertus wordt geïntroduceerd als een baken van godsvruchtigheid in een door verslachte zeden gecorrumpeerde stad. Hij verzamelde dan ook al snel een schare volgelingen achter zich:

*'Itaque huiusmodi erroribus cum iam irretita teneretur Legia et eisdem contaminata fuisset, suscitavit Deus spiritum sancti cuiusdam viri religiosi, qui Lambertus de Sancto Christophoro dicebatur. Homo iste iustus et timoratus erat; et quamvis litterarum studiis parum instructus fuisset, Christi tamen gratia repletus bestialitatem coepit ipsorum et errorum detegere. Nec mora, tota civitas commota est; curruntque certatim populi ad insoliti sermonis praedicationem; quorum plurimi, relictis erroribus, quibus forsitan per praelatorum incuriam et et neglentiam tenebantur impliciti, se pecasse fatentes ad Deum conversi sunt.'*³¹⁴

De kritiek die Lambertus, een nietige '*vir rusticus*'³¹⁵, op de morele zwakte van de clerus durfde leveren viel niet in goede aarde. Verschillende kanunniken gingen dan ook een aanklacht tegen hem indienen bij de prins-bisschop Radulphus (1167-1194). Radulphus gaf de opdracht Lambertus gevangen te nemen. Wanneer hij voor het altaar van Maria, in de kerk van de Heilige Lambertus, in de boeien werd geslagen voorspelde hij het volgende:

*"Heu! Heu! Ecce dies veniunt cum subtus te terram effodient porci, et quae in honore sanctorum ara dedicata es, ara porcorum efficieris!"*³¹⁶

En inderdaad, de wandaden van de Luikse clerus werden op gepaste wijze bestraft:

³¹² zie deel I van deze thesis, hoofdstuk...

³¹³ Walter Simons, *Cities of Ladies*. 24.

³¹⁴ VO, 206.

³¹⁵ VO, 206.

³¹⁶ VO, 207.

*"Nam cum postmodum anno dominicae incarnationis M^o C^o octogesimo tertio, saepedicta ecclesia in honore sancti Mariae sancti Lambertique consecrata, concremata esset tota et illa elegans pulchritudo incendio devastata, in loco ubi preafatum alatare suum erat, visi sunt plerumque canes et proci habitare, ipsum quoque locum circumquaque polluentes foetentem et immundum reddiderunt."*³¹⁷

De auteur van de Vita Odiliae twijfelde er niet aan dat de vernieling van de kerk de uitvoering van een Godsoordeel was:

*"Nemo tamen sanae mentis ambigat districto Dei iudicio hoc factum fuisse. Praebendarii namque in eis commemorantast comessionibus et ebrietatibus insistebant, et non diebus neque noctibus a voluptatibus et carnis illecebris vacabant."*³¹⁸

Voor de auteur van de Vita Odiliae was Lambertus dus een bewonderenswaardig figuur en een goede christen. Door zo uitgebreid in te gaan op Lambertus lijkt hij zijn hoofdpersonages Odilia en Johannes in zijn traditie te willen plaatsen.

Lambertus, die effectief van onaanzienlijke afkomst was, preekte in Luik van 1164, het jaar van zijn priesterwijding, tot aan zijn dood in 1177. Zijn geloof is nog het best als puriteins te omschrijven: hij pleitte voor de zuiverheid van de intentie en hechtte groot belang aan de morele discipline van zowel priesters als leken. Het actief navolgen van Christus' voorbeeld was voor Lambertus en zijn volgelingen belangrijker dan betekenisloze rituelen. Een priesterfiguur mocht dan ook niet meer dan een *primus inter pares* zijn.³¹⁹ Op basis van de geschriften die van zijn hand zijn overgeleverd en een brievendossier tussen de Luikse clerus en Rome dat Goossens heeft bestudeerd, kan worden geconcludeerd dat zijn leer orthodox was.³²⁰

De kritiek die hij leverde op de Luikse clerus en zijn grote succes zorgden er echter voor dat hij de Luikse kanunniken - en dus waarschijnlijk ook zij die verbonden waren aan het Sint-Lambertuskapittel - en bisschop tegen zich kreeg.³²¹

³¹⁷ VO, 207

³¹⁸ VO, 208.

³¹⁹ Walter Simons, *Cities of Ladies*. 24-34.

³²⁰ Jean Goossens, *De kwestie Lambertus li Bege*, (Brussel, Paleis der Academiën, 1987). 67

³²¹ Walter Simons, *Cities of Ladies*. 25.

De auteur van de Vita Odiliae schreef zijn vita bijna een halve eeuw na de dood van Lambertus. Verschillende feiten die hij aanhaalt, zoals zijn berechting door de paus, die hem van alle blaam vrijsprak, stroken dan ook niet helemaal met de werkelijkheid:

*"Summus itaque pontifex pium eius desisderium intuens veraciter intellexit quod per invidiam hoc ei factum fuisset et misericordia motus, indulta ei licentia praedicandi, ipsum in pace remisit ad propria."*³²²

In werkelijkheid is Lambertus zélf naar de tegenpaus Calixtus III gegaan om berecht te worden.³²³

Ook de wonderbaarlijke verschijning van de apostel Paulus, die Lambertus in zijn gevangenschap morele steun moest bieden en hem ook de nodige schrijfmaterialen om de Handelingen van de Apostelen naar het Frans te vertalen toestopte, is een literaire verfraaiing, mogelijk gebaseerd op geruchten en verhalen die over Lambertus de ronde deden en die de auteur van de Vita Odiliae heeft opgepikt:

*"Ibique cum aliquantalum diu captus detineretur, Actus Apostolorum de latino in gallicum transtulit. Cui etiam scribenti Paulus Apostulus, ..., aparuisse dicitur, et quoddam, quod ad scribendum necessarium habebat, administravit."*³²⁴

Nochtans schreef Lambertus zelf dat hij die Bijbelpassages heeft vertaald toen hij nog actief was als zielzorger en prediker.³²⁵

Het is duidelijk dat feit en fictie in de loop der jaren verward zijn geraakt of dat de auteur van de Vita Odiliae Lambertus zo positief mogelijk wilde portretteren. De waarheid is hier echter van geen belang. Dat een kanunnik van het Sint-Lambertuskapittel - een instelling die nauw verbonden was met het hoogste Luikse kerkelijke en wereldlijke gezag - een figuur die door datzelfde gezag tijdens zijn leven nog als verdacht werd beschouwd, bewierookte mag echter wel als opmerkelijk worden beschouwd. Het wijst op een gegroeide tolerantie en zelfs bewondering voor de idealen die Lambertus uitdroeg.

Lambertus' religieuze idealen waren tot op zekere hoogte een voorafspiegeling van de religieuze gevoeligheden die in de dertiende eeuw opmars zouden maken. Zijn gedachtegoed had ook verscheidene raakpunten met dat van de religieuze vrouwenbeweging, al is het misschien ongepast om over een 'religieus gedachtegoed' van een zo heterogene beweging te

³²² VO, 209.

³²³ Jean Goossens, *De kwestie Lambertus li Bège*. 68.

³²⁴ VO, 208.

³²⁵ Jean Goossens, *De kwestie Lambertus li Bege*. 68.

spreken. Verschillende aspecten die traditioneel met de begijnenbeweging werden geassocieerd, zien we ook bij Lambertus: de grote aandacht voor de eucharistie, het belang van individuele devotionele lectuur in de volkstaal en de discussies in groep over de Bijbel.³²⁶

De kritiek op de kerkelijke wanpraktijken die Lambertus uitte moet bedreigend geweest zijn voor de Luikse clerus, die in het derde kwart van de twaalfde eeuw nog relatief conservatief was en schatplichtig aan het Roomse Rijk. Hij kante zich vooral tegen nepotisme, de handel in sacramenten en het sjacheren in prebendes.³²⁷

Net diezelfde wanpraktijken klaagt de auteur van de Vita Odiliae in zijn eerste zes hoofdstukken aan.³²⁸ Hij heeft vooral kritiek op het bewind van de bisschoppen Albero de tweede (1136-1145)³²⁹ en Raoul van Zahringen (1167-1194).³³⁰

*"... adeptus esset Albero Secundus episcopalis gloriam dignitatis, quia praelatorum regularis fervor coepit tepescere, subditorum quoque paulatim, ut assolet, detrimentum sumpsit religio: mutatoque fervore fidei in calorem vipereum, studebant omnes avaritiae,.... Praebendae namque venales erant expositae; nec iam secundum veram nominis etymologiam praebendae dici poterant, sed verius emendae, cum non a verbo praebendi sed potius emendi vocabulum sortirentur. Similiter et alia ecclesiasticae sacramenta nulli gratuito praestabantur. Porro sacerdotes, timore Dei postposito abiectaue sui ordinis debita reverentia, nulla compulsi neccesitate, sed accensi flamma solius avaritae, missam bis in die cantare et corpus Christi conficere non timebant."*³³¹

Onder Albero II ging het sterk achteruit met de zeden van het volk en de clerus. Priesters aarzelden niet om hun diensten te verkopen, hun achting voor God stelde niets meer voor en de handel in prebendes tierde welig. Bovendien hielden zowel priesters als monniken er concubines op na:

"Sed et insuper praedictae civitatis cives filias suas passim et indifferenter absque ulla graduum discretionem tam clericis quam laicis matrimoniali foedere copulabant..."

³²⁶ Walter Simons, *Cities of Ladies*. 24-34.

³²⁷ Walter Simons, *Cities of Ladies*. 24-34.

³²⁸ VO, 201-210.

³²⁹ VO, 202.

³³⁰ VO, 206.

³³¹ VO, 202.

*Clericus namque in sacris ordinibus constitutus,...uxorem alienam superduxerit et eidem carnaliter copulari praesumpserit."*³³²

De goddelijke straf voor dat gebrek aan eerbied en het niet naleven van de christelijke wetten, zou dan ook niet lang uitblijven. Luik werd geteisterd door een vreselijke storm, die maar liefst drie keer opnieuw opstak. De kanunniken vluchtten in de kathedraal:

*"Cumque metu periculi multi canonicorum in ecclesia beati Lamberti convenissent et ad mitigandum furorem Domini contra se accensum divinis laudibus solito devotius insudarent..."*³³³

Hun gebeden haalden echter niets uit en de storm stak tot twee keer toe opnieuw op. Een van de clerici, een zekere priester Salomon, kwam zelfs door een blikseminslag om het leven. De andere priesters beseften pas dat de storm door hun nalatigheid was veroorzaakt, toen 's nachts de geest van die Salomon aan hen verscheen. De Heilige maagd kreeg uiteindelijk erbarmen met het Luikse volk en door haar tussenkomst bij de Heer werd het gevaar afgewend. Als dank werd een monument voor de maagd opgericht.

Die hernieuwde geloofsijver was echter maar van korte duur.³³⁴

*" His igitur ita expletis, cum iam ira Dei, quae tam graviter contra Leodienses exasperata fuerat, precibus et meritis sanctae Mariae sanctique Lamberti in misericordiae fuisset declinata, coeperunt paulatim vitia, placato metu, resurgere."*³³⁵

De historische waarde van de storm en de dood van de priester Salomon zoals de auteur van de Vita Odiliae die beschreven heeft, is natuurlijk gering.³³⁶

Bovendien zijn de wandaden van de clerus, zoals die hier verhaald worden, waarschijnlijk sterk overdreven. Balau merkt overigens op dat geen enkele andere bron Albero II op dergelijke wijze aanvalt. Integendeel, de bisschop krijgt alleen maar lof. In de kroniek van Sint-Truiden staat over diezelfde bisschop Albero II overigens het volgende te lezen:

*" Reverende vir memorie, tam sapientum virum."*³³⁷

³³² VO, 202.

³³³ VO, 203.

³³⁴ VO, 204-205.

³³⁵ VO, 205.

³³⁶ zoals door Balau nauwkeurig beargumenteerd in S. Balau, *Les sources de l'histoire de Liège au Moyen Age, Étude critique*. (Brussel, Lamartin, 1903). Hij concludeert nogal cru: 'Le recit n'a donc aucune importance historique.'

³³⁷ S. Balau, *Les sources*. 447 en noot (1) op diezelfde pagina.

Die *Gesta Abbatum Trudoniensum*, begonnen vanaf 999 door Rudolphus van Sint-Truiden, werden echter steeds door verschillende auteurs aangevuld, niet lang nadat feiten waren voorgevallen. Wat de auteur over Albero de tweede heeft geschreven zal dus waarschijnlijk gepubliceerd zijn toen de bisschop zelf nog leefde en het religieuze klimaat nog niet veranderd was. Een andere bron die Balau aanhaalt ter verdediging van Albero, zijn de *Annalen van Rolduc*, alweer een document dat op dezelfde wijze werd geschreven en waarvoor dus dezelfde opmerkingen gelden als voor de *Gesta Abbatum Trudoniensum*.³³⁸

Het is hier echter niet relevant hoe het bewind van Albero de tweede precies was en welke wandaden er precies gepleegd werden. Feit is dat de auteur van de *Vita Odiliae* meer dan een eeuw later scherpe kritiek leverde op zijn bewind.

Ook Raoul van Zahringen krijgt het stevig te verduren in de *Vita Odiliae*:

" *Eisdem itaque temporibus dominus Radulphus, vir secundum saeculi dignitatem non infimus, avaritiae tamen facibus succensus, episcopalum adeptus est dignitatem. Qui suorum praedecessorum errorem detestandum non solum verbo approbavit, sed etiam opere adimplevit. Fecit enim non mirabilia sed miserabilia in sua vita. Spirituale namque in temporale commutans, de incorporali fecit corporale: quod esse alienum a rerum natura non dubium est. Praebendas namque in foro rerum venalium per manum cuiusdam carnificis, Udelinus,vendi faciebat.*"³³⁹

De auteur gaat bijzonder zwaar tekeer tegen Radulphus, die de wandaden van zijn voorgangers nog veel erger zou hebben overgedaan. Het zou zelfs zo ver zijn gekomen dat prebendes door een slager op de markt werden verkocht.

Wat waarschijnlijk weer een sterke overdrijving is, om het contrast tussen Radulphus en Lambertus Li Bège³⁴⁰ die in het volgende hoofdstuk van de *Vita Odiliae* aan bod komt te vergroten. Het is overigens bekend dat de Luikse clerus in de twaalfde eeuw niet vies was van simonie. De pauselijke legaat waarvan de auteur van de *Vita Odiliae* ook melding maakt,³⁴¹ is wel degelijk in Luik geweest, in 1188.³⁴² Bovendien was het ook zo dat de zeden van de clerus te wensen overlieten: de pauselijke legaat Guy de Preneste gaf zoals gezien in

³³⁸ S. Balau, *Les sources*. 447 en noot (1) op diezelfde pagina.

³³⁹ VO, 206.

³⁴⁰ VO, Boek I hoofdstuk VI. 206-208.

³⁴¹ VO, 209. "*Sub eodem fere tempore quidam episcopus Albanensi, qui tunc in temporis in partibus Allemanniae legationis fingebatur officio, Lagiam ingressus est.*"

³⁴² S. Balau, *Les sources*. 447.

1202 statuten voor de kanunniken van het Sint-Lambertuskapittel uit, waarmee hij expliciet een eind wilde maken aan bestaande wantoestanden.³⁴³

Indirect bekritiseert de auteur van de Vita Odiliae zo ook de toestand in het Sint-Lambertuskapittel. In de twaalfde eeuw was er binnen het kapittel vaak onenigheid over de verkiezing van de bisschop en waren er verschillende concurrerende fracties binnen het kiescomité.³⁴⁴

De anonieme kanunnik was duidelijk ontevreden met de verkiezing van de bisschoppen die hij zo hard aanpakt en wilde dat uitdragen in zijn tekst, die een duidelijk patriottistische insteek heeft.

De auteur van de Vita Odiliae, die zelf verbonden was aan het Sint-Lambertuskapittel, overdreef de wandaden van zijn voorgangers en de voorgaande bisschoppen evenwel sterk. Het contrast met Odilia en haar zoon Johannes, die zelf ook aan het kapittel verbonden was, wordt daardoor wel erg groot.

