

**KATHOLIEKE UNIVERSITEIT LEUVEN
FACULTEIT GODGELEERDHEID**



MEROVINGISCHE MYSTIEK?

**MYSTIEKE ELEMENTEN IN DE VITAE VAN MEROVINGISCHE HEILIGEN
UIT DE BISDOMMEN KAMERIJK-ATRECHT, TERWAAN, DOORNIK EN
LUIK**

Promotor

Prof. Dr. Rob FAESEN

Masterproef tot verkrijging van
de graad van Master in de
Godgeleerdheid en de
Godsdienstwetenschappen

door

Tim OPGENHAFFEN

2011

WOORD VOORAF

Het is september, de eerste herfststormen waaien doorheen het land, de lucht wordt grijzer, de dagen korter. Voor studenten breekt een aloud ritueel aan: de zoektocht naar een onderwerp om zich twee jaar lang op te storten, als een jager die afgaat op een prooi, sluipend, zachtjes door het struikgewas. Lang duurt de zoektocht, soms door twijfel overmand, maar éénmaal de prooi in zicht is, maakt ze geen schijn van kans. De begeestering van de student is allesverslindend...

Die begeestering wordt des te groter als men over de mystiek schrijft en tracht te begrijpen wat niet begrepen kan worden. Om een of andere reden heeft dit een aantrekkingskracht op hedendaagse mensen. In Taizé zingt men een gedicht van Theresa van Avila, in de abdij van Drongen houdt men een zomercursus mystieke literatuur. Bij de verkiezing van de grootste Belg in 2005 strandden Ruusbroec en Hadewijch respectievelijk op de achtentachtigste en de vierenzeventigste plaats.

Vanaf vandaag verlaten wij echter de platgetreden paden die leiden naar deze twee schitterende mystici. Het is een tocht verder terug in de tijd, naar een periode waarvan men lang vooronderstelde dat mystiek hier afwezig was. We bevinden ons in de *zesde tot achtste eeuw*, de periode waarin dieren, althans als we de vitae mogen geloven, nog konden spreken. Voor velen start pas over vijf eeuwen een periode van mystieke literatuur in de Lage Landen. Zij verwijzen dan naar Hadewijch en Beatrijs. Wat daarvoor komt? Daar wordt niet naar gekeken.

Toch ontstaat bij al deze mensen dezelfde vraag: Hoe is het mogelijk dat deze twee religieuze vrouwen zo'n rijke taal ter beschikking hadden om hun ervaringen op papier te zetten? Immers, mystieke ervaringen zijn van alle tijden, maar de verwoording ervan is dat niet. De taal van Beatrijs en Hadewijch lijkt te zijn ingebed in een rijke traditie. Voor deze traditie verwijst men vaak naar Bernardus van Clairvaux, een schitterend mysticus met een rijk oeuvre. Hier stelt zich echter weer hetzelfde probleem: Bernardus' teksten zijn zo rijk dat traditie een haast noodzakelijke voorwaarde moet zijn. Meestal maakt men dan onmiddellijk de sprong naar de oudheid: dáár ligt de bron van de twaalfde-eeuwse mystiek. Als men fragmenten leest uit de werken van Origines, Gregorius van Nyssa en Dyonisius de Areopagiet, dan lijkt dit inderdaad zo te zijn. Maar ziet men niets over het hoofd?

Eeuwenlang is men erin geslaagd om een periode van 500 jaar zomaar te vergeten. De vroege middeleeuwen, die barbaarse tijd, bevat toch geen mystieke teksten? Zoals in alle onderzoeksdomeinen wordt ook hier de middeleeuwen onrecht aangedaan. De geschriften zijn er, de mystiek is er ook, als men maar weet waar men naar zoekt. Wat we zullen vinden zijn vaak niet meer dan korte fragmenten, kiemen van wat later grote bomen zullen worden, maar de humus is alvast aanwezig.

Tim Opgenhaffen,
September 2009

DANKWOORD

Aan het begin van dit werk wil ik graag een woord van dank richten tot iedereen die me ondersteund heeft bij het schrijven van mijn thesis. In het bijzonder richt ik mij hierbij tot mijn promotor, Prof. Dr. Rob Faesen.

Verder wil ik ook mijn appreciatie uiten voor Roger De Coster, uit de abdij van Dendermonde. Zijn vertalingen van verscheidene vitae in de reeks *In schola verbi* waren een plezier om te lezen. Bovendien heb ik van vele vertalingen handig gebruik kunnen maken en heeft Roger De Coster zo een heleboel werk van mijn schouders afgenomen.

Zelf heb ik ook fragmenten uit de vitae vertaald. Het waren stukken waarvan ik geen vertaling kon vinden. Ondanks een studie Grieks-Latijn in het middelbaar onderwijs, kon ik er niet omheen dat mijn Latijnse werkvertaling fouten zou bevatten. Ik herinnerde me immers nog vanuit mijn vooropleiding dat men bij het maken van een 'ongeziene vertaling' nooit absolute onfeilbaarheid geniet. Toch heb ik me ervoor ingezet een zo goed mogelijke werkvertaling te maken. Deze heb ik vervolgens voorgelegd aan een groep latinisten, die elk een stuk van mijn werkvertaling verbeterd hebben. Deze mensen; Lily Smeyers, Wim Decock, Hanna Vandebussche, Eric Van Huffelen, Peter Faes, Els Van Neyghem & Hilde Billen, ben ik eeuwige dank verschuldigd. Ook Roger De Coster nam een stuk van de verbetering op zich. Hem ben ik dus dubbel dankbaar.

INHOUDSTAFEL

HOOFDSTUK 1. METHODOLOGIE	1
§ 1. WAT IS MYSTIEK?	1
A. DEFINITIE VAN MYSTIEK.....	1
1. Definitie van mystiek	1
a. De verhouding tussen spiritualiteit en mystiek	1
b. Op zoek naar een definitie zonder anachronismen	2
2. Mystiek in de zesde tot achtste eeuw?	3
a. De geschiedenis van het mystiek-begrip	3
b. Mystiek en theologie	4
1. mystiek als aparte stroming	5
2. situatie in de zesde tot achtste eeuw	6
B. DE VROEGE MIDDELEEUWEN IN DE STUDIE VAN DE MYSTIEK	7
1. De algemene studie van de mystiek	7
2. De studie van de mystiek uit de Lage Landen	7
§ 2. WAT IS EEN VITA?	8
A. HEILIGENLEVENS	8
1. De oorsprong	8
2. De structuur	9
3. De functie: imitatio sancti.....	10
§ 3. MIDDELEEUWSE VITAE ALS BRON VAN MYSTIEK?	11
A. PUBLICATIES BINNEN HET ONDERZOEKSDOMEIN	11
B. RUIMER ONDERZOEK NAAR MYSTIEK IN DE VITAE	11
HOOFDSTUK 2. DE BRONNEN	13
§ 1. VERLOOP VAN HET ONDERZOEK	13
A. ZESDE EEUW	13
B. ZEVENDE EEUW.....	13
C. ACHTSTE EEUW	14
§ 2. MYSTIEKE ELEMENTEN IN DE VITAE VAN MEROVINGISCHE HEILIGEN	15
A. ZESDE EEUW	15
1. Domitianus van Hoi	15
B. ZEVENDE EEUW.....	17
1. Oda van Amay	17
2. Arnulfus van Metz	19
3. Alena	21
4. Bavo	24
5. Gertrudis.....	26
6. Eligius	30
7. Livinus	34
8. Remaclus.....	38
9. Vincentius Madelgarius.....	39
10. Humbertus	40
11. Aldegonde	41