De auteur wil zijn personages en daardoor ook het kapittel en de meer recente bisschoppen duidelijk distantiëren van de vroegere wantoestanden. De religieuze zeden waren schijnbaar veranderd en de religieuze waarden van Lambertus, die tijdens zijn leven nog verdacht werd gevonden door de gezagsdragers, verschilden niet zoveel van die van de vroege begijnenbeweging waar Odilia toe behoorde. Er was duidelijk sprake van een mentaliteitsverandering in het hart van de Luikse kerk. Het feit dat die zich meer op Rome dan op het Roomse Rijk was gaan richten kan daar mee te maken hebben.

In dit veranderde klimaat kon de religieuze vrouwenbeweging die in het eerste deel werd behandeld zich waarschijnlijk makkelijker ontwikkelen. Dat een clericus die verbonden was aan een in feite religieus conservatief orgaan zoals het Sint-Lambertuskapittel haar in zijn geschrift wilde opnemen, getuigt daarvan.

Kan het begin van die religieuze mentaliteitsverandering te zoeken zijn bij de figuur van Hugo de Pierrepont?

³⁴³ S. Balau, *Les sources*. 448

³⁴⁴ De Theux de Montjardin, *Le chapitre*. I-XIV.

2.3. Hugo de Pierrepont in de Vita Odiliae

De figuur van Hugo de Pierrepont komt herhaaldelijk voor in de Vita Odiliae en de auteur laat zich over hem opvallend minder negatief uit dan over zijn voorgangers. Al in het eerste boek over Odilia wordt hij opgevoerd. Hij confirmeerde een jonge vertrouweling van Johannes, nadat Johannes daarvoor had gebeden en dat in een visioen had gezien:

*"Cumque puerum confirmandum Hugoni obtulisset tunc epsicopo et ipse praesul renueret, coepit idem invigilare precibus, et ecce nocte quadam puer illi confirmandus apparuit, quod scilicet filiolum de manu episcopi susciperet confirmatum. Mane facto, pergens puerum post missarum sollempnia praesuli confirmandum obtulit, confirmari petiit et accepit."*³⁴⁵

Verder was hij het ook die de goedkeuring gaf om Odilia's graf te verplaatsen zodat ze op een meer waardige plaats kon rusten.³⁴⁶ Dat deed hij weliswaar niet meteen, omdat hij zich had laten misleiden door een slechte adviseur die Odilia niet goed gezind was. Hij liet zich uiteindelijk toch overtuigen door Johannes en consacreeerde zelfs Odilia's laatste rustplaats.³⁴⁷

In het tweede boek neemt Hugo de Pierrepont een nog prominentere plaats in. Hij is overigens de enige Luikse bisschop die daarin bij naam wordt genoemd, en na zijn verscheiden kreeg de stad volgens de auteur van de Vita Odiliae veel onheil te verduren.

Dit is volgens de auteur ook deels te wijten aan de fouten van zijn opvolger, die zelfs nergens bij naam wordt genoemd:

*" Cuius certe stultitiam summus ipse pontifex, plurimorum praesulem vllatus et confidens praesidio, non prece, sed praelio compescere satagebat."*³⁴⁸

Waarom is Hugo de Pierrepont de enige bisschop die zo'n positieve aandacht krijgt in de Vita Odiliae?

³⁴⁵ VO, 230.

³⁴⁶ Zie hoofdstuk 1.2.2. van deze thesis.

³⁴⁷ Zie hoofdstuk 1.2.2. van deze thesis.

³⁴⁸ VO, 262.

2.3.1. Hugo de Pierrepont en het Sint-Lambertuskapittel.

Na een analyse van het charisma van de bisschoppen concludeert Marchandisse dat er slechts weinig bisschoppen zijn die hun taak op die manier hebben vervuld dat ze in het collectieve geheugen zijn blijven hangen. Hugo de Pierrepont zou daar een van geweest zijn.³⁴⁹

De regeerperiode van de in 1165 in Luik geboren Hugo de Pierrepont³⁵⁰ viel samen met de laatste stuiptrekkingen van twee instellingen: die van de imperiale kerk en die van de feodale landadel, die hun grote invloed op het bestuur van het prinsbisdom zagen tanen. Die evolutie werd gereflecteerd in Hugo's entourage van vertrouwelingen, die uitsluitend uit clerici bestond en niet meer uit *ministeriales* of edellieden.³⁵¹ Dat was waarschijnlijk al een eerste reden voor de auteur van de Vita Odiliae om de prins-bisschop in een positief daglicht te willen stellen.

Hugo de Pierrepont's verkiezing tot bisschop was onlosmakelijk verbonden met de opvolgingsstrijd die in het Roomse Rijk woedde. Rond 1200 raakte de bisschop verkozen, weliswaar niet met unanimité maar door het lobbywerk van enkele machtige familieleden, zoals graaf Boudewijn van Vlaanderen. Boudewijn steunde Otto von Brunswick in de strijd om de troon van het Roomse Rijk.

Hugo lijkt op het eerste gezicht de meest geschikte kandidaat voor de kanunniken van het Sint-Lambertuskapittel: hij was afkomstig uit een oude adellijke familie met een lange traditie van hooggeplaatste klerikale carrières. Verscheidene familieleden van Hugo hadden belangrijke functies binnen het kapittel bekleed. In 1196 was hij zelf ook provoost geworden, een functie die traditioneel een soort opwarmingsoefening voor het episcopaat was. Nochtans verzetten verschillende kanunniken zich tegen zijn verkiezing, en kaartten ze de kwestie zelfs tot in Rome aan. Die tegenstanders werden allen gesteund door Philips van Swaben, de kandidaat-opvolger van het Roomse Rijk aan wie Hugo zijn steun niet gaf. De bisschopsverkiezingen in Luik vonden dus plaats in een ingewikkeld web van intriges. Men zou zelfs kunnen stellen dat, binnen het kiescomité, op een microniveau de strijd om keizerlijke controle over Luik werd uitgevochten.

³⁴⁹ Alain Marchandisse, *La fonction episcopale à Liège*. 286.

³⁵⁰ Eduard Poncelet, *Actes des Princes-Eveques de Liège, Hugues de Pierrepont, 1200-1229*. (Brussel, 1941). VII-XVI. Hij verhuisde echter al op relatief jonge leeftijd naar Luik, waar zijn kerkelijke carrière snel een hoge vlucht zou nemen.

³⁵¹ Alain Marchandisse, *La fonction épiscopale à Liège*. 362-363.

Hugo werd, zoals gezegd in 1200 verkozen, en kreeg zijn regalia in een plechtigheid uit de hand van Otto von Brunswick, die op dat moment nog niet door de paus werd erkend. Zijn tegenstanders weigerden aanvankelijk die troonsbestijging te aanvaarden en stuurden in 1201 nog een gezant naar paus Innocentius III, die Hugo aanklaagde voor verschillende misdaden. De paus gaf geen gevolg aan die beschuldigingen: het zou immers vreemd geweest zijn Hugo's pontificaat te verwerpen. Hugo was namelijk de protégé van Otto von Brunswick, die de paus zelf in 1201 uiteindelijk geschikt zou achten de keizerstroon te bestijgen. Pas in 1202 echter kreeg zijn pontificaat uiteindelijk pauselijke bevestiging en legitimatie. Het lijkt er dus sterk op dat Hugo door een samenloop van omstandigheden de macht heeft kunnen grijpen: zijn persoonlijke verdiensten en sterke positie binnen het Sint-Lambertuskapittel zullen er zeker voor iets tussen hebben gezeten, maar Otto von Brunswick zal hem vooral gesteund hebben omdat zijn visies op één lijn lagen met Rome, en Otto zelf een nieuwe politiek wilde voeren. De keizer zou Rome voortaan immers niet meer in de weg willen staan, om zo zelf door de Kerk in zijn legitimiteit bevestigd te kunnen worden. Hugo was op dat vlak een uitstekende kandidaat: hij nam persoonlijk deel aan het concilie van Lateranen in 1215 en was over de hele lijn een trouwe zelloot van de paus.³⁵²

De kritiek op het bewind van Hugo de Pierrepont, die zeker ook uit de hoek van het Sint-Lambertuskapittel kwam, verweet hem vooral te laks te zijn op religieus en kerkelijk-institutioneel gebied. Hugo werd door zijn critici voorgesteld als een inhalige man, wiens *avaritia* Luik veel onheil heeft bezorgd. Inderdaad blijkt uit een onderzoek van de rekeningen dat hij vaak zijn persoonlijke uitgaven de voorkeur gaf op investeringen in het algemeen belang van het prinsbisdom.³⁵³

Toch concluderen veel bronnen dat de regeerperiode van Hugo aan het eind van de rekening toch niet zo slecht was geweest. Naar het einde van zijn leven toe heeft Hugo zich immers vaak bijzonder genereus getoond voor verschillende religieuze stichtingen, een generositeit die waarschijnlijk eerder was ingegeven door politiek opportunisme dan door oprechte schuldgevoelens. Hij stelde immers alles in het werk om een gunstige sfeer te creëren voor zijn neef en vertrouweling Jean d'Eppes, die hij als zijn opvolger zag. Hugo de Pierrepont liet

³⁵² Alain Marchandise, *La fonction épiscopale à Liège*. 115-120.

³⁵³ Alain Marchandise, *La fonction épiscopale à Liège*. 256.

bij zijn dood 32000 marken na om zijn rekeningen te vereffenen en als schenking aan verschillende religieuze instellingen.³⁵⁴

Een ander feit dat Hugo in de Luikse historiografie een overwegend goede naam zou bezorgen, was zijn overwinning op de Brabantse hertog bij Steppes in 1213. Tussen de hertogen van Brabant en de prins-bisschoppen van Luik sluimerde de vijandigheid al langer. Beide partijen waren al eerder slaags geraakt, in 1013 bij Hoegaarden, en in 1129 bij Wilderen. In 1212 scheidde het graafschap Moha zich af van Luik, wat de spanningen nog deed stijgen. Bovendien steunden de hertog en de prins-bisschop beide verschillende kandidaten voor de keizerlijke troon. Hugo had Otto von Brunswick die hem nog had geholpen verkozen te raken, na zijn excommunicatie door de paus in 1210 immers in de steek gelaten. Otto had zich daarop geallieerd met de hertog van Brabant. Hugo daarentegen steunde voortaan de door de paus aangestelde tegenkoning Frederik II von Hohenstaufen, aan wiens *curia regiae* hij vanaf 1214 jaarlijks zou deelnemen.³⁵⁵

In 1212 liepen de spanningen zo hoog op dat de op gebiedsuitbreiding beluste hertog Henri I van Brabant Luik belegerde. Hugo slaagde er echter in een leger van politieke medestanders bijeen te brengen en te verzamelen op de vlakte van Steppes. Opvallend is de afwezigheid van adellijke medestrijders. Hugo's relaties met de adel waren immers sterk getroebleerd: hij raakte voortdurend aan hun privileges om te vermijden dat ze kerkelijke bezittingen zouden usurperen. Met de groeiende stand van de burgerij onderhield de bisschop wel een goede verstandhouding. Tijdens de regeerperiode van Hugo de Pierrepont waren er dan ook geen opstanden van de burgerij. Het was dus een leger dat vooral uit Luikse burgers was samengesteld dat de aanval inzette bij Steppes.³⁵⁶ Daar werd op 13 oktober 1213 de strijd beslecht in het voordeel van de prins-bisschop.³⁵⁷

Sinds 1214 werd in Luik jaarlijks die klinkende overwinning gevierd, met onder andere een processie waarin de trofeeën gedragen werden. De bisschop wilde dat volksfeest op vraag van de hertog die het als vernederend ervoer in 1219 verbieden, maar hij stootte op

³⁵⁴ Alain Marchandisse, *La fonction épiscopale à Liège*. 241.

³⁵⁵ E. Poncelet, *Actes des princes-éveques*, VII-XVI.

³⁵⁶ E. Poncelet, *Actes des princes-éveques*. XXXIX-XLIV.

³⁵⁷ E. Poncelet, *Actes des princes-éveques*. XVI

tegenstand bij de bevolking en de clerici. Die overwinning en de jaarlijkse viering wakkerden het patriottistische gevoel van eenheid van de Luikse burgers aan.³⁵⁸

Dit kan verklaren waarom de auteur van de Vita Odiliae zijn hoofdpersonages, Odilia en Johannes, in zijn derde boek heeft willen associëren met die overwinning door hen de afloop ervan te laten voorspellen. Bij die overwinning is de tussenkomst van de martelaar Lambertus, de patroonheilige van de kathedraalkerk, volgens het volksgeloof zeer belangrijk geweest. Odilia en Johannes hadden zelf ook een sterke affiniteit met de martelaar. Hij stond hen meermaals bij en verscheen aan hen in visioenen en Johannes stond zelfs in voor de zorg van zijn reliekschrijn in de kathedraal:

" *Interea sacer eius filius excubans secus feretrum gloriosi martyris crescebat in gratia apud Deum et homines...*"³⁵⁹

Omdat de bisschop ook geassocieerd werd met de overwinning bij Steppes en dus met de martelaar Lambertus, is het niet vreemd dat de auteur hem niet even negatief kon beoordelen als de andere prelaten die hij beschrijft.

Maar hoe waren de relaties tussen Hugo en de kanunniken van Sint-Lambertus?

Gedurende de eerste tien jaren van zijn bestuur was er een duidelijke tegenwerking binnen het kapittel merkbaar. De belangrijkste beschuldiging die men uitte was het persoonlijke winstbejag van de bisschop. Nochtans had de onenigheid waarschijnlijk eerder te maken met persoonlijke animositeit en verschillende visies op het bestuur van de diocese. De spanningen culmineerden in 1210 in een officiële beschuldiging van het kapittel. Van 29 mei tot 30 november staakten de kanunniken zelfs alle religieuze diensten in de kathedraal. Er werd een gedelegeerde, Oston, naar de paus gestuurd. De vijandigheid blijkt ook uit het feit dat geen van de kanunniken van de Sint-Lambertuskathedraal kwam opdagen op de synode die Hugo de Pierrepont in dat jaar organiseerde. De paus gaf gehoor aan de klachten van de gezant maar bleef diplomatisch: hij ordonneerde in 1211 een onderzoek. Het is niet zeker of dat onderzoek wel werkelijk heeft plaatsgevonden, en als dat zo was geweest, heeft het in ieder geval geen gevolg gehad dat gedocumenteerd is geweest. Het kapittel had over verschillende zaken te klagen, zoals de nalatigheid van de bisschop in het conserveren van het patrimonium

³⁵⁸ Joseph Daris, *Notes historiques sur les églises du diocèse de Liège*. 34-39.

³⁵⁹ VO, 226.

van het Sint-Lambertuskapittel en het feit dat de bisschop hen het recht had ontzegd personen die op hun grondgebied kwaad aanrichten te excommuniceren.

Het belangrijkste bezwaar van de kanunniken tegen de bisschop was echter zijn verzaken aan het *beneficium cene*: de traditie wilde dat één van de taken van de bisschop eruit bestond om jaarlijks, op goede donderdag, een mis op te voeren in de kathedraal en bij die gelegenheid een bepaalde som uit zijn prebende af te staan aan de kanunniken. Wanneer de bisschop ooit nog zelf deel had uitgemaakt van het kapittel, gaf hij zijn kanunniktitel niet op maar diende hij zijn prebendes van dat ambt op diezelfde goede donderdag aan het kapittel te betalen, aangezien hij zijn plichten als kanunnik niet meer kon vervullen. Hugo daarentegen, die voor zijn bisschopsverkiezing effectief verbonden was geweest aan het kapittel, vierde de plechtigheden van de heilige week niét in de Sint-Lambertuskathedraal maar elders. Door die handigheid verzaakte hij aan het *beneficium cene* en aan het betalen van die geldsom, tot groot ongenoegen van de kanunniken die dan ook stevig hun beklag deden. Op 28 juli 1215 regelde Hugo de zaak echter op bijzonder diplomatische wijze naar ieders genoegen: hij stelde twee priesters aan die zijn taken als kanunniken moesten vervullen en betaalde die met geld uit zijn eigen prebende. Als afkoopgeschenk kregen de kanunniken nog grond in Seraing en Villers- l'Eveque. Op die manier werd het *beneficium cene* dus afgeschaft en voegden zich twee kapelannen die rechtsreeks aan de bisschop waren verbonden bij het kapittel.³⁶⁰ De plooiën leken daarna gladgestreken te zijn.

Hugo stond de kanunniken ook toe vrijer en meer werelds te leven, aangezien de regel van het leven in gemeenschap toch niet werd nageleefd. In 1202 hield de pas aangestelde bisschop Hugo een synode waarin statuten uitgevaardigd werden voor de kanunniken en de parochiepriesters. De kanunniken dienden samen te wonen, te slapen in een *dortorium*, en gemeenschappelijk diensten bij te wonen.

In het Sint-Lambertuskapittel heeft dat gemeenschappelijke leven echter niet lang geduurd. Hugo was niet te beroerd om de praktijk onder ogen te zien en de wet daaraan aan te passen. In 1204 al werden, met goedkeuring van de bisschop en de pauselijke legaat, de inkomsten van de mense van het kapittel in prebendes verdeeld, zodat kanunniken die alleen wilden gaan wonen daar de geldelijke middelen toe zouden hebben.³⁶¹

³⁶⁰ Eduard Poncelet, *Actes des princes-éveques XXXV-XXXVII*.

³⁶¹ Eduard Poncelet. *Actes des princes-éveques*. XXXIX.

In 1229, net voor zijn dood, houdt de bisschop nog een synode waarin onder andere aan et Sint-Lambertuskapittel het recht wordt toegekend kwaadwilligen te excommuniceren en ze van hun landen te verbannen.³⁶² Van dat besluit - en het feit dat het synode daar niet unaniem tevreden over was - is nog een spoor terug te vinden in de Vita Odiliae:

*" Anno autem vitaa pontificis ultimo, sanctam synodum idem Hugo celebrandam instituit, decretumque in illa male cautus sancire non timuit, quod, etsi in superficie modo quodam congruere videretur, enucleatum diligentius in audientium vergebat interitum et spirabat latentius in multarum periculum animarum."*³⁶³

Het decreet zou echter bij sommigen kwaad bloed hebben gezet en volgens de Vita Odiliae zelfs verantwoordelijk zijn geweest voor de dood van de bisschop. Eén of andere niet nader genoemde persoon had namelijk een visioen gehad waaruit duidelijk bleek dat Hugo dat decreet moest weerleggen of toch ten minste een nieuwe synode bijeenroepen. Dat visioen werd door een priester neergeschreven op een stuk perkament en werd door een oude heks in Hugo's handen gestoken. De bisschop weigerde het document te lezen, waarna hij ziek werd en uiteindelijk stierf. Er staat nergens in die passaga een verwijzing naar zwarte magie maar het wordt wel duidelijk geïnsinueerd.³⁶⁴ Dit hele verhaal is natuurlijk bijzonder onwaarschijnlijk maar bewijst wel dat de synode van 1229 en het decreet de gemoederen nogal moeten geroerd hebben.

Hugo de Pierrepont verbeterde ook de financiële toestand van de kanunniken en liet hen tenslotte een legaat in zijn testament na. Het feit dat zijn dood jaarlijks met niet een enkele maar met twee missen werd bedacht in de Sint-Lambertuskathedraal, wijst erop dat de relaties in de laatste achttien jaar van Hugo's episcopaat bijzonder goed waren.³⁶⁵

Bovendien hadden de kanunniken tijdens zijn regeerperiode voldoende redenen om de relaties met de prins-bisschop niet te laten verzuren. De kanunniken van het Sint-Lambertuskapittel, die vaak verkeerdelijk worden beschouwd als een soort co-soeverein, verloren in de dertiende eeuw nogal wat macht aan de paus: zij waren op papier wel diegenen die de bisschop verkozen maar konden hun wil echter lang niet altijd laten domineren over Rome. Hun reactie daarop was conservatief: zij wilden koste wat kost hun belangrijkste

³⁶² Joseph Daris, *Notes historiques sur les églises du diocèse de Liège*. 34-39.

³⁶³ VO, 258.

³⁶⁴ Voor meer details, zie bijlage, boek II hoofdstuk V.

³⁶⁵ Eduard Poncelet. *Actes des princes-éveques*.

privileges, namelijk het niet moeten betalen van taksen en het niet berechtbaar zijn door het wereldlijke recht, in ere houden. Om dat te doen konden zij maar beter op goede voet met leven met de belangrijkste machthebber, de bisschop.³⁶⁶

De relaties met Hugo's neef en opvolger, Jean d'Eppes³⁶⁷, waren veel minder goed en dat wordt ook weerspiegeld in de tekst.

Na de dood van Hugo viel Luik immers aan veel onheil ten prooi,³⁶⁸ onder andere door de slechte relaties met het Roomse Rijk. De auteur van de Vita Odiliae wijdt dat aan het wanbeleid van de bisschop.

Jean d'Eppes' episcopaat was inderdaad vanaf het begin al vrij bewogen. Hij was dan wel verwant aan Henri VII, de Romaanse koning, maar hij koos toch, na het bezoek van een pauselijke legaat met de excentrieke naam Otto van Sint-Nicholas in carcere Trulliano, resoluut de zijde van Frankrijk en de paus. De kerkvader consacreeerde hem dan ook in 1230, in aanwezigheid van die legaat. Dit heeft er voor gezorgd dat hij gedurende zijn hele regeerperiode regelmatig in conflict kwam met Henri VII en zijn bondgenoten.³⁶⁹

Niet alleen Jean d'Eppes, maar ook die legaat wordt in de Vita Odiliae negatief geportretteerd. Hij wilde zelfs, aldus de auteur van de Vita Odiliae, de bisschopszetel verplaatsen:

*" Illius enim, hoc est papalis nuntii, erigebatur potentia, qui cum suis crebro conferebat domesticis de sede immobili nostrae diocesis ad locum alterum transferenda. Haec autem fuit congressionis diabolicus adversus sedem martyris insultatio."*³⁷⁰

Dat was natuurlijk een aanfluiting en een belediging voor de heilige martelaar Lambertus. Gelukkig kon een decaan van de kathedraal daar, door een oud charter dat hij had teruggevonden, daar een stokje voorsteken.³⁷¹

³⁶⁶ Alain Marchandisse, *La fonction épiscopale à Liège* pp.439-441

³⁶⁷ bisschop van. 1229-1238. Francois Lecomte, *Regestes des Actes de Jean d'Eppes, prince-évêque de Liège, 1229-1238*. (Brussel, 1991)

³⁶⁸ VO? hoofdstuk VI boek II? 261-264.

³⁶⁹ Francois lecomte, *Regestes*, 3-7. Voor meer details over de ingewikkelde kwestie, zie: Jean Closon, "les événements politiques liégeois pendant les années 1229-1230." In: *Melanges Godefroid Kurth*, T 1. (Liège-Paris, 1908). 137-140.

³⁷⁰ VO? 263-264.

³⁷¹ VO? 264.

De bisschop was zelfs zo'n slecht heerser dat God oordeelde dat Johannes een betere bisschop zou zijn. Dit werd aan hem onthuld in een visioen, door een engelenkoor dat hem de *pontificalia* aanreikte en het volgende zei:

" *Licet sedem tuae diocesis alias transferre multi conati sunt, in conspectu Domino decretum et sanctum asserimus, quod, totius impugnationis cessante malitia, Leodiensis civitas tuis protecta permanebit civitas in aeternum.* "³⁷²

Johannes' gebeden zouden ervoor zorgen dat de stad gevrijwaard zou blijven, niet het oordeelsvermogen van de bisschop.

Nochtans lijkt Jean d'Eppes, ondanks een woelig episcopaat, helemaal niet onkundig geweest te zijn. Hij wist in ieder geval steeds de meest verstandige bondgenoten te kiezen.³⁷³ Het negatieve oordeel van de auteur van de Vita Odiliae is waarschijnlijk eerder ingegeven door de getroubleerde relaties die de prins-bisschop met het Sint-Lambertuskapittel had. In 1231 brak er een conflict los over het heffen van taksen op gebruiksgoederen van het kapittel. Het Sint-Lambertuskapittel ging coalities aan met andere kapittels om hun privileges te vrijwaren. Uiteindelijk moesten pauselijke gezanten tussenkomen om het geschil te regelen. De bisschop werd bij zijn dood in 1238 overigens niet, zoals zijn voorganger, begraven in de Sint-Lambertuskathedraal, wat ook tekenend is.³⁷⁴

De opvolgers van Jean d'Eppes, Willem van Savoye, heeft nauwelijks een jaar geregeerd. Het is dus niet verwonderlijk dat over die figuur niets terug te vinden is in de Vita Odiliae. Robert de Thourotte dan, was waarschijnlijk nog aan de macht toen de tekst geschreven was. Over zijn regeerperiode staat dan ook niets geschreven.³⁷⁵

³⁷² VO, 267.

³⁷³ Francois Lecomte, *Regestes*. 6.

³⁷⁴ Francois Lecomte, *Regestes*. 6-7.

³⁷⁵ Alain Marchandisse, *La fonction épiscopale à Liège*. Annexe I. Willem van Savoye regeerde van mei tot november 1239. Robert de Thourotte was bisschop van 1240 tot 1246.

2.3.2. Johannes en Hugo?

Als we de Vita Odiliae moeten geloven, was Johannes een vertrouweling van de prins-bisschop Hugo de Pierrepont. De bisschop zou zelfs zijn zielenheil aan de eenvoudige kanunnik toevertrouwd hebben. Is dit echter wel mogelijk?

Hugo selecteerde zijn vertrouwelingen op hun competentie, hun verwantschap met zijn eigen persoon, hun scholing en opvoeding en op basis van persoonlijke vriendschappen, al is dat laatste criterium moeilijk historisch hard te maken.³⁷⁶

Johannes de Liro en Johannes de Nivelles behoorden tot zijn meest intieme entourage, net zoals Jacques de Vitry, die executeur van zijn testament was en hem aan zijn sterfbed in 1229 heeft bijgestaan.³⁷⁷ Omdat al die figuren³⁷⁸ de jonge begijnenbeweging en de vrouwelijke mystici goedgezind waren of zelfs bewonderden en bijstonden, lijkt het evident dat ook Hugo de Pierrepont geen al te grote bezwaren tegen die begijnenbeweging had. Hij was echter voornamelijk de cisterciënzers goedgezind en begunstigde hen dan ook regelmatig.³⁷⁹ Binnen die orde werd, volgens hem, de discipline het best geobserveerd en was de geloofsijver het grootst. Hugo stichtte zelf enkele *novae plantationes* en toonde zich genereus voor hospitalen en leprozerieën, waar veel religieuze vrouwen in werkten.³⁸⁰ Niets wijst er echter op dat hij een specifieke voorkeur had voor de religieuze vrouwenbeweging.

Hoe waarschijnlijk is het dat Johannes een vertrouweling van Hugo de Pierrepont was? Volgens de Vita Odiliae zou Johannes voor de bisschop zo belangrijk geweest zijn dat hij zijn advies wilde inwinnen over zaken die zich op een hoog politiek niveau afspeelden. Zo zou hij in zijn besluit over het al dan niet aannemen van de Reimse aartsbisschoppelijke zetel door Johannes gestuurd zijn. Het is volgens de Vita Odiliae dan wel het advies van Simon van Aulne dat voor Hugo de doorslag zou geven om op zijn post in Luik te blijven, hij liet het toch niet na om eerst raad te vragen aan Johannes. Wanneer de bisschop hoorde van het aanbod deed hij het volgende:

³⁷⁶ Alain Marchandisse, *La fonction épiscopale à Liège* pp. 363-365

³⁷⁷ E. Poncelet, *Actes des princes-évêques*. LV.

³⁷⁸ zie hoofdstuk 2.4. Religieuze mannen en vrouwen.

³⁷⁹ E. Poncelet, *Actes des princes-évêques*. XXXIX.

³⁸⁰ E. Poncelet, *Actes des princes-évêques*. LIII

" *Qui dignitatum in bivio constitutus et ignorans quid eligeret quidve respueret, misit ad Dei hominem (Johannes), ut precibus assiduis interpellaret Dominum pro se et pro imminente articulo dignitatum. Orationis cuius tantam in se virtutem expertus est, ut licet secus disponeret, primae tamen, hoc est nostrae, sedi sic adhaesit animo et amore, quod virum Dei, nollet vellet, nequibat relinquere, nec a beato martyre divortium sustinere.*"³⁸¹

Hij vroeg dus aan Johannes om voor hem te bidden om hem zo te helpen bij de moeilijke beslissing. Door die gebeden voelde de bisschop zo'n grote deugd in zichzelf, dat hij onmogelijk zijn Luikse zetel kon verlaten: hij zou de aanwezigheid van Johannes en van de heilige martelaar Lambertus al te zeer missen. De bisschop bleef echter in twijfel verkeren en het was uiteindelijk Simon van Aulne, die ook profetische gaven had, die hem overhaalde in Luik te blijven.³⁸² In werkelijkheid was het waarschijnlijk eerder zijn vertrouwen en hulpbisschop Jacques de Vitry die Hugo heeft bijgestaan om tot zijn besluit te komen.³⁸³

Het lijkt vreemd dat een figuur als Johannes zich in de nabije entourage van de bisschop bewoog, in de eerste plaats al omdat zijn naam slechts eenmaal in de akten van Hugo de Pierrepont voorkomt.³⁸⁴ Johannes was net als zijn moeder een controversieel figuur. Het feit dat hij het niet verder heeft geschopt dan kapelaan van de kapel van Sint Egidius, verantwoordelijk voor de verlichting, ondanks de bijnaam 'abbas' die sommigen hem blijkbaar gaven,³⁸⁵ getuigt daar al van. Dat de auteur van de Vita Odiliae is zich terdege bewust is van dat feit, blijkt ook uit zijn inleiding op het tweede boek:

"*Neque enim illic otiose scriptum invenies, quod nascens huic saeculo vir beatus per stolae characterem inter scapulas consecratus apparuit, ut futuri meriti iam esset indicium, quod*

³⁸¹ VO, 255-256.

³⁸² VO, 256-257.

³⁸³ Alain Marchandisse, *La fonction épiscopale à Liège aux XIIIe et XIVe siècles. Étude de politologie historique*, Bibliothèque de la Faculté de philosophie et lettres de l'Université de Liège, 272 (Geneva: Droz, 1998), p. 365, n. 330.

³⁸⁴ zie noot 372.

³⁸⁵ zie Bormans en Schoolmeesters, *Cartulaire de Saint-Lambert*, t. 1, p. 250:

"Johannes sacerdos dictus abbas capellanus ecclesie beati Egidii iuxta beatum Lambertum in Leodio, ad hoc donavit et deputavit, ordinavimus duas missas cottidie celebrandas, unam videlicet in ecclesia beati Egidii predicta"

*in ipso vitae eius exordio sic fuerat praeostensum. Nam et esse praesulem in conspectu Domini, maioris est gratiae, quam in superficie hominibus apparere.*³⁸⁶

Hij beseftte dat Johannes professionele curriculum vitae weinig indrukwekkend was en vergoelijkte dat door Gods oordeel boven wereldse macht en eerbewijzen te plaatsen.

De auteur en vertrouweling was zelf waarschijnlijk wel onder de indruk van het charisma van Johannes. Zelfs tijdens het schrijven over hem voelde hij dat ook hij in de Goddelijke gratie verkeerde:

*"Fateor ego etiam quod, cum mihi vir beatus haec et his similia loqueretur, inter loquendum tam immerso pondere desuper venientis gratiae replebatur, ut auditorem quoque supereffluens irrigaret copia, et factum ex auditu famelicum ad scribenda sequentia sollicitius inflammaret."*³⁸⁷

Johannes was waarschijnlijk, net als zijn moeder, een 'levende heilige', die vaak optrad als exorcist en gebedsgenezer.³⁸⁸ Bovendien was hij door zijn kuisheid en deugdzaamheid een goed voorbeeld voor de kanunniken van het Sint-Lambertuskapittel. Zij leefden niet meer samen maar woonden in de stad, waardoor de verleidingen groot moeten geweest zijn.