12. Ghislenus.....	53
13. Waldetrudis	55
14. Bertilia	59
15. Rictrudis	60
16. Amalberga	64
17. Trudo	65
18. Begga van Andennes.....	66
19. Aldetrude van Maubeuge	67
20. Landrade van Bilzen.....	70
21. Dymphna.....	73
22. Ermelindis.....	75
23. Ragenulfa	77
C. ACHTSTE EEUW.....	80
1. Maurontius	80
2. Berlindis	81
3. Madelbertha	82
4. Ursmarius	85
5. Winnoc.....	86
6. Silvinus.....	87
7. Oda van Brabant	89
8. Bertha van Blagny	90
9. Reinilde	92
10. Bertulfus	93
11. Odrada.....	94
HOOFDSTUK 3. CONCLUSIE.....	99
§ 1. EEN EERSTE ANALYSE VAN DE RESULTATEN	99
A. ALGEMEEN	99
B. THEMATISCHE INDELING	100
C. CHRONOLOGISCHE EN TERRITORIALE INDELING	101
1. Sterfdatum van de heilige.....	101
2. Periode van de totstandkoming.....	101
3. Indeling naar bisdom.....	102
<i>a. Luik.....</i>	102
<i>b. Kamerijk-Atrecht.....</i>	103
<i>c. Doornik.....</i>	104
<i>d. Terwaan</i>	104
<i>e. Algemeen.....</i>	104
§2. MEROVINGISCHE VITAE	104
A. VITA ARNULPHI	105
B. VITA GERTRUDIS.....	105
C. VITA ELIGII.....	106
D. VITA ALDEGUNDIS.....	106
§3. UITWERKING VAN DE MEEST VOORKOMENDE MYSTIEKE ELEMENTEN	106
A. NEERDALENDE EN OPSTIJGENDE BEWEGINGEN.....	107
1. Een neerdalend licht.....	107

2. Een opstijgende beweging	109
3. De elfde eeuw: een periode van afstand?	110
B. OPVALLENDE AFWEZIGE: DE TRINITEIT	111
C. VISIOENEN VAN BLOED: DELEN IN HET LIJDEN VAN CHRISTUS.....	111
D. HET SPIRITUELE LEVEN VAN DE MEROVINGERS; WERELDVLUCHT?	112
E. ONTMOETING EN INWONING	113
1. Inwoning van Christus	113
2. Inwoning in Christus.	114
§ 4. HET WONDER VAN DE MEROVINGERS: HET MYSTIEKE HUWELIJK.....	114
A. EEN MYSTIEK GENRE DAT VAN DE OUDHEID OVERGING OP DE MEROVINGERS	114
1. Origenes	114
2. Ambrosius van Milaan	116
3. Gregorius de Grote	116
B. BRUID VAN CHRISTUS, EEN TITEL DIE OOK DOOR DE MEROVINGERS GEKEND WAS.....	117
1. Het conclie van Trullo (692) en de bruid van Christus in het recht	117
2. Bruid van Christus: een titel	118
C. DE BRUID VAN CHRISTUS IN DE VROEG-MIDDELEEUWSE THEOLOGIE	119
D. DE BRUID IN DE VITAE: EEN COMBINATIE VAN BEIDEN	120
1. Bruid als een titel	120
2. Bruid als een mystiek genre: de cyclus van Aldegonde	121
<i>a. Aldegonde en haar rijke traditie</i>	121
1. Invloed van Aldgondes ontstaanscontext? En haar opvolgers?	121
2. Het spirituele proces van Aldegonde als voorbeeld en radicalisering.....	123
<i>b. Huwelijksmystiek buiten de cyclus van Aldegonde</i>	125
E. CONCLUDERENDE ANALYSE VAN DE BRUIDSMYSTIEK IN DE MEROVINGISCHE TIJD.	125
1. Bloei bruidsmystiek (7^e-9^e eeuw)	125
2. Afzwakking vanaf de tiende eeuw: geen huwelijk voor de dood	126
3. Heropbloei in vitae vanaf de twaalfde eeuw?	127
§ 5. HET VERDWIJNEN VAN DE MYSTIEKE ELEMENTEN IN DE TIENDE EEUW.....	129
§ 6. MYSTIEK: EEN VROUWENZAAK?.....	132
A. DUBBEL ANTWOORD	132
B. ALDEGONDE: EEN TRADITIE VOOR EN DOOR VROUWEN?	133
§ 7. SLOTCONCLUSIE: MYSTIEKE ELEMENTEN, JA..., MAAR!	134