Om Johannes' verdiensten nog groter te doen lijken associeerde de auteur hem met prins-bisschop Hugo de Pierrepont. Hij had dit met geen andere bisschop kunnen doen; hij was de eerste bisschop die zich van de Rijkskerk afwendde om zich op de paus te richten. Hij was ook de eerste wiens religieuze denkbeelden openstonden voor de veranderende tijden en religieuze waarden. Daarnaast had hij voor de Luikenaren een bijna legendarische status door zijn overwinning in de slag bij Steppes. Bovendien heeft hij zijn leven beëindigd in goede relaties met het kapittel.

³⁸⁶ VO, p. 250

³⁸⁷ VO, p. 254.

³⁸⁸ Zie bijlage, bvb; hoofdstuk XXVI, waarin hij er in slaagt een leproos te genezen door zijn gebeden en hoofdstuk XXVII, waarin hij een vrouw van maar liefst vijf demonen verlost.

BESLUIT.

De Vita Odiliae zou een andere titel moeten dragen: het is immers geen hagiografische tekst, maar een *pêle-mêle* van verschillende onderwerpen. De auteur heeft elementen uit de hagiografie, de traditie van het exemplum, levensbeschrijvingen van charismatische religieuze figuren en de kroniek vermengd tot een uniek document.

De vraag blijft wat precies zijn intentie was. Welke boodschap wilde hij overbrengen? Het lijkt er op dat hij zijn indrukken over zijn vriend, die een diepe indruk op hem had nagelaten, wilde bewaren voor het nageslacht. Waarschijnlijk op aanraden van Johannes vertelde hij ook over zijn moeder Odilia, die ook een uitzonderlijk vroom persoon was. Hun levens heeft hij dan ingepast in een kroniek van zijn stad, een patriottische lamentatie over de moraal van de clerus. Hij focust vooral op het wanbeleid van de vroegere bisschoppen en Jean d'Eppe. Hugo de Pierrepont komt uit de vita naar voren als een positieve uitzondering op de regel. Door de vroegere situatie bijzonder zwartgallig voor te stellen lijken de deugden van Odilia en Johannes des te groot.

Op die manier worden ook de relaties tussen de bisschoppen en het Sint-Lambertuskapittel mooi weerspiegeld in de tekst. De auteur associeert Johannes met Hugo de Pierrepont - die zijn leven beëindigde in een goede verstandhouding met de kanunniken van Sint-Lambertus - om hem zo in zijn roem te laten delen.

Zo krijgen we ook een inzicht in de veranderende religieuze gevoeligheden binnen een belangrijke pijler van de Luikse politiek, het Sint-Lambertuskapittel. We zien hoe bredere religieuze tendensen doordringen tot in het bestuur van het bisdom. De waarden van de begijnenbeweging die een eeuw eerder nog werden verguisd en veroordeeld, konden nu hun plaats vinden tussen de andere religieuze instellingen van de stad. Naast de nieuwe ordes groeide ook de religieuze vrouwenbeweging. Die kon zich ontwikkelen door de relatieve tolerantie van de clerici. De Kerk bevond zich immers net op een kruispunt van vrijheid en religieuze creativiteit en verstrakking. Zelfs geestelijke hoogwaardigheidsbekleders, zoals Johannes van Liroux hadden een affiniteit met de *mulieres religiosae* en konden hun eigen spiritualiteit verdiepen door contacten met hen. Omdat Odilia wordt beschreven door een figuur die zelf waarschijnlijk buiten die religieuze vrouwenbeweging stond, toont de tekst ons hoe een *mulier religiosa*, die waarschijnlijk gewoon deel uitmaakte van het Luikse straatbeeld, door buitenstaanders gepercipieerd werd. De auteur focust voornamelijk op haar

kuisheid, omdat dat aspect van haar religiositeit het makkelijkst gecontesteerd kon worden en tegelijk ook het makkelijkst aanvaard werd door mannelijke clerici. Ook haar helderziende en mystieke ervaringen komen uitgebreid aan bod. Die bovennatuurlijke gave was een voor Odilia een manier om maatschappelijke *agency* te verwerven en autoriteit over haar zoon te verdienen. Dit illustreert dat de gendergrenzen in de dertiende eeuw weliswaar niet te overschrijden waren, maar toch niet altijd even strak waren getrokken.

De Vita Odiliae is kortom een venster dat ons een blik gunt op de complexiteit van de dertiende-eeuwse realiteit en mentaliteit.

BIJLAGE

Deze inhoudsopgave is niet meer dan een zeer vrije transcriptie. Ik pretendeer absoluut niet een correcte vertaling te bieden en ik acht het ook niet onmogelijk dat er interpretatiefouten in mijn transcriptie geslopen zijn.

EERSTE BOEK

Proloog.

Aan de heilige moeder van de kerk wordt dit werk opgedragen. Moge het diegene die tot ondeugd geneigd zijn naar deugd doen overhellen, moge het de goede gelovigen gratie brengen, en moge het de geesten van hen die het te horen krijgen er toe aanzetten God te loven.

Wij vangen dit werk geenszins onbezonnen aan. Geen enkele bijbedoeling hebben wij, tenzij het aantonen van de goddelijke wil en macht.

Een zekere man, waarover we het later nog zullen hebben (Johannes), had een bijzonder levendige geest, en op een nacht was hij 'raptus in spiritu' en hij zag hoe hij deel uitmaakte van een maagdelijk wit hemels leger, en hij zong met een goede stem de zin 'Je bent het waardig, Heer, dat ik mij vrijwillig openstel, voor de Apocalyps.' Daarna werd een drievoudig halleluja aangeheven. Dat reflecteerde de heilige drievuldigheid en bevestigde dat hij in de gunst van de heilige drie-eenheid was. Die heilige drie-eenheid heeft hem ook behoed voor de verlokkingen van duistere geesten. Hij heeft lang gearzeld om die zaken aan het schrift toe te vertrouwen. Ik heb dat alles gehoord en opgeschreven, maar ik citeer alleen maar wat Johannes zelf heeft verteld en geschreven.

Later aarzelde Johannes ook om de werken van zijn moeder op schrift te stellen, tot Hij in een visioen hoe de heilige Lambertus hem zaken dicteerde, die hij opschreef maar daarna voor de wereld trachtte verborgen te houden door er snel een doek over te leggen. Lambertus was daar woedend om en trok het doek weg.

Dit zeggen wij hier, opdat de ongelovigen, als die er al zouden zijn, al hun twijfels zouden laten varen en omdat we de geesten van de gelovigen willen vullen met deugdzame verhalen. De belangrijkste intentie van dit werk is het aantonen van hoe de Luikse Kerk al sinds lang voor vele gevaren behoed is geweest,

Het is nodig over deze gevaren te schrijven omdat, wanneer men ze kent, men zich er in de toekomst beter voor zal kunnen hoeden.

De dingen die ik zal vertellen worden over drie boeken verdeeld. In een eerste boek zal ik het hebben over de vroegere toestand van de stad Luik en haar Kerk, en over het leven van de beate Odilia. Het tweede boek zal de deugden van haar zoon beschrijven en het bewijs van die deugdelijkheid wordt geleverd door de manier waarop hij gestorven is. In het derde boek zal ik verhalen over de overwinning die de heilige martelaar heeft behaald op de vijand. Dit werk streeft er in alles naar de gratie van de drie-eenheid zo accuraat mogelijk weer te geven. Maar ik zal niet deze preek niet langer rekken, en ophouden de beginselen van mijn werk uit te leggen om over te gaan tot een waarheidsgetrouwe beschrijvingen van wat gebeurd is.

(I). Over de vroegere situatie van de Luikse kerk.

Na de dood van de heilige martelaar Lambertus werd de stad Luik, door de heilzame aanwezigheid van zijn relieken, bijzonder welvarend. De stad kreeg van de apostolische stoel een bisschop aangewezen, de heilige Hubertus. Door de groei van de kerk (onder andere door vele gulle schenkingen) breidde ook de stad zich steeds verder uit. In die tijden leefden de clerici nog trouw de regels na, en rekruteerden enthousiast gelovigen.

Later echter, wanneer Albero de tweede (1136-1145) als bisschop werd aangesteld, begon het religieuze vuur wat te tanen. Men gaf zich over aan simonie en andere wanpraktijken. De belangrijkste ondeugd van de clerici was hun winstbejag (ze verzamelen prebendes, vragen een loon voor het dienen van de mis), maar daarnaast gaf men zich ook over aan onkuisheid: priesters traden in het huwelijk, buitenhuwelijkse betrekkingen waren schering en inslag,... De enkele godsvrezenden die durfden te protesteren werden weggehoond. De corruptie van een stad die Hij toch altijd goedgezind was geweest, verdriette de Heer natuurlijk zeer.

(II). Over de drievoudige storm, waaraan we dankzij de heilige maagd aan ontsnapt zijn; en daarom is bij ons een gedenkteken voor haar opgericht.

Onder het bewind van bisschop Albero II en aartsdiaken Bruno stak er een hevige storm op, waardoor het welzijn van heel de stad bedreigd werd. De kanunniken kwamen haastig bijeen in de Sint-Lambertuskathedraal om de genade Gods af te smeken. Daar, in de kerk, stierf priester Salomon door een blikseminslag. Net wanneer het er op leek dat het gevaar geweken is, stak er weer een storm, nog angstaanjager dan de vorige, op. Na het houden van twee

heilige missen geloofde men ook deze keer op dat Luik aan de ramp is ontsnapt. Schijn bedriegt echter, en de hemel kleurde onheilspellend saffraangeel, de voorbode van een derde, nog heviger storm. In paniek riep men de heilige maagd en de heilige martelaar Lambertus aan, en met resultaat. De goddelijke genade was nog niet helemaal verdwenen uit Luik en ook deze derde storm hield op met woeden.

De volgende nacht verscheen de geest van de overleden Salomon in het dormitorium van de kanunniken. Wanneer men hem vroeg waarom hij zo'n gruwelijke dood is moeten sterven antwoordde hij dat zijn dood, in vergelijking met die van Jezus Christus, helemaal niet zo vreselijk was. Bovendien verdiende hij te sterven, want tijdens zijn leven had hij in al zijn ijver verzaakt voldoende in het boek der wijsheid te lezen. Hij was terug gekomen op aarde om zijn medekanunniken te vertellen over de tussenkomst van de maagd, die bij de Heer genade voor de zondige stad Luik heeft weten af te smeken. Daarom diende men Maria voortaan te eren.

Er werd dan ook een gedenkteken voor de maagd opgericht, en de rust en goede zeden keerden terug in de stad.

Al snel echter was die nieuwe geloofsijver weer vergeten en verwaarloosde men zelfs de nieuw gebouwde heiligdommen voor Maria en Lambertus.

(III). Over de ondankbaarheid van de stad en de kerk, en hoe de ondankbaren daarom als honden zijn beginnen overgeven.

God strafte de inwoners van Luik en liet hen overgeven als honden, als straf voor hun goddeloosheid. Omdat de stad aan de hierboven beschreven storm was ontsnapt, werden de inwoners roekeloos en vreesden ze niets meer: priesters vertoonden zich met hun concubines in het openbaar en op Pasen en Pinksteren werd de kerk té somptueus versierd en roept men ook de koningin aan, en in een optocht ter haren ere speelde men muziek en werd haar afbeelding vereerd (idolatrie).

Daarnaast werden de sacramenten alleen nog maar tegen betaling toegediend en werd er op grote schaal simonie gepleegd. In die tijd werd Radulphus tot bisschop aangesteld (1167-1194). Hij beweerde het beleid van zijn voorgangers verderfelijk te vinden, maar was zelf niet veel godsvrezender. Een handel in prebenden floreerde tijdens zijn bewind.

(IV). Over een zekere eerbiedwaardige Lambertus;

In die tijden van verderf leefde ook een zekere Lambertus van de Heilige Christophorus, die niet bijzonder geleerd maar wel zeer godsvruchtig was en de wandaden van zijn tijdsgenoten aanklaagde. Door zijn bezielde preken kreeg hij al snel een schare volgelingen. Dit was natuurlijk niet naar de zin van de Luikse clerici, die dan ook een aanklacht gingen indienen bij bisschop Radulphus. Deze droeg op Lambertus gevangen te nemen en naar de kerk van de h. Lambertus te voeren. Daar werd hij geslagen en beschimpt, waarop hij uitriep dat de ontheiligde kerk vernietigd zal worden. In het jaar 1183 gebeurde dat dan ook: de kerk van de h. Lambertus ging op in vlammen. In die periode werden ook verschillende bijgebouwen van die kerk vernield op bevel van keizer Hendrik VI, die toen toevallig in Luik was.

De auteur geeft een eigen interpretatie voor de fysieke vernieling van de kerk: de stad, de kerk en de clerici waren in ontucht en goddeloosheid vervallen, en omdat zijn huis zo ontheiligd werd, kon God niets anders dan het gebouw vernielen.

De plaats waar de kerk had gestaan bleef nog enige tijd verlaten, tot een zekere godvrezende man daar een huis ging bouwen. Verscheidene jonge mensen verzamelden zich rond Lambertus, die hen vertelde over de Goddelijke wetten en hen leerde devoot te zijn. Daarmee joeg hij natuurlijk de bisschop tegen zich in het vizier. Hij beval Lambertus op te sluiten in het kasteel van Rivonge. In gevangenschap vertaalde hij de Akten van de Apostelen naar het Gallisch. Om hem bij te staan in zijn ontberingen verscheen de apostel Paulus aan hem. De bisschop had ondertussen besloten Lambertus te laten berechten door de curie in Rome. Daar oordeelde men dat Lambertus geen blaam trof en dat hij het slachtoffer van afgunst en achterklap is geworden. Hij kon dus als een vrij man beschikken, en is later dan ook vredig gestorven.

(V). Over het teruggeven van prebenden aan een zekere legaat van de apostolische stoel.

In die periode kwam een pauselijke legaat (een zekere bisschop van Albanus, *episcopus Albanensis*) Luik bezoeken. In een satirische preek leverde hij kritiek op de levensstijl van de Luikse clerici, tot grote ergernis van de Luikse priesters. Toch slaagde hij erin de corrupte clerici tot inkeer te brengen en ze zover te krijgen dat ze hun onrechtmatige prebenden terugbetaalden. Ook bisschop Radulphus kreeg berouw over zijn wandaden.

(VI). Over de jeugd en de kuise liefde van de gelukzalige Odilia.

In Luik leefde een zekere Odilia, van niet onaanzienlijke afkomst, die al sinds haar prille jeugd godsvruchtig was en zichzelf geen enkel zinnelijk plezier toestond. Daarom werd ze

door verschillende mensen die zelf goddeloos en onzedelijk waren gehaat, terwijl godsvruchtige stadgenoten haar bewonderden. Odilia was ook bijzonder mooi, maar haar kuisgeest was nog mooier dan haar gezicht. Ze had vele deugden, maar de grootste was toch wel haar wil om haar maagdelijke kuisheid en zuiverheid ten allen prijze te bewaren, en dat ondanks haar mooie uiterlijk.

Wanneer ze zeven jaar werd, beloofde haar vader haar hand aan een zekere jongeman, die vanaf dan ook samen met haar in het huis van haar ouders werd opgevoed. Die jongeman toonde zich van zijn beste kant en overlaadde Odilia met complimenten en attenties, maar zij was niet onder de indruk van zijn vleierij. Ze beminde namelijk God en niemand anders. Ze minachtte en haatte haar verloofde, want hij was een bedreiging voor haar maagdelijkheid. Ze trachtte zijn gezelschap daarom zo vaak mogelijk te ontlopen.

Wanneer ze enkele jaren later - door haar vader verplicht - met hem in het huwelijk trad, werd de huwelijksnacht een fiasco: Odilia beweerde nog liever zijn keel over te willen snijden dan met hem te slapen.

(VII). Over haar ongelukkige verloving en de verwekking van haar zoon.

Gedurende zes jaar woonde Odilia met haar echtgenoot in één kamer, zonder ook maar één keer lust te voelen. De Heilige geest had immers het zondige vuur in haar ziel uitgedoofd, zodat ze maagdelijk van geest en van vlees kon blijven.

Wanneer ze tweeëntwintig werd, bad ze echter tot de Heer om haar een zoon te geven. Haar smeekbede werd verhoord, en ze bracht een zoon ter wereld, Johannes. In zijn naam weerklinkt de goddelijke gratie, en God toonde zijn aanwezigheid dan ook in Johannes' onberispelijke karakter.

Er werd echter geroddeld, en men vroeg zich af van wie het kind kon zijn.

In zijn kindertijd al legde Johannes zich toe op de studie van de Bijbel, en hij ontvluchtte net als zijn moeder alle werelds vertier. Zo stak hij zijn vingers in zijn oren wanneer leeftijdsgenootjes in zijn bijzijn vuile woorden gebruikten. Als hij dan toch per ongeluk een dergelijk heiligschennend woord opving, krabde hij de huid van zijn handen open met zijn eigen nagels en riep hij vurig de Heilige Geest aan.

(VIII). Over haar vader die genade van de Heer heeft gekregen.

Odilia's vader, die nochtans een goed en godsvruchtig leven heeft geleid, was net voor zijn dood op het verkeerde pad van de vleselijke lust geraakt. Enkele dagen na zijn dood

verscheen hij in een gruwelijk visioen aan zijn dochter, zijn gezicht was helemaal wit en getekend met rood kruis.

Hij zei haar dat ze een ring zou vinden, die ze vervolgens aan hem moest bezorgen. Hij meldde verder nog dat de genadige Heer medelijden met hem heeft gehad, en hem niet enkel voor zijn vele zonden heeft bestraft, maar ook rekening heeft gehouden met zijn gastvrijheid en andere goede karaktereigenschappen. Hij zou wel voor zijn zonde moeten boeten (in het vagevuur), maar zou uiteindelijk verlost worden, onder andere door de gebeden van de kleine Johannes. Haar vader voorspelde ook meteen dat Johannes priester zou worden.

Plots werd hij echter weggerukt naar het diepste van de hel, en hij riep weeklagend hoezeer hij al geleden had onder de straffen en de martelingen in het vagevuur.

(IX). Over haar zoon, waarover werd gezegd dat hij waardig als een abt is.

Over die Johannes werd gezegd dat hij waardig als een abt is, door zijn voortreffelijke karakter. Wanneer hij tot priester werd gewijd vertrouwden velen hun kinderen aan hem toe, omdat hij hen goede zeden leerde. Het schooltje dat hij op zon- en feestdagen bij hem thuis openhield, werd een groot succes. Hij onderwees kuisheid en goede zeden en legde uit hoe een conversatie met God moest gevoerd worden. De meeste van zijn leerlingen namen uiteindelijk het religieuze habijt aan en werden *militēs Christi* onder de regel van de heilige Benedictus, andere traden toe tot nog andere ordes, zoals die van de cisterciënzers, de heilige Augustinus of de prekende ordes en de bedelmonniken.

In een van zijn leerlingen echter woekerde de eeuwenoude wortel van het kwaad. Deze jongeman zette zijn medestudenten aan tot ondeugd, wat Johannes zeer verdriette.

(X). Over de duivel, en hoe hij door de moeder en haar zoon werd verslagen.

Op een zekere nacht ging Odilia met een vriendin zo rond het middaguur terug naar huis. De brug die op hun weg lag, en waar een woest kolkende rivier onder stroomde, was deels kapot, en de twee vrouwen zouden met gevaar voor eigen leven in de rivier gevallen zijn als Odilia die nacht geen visioen had gehad waarin haar de toestand van de brug werd geopenbaard.

Ondertussen werd Albertus de Cuyck (1196-1200) verkozen als bisschop in Luik. In die tijd werd de stad geteisterd door een ernstige hongersnood. Een zekere jongeman verdeelde daarom brood onder de hongerige armen. Op een zekere dag, zo rond het uur van de vespers, bracht die jongeman brood naar een vriend. Wanneer hij aan de kerk passeerde werd hij plots besprongen door een vijand (demon?), die hem onder luid geschreeuw bewusteloos sloeg. Hij

wist zich daarna wel weer te vermannen, en stond, door God bijgestaan, onversaagd op en weerde zijn belager af met het teken van het heilige kruis. Daarna zette hij zijn weg verder. Enkele nachten later kwamen Odilia en haar zoon Johannes ook op die plaats voorbij, en ze werden opgeschrikt door een angstaanjagend geluid. Omdat ze de listigheid van de demonen echter kenden en vertrouwen in God hadden, werden ze niet lastigvallen en konden ze hun tocht in alle veiligheid verderzetten.

(XI). Over de moeder, en hoe zij nadat ze weduwe is geworden de mantel der kuisheid weer heeft omgeslagen.

Omdat Johannes wist dat zij die op aarde de kuisheid van hun lichaam bewaren in de hemel het leven van de engelen delen, en omdat hij veel van zijn moeder hield, wilde hij haar het leven met een man besparen. Hij wilde dat ze samen met hem in kuisheid zou gaan samenleven.

Dat kon echter niet zolang haar man nog leefde, en daarom waste ze dagelijks de vleselijke zonden van haar huwelijk weg met haar tranen. Na de dood van haar echtgenoot bleef ze gedurende twee jaar nog hetzelfde doen. Wat ze door haar huwelijkse ondeugd verloren was, compenseerde ze zo met haar tranen en ze zette haar geest open voor God en keerde zich nog meer af van de wereldlijke genoegens. Daardoor kon ze, nadat ze weduwe was geworden, eindelijk weer even kuis zijn als toen ze een jong meisje was.

Odilia leed mee met Jezus Christus om zo nog meer de Goddelijke gratie te verdienen. Ze spoorde zichzelf aan de passies van Christus in haar geest opnieuw te beleven, en ze zag en voelde ook Jezus' stigmata voor de ogen van haar geest. Door dergelijke meditaties werd ze bevangen door het goddelijke vuur zodat alle haarden van vleselijke zonde in haar lichaam uitgedoofd werden. Voortaan leefde Odilia dus als een vrouw zonder de typische zwakte van geest die de vrouwen eigen is.

Odilia had in haar psalterium ook een afbeelding van het kruis, en wanneer ze zich hevig concentreerde op de sneden van Christus' wonden, de zweepslagen en de stekende pijn van de doornenkroon, barstte ze in huilen uit en besepte ze de nietigheid van haar eigen lijden. Ze riep uit dat Christus' lijden wilde dragen en wilde samen met hem sterven.

(XII). Over een heiligschennende demon die zij heeft moeten verdragen en hoe zij daar mee is omgegaan.

Zo verstreken zeven jaar waarin Odilia zich in een dergelijke toestand van lijden bevond, en zo werden alle vrouwelijke ondeugden in haar uitgeroeid, zodat ze zich nauwelijks nog bewust was van haar vrouwelijke natuur.

In het vierde jaar van die zeven werd ze willens nillens door een slechte geest bezeten. Door zich in de rivier de Mose onder te dompelen vluchtte die echter.

Nadat die zeven jaren verstreken waren, wilde God een einde maken aan Odilia's lijden. Hij toonde haar zijn gratie door haar op een heerlijke manier te verzadigen wanneer ze de zoete hostie at. Die zoete, vredige sensatie overviel haar voor het eerst wanneer ze met andere gelovigen in de kerk van de heilige Johannes in Luik was. Vanaf die dag werd ze vaak en overal bevangen door de Goddelijke: thuis, in de kerk,.. Ze raakte dan in een toestand van geestelijke verhevenheid en trad uit haar lichaam.

Op een dag verscheen het Christuskind aan haar in een visioen. Ze zag hoe ze de baby in haar armen nam en ze baadde de jongen met water uit een kruik die de heilige Joseph haar aanreikte. Ze was ook aanwezig bij de aanbidding der wijzen, en was getuige van de scène in de tempel van Jeruzalem, waar de profetes Anna Christus aanwees als de Messias. Ook bij de kruisiging van de Heer was ze geestelijk aanwezig en ze leed met al zijn vreselijke ontberingen mee. Ze volgde de heer daarna naar zijn graf. Ook het Laatste Oordeel verscheen voor haar geestes oog, en ze zag de zielen van de uitverkorenen een jubelend hosanna voor de Heer ten beste geven. Daardoor werd haar geest, die al zoveel pijn had verdragen, verheven.

De auteur weidt hierna uit over het Laatste Oordeel en beweert dat men na de pijn van dit leven en de triestheid die men ervaart door de dood, op de dag des oordeels geestelijk verheven zal worden. De vreugde daarover zal, na het aardse lijden, des te groot zijn. Het bewijs daarvan is te vinden in deze vita: Odilia zal nog zeer veel moeten lijden voor de Heer, maar het zal haar daarna nergens aan ontbreken, niet aan de lelie, noch aan de roos, en men zal haar ook herinneren met de lelie in de hand, en ze zal voor eeuwig gelauwerd worden door het kleur purper.

(XIII). Over de Heilige Drievuldigheid die zich aan zijn dienaress heeft geopenbaard.

Het mysterie van de Heilige Drievuldigheid werd in een visioen aan Odilia geopenbaard.

(XIV). Over het feestelijke visioen op de dag van het feest van de Hemelvaart.

Op het feest van de Heilige Hemelvaart was Odilia weer in trance. In haar visioen nam ze deel aan een feestmaal van heiligen, zag ze allerlei wonderbaarlijk mooie dingen en werd ze

meegevoerd door een engelschare. In de hemel voerde ze een gesprek met de heilige Johannes en noemde ze zich zijn dochter.

Ook God zelf verwaardigde het zich aan haar te verschijnen, niet zijn menselijke maar in zijn geestelijke vorm. Odilia raakte zijn hand met haar lippen aan. (mystiek contact).

Naarmate de tijd verstreek weden de manifestaties van de gratie Gods steeds sterker: daarom werd ze vaak door vrienden en andere toeschouwers omgeven, die getuige wilden zijn van hoe zij in trance verkeerde. Ze werd door velen beschouwd als de absolute meesteres in het bereiken van de mystieke eenheid. Haar moeder stond echter wantrouwig tegenover de geestelijke toestand van haar dochter: zij vreesde dat Odilia aan een kwalijke geestesziekte leed. Nadat Odilia tot de Heer gebeden had om haar moeder van haar oprechtheid en geestelijke gezondheid te overtuigen, kwam de oude vrouw tot het besef dat ze door haar wantrouwen de Heer had geloochend en toonde ze berouw.

(XV). Over het begin en de ongehoorde wijze van haar martelaarschap.

De auteur legt uit dat hij nog niet veel heeft geschreven over de verdiensten van Odilia, om het ritme en stijl van zijn werk te bewaren. Hij vraagt God dan ook om bijstand bij het beschrijven van haar leven en lijden, opdat zij als voorbeeld zou kunnen dienen om dichter bij God te komen.

Odilia ging op een dag naar de rustige kerk van de Heilige Dionysius om daar dichter bij God te komen. Een andere devote vrouw, een recluse, had die plek ook uitgekozen om te wonen. Tijdens de heilige mis ging Odilia plat achterover liggen en werd ze bevangen door een grote gelukzaligheid. Wanneer de andere vrouw vroeg hoe dat kwam, legde Odilia eenvoudigweg uit wat ze voelde, want ze was zo eenvoudig van hart dat ze alles wat ze van de Heer ontving wilde delen. Ze zette ook aan verschillende monniken haar visie op het huwelijk en maagdelijkheid uiteen: voor haar was de maagdelijke glorie steeds superieur aan het juk van het huwelijk.

De recluse vertelde dat meteen verder aan een mannelijke kennis van haar die zich sterk interesseerde voor religie. Wanneer die man Odilia, die ondertussen in een toestand van trance was geraakt, vriendschappelijk bejegende werd de recluse jaloeus. Omdat ze de aandacht van haar mannelijke vriend niet wilde verliezen begon ze een lastercampagne tegen Odilia: ze vond dat een vrouw die gehuwd was geweest het niet verdiende zoveel goddelijke gratie te ontvangen. Zo'n vrouw kon geen ware dochter Gods zijn!

De kluizenares haalde verschillende geestelijken bijeen om over Odilia te oordelen, waaronder Johannes de Liero en Gilbert de Monte Cornelii. In hun midden bevond zich een tegenstander van Odilia, die erin slaagde zoveel laster en insinuaties te verspreiden dat de meningen over de onschuldige weduwe sterk verdeeld raakten.

Johannes de Liero echter, besepte dat Odilia zonder reden werd verdacht, en sprak dan ook met Odilia en vroeg haar voor zijn zielenheil te bidden.

Hierna echter moet worden uiteengezet, zoals we al eerder aangaven, hoezeer Odilia haar martelaarschap verdragen heeft.

De man waar de kluizenares zo door was aangegrepen was geen inwoner van de stad maar wilde in Luik een nieuwe religieuze stichting oprichten. Hij had zeven maagden kunnen overtuigen daaraan deel te nemen. Hij wilde echter dat ze zouden geleid worden door de weduwe, maar daar was men niet mee akkoord. Ontevreden moest hij erkennen dat het geloof in Luik te zwak was. Niemand anders dan Jezus Christus kon immers erkennen wie geschikt was om de Heer te dienen.

Vanaf dat moment raakten de man en de weduwe innig bevriend, een vriendschap die voor de heilige Odilia onschuldig en eenvoudig was, maar niet voor hem. Hij keek vaak langdurig en intens naar haar mooie gezicht en naar hoe goddelijk ze eruitzag wanneer ze na een trance terug in haar lichaam trad. Hoe meer hij de hand Gods in haar aan het werk zag, hoe meer de man tot ondeugd werd verleid. Omdat de weduwe arm was en hij was aangesteld om de aalmoezen te verdelen, was zij voor haar levensonderhoud op hem aangewezen. Daarom kon hij een grote invloed op haar uitoefenen. Uit dankbaarheid bad Odilia vaak voor zijn zielenheil, en tijdens die gebeden raakte ze vaak geestelijk verbonden met hem. De liefde die Odilia voor hem voelde was echter kuis, naïef en onschuldig.

Wanneer ze weer eens in trance verkeerde was ze in nabijheid van het Christuskind, dat haar echter verontwaardigd van zich afsloeg, door haar contact met die man. Maria echter wist dat zij onschuldig was en troostte haar en kalmeerde de baby zodat alles weer ging zoals voorheen.

Zij ging de man steeds meer liefhebben, dat terwijl hij toch slechte bedoelingen had. Met listen en godsvruchtige uitspraken had hij haar vertrouwen helemaal gewonnen. Op een dag probeerde hij haar aan te raken, zogenaamd om te kijken of zij onder haar kleren een boetekleed draagt. Odilia slaat hem echter geschrokken van zich af. Wat een lovenswaardige kuisheid!

Hij beseftte dat hij haar niet zou kunnen corrumperen en wendde daarom zwarte magie aan om demonen op haar af te sturen. Daardoor werd ze gruwelijk gekweld; ze leed ondraaglijke pijnen, werd geslagen en bloedde hevig. Ze tilden haar herhaaldelijk op van haar bed om haar dan met geweld weer te laten vallen, waardoor haar ledematen gebroken werden. Toch slaagden ze er niet in om haar geest te bezitten. In haar lijden werd Odilia bijgestaan door haar zoon, die hele dagen en nachten aan haar zijde zat. Op een nacht werd Johannes uit zijn slaap opgeschrikt door zijn moeder, die door een bijzonder hevige aanval helemaal buiten zinnen naakt uit haar bed opsprong, zonder zich te schamen voor haar zoon. De jongen begreep dat zijn moeder door een groot gevaar werd bedreigd, en nam haar op een kuise manier in zijn armen en wist haar door gebeden te kalmeren.

Daarna bleven de demonen enige tijd weg, tot Odilia weer, nietsvermoedend, naar bovengenoemde man ging. Naïef nam ze hem in vertrouwen, want ze wist niet dat hij de aanstichter van alle kwaad was. De boosaardige man zag zijn kans schoon om zijn zwarte magie weer op haar los te laten. Zo bracht Odilia vijf jaren van haar leven door, heen en weer geslingerd tussen momenten van genezing en demonische bezetenheid, veroorzaakt door de man die ze vertrouwde. Odilia's geest wist echter steeds aan de ontuchtige verleidingen van de demonen te weerstaan.

(XVI). Over haar tweede vervolger, en hoe hij er voortijdig mee ophield.

Nadat die man eindelijk weg was gegaan, ging de kluizenares naar een andere priester die bedreven was in de kunst van de magie, en ze vroeg hem Odilia te bedreigen met vervloekingen.