LIJST VAN AFKORTINGEN

AASS	Acta Sanctorum
AASS Bel	Acta Sanctorum Belgii
AASS OSB	Acta Sanctorum Ordo Sancti Benedicti
BHL	Bibliographia Hagiographica Latina
AnBoll	Analecta Bollandia
MGH SRM	Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Rerum Merovingicarum
PL	Patrologia Latina

BIBLIOGRAFIE

- AIGRAIN, R., *L'hagiographie, ses sources, ses méthodes, son histoire*, Parijs, Bloud and Gay, 1953.
- ALAERTS, J., *Albert Deblaere, S.J. (1916-1994). An Inspired and Inspiring Life* in FAESEN, R. (ed.), *Albert Deblaere. Essays on Mystical Literature*, Leuven, Universitaire Pers-Peeters, 2004, XV-XX.
- ANGELOMI LUXOVIENSIS MONACHI, *Enarrationes in Cantica Cantorum*, in *Patrologia Latina*, Vol. 115, Varyet de Surcy, Parijs, 1845, 551-562.
- AUGUSTUS, L. & JAMAR, J.T.J., *Annales Rodenses. Kroniek van Kloosterrade. Tekst en vertaling*, Maastricht, Rijksarchief Limburg, 1995.
- AXTERS, S., *Geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden. Deel 1, de vroomheid tot en rond 1300*, Antwerpen, De Sikkel, 1950.
- BARRE, H., *Haymon D'Auxerre*, in *Dictionnaire de Spiritualité* VII, 1, 91-97.
- BEATRIJS VAN NAZARETH, *Seven manieren van Minne* (vert. FAESEN, R.), Kapellen, Pelckmans, 1999
- BEDA VENERABILIS, *De Temporum Ratione* in *Patrologia Latina*, Vol. 90, Varyet de Surcy, Parijs, 1845, 293-578, p. 568.
- BÉLANGER, R., *Gregoire le Grand. Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, Parijs, Cerf, 1984.
- BERGERON, L., *Angelome de Luxeuil*, in *Dictionnaire de Spiritualité* I, p. 580.
- BERLIERE, U., *Philippe de Harveng, abbé de Bonne-Espérance. VI. Ecrits hagiographiques, poésies, ouvrages supposés*, in *Revue Bénédictine*, 9 (1892) 24-31, 69-77, 130-136.
- BERNARDUS VAN CLAIRVAUX, *Hij kusse mij met de kus van zijn mond: Preken 1-9 over het Hooglied (Mystieke teksten en thema's, 14)* (vert. VISSER, N.), Kok, Kampen; Carmelitana, Gent, 1999.
- BERNARDUS VAN CLAIRVAUX, *Sermons sur le Cantique. I.* (Sources Chrétiennes 414), Parijs, Cerf, 1996.
- BIJSTERVELD, A.A., *De goederen van Monseigneur Saint Vincien aan Maas en Waal*, in *Jaarboek voor Middeleeuwse Geschiedenis* (1998) 1, 27-72.
- BLATON, P., *et al.*, *Vita Amalbergae*, Sint-Niklaas, Van Lijsebetten, 2003.
- BOYER, R., *The Typology of Medieval Hagiography*, in BECKER-NIELSEN, H., *et al.* (ed.), *Hagiography and Medieval Literature. A symposium*, Odense, Odense University Press, 1981, 27-36.
- BREDERO, A. H., *Christenheid en Christendom in de Middeleeuwen. Over verhoudingen tussen godsdienst, kerk en samenleving*, Kampen, Kok-Agora; Kapellen, De Nederlandsche boekhandel-Pelckmans, 1986.
- BRESARD, L., CROUZEL, H. & BORRAT, M., *Origène. Commentaire sur le Cantique des Cantiques. Tome 1. Texte de la version latine de Rufin*, Cerf, Parijs, 1991.
- BUC, P., *Victricius of Rouen. In Praise of the Saints*, in HEAD, T. (ed.), *Medieval Hagiography. An Anthology*, New York-Londen, Routledge, 2001, 31-52.
- BUTLER, A. & GODESCARD, J.F., *Vies des Saints, I*, Lille, Lefort, 1855.
- BUTLER, A., *Butler's Life of the Saints. New Full Edition. July*, Wellwood, Burns & Oates; Collegeville, The Liturgical Press, 2000.
- BUTLER, A., *Butler's Life of the Saints. New Full Edition. November*, Wellwood, Burns & Oates; Collegeville, The Liturgical Press, 1997.
- BUTLER, A., *Butler's Life of the Saints. New Full Edition. October*, Wellwood, Burns & Oates; Collegeville, The Liturgical Press, 1997.
- BYNUM, C.W., *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley-Los Angeles-Londen, University of California Press, 1982.