Op een zekere dag woonde Odilia een mis van die priester bij, en hij riep haar bij zich na de mis. Hij zei haar dat hij de kwaadwillige recluse uit zijn kerk verdreven had en dat hij haar en haar zoon Johannes op een belangrijke positie wilde aanstellen. Odilia doorzag echter de kwaadaardige bedoelingen van de priester en bleef op haar hoede, biddend voor hulp uit de hemel. En zie, inderdaad, plots weerklonk een zware stem in de kerk. De priester dook angstig ineen en Odilia maakte zich snel uit de voeten. Ze ging hulp halen bij een zekere Gerardus, een voortreffelijk man, priester van de kerk van de heilige Gangulphus. Wanneer Odilia deze Gerardus over de wandaden van de priester had verteld, riep hij een kapittel bijeen. De beschuldigde priester werd erbij gehaald en voor het kapittel geleid, en hij kon onmogelijk ontkennen wat hij had gedaan. Omdat hij de hele priesterstand tot schande had

gebracht, moet hij gestraft worden. Gods hand sloeg hem dan ook met schurft en kreupelheid.

(XVII). Over de terugkeer van haar eerste verleider, en hoezeer hij haar beschimpde.

De man waar we het eerder over hebben gehad, Belial, kwam na een lange reis terug in Luik, omdat hij dacht dat Odilia ondertussen wel al voor demonen zou gezwicht zijn of dat ze zoniet toch gestorven zou zijn aan de ontberingen. Odilia was verheugd over zijn komst want wilde aan hem over haar angsten en lijden vertellen. Wanneer ze over haar vorige belager vertelde, verdacht hij haar ervan verschillende minnaars te hebben gehad. Odilia ontkent dat ten stelligste, waarop de man in woede uitbarst en zegt dat hij haar financieel geholpen heeft en dat hij haar nu moet terugbetalen. Daarna stuurde hij door middel van zijn zwarte magie weer demonen op haar af. De demonen spraken ook door de mond van Odilia en maakten hun namen bekend: Satan en Carisius. Voor het eerst werd het voor Odilia nu duidelijk wie de oorzaak van haar lijden was, de demonen hebben haar er immers zelf op gewezen.

Door toedoen van die demonen leed Odilia veel pijn en kon ze niet meer eten. Alsof dat nog niet genoeg was, trachtten ze ook nog eens haar arme lichaam door lust te corrumperen. De man trachtte opnieuw Odilia tot onkuisheid verleiden. Dit mislukte echter, en wanneer het mysterie van de heilige drie-eenheid in een visioen aan Odilia werd uitgelegd, koos de zondige man angstig het hazenpad. Odilia's belager was echter niet van plan zijn kwaadaardig gedrag te staken.

De demonen ondertussen, wilden het met Odilia op een akkoordje gooien; ze spraken haar aan en zeiden dat als zij haar belager zou vervloeken, zij haar onmiddellijk zouden met rust laten en de man gaan kwellen. De weduwe weigerde op dat goddeloze voorstel in te gaan. Daarna richtten de demonen zich tot haar zoon, Johannes. Ze zeiden dat ze hem en zijn moeder enkel met rust zouden laten wanneer hij zijn handen zou vouwen, knielen en hen aanbidden. Johannes weigerde dat, hij vereerde immers enkel God.

Daarna verklaarde één van de demonen hoe heilig Odilia wel niet is, en hoe triest zijn lot is, want hij is door een huichelaar op haar afgestuurd, maar haar geest is al door God vervuld, waardoor de demon ongelukkig wordt. Hij zou haar moeten verlaten en naar de hel terugkeren, want Odilia is vol van gratie, goddelijke genade en de heilige geest. De jongen wist daar niets op te zeggen, zodat Odilia's lichamelijke kwellingen en stuiptrekkingen nog heviger werden. Johannes hief een religieus lied aan, in de hoop zo de bijstand van God te verkrijgen. En zie, na afloop van het lied verscheen de Heer in de vorm van een kruis,

waardoor de demonen het onderspit moesten delven. Odilia blies ze uit door haar mond, waarna de goddelijke gratie haar vervulde. Om haar lichaam te herstellen dronk ze water en probeerde ze brood te eten. Dat lukte echter maar moeizaam. Wanneer ze eindelijk een paar zemelen had kunnen doorslikken, dankte ze de Heer uitvoerig.

Later zag haar zoon Johannes op een nacht dat Odilia door vuur verzengd leek te worden, een ongelooflijk helder licht straalde rond haar lichaam. Bij nadere inspectie bleek het vuur niet tastbaar was, omdat het van goddelijke oorsprong was.

(XVIII). Over de spiritualiteit van haar martelaarschap.

Na het beschrijven van Odilia's lichamelijke martelaarschap - waarin Odilia werd bijgestaan door de heer Jezus Christus, die haar zijn passiewonden toont - wil de auteur overgaan tot haar spirituele martelaarschap, bewerkstelligd door God en de Heilige Geest.

Odilia weerstond steeds maar weer aan alle vleeselijke verleidingen en had dus voor God niets te verbergen. Ze lette er ook op dat haar zoon zijn gebeden plichtsbewust zegde, opdat zijn geest niet zou verleid worden door ontucht. Hij riep daartoe God en de Heilige Geest aan, tijdens het zingen van verscheidene psalmen. Tijdens het reciteren van die psalmen werd Odilia plots zo erg gekweld, dat Johannes een kruisbeeld tegen haar voorhoofd wilde drukken. Omdat ze alweer door demonen bezeten was, weigerde ze dat. Johannes slaagde er uiteindelijk in de demonen te verdrijven door zijn puurheid en door zijn innige geestelijke concentratie op het lijden van Christus. Odilia's kwelling was dus niet persé lichamenlijk, maar eerder geestelijk: demonen en het goddelijke streden om het bezit van haar ziel, maar de Heilige Geest overwon uiteindelijk. De goddelijke gratie die ze uiteindelijk ontving voelde, door al het voorgaande lijden, des te gelukzalig aan.

Op een dag werd Johannes naar de grootste kerk van Luik ontboden om daar het altaar van de heilige Lambertus te verzorgen. Hij werd tot subdiaken aangesteld.

De overplaatsing van de jongeman zorgde er wel voor dat zijn moeder nu alleen alle gevaren moest trotseren, en gevaren waren er ten overvloede: ze werd beschimpt en er werden haar onkuise voorstellen gedaan door stadsgenoten. Priesters die bekwaam waren in zwarte magie stuurden een leger van demonen op haar af: ontelbaar veel kwade geesten trachtten bezit van haar ziel te nemen. Door tussenkomst van de heilige martelaar Lambertus verscheen er een grote adelaar in haar hart, die met zijn stralend licht alle ondeugd en kwade geesten uit haar verjoeg.

Uit deze voorvallen blijkt duidelijk dat de macht van de Heer God zeer groot is.

(XIX). Over haar zoon en hoe zijn vlees er in slaagde zijn geest te dienen.

Johannes stond in voor het schrijn van de Heilige Lambertus en door zijn goede zorgen groeide het relik sterk in aanzien. Ondertussen bleef hij erin slagen zijn lichaam ver van alle zonde te houden, door een scherpe waakzaamheid, regelmatig bidden en het dragen van een paardenharen boetkleed. Johannes werd dan ook aangesteld tot diaken, een plechtigheid die werd gevierd in de kerk van de Heilige Martinus, en nog later werd hij in de kerk van de Heilige Petrus tot priester gewijd.

Wanneer Johannes op een nacht wilde waken en bidden om dichter bij de Heer te komen, werd hij opgeschrikt door de aanwezigheid van de duivel: hij voelde een hele sterke vleselijke verleiding. Om daaraan te weerstaan snoerde hij zijn boetkleed stevig aan en hield hij zich stil, maar zelfs tijdens zijn slaap voelde hij nog de aandrang te zondigen. Moegetergd hief hij een beurtzang over de passie van de Heer aan, waardoor zijn beproeving ophield. Hij vroeg de Heer hem de oorzaak van zijn kwellingen te tonen. De volgende nacht verscheen dan ook een zwarte, lelijke hond, die gruwelijk kermde. Vele getuigen kunnen dat bevestigen, want zij hebben dat gejammer ook gehoord. De hond sloeg op de vlucht bij het zien van het schrijn van de Heilige Johannes. Wanneer hij dat voorval aan zijn moeder rapporteerde, vertelde zij hem dat die hond de duivel zelf moet geweest zijn, die de aanwezigheid van de heilige Lambertus niet kon verdragen en daarom zo hard jankte.

Na die gebeurtenissen is Johannes nooit meer in de verleiding gekomen ontucht te plegen.

(XX). Over de moeder, en wat aan haar is teruggegeven, en over haar andere, jongere zoon.

Iedere dag wijdde Johannes een vol uur aan het loven van de Heer. Odilia en haar zoon bereikten vaak simultaan de Heer en werden, door een goddelijk mysterie, tegelijk verheven. Daarom slaagden de demonen er niet meer in Odilia te binnen te dringen en werd ze verlost van al de kwellingen die hierboven beschreven staan. God verlostte haar ook van al haar zonden. Haar dankbaarheid was dan ook zeer groot.

De demonen konden dan wel geen bezit meer nemen van Odilia's ziel, ze maakten nog steeds een gruwelijk kabaal in de buurt van Odilia's huis, en zouden tot het einde van Odilia's leven vergeefse pogingen blijven ondernemen haar te corrumperen.

Omdat het kwaad zo weinig impact had op Odilia en haar oudste zoon Johannes, stortte het zich op Odilia's jongere zoon. (eerste vermelding van een jongere zoon, geen uitleg, kuisheid?)

De jongen werd op een dag gebeten door een roetzwarte hond, en na die beet leed hij ondraaglijke pijnen en sloeg hij het kruisbeeld dat Odilia tegen zijn been wil aandrukken weg. Hij verzwakte ernstig en raakte buiten zinnen, sprak in tongen en kon geen voedsel binnenhouden. Wanneer zijn oudere broer Johannes hem de laatste sacramenten wilde toedienen weigerde hij dat en wanneer hij uiteindelijk stierf sleurden demonen zijn ziel mee naar de hel. Odilia boette en bad dag en nacht voor de ziel van haar zoon, tot de heilige maagd haar in een visioen verscheen en duidelijk maakte dat de jongen, door voorspraak en tussenkomst van de maagd, toch in het hemelrijk was opgenomen.

(XXI). Over hoe de gelukzalige Johannes, en hoe hij door een vreemd medicijn van zijn ziekte genezen is.

Er kwam een zekere beate man naar Luik, om in de kerk van de Heilige Lambertus te dienen. Hij had in een visioen gezien dat vrouwen voortaan de toegang tot de relieken van de heilige moesten ontzegd worden, en zo geschiedde.

De jonge Johannes bevond zich vaak in het gezelschap van die man en besloot zijn boetekleed aan te trekken om de wortel van wellust die in zijn lichaam school uit te rukken. Johannes was aanvankelijk van plan een boetekleed te fabriceren uit de staart van een dood paard dat hij langs de kant van de weg had zien liggen, maar wanneer hij 's nachts terugkwam om de staart mee te nemen, lag het kadaver er niet meer. Hij kocht dan maar een boetekleed op de markt en snoerde zich er stevig in, zodat hij zijn lichaam niet meer kon bewegen. Door de oncomfortabele positie van zijn ledematen, die kruiselings aan elkaar vastgebonden waren, viel hij ten prooi aan acute koorts. Wanneer hij daarvan genezen was snoerde hij zich opnieuw vast in het boetekleed. Hij werd nu zo ziek, dat het er sterk op leek dat hij zou sterven. Zijn moeder Odilia smeekte God hem uit zijn lijden te verlossen en zag in een visioen dat Jezus Christus over het lichaam van haar zoon neerdaalde. Daarna begon Johannes hevig te zweten en genas hij spontaan.

(XXII). Over een zekere kanunnik, die door de smeekbeden van de moeder uit het vagevuur is gered.

Een zekere kanunnik uit Luik, Johannes, hoorde vertellen over Odilia's lijden in naam van de kuisheid, en besloot haar bij te staan. Wanneer hij ziek werd, gaf hij nog veel meer, hij verarmde zichzelf door de inkomsten uit zijn prebendes aan Odilia te schenken. Zo droeg hij natuurlijk ook bij aan zijn eigen zielenheil. Vroeger had hij veel oppervlakkiger en zondiger

geleefd, maar de man stierf toch met goede hoop omdat hij op het laatst boete had gedaan door Odilia bij te staan.

Na zijn dood huilde en weeklaagde Odilia drie dagen lang, tot ze plots een visioen kreeg: ze zag een zwarte geest die zich baadde in een brandend wijnavat. Dat visioen werd alsmaar heviger, tot de heilige Jezus op de gebruikelijke manier bezit van haar nam en het kwade verjoeg. Odilia hield op met huilen omdat ze voelde dat de ziel van de gestorvene alsnog het paradijs had bereikt.

Enige tijd later kuierde Odilia op een kerkhof, waar de recluse waar we het al eerder over gehad hebben, begraven lag. Bij haar graf hield ze even stil en sprak, alsof de dode nog in leven was. 'Wat heb je toch gedaan? Waarom heb je mijn vriendschap niet willen aanvaarden? Waarom heb je mij door toedoen van die boosaardige man zo doen lijden?'

Daarop steeg de geest van de overledene op uit het graf en verscheen een licht dat even fel was als dat van de sterren. Dat heldere licht werd plots rood en veranderde daarna nog herhaaldelijk van kleur. Door dat te aanschouwen werd Odilia vervuld van de wijsheid van de Heilige Geest.

(XXIII). Over een andere die door haar zoon op miraculeuze wijze uit zijn treurige situatie is gered.

Johannes maakte kennis met een zekere kanunnik uit de grote kerk, die nog zeer jong was maar al oud en wijs van gedachten. Johannes werd zijn leermeester en de jongeman werd nog godsvruchtiger en legde zich nog meer op bidden toe. Johannes wilde ook de peter van de jongen zijn, want hij had zijn confirmatie nog niet ontvangen, om de band tussen hen nog meer te versterken. De jongeman werd geconfirmeerd door bisschop Hugo de Pierrepont.

Na enige tijd begon de jongen Johannes echter steeds minder vaak op te zoeken. Johannes vroeg aan God wat daar de oorzaak van kon zijn. Op een nacht zag hij in een visioen hoe de jongen geflankeerd werd door vijf vrouwen. Eén van hen waste zijn haar. Met een andere vrouw had de jongen lichamelijk contact.

Wanneer Johannes zijn petekind de volgende dag met nat haar uit een huis zag komen, wist hij meteen hoe de vork in de steel zat. De jongen ontkende aanvankelijk alles maar kon niet anders dan beschaamd de waarheid toegeven. Johannes verbood de jongen nog contact te hebben met de vrouw en bad tot God voor zijn zielenheil.

De jongen deed het echter opnieuw en bezocht vrouwen met enkele van zijn vrienden. Wanneer Johannes hem echter uitlegde hoe groot de deugden van de maagdelijkheid zijn,

geloofde hij hem en ging hij te biecht. Na die biecht kon de jongen drie dagen lang niet ophouden met huilen.

In een visioen zag Johannes hoe hij de naaktheid van de jongeman bedekte met een witte mantel.

(XXIV). Over het goddelijke licht dat is nedergedaald en dat God aan zijn zoon heeft geopenbaard.

Een zekere bejaarde vrouw die bij Johannes en zijn moeder woont en hen helpt in het huishouden, heeft op een dag het huis en de meubels vuilgemaakt. Johannes ziet dat in een visioen, waarna de vrouw niet anders kan dan schuld bekennen.

(XXV). Over de jongen die heel veel verdragen heeft voor zijn zielenheil.