- CARASSO-KOK, M., *Repertorium van verhalende historische bronnen uit de Middeleeuwen*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1981.
- CHAZELLE, C., *The Crucified God in the Carolingian Era. Theology and Art of Christ's Passion*, New-York – Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- CHOLEI, R., *Clerical Celbacy in East and West*, Paderborn, Ferdinand Schoningh, 1989.
- CONGAR, Y., *Théologie*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* XV, 1946, 341-502.
- COPPENS, C., *De geestelijke schrijver Michiel Zachmoorter*, in *Ons Geestelijk Erf* 39(1965) 299-309.
- CORBET, P., *Les saints Ottoniens. Sainteté dynastique, sainteté royale et sainteté féminine autour de l'an mil*, Sigmaringen, Jan Thorbecke Verlag, 1986.
- COX, M., *A Handbook of Christian Mysticism*, Bath, Crucible, 1986.
- CRUZ, J.C., *Relics*, Huntington (IN), Our Sunday Visitor, 1984.
- DARIS, J., *La vie de sante Waudru, Patronne de la ville de Mons, d'après un manuscrit de XIe siècle*, in *Analectes pour servir à l'histoire ecclésiastique de la Belgique* (1867) 218-231.
- DE BEULE, Y. & GEERTS, P., *Merkwaardige bomen in België. 100 bomen en verhalen om te koesteren*, Tielt, Lannoo, 2005.
- DE BORCHGRAVE, C., *Eerst Vlaanderen voor Christus. De pionierstrijd van het Ruusbroecgenootschap*, Averbode, Averbode, 2001.
- DE COSTER, R., *In schola verbi. Inleiding tot de monastieke literatuur. Reeks I: D5. Leven van Sint Wandregisil, leven van Sint Amandus, leven van Sint Bavo*, Dendermonde, St.-Pieters en Paulusabdij Dendermonde, 2006.
- DE COSTER, R., *In schola verbi. Inleiding tot de monastieke literatuur. Reeks I: D/4, leven van Sint Gallus, passie van sint Placidus, leven van sint Geertrui, Nijvelse Aanvulling over Foilanus*, Dendermonde, St.-Pieters en Paulusabdij Dendermonde, 2008.
- DE COSTER, R., *In schola verbi. Inleiding tot de monastieke literatuur. Reeks I: F/3, Een familiecycleus, Aldegondis, Waldetrudis, Magelgarius, Madelberta*, Dendermonde, St.-Pieters en Paulusabdij Dendermonde, 2006.
- DE GRAAF, F., *De Heiligheidsopvatting in de periode der Merowingers*, in *Ons Geestelijk Erf* 15(1941)163-227.
- DE LEEUW, L. & GEIRNAERT, N., *Drogo's vita Godeliph vertaald en opnieuw uitgegeven*, in *Ons Geestelijk Erf* 57 (1983) 396-404.
- DE SANTA THERESA, P. S. (ed.), *Obras de San Juan de la Cruz* (Biblioteca mistica Carmelitana 10), Burgos, El monte carmelo, 1929,
- DEBLAERE, A., *Altniederländische Mystik* in FAESEN, R. (ed.), *Albert Deblaere. Essays on Mystical Literature*, Leuven, Universitaire Pers-Peeters, 2004, 91-96.
- DEBLAERE, A., *La littérature mystique au Moyen Age*, in FAESEN R., *Albert Deblaere. Essays on Mystical Literature*, Leuven, Universitaire Pers-Peeters, 2004, 291-315.
- DEBLAERE, A., *Témoignage mystique Chrétien*, in FAESEN, R. (ed.), *Albert Deblaere. Essays on Mystical Literature*, Leuven, Universitaire Pers-Peeters, 2004, 113-140.
- DEPLOIGE, J. (ed.), *The Narrative Sources from the Medieval Low Countries. De verhalende bronnen uit de Zuidelijke Nederlanden* (Brussel: Koninklijke Commissie voor Geschiedenis, sinds 2009): www.narrative-sources.be (geraadpleegd op 22 april 2011).
- DINZELBACHER, P., *Die Mittelalterliche Adlersymbolik*, in *Ons Geestelijk Erf* 54 (1980) 5-25.
- DINZELBACHER, P., *Mittelalterliche Frauenmystik*, Paderborn-Wenen-München-Zürich, Ferdinand Schöningh, 1993.
- DINZELBACHER, P., *Revelationes*, in *Typologie Des Sources du Moyen Age Occidental* 57 (1991).