Een zekere jonge kanunnik uit Luik was bijzonder vroom en godsvruchtig, en hij diende de Heer naar zijn allerbeste kunnen. Dat was echter niet altijd zo geweest: enige tijd geleden, toen hij het ouderlijke huis verliet, was hij in de valstrik van de vleeselijke verlokkingen getrapt. Zijn vader nam hem echter mee naar de kerk en waarschuwde hem, en met resultaat; de jongen begreep waar de vader op doelde. Op dat moment kwam ook Odilia de kerk binnen, en ze was getuige van het gesprek tussen vader en zoon. Omdat ze voelde dat de jongeman in de goddelijke gratie verkeerde, vertelde ze Johannes later enthousiast over hem. De jongen werd door die goedkeuring van Odilia echter overmoedig en hoogmoedig, waardoor hij werd geslagen door mensen die Odilia ongunstig gezind waren, en hij werd ook door demonen bezeten. Zijn gezondheid ging zienderogen achteruit en de jongen nam zijn vader in vertrouwen over zijn toestand. Wanneer Johannes hem bezocht merkte hij aan de versnelde oogbewegingen van de jongeman dat zijn toestand door demonen veroorzaakt werd. Johannes diende hem de Eucharistie toe, iets waartegen de jongen, aangespoord door de kwade geesten, hevig protesteerde. Ook gewijd water haalde niets uit tegen de demonen en de jongen werd steeds zieker, kon niet meer spreken en werd bevangen door een hevige koorts.

Daarna bracht Johannes een bezoek aan Odilia, maar zij riep dat hij weg moest gaan, omdat zijn geest zich van haar aan het verwijderen was en dat hij wilde één worden met de bezeten jongeman. Odilia wist dat omdat zij op een bijzondere manier geestelijk verbonden was met haar zoon. Johannes wilde dat Odilia minder contact had met de jongen, niet omdat hij haar niet vertrouwde maar omdat hij vreesde voor de zuiverheid en het zielenheil van de

jongeman. Op zijn beurt stond Johannes geestelijk in contact met de jongen: zo voelde hij het wanneer iemand hem lastigviel en hij leed dan met hem mee.

Uiteindelijk slaagde Johannes er in de jongeman te verlossen.

(XXVI). Over de genezing van de leproos.

Een man uit Sint-Truiden wilde zijn mooie zoon Parisius een goede opvoeding geven en zond hem daarom naar Luik, naar Johannes. De jongen werd echter melaats, leed veel pijn en werd door iedereen uitgestoten. Johannes bad voor zijn redding en kreeg een visioen waarin hij zag dat de jongen zou genezen, wat dan ook gebeurde.

Daarna werd de jongeman echter opnieuw ziek. Johannes onderwierp zich aan zelfkastijding om de jongen te genezen. De jongen genas echter niet, kon nauwelijks lopen en leed ondraaglijke pijnen. Hij had het gevoel dat hij moest sterven om te boeten voor zonden van zijn ouders.

Men roept zelfs zijn ouders erbij omdat alles erop wijst dat zijn einde nabij is. Johannes was ook aanwezig bij het sterfbed en bad onophoudelijk voor zijn zielenheil. Door zijn toedoen zou de ziel van de jongeman uiteindelijk gered worden.

(XXVII). Over de vrouw die door vijf demonen was bezeten.

Johannes was op reis in de streek van Brabant en hij kwam in Sint-Truiden aan. In dat dorp woonde een vrouw die door maar liefst vijf demonen bezeten was. Johannes ging onversaagd in dialoog met de demonen, hoewel ze in vreemde talen onverstaanbaar riepen en tegenspartelden. Johannes bleef echter dapper de demonen uitdagen, gesterkt door zijn deugdelijkheid en bijgestaan door Christus. Wanneer hij een hostie toonde aan de bezetene, viel ze ten prooi aan een vreselijke aanval van waanzin, waarbij de demonen in alle talen bleven spreken. Uiteindelijk slaagde hij erin, na een lange worsteling met het kwade, de vrouw te verlossen van haar kwelgeesten.

(XXVIII). Over de onthulling die de moeder bij het altaar van de sacramenten heeft gedaan.

Men vertelde over Odilia zaken die zo wonderbaar waren dat zelfs haar eigen zoon, Johannes, ze met zijn rede niet kon bevatten en dus moeilijk kon geloven.

Hij maakte zich op een dag, nog voor de zon was opgegaan, klaar om de heilige mis te verzorgen in een kapel van de grote kerk, die ook wel de basiliek van het Heilige Kruis werd genoemd. Hij was druk bezig de hosties boven het altaar te zegenen, wanneer één van de

hosties viel. Hij legde de gevallen en dus ontheiligde hostie echter gewoon terug bij de andere geconsacreerde hosties. Wanneer hij een week later zijn moeder, die naar de kerk was gekomen, de hostie wilde toedienen, protesteerde zij en zei ze dat de hostie die hij haar aanbood niet het lichaam Gods was. Zij had dus, door God geleid, doorzien dat de hostie ontheilgd was en dus niet meer het mysterie van de vleeswording van Christus bevatte. Die onthulling van een simpele vrouw, in haar oordeel door God geleid, bevestigde voor Johannes dat wat men over zijn moeder vertelde waarachtig was.

(XXIX). Over een zekere tegenstander waarover de gelukzalige zoon heeft getriomfeerd.

Een zekere clericus werd in de kerk tot subdiaken aangesteld, omdat hij door leugens en opschepperij in de gunst van vele heren was geraakt. Zijn zoon, die al even verderfelijk was als zijn vader, schrok er niet voor terug op een zekere nacht een hoer mee te brengen naar de kerk, en samen met haar en enkele leeftijdsgenoten een feestje te bouwen.

Johannes echter klaagde de jongeman aan in een vergadering van de kanunniken. Men oordeelde dat de jongeman uit de kerk moest gezet worden.

Die nacht verscheen de heilige martelaar (Lambertus) aan Johannes in een visioen, een visioen waarin er ook een drie-armige kandelaar in de handen van Johannes opdook. In de vlammen van die kandelaar waren de heilige maagd, God en de heilige martelaar zichtbaar.

De vader van de zondige jongeman werd dus geacht zijn zoon de kerk uit te sturen, maar negeerde de uitspraak van de kanunniken. Hij kon dat doen door de hoge positie die hij bekleedde.

(XXX). Over het verscheiden van de gelukzalige moeder.

Odilia krijgt een koninklijk leven in eeuwige rust, door haar kuisheid en bescheidenheid en haar verdienstelijke strijd tegen vele tegenstanders. Vooral zal worden overgegaan tot de beschrijving van haar sterven, moet er nog wat verteld worden over haar vele beproevingen.

Zo stak ooit een priester een preek tegen haar af over het opnieuw aangaan van een huwelijk, waarop Odilia nietsvermoedend antwoordde: "Ik ben nu oud en verzaak aan de wereld, in mijn geest en in mijn hart." De priester riposteerde dat hij anders wel met haar wilde copuleren en huwen. De kuis weduwe reageerde verontwaardigd en zei dat ze nog liever verbrand wilde worden.

Een ander voorval stamt nog uit haar kindertijd: de jonge Odilia kwam op een tocht een soldaat tegen die een rozerode bloemenkrans droeg. Het kind nam die af en wilde hem niet

meer teruggeven, en de soldaat gaf haar verontwaardigd een kaakslag die zo hard was dat ze rood werd en begon op te zwellen in haar gezicht. Bedeesd fluisterend reageerde het kind als volgt: " Weet, heer, dat uw slagen me meer bevallen dan geld, omdat ze meer zullen bijdragen aan mijn zielenheil."

Wanneer Johannes op een zekere nacht in extase was, zag hij plots een gezicht verschijnen op zijn crucifix, dat waarschuwde dat één van zijn armen zou worden afgesneden. Wanneer hij tot zichzelf teruggekeerd was, begreep hij dat dat betekende dat één van de zijnen van hem zou worden weggerukt. In die tijd kwam ook één van zijn leerlingen, zo ernstig bezeten door demonen dat hij niet aan hun kwade listen kon weerstaan, naar hem toe. De kwade geesten, die de jongen en zijn moeder geen kwaad konden berokkenen, waren er in geslaagd de ziel van die leerling tot het kwade te bekeren. Johannes omhelsde zijn leerling uit gewoonte, maar zo slaagden de demonen er in bij hem binnen te dringen. Daardoor werd hij zo zwaar ziek dat hij in bed moest blijven en het leek alsof zijn stervende ziel zijn lichaam zou verlaten. Nu had zijn moeder, omdat haar zoon zo ziek was, niemand meer die haar de eucharistie kon toedienen. Daardoor verzonk ze in een onverdraaglijke droefheid. Wanneer de moeder echter met - door aanmoediging van een oude man hernieuwde - moed de heer loofde, zong en één werd met God door klaaglijke gebeden, schonk de Heer haar gratie en moed. Zo werd Johannes al snel genezen van zijn duivelse indringers. Hij liet zijn moeder achter en streefde er nu naar zijn leerling, die opnieuw bezeten was, te genezen. En nadat hij zijn ziel van zijn moeder had losgemaakt, verenigde hij zich met de jongen. Zo stond hij tussen beiden als het ware in het midden en hij verbond nu eens zijn moeder en dan weer de jongen met God. Maar daardoor verzonk zijn moeder weer in diepe droefheid.

Johannes zag in een visioen dat het huis van zijn moeder in een ruïne was veranderd en dat zij dood neerlag, en hij zag het wierookvat van haar begrafenis. Odilia zei hem: " Ik zal je nooit in de steek laten, treur dus niet omdat ik gestorven ben. Ik ben immers bij de Heer en mijn geest zal altijd bij je zijn. Je moet de Heer met je deugden loven en je zal gedurende twaalf jaar de gratie ontvangen en van geest en lichaam bijna een martelaar worden en je zal niets van de angsten en kwellingen die ik heb gevoeld ervaren. Ik heb echter niet gewild me daaraan te onttrekken, en God wist dat. Mijn lichaam heeft aan zeer veel verleidingen blootgestaan, maar mijn kalmte en deugdzaamheid konden toch niet uitgedoofd worden. Ik wil dan ook dat je God dankt omdat hij die gruwelijke Ethiopiërs (duistere geesten) ver van mij gehouden heeft." Dat deed Johannes, hij bad en Odilia voelde zich verlost en riep: " We

moeten blij zijn, zoon, omdat de prins van de wereldlijke geneugten uit mij verdwenen is en ik het waardig ben dat de engelen mij in de goddelijke gratie hullen."

Net wanneer Johannes bij het altaar van de gestorvenen dank stond te betuigen, stierf zijn moeder nu ook echt, en een engel kwam hem vertellen dat Odilia vredig naar de Heer was gegaan. Tijdens haar begrafenis gaf hij zich niet over aan tranen maar verheugde hij zich over hoezeer God haar tegen zoveel gevaren en verleidingen beschermd had. Ontroerd bad hij tot de Heer: "Uw werken, Christus, uw mirakelen, eer ik, opdat u mij zou laten triomferen over de vijand van de menselijke soort (de duivel). Ik dank u omdat u zich verwaardigd heeft uw dienares gratie en deugd te schenken, en bij haar dood zal ik u nu voor altijd met eer en roem eren."

(XXXI). Over de plaats van haar graf en de vergroting van de kerk van de Heilige Aegidius.

Na haar dood werd het lichaam van Odilia naar de kerk gebracht, waar veel gelovigen samen waren gekomen. Haar zoon had zich in zijn verdriet aan haar draagbaar vastgeklampt maar hield zijn aandrang om te huilen echter in. Plots steeg er van het dode lichaam een wonderbaarlijke zoetheid op. Daardoor woelde Johannes nog minder de aandrang te huilen. De omstanders vonden het eigenaardig dat hij, die zijn moeder zo had liefgehad, nu geen traan liet om haar dood. Maar huilen lukte hem werkelijk niet en hij vergat alle pijn en verdriet door de intense geestelijke verbintenis die hij met zijn moeder voelde.

De zeer kuise weduwe Odilia is dus gestorven in het jaar 1220 op de 14^{de} dag van de maand december. Ze leeft nu in het Goddelijke heiligdom als een voorbeeld voor andere weduwes. Johannes wilde zijn moeder begraven in de kapel van de heilige Aegidius, maar bepaalde machtshebbers uit Luik waren Odilia en haar nagedachtenis niet gunstig gezind en maakten Johannes belachelijk in het bijzijn van bisschop Hugo. Daarom moest hij zijn moeder noodgedwongen op een andere plaats begraven, niet ver van de kapel, en ook vlakbij het altaar van de protomartelaar Stephanus. Daar heeft haar lichaam gedurende zeven jaar gerust, tot verschillende van de tegenstanders van Odilia gestorven waren. Johannes zag toen zijn kans schoon de zaak van zijn moeder bij de bisschop te bepleiten. Op een nacht kreeg hij een visioen en zag hij een engelenschare die in de kapel van de heilige Aegidius een mis aan het opvoeren was. De voorganger van die mis was niemand anders dan de heilige zelf, die tegen Johannes sprak en zijn zegen gaf. Met dat visioen als doorslaggevend argument kreeg hij de toestemming van de bisschop de scheidingsmuur van de kapel te laten herbouwen, zodat het

graf van Odilia nu, door Gods tussenkomst, in de kapel van de heilige Aegidius bevond. De aanbouw werd geconsacreerd in naam van de heilige Aegidius en de heilige Lambertus.

(XXXII). Over de terugkeer naar haar zoon en de translatie van haar resten

De derde dag na heer verscheiden stond de geest van Odilia haar zoon bij met al haar vele deugden en er schitterde een stralend licht in zijn kamer. Ze sprak hem geruststellend toe en zei dat ze verlost was van alle leed en opgenomen was in de hemel omdat ze op aarde steeds zuivere bedoelingen had gehad. Meer zei ze niet en ze verdween weer. Het is dus geen geheim hoezeer die heilige tijdens haar leven Christus had liefgehad, hoezeer ze met een zuiver hart aan haar de gekruisigde was gehecht. Daarom ook heeft God gewild dat het lichaam van de heilige weduwe naar een andere plaats werd gevoerd, en hij toonde dat aan zijn dienaar Johannes in een visioen. Dat deed hij echter niet, en daarom begon Odilia's grafzerk te vergaan en geheel uiteen te vallen, en een stank ging rond het graf hangen. Een zekere vrouw had dat gezien en sprak de man Gods er op aan: waarom liet hij het graf van zijn moeder zo vergaan? Johannes haastte zich daarom naar dat monument om het te repareren. Wat hij echter overdag weer herstelde ging 's nachts weer kapot.

Johannes werd daarna ernstig ziek omdat hij niet aan de wens van God had voldaan en hij besepte dat hij niets beters verdiend had. Hij bad hevig en stortte zijn hart aan God uit. Nadat hij daardoor genezen was ging hij met enkele van zijn leerlingen naar de plek van Odilia's graf en ze ontmantelden de grafsteen en groeven in de aarde en haalden de beenderen van Odilia boven. Die beenderen werden in een katoenen doek gewikkeld, de andere resten van haar lichaam in een olievat gestoken. Dat alles gebeurde in het verborgene en het graf werd weer zorgvuldig dichtgemaakt. Op de nieuwe plaats aangekomen controleerde Johannes zelfs haar voetbeentjes, om te zien of alles nog aanwezig was.

Op dat moment echter verscheen Satan, in de vorm van een angstaanjagende demon in de vorm van een zwarte hond die gromde en blafte. Angstig veinsden Johannes' leerlingen dood te zijn. Johannes stelde hen gerust en ze voerden de verdere overbrenging van het lichaam zonder incidenten uit. Plots sloeg er een zoete geur van Odilia's stoffelijke resten af, en daarvan kan een priester getuigen die op dat moment voor de deuren van Odilia's nieuwe rustplaats stond. De geur was zo heerlijk dat hij zich voor de poorten van de hemel waande, en hij riep uit dat die plek wel heilig moest zijn. Men heeft dan van haar heilige beenderen een olie gemaakt.

Enige tijd daarna werden haar stoffelijke resten naar de kerk van de heilige Aegidius gebracht. Johannes wilde om twee redenen dat haar lichaam onder zijn altaar zou rusten. In de eerste plaats zou hij zo steeds dicht bij zijn moeder zijn, want hij woonde niet ver van de kerk van de heilige Aegidius, en hij zou geestelijk in contact met haar kunnen treden. Ten tweede zou het goddelijke aanzien vergroot worden door de aanwezigheid van de resten van de heilige weduwe. Nadat dat alles was gebeurd, opperde niemand bezwaar en was niemand nog afgunstig. Nu dus rust uw verdienstelijke strijdster, Jezus, vlak bij een altaar, en twijfelt niemand nog aan de heiligheid van haar wonderbaarlijke visioenen, en dat ter uwer meerdere er en glorie, tot in de eeuwigheid. Amen.