- DROGO VAN SINT-WINOKSBERGEN, *Vita Godeliph* (vert. GYSELEN, S.), Tielt-Bussum, Lannoo, 1982.
- DUBOIS, D.J. & LEMAITRE, J.L., *Sources et méthodes de l'hagiographie médiévale*, Parijs, Cerf, 1993.
- DUBOIS, J., *Hagiographie* in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, Parijs, Letouzey et Ané, 1990, vol. 23, 40-56.
- DÜNZL, F., *A Brief History of the Doctrine of the Trinity in the Early Church*, Londen-New York, T&T Clark, 2007.
- DUNBAR, A. B. C., *A Dictionary of Saintly Women. Volume I*, Londen, George Bell, 1904.
- DUPUY, M., *Spiritualité*, in *Dictionnaire de Spiritualité XIV*, 1142-1173.
- FAESEN, R., *Spiritualiteit en Mystiek* (Onuitgegeven Cursus Faculteit Godgeleerdheid KULeuven), 2009.
- FAESEN, R., "Zoals een minnaar en haar geliefde". *Hoe reageert de vroegste Middelnederlandse mystiek op de scheiding van theologie en spiritualiteit?* in HAERS, J. & DE MEY, P. (ed.), *Theologie en spiritualiteit, het gesprek heropend*, Leuven, Acco, 2004, 27-42.
- FAESEN, R., *Begeerte in het werk van Hadewijch*, Leuven, Peeters, 2003.
- FAESEN, R., *Lichaam in lichaam, ziel in ziel. Christusbeleving bij Hadewijch en haar tijdgenoten*, Baarn, Ten Have; Gent, Carmelitana, 2003.
- FAESEN, R., *Mystiek en hagiografie. Hoe benadert de anonieme auteur van de Vita Beatricis het verschijnsel mystiek?*, in *Ons Geestelijk Erf* 73 (1999) 97-110.
- FAESEN, R., *The Divorce of Theology and Spirituality*, in FAESEN, R. (ed.), *Albert Deblaere. Essays on Mystical Literature*, Leuven, Universitaire Pers-Peeters, 2004, 407-425.
- FAESEN, R., *What is a Mystical Experience? History and Interpretation*, in *Louvain Studies* 23 (1998), 221-245.
- FLECKSTEIN, J., *Pippin (d. Jüngere)* in *Lexicon des Mittelalters. 6*, München, Artemis; Zürich, Winkler Verlag, 2168-2170.
- FOURACRE, P. & GERBERDING, A., *Late Merovingian France. History and Hagiography (Manchester Medieval Series), 640-720*, Manchester, Manchester University Press, 1996.
- FOURACRE, P., *Merovingian History and Merovingian Hagiography*, in *Past & Present* 127 (1990), 3-38.
- FRAETERS, V., *Visioenen als literaire mystagogie* in *Ons Geestelijk Erf* 73 (1999) 111-130.
- GOLDSTEIN, J. L. & GODEMONT, M.M.L., *The Legend and the Lessons of Geel, Belgium. A 1500-Year-Old Legend, a 21st Century Model*, in *Community Mental Health Journal* 39(2003) nr. 5, 441-458.
- GOULD, S. B., *Lives of Saints*, Charleston, Bibliobazaar, 2008.
- GRATIANUS., *Corpus Iuris Canonici, Editio lipsiensis secunda post aemilii ludovici richteri. Pars prior, Decretum magistri Gratiani* (FRIEDBERG, A (ed.)), Leipzig, Berhardi Tauchnitz, 1879.
- GREGOIRE LE GRAND, *Dialogues III* (trans. ANTIN, P.), Parijs, Cerf, 1980.
- GREGORIUS VAN NYSSA, *Over het leven van Mozes de Wetgever* (Kerkvaderteksten met commentaar 9), Bonheiden, Abdij Bethlehem, 1992.
- GYPEN, M., *Vita Sancti Hereberti* in *The Narrative Sources from the Medieval Low Countries. De verhalende bronnen uit de Zuidelijke Nederlanden*, Brussel, Koninklijke Commissie voor Geschiedenis, sinds 2009, ID L015. URL: www.narrative-sources.be (geraadpleegd op 13 mei 2011).
- GYPEN, M., *Vita sancti Popponis abbatis Stabulensis*, in *The Narrative Sources from the Medieval Low Countries. De verhalende bronnen uit de Zuidelijke Nederlanden* (Brussel: Koninklijke Commissie voor Geschiedenis, sinds 2009), ID O033. (www.narrative-sources.be) (geraadpleegd op 22 april 2011).