(XXXIII). Over de olie die uit de omgestoten vaas is gevloeid.

In de vertrekken van Johannes stond een met olie gevulde vaas die hij 's nachts altijd bijvulde. Hij bad en bewonderde die vaas die de resten van de heilige Odilia bevatte en raakte bedwelmd door de dampen die eruit opstegen. Op een dag echter stootte een onzorgvuldige dienaar die vaas om.

(XXXIV). Over de vrouw die als bij mirakel is verlost door de gebeden van de gelukzalige Johannes.

Er woonde een eerbiedwaardige matrone net buiten de muren van onze stad die legitiem gehuwd was en twee kinderen had. De huichelaar waar hierboven al veel is over verteld en die Odilia zo gekweld heeft, stuurde demonen op haar af, waardoor haar kinderen omkwamen. Johannes had met hem te doen en bad herhaaldelijk om de kwade listen van de misdadige man te doen ophouden.

Op een zekere dag moest de vrouw bevallen van een zoon van haar wettige echtgenoot maar de bevalling lukte niet en ze verkeerde in hevige barensood omdat ze door demonen was omcirkeld. Johannes wilde haar bijstaan maar durfde uit schaamte niet bij de bevalling aanwezig zijn. De vrouw smeekte hem haar toch te zegenen voor ze sterft. Toen ging Johannes toch haar kamer binnen en legde haar de hand, zegende haar en gaf haar absolutie voor haar zonden. Daardoor ging de geboorte plots wel verder en baarde ze haar kind. De vrouw was zo dankbaar dat ze zich geheel aan God onderwierp. Ze was geestelijk verbonden met God waardoor haar niets kwalijks meer kon overkomen. Toch had ze zoveel kwellingen doorstaan, door de bevalling en door toedoen van de demonen die de huichelaar op haar had

afgestuurd, dat ze vreesde haar laatste adem te zullen uitblazen. Daarom kwam Johannes haar weer bijstaan en hij slaagde erin haar geest nieuw leven in te blazen.

Nu ik aan mijn verplichtingen om goed over de vroegere toestand van de Luikse kerk en de levensloop de heilige Odilia te berichten heb voldaan, vertel ik nu waarom ik vermoeid zal ophouden. Ik word namelijk overvallen door een geestelijke vermoeidheid en een vrees voor verborgen zaken, voor de ondeugden van de demonen en voor hun lawaai, dat ik dag en nacht in mijn omgeving hoor. Daardoor ben ik bang, ik zeg het u, om verder te schrijven. En zo beroven die demonen me van de levendigheid en wilskracht van mijn lichaam, zodat ik noch tot spreken noch tot schrijven aangezet kan worden.

Moge ik uw gratie inademen, oh Heer, om het tweede boek aan te vangen, waarin zal worden geschreven over de deugden van Johannes die in de Goddelijke gratie is gestorven. Mogen de dingen die hierboven beschreven zijn herinnerd worden. Nu vang ik het schrijven aan het tweede boek aan, in de hoop dat de lezers er niet door zullen worden verveeld maar er gretig naar zullen luisteren, over hoe Johannes door zijn deugd vijanden en moeilijkheden heeft overwonnen, en over hoe de almachtige Vader die gezegend is tot in der eeuwigheid zijn gelovigen de eeuwigheid heeft getoond en naar een feestmaal heeft geleid.

TWEEDE BOEK.

I. Een uiteenzetting van de auteur, waaruit de verdiensten van Johannes voor de Heer blijken.

De auteur legt uit dat hij het leven van Johannes wil beschrijven om zijn verdiensten en zijn uitzonderlijke karaktereigenschappen en zijn gratie bij de Heer aan iedereen kenbaar te maken zodat ze nooit nog zouden vergeten worden.

Het is belangrijker een leider en voorganger te zijn in de ogen van God, dan volgens het oppervlakkige oordeel van de mensen. Want velen bekleden immers een leidende positie, die zij niet volgens het Goddelijke oordeel maar enkel volgens het oordeelsvermogen van leken verdienen. Dat zegt hij omdat Johannes, en God is daarvan getuige, geheel terecht priester is, en dat hij dus geheel kan vereenzelvigd worden met het priesterambt.

Johannes was zelfs zo'n goede en godsvruchtige priester, dat er vaak allusies werden gemaakt op het feit dat hij waardig genoeg was om bisschop te worden. Verschillenden, waaronder zijn moeder Odilia, zagen in visioenen hoe Johannes als bisschop werd aangesteld.

Verder verlaten enkele leerlingen van Johannes hem om in te treden bij de Cisterciënzers, wat hem zeer verdriette.

II. Over hoe groot zijn intelligentie en zijn vaardigheid in het spreken was.

Wanneer de auteur Johannes hoorde spreken, voelde hij de goddelijke gratie over zich neerdalen, want zijn woorden baadden steeds in de goddelijke glorie, omdat Johannes bijzonder kuis, nederig, vrij van zonden en puur van geest was. Hij had er, ondanks zijn geringe opvoeding, dankzij goddelijke tussenkomst geen enkele moeite mee om moeilijke vraagstukken over de heilige schrift op te lossen. Zo kon hij verklaren hoe het mogelijk was dat een zekere demonisch bezetene toch heel veel wijze woorden vertelde.

Ook werd een jongeman door de woorden van Johannes ertoe aangezet zijn zonden op te biechten, waarna hij voelde dat hij terug in de goddelijke gratie verkeerde. Johannes vreesde echter voor het zielenheil van die jongeman en bad en smeekte de Heer of hij hem met een teken wilde aantonen dat de ziel van de jongen van zonden was bevrijd. De Heer zorgde er dan voor dat Johannes bloedde uit de plaats waar Christus zijn passiewonden had gehad.

III. Hoe hij bisschop Hugo van zijn ambt in Reims terug naar Luik haalde.

Toen de Reimse aartsbisschoppelijke zetel vrij kwam, verkoos het kiescomité als één man Hugo de Pierrepont als nieuwe aartsbisschop. Om die functie naar behoren te kunnen vervullen moest hij wel zijn bisschopszetel in Luik verlaten. Hugo verkeerde sterk in twijfel, en vroeg raad aan Johannes. Nadat die gebeden had en op Hugo had ingepreparaat, besepte de bisschop dat hij Johannes en de nabijheid van de heilige martelaar Lambertus niet zou kunnen missen, en hilde hij overvloedig. Hij was door twijfel verscheurd.

Later kwam Hugo samen met enkele gezanten uit Luik en enkele broeders uit Aulne, waaronder Simon, in Dionantum (Dinant). Daar legde hij zijn dilemma nogmaals voor aan Simon van Aulne, die hem zei dat het Gods wil was dat hij in Luik zou blijven.

Daarmee wist Hugo zeker dat hij in Luik moest blijven, en hij werd in grote vreugde naar zijn stad teruggebracht.

IV. Welke voordelen die terugroeping met zich meebracht.

Hugo schonk uit dankbaarheid twee landgoederen, Moha en Waleffe, aan de Luikse kerk. Die schenking is met een zegel bevestigd en ondertekend door Honorius, de toenmalige paus.

Ook heeft de bisschop toen alles wat de bisschop van Metz bezit in Sint-Truiden gekregen, om de vrede te bewaren. Conrardus, de kardinaal van de kerk van Portuensis, die in zijn kindertijd was opgevoed door kanunniken uit het Sint-Lambertuskapittel, heeft dat bevestigd tegenover de paus en heeft dan ook zij goedkeuring gekregen.

V. Hoe diezelfde Hugo zou sterven en hoe, door de tussenkomst van Johannes de dienaar Gods, zijn ziel gered werd.

In zijn laatste levensjaar riep Hugo een synode bijeen, en hij deinsde er niet voor terug een decreet uit te vaardigen dat, hoewel het werd goedgekeurd, bij velen niet in goede aarde viel. God heeft toen in een visioen aan een niet nadere bepaalde persoon laten zien dat Hugo een nieuwe bijeenkomst moest organiseren of herroepen wat hij had beslist. Dat visioen werd door een priester op een stuk perkament neergeschreven en kwam de bisschop zo onder ogen, door toedoen van een oude heks, die het document blijkbaar had vervloekt. De bisschop wilde het document echter niet lezen en verscheurde het. Johannes werd daarvan op de hoogte gebracht.

De bisschop die net op weg was naar Hoei, werd ernstig ziek. Johannes werd van de situatie op de hoogte gebracht door een waardige vrouw, die hem ook zei dat de bisschop nog zou kunnen genezen als hij tijdig naar Luik zou worden gebracht. Johannes bracht die boodschap over aan een vertrouweling van de bisschop. Dit gebeurde echter niet, en de bisschop stierf. De vrouw huilde en was wanhopig en zei aan Johannes dat de stad Luik nu ten onder zou gaan. Johannes troostte haar en stortte zich in eindeloze gebeden om de ziel van de overleden bisschop bij te staan. Enkele cisterciënzers voegden zich bij Johannes om zijn zware taak te verlichten. Johannes bad gedurende enkele jaren voor het zielenheil van de bisschop, en huilde regelmatig. Hij zag de bisschop dan ook regelmatig in een visioen verschijnen. In de eerste visioenen huilde en weeklaagde de bisschop nog, maar later was hij een wit gewaad gehuld. Johannes wist dat hij de kwellingen van het vagevuur nu achter zich had gelaten. Ondertussen was ook zijn lichaam - dat aanvankelijk in Hoei begraven was geweest - verplaatst geweest, naar de kathedraal van Luik bij het altaar van de heilige moeder. De bisschop kende nu eeuwige rust.

VI. Hoeveel onheil gebeurde na het verscheiden van Hugo.

De stad Luik viel ten prooi aan een burgeroorlog en ook de Roomse koning vreesde er niet voor de Luikse kerk aan te vallen. De paus stuurde een legaat, Otto, kardinaal diaken van Sint-Nicholas in carcere Trulliano naar Luik om de gemoederen te bedaren en de Luikse Kerk een verdrag te doen sluiten met het roomse Rijk. Die pauselijke gezant, een verderfelijke man, wilde echter de Luikse bisschopszetel verplaatsen, wat natuurlijk een belediging van de martelaar Lambertus was.

VII. Hoe Johannes vele gevaren het hoofd heeft geboden.

In die woelige tijden hielden de clerici niet op hun plichten te vervullen, onder andere door de bijstand en verdiensten van Johannes.

IX. Hoe groot zijn devotie was.

Onder het slechte bewind van Jean d'Eppe was het Johannes die de stad door zijn gebeden behoedde. Dat werd aan hem getoond in een visioen, waarin engelen hem de bisschoppelijke regalia brachten en zeiden dat hij, voor God, de ware, hemelse bisschop van Luik was.

X. Welke mirakels hij heeft voortgebracht.

Het was Johannes en zijn moeder gegeven te zien en te voelen wat anderen niet konden zien en voelen. Zo voelden ze het wanneer de goddelijke gratie in hen was en ze voelden ook een sterke verbondenheid tussen elkaar wanneer zij beiden tegelijk in een staat van genade verkeerden. Zij deelden ook het zoete gevoel bij het innemen van de hostie, het lichaam van Christus. Hij kon ook converseren met zijn moeder, door middel van zijn geest, zonder zijn stem te gebruiken. Odilia stond hem ook bij met raad, gebeden en in haar geest, bij het genezen van een zieke jongeman. Odilia kreeg vaak bezoek van de zielen van overledenen, die haar en Johannes smeekten hen uit het vagevuur te bevrijden. De auteur wil daar wel nog meer over vertellen, maar vreest angst bij het publiek te zullen opwekken.

Hierna volgen een heleboel anekdotes, over hoe Johannes en Odilia door gebeden zieken genezen, of hoe Johannes demonen verdrijft.

Zo kwam er een jong meisje helemaal uit de pago Hesperaniae om door Johannes van haar demonen verlost te worden. Terwijl ze bezeten was, trachtte de demon Johannes te verleiden, maar hij weerstond daaraan. De bezetene had ook visioenen over het Laatste Oordeel en de kwellingen van de hel.

XIII. Over zijn gelukzalige dood.

Ik heb alle deugden van Johannes die ik hier heb uiteengezet op hun waarachtigheid onderzocht, zodat ze een voorbeeld voor zijn naasten kunnen zijn.

Ik werd bij het sterfbed van Johannes geroepen. Daar vertelde de stervende dat zijn moeder Odilia zoveel demonen heeft verdragen, en toch is kuis gebleven, en dat ze zoveel heeft geleden om nu in de eeuwige gratie van de Heer te kunnen verkeren. Hij hoopte dat hij een waarachtige erfgenaam van zijn moeder is, omdat hij ook demonen en onkuisheid heeft overwonnen. Samen zouden ze nu eeuwig in de goddelijke gratie met elkaar verbonden zijn.

Daarna werd Johannes' lichaam, dat eigenlijk al gestorven is, door demonen bezeten

Hij heeft het tijdelijke voor het eeuwige verwisseld in het jaar 1241, op de dertigste dag van augustus. Bij zijn begrafenis was heel veel volk aanwezig, waaronder veel monniken en maagden, die Johannes had onderricht in het goddelijke en die zich vrijwillig aan zijn gezag hadden onderworpen. Johannes' resten werden met die van zijn moeder, die al in de kathedraal begraven lagen, verenigd.

Dit volstaat voor de eerste twee boeken. Wat er verder nog verteld moet worden kunnen wij niet kort samenvatten, vandaar de noodzaak een derde boek aan te vangen. We hopen dat het volgelingen van Christus tot lezen aanzet, uitgenodigd door Jezus Christus die in de hemelen leeft met God en de Heilige Geest en die tot in der eeuwigheid gezegend is. Amen.

DERDE BOEK. De Triumpho S. Lamberti in Steppes.

Zoals Johannes Heller al in zijn inleiding op de editie aangaf³⁸⁹ is dit derde boek, uitgegeven nog voor men de eerste twee boeken van de Vita Odiliae van onder het stof had gehaald, niet oorspronkelijk van de hand van de auteur van de Vita Odilae. Hij heeft een oudere tekst, over de gebeurtenissen in Steppes in 1213 en de rol van de heilige martelaar Lambertus daarin, geïnterpoleerd.

De interpolaties bestaan uit beschrijvingen van visioenen die Johannes en Odilia hebben, die de spanningen tussen de prins-bisschop en de hertog van Brabant en de uiteindelijke afloop van de slag bij Steppes voorspellen.

Daarom heb ik dit derde boek niet samengevat, maar enkel de titels vertaald.

³⁸⁹ verwijzing naar inleiding in de Monumenta.

1. Hoe het domein van Moha de oorzaak is geweest van de vernieling van de stad Luik.
2. Hoe de hertog met koning Otto bijeenkwam om een misdadig verbond te sluiten.
3. Hoe de stad door de hertog en de zijnen is leeggeroofd.
4. Hoeveel misdaden zij daar begaan hebben.
5. Hoe Johannes de volledige loop der gebeurtenissen in een Goddelijk visioen voorzag.
6. Hoe zeer de Kerk werd betreurd.
7. Over hoe een delegatie afgevaardigden naar de hoogste instantie, de paus, is gezonden.
8. Hoe Johannes in een visioen heeft gezien hoe wraak kon worden genomen.
9. Over de hertog en zijn hoogmoed en godslasterende natuur.
10. Over hoe Johannes zich met grote zachtaardigheid heeft teruggetrokken van het strijdtoneel.
11. Hoe een demonisch bezetene de overwinning heeft voorspeld.
12. Over de daad van gratie en het behalen van de overwinning.
13. Waarom Hugo, de toenmalige bisschop, door geld zou gecorrumpeerd zijn.
14. Over de aankomst van koning Otto in Maastricht.
15. Over zijn ontmoeting met de Franken en hun vlucht.
16. Hoe de vrede door koning Frederik aan het vaderland is teruggegeven.
17. Over de dood van Otto en de perfide hertog.
18. Hoe demonen werden verslagen door Johannes
19. Hoe bij de Luikse kerk de triomf bij Steppes is ervaren en gevierd.