- HADEWIJCH, *Het boek der liederen*. I. (vert. VEKEMAN, H.), Budel, Damon, 2005.
- HADEWIJCH, *Visioenen*, (vert. DROS, I.), Amsterdam, Prometheus-Bert Bakker, 1996.
- HAMBLENE, J., *Saints et saintes de Belgique au premier millénaire*, Braine l'Alleud, Altaïr, 2003.
- HAYMONIS HALBERSTATENSIS EPISCOPI, *Commentarum in cantica canticorum*, in *Patrologia Latina*, Vol. 116, Varyet de Surcy, Parijs, 1845, 295-358.
- HEFFERNAN, T.J., *Sacred Biography. Saints and Their Biographers in the Middle Ages*, Oxford, Oxford University Press, 1988.
- HIERONYMUS, *Brieven. Deel II* (vert. C. TAZELAAR), Budel, Damon, 2008.
- HOFMANN, G., *Hadewijch. Das Buch der Visionen. Text* (Mystik in Geschichte und Gegenwart. Abteilung 1. Christliche Mystik. Band 12), Stuttgart, Frommann; Bad Cannstatt, Holzboog, 1998.
- HOLWECK, F.G., *A Bibliographical Dictionary of the Saints*, Saint Louis, Herder, 1924.
- INNOCENTIUS I, *Innocentius Vitricio Episcopo Rotomagensi, Salutem*, in *Patrologio Latina*, Vol. 20, , Varyet de Surcy, Parijs, 1845, 475- 481.
- JAN VAN RUUSBROEC, *Opera Omnia*. 9. *Van Seven Trappen* (R. FAESEN (ed.))(Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis CIX), Turnhout, Brepols, 2003.
- JAN VAN RUUSBROEC, *Werken. Deel II*, Tielt, Lannoo, 1948.
- JELLEMA, C.O., *Meister Eckhart. Over God wil ik zwijgen. II. Preken*, Groningen, Historische Uitgeverij, 2001.
- JELSMA, A., *Inleiding*, in BAERS, J., BRINKMAN, G., JELSMA, A., STEGGINK, O. (ed.), *Encyclopedie van de mystiek. Fundamenten, tradities, perspectieven*, Kampen, Kok; Tielt, Lannoo, 2003, 11-17.
- JONGEN, L., *Heiligenlevens in Nederland en Vlaanderen*, Amsterdam, Uitgeverij Bert Bakker, 1998.
- KING, A.S., *Spirituality. Transformation and Metamorphosis*, in *Religion* 26 (1996) nr. 4, 343-351.
- KINGMA, E., *De mooiste onder de vrouwen*, Hilversum, Uitgeverij Verloren, 1993.
- KÖPF, U., *Hagiographie. Westen*, in *Religion in Geschichte und Gegenwart* 3 (2000⁴) 1377-1379.
- LABBEL, P. & COSSAERT, G., *Sacrosanta concilia. Ad regiam editionem exacta. Tomus Sextus*, Parijs, Societatis Typographiae ae Libirorum Ecclesiasticorum, 1671.
- LATHAM, R. E. & HOWLETT, D.R., *Dictionary of Medieval Latin*, Oxford, Oxford University Press, 1975.
- LECLERCQ, J., *Les lettres de Guillaume de Saint-Thierry à Saint-Bernard*, in *Revue Bénédictine* 79 (1969) 375-391.
- LECLERCQ, J., *Initiation aux auteurs monastiques du moyen âge. L'amour des lettres et le désir de dieu*, Parijs, Cerf, 1957.
- MARTY, F., *Symbole*, in *Dictionnaire de Spiritualité*. XIV, 1364-1383.
- MATTER, E.A., *The Voice of My Beloved: The Song of Songs in Western Medieval Christianity*, Philadelphia , University of Pennsylvania Press, 1990.
- MENSCHING, G., *Die Lichtsymbolik in der Religionsgeschichte*, in *Studium Generale* 10 (1958), 422-432.
- MOMMAERS, P., *Opgaen en Nedergaen in het werk van Jan van Ruusbroec. Deel II*, in *Ons Geestelijk Erf* 69(1995), 193-215, p. 193-194.
- MOMMAERS, P., *Opgaen en Nedergaen in het werk van Jan van Ruusbroec. Deel I*, in *Ons Geestelijk Erf* 69(1995), 97-113.
- MOMMAERS, P., *Vijfenzeventig jaar Ruusbroecgenootschap*, in *Ons Geestelijk Erf* 75 (2001) 10-12.

- MOMMAERS, P., *Wat is mystiek?*, Nijmegen, Gottmeer; Brugge, Emmaus, 1977.
- MOORHEAD, J., *Pope Gregory the Great* (The early Church Fathers), Oxon-New York, Routledge, 2005.
- MOREIRA, I., *Dreams Visions and Spiritual Authority in Merovingian Gaul*, Cornell University Press, New York, 2000.
- MULDER-BAKKER, A.B., *Gefascineerd door Heiligen. Heiligenlevens en heiligenverering in de Nederlanden van de dertiende eeuw*, in MULDER-BAKKER, A.B. & CARASSO-KOK, M. (ed.), *Gouden legenden. Heiligenlevens en heiligenverering in de Nederlanden*, Hilversum, Uitgeverij Verloren, 1997, 1-26.
- MULDER-BAKKER, A.B., *Verborgene vrouwen. Kluisenaressen in de Middeleeuwse stad*, Hilversum, Uitgeverij Verloren, 2007.
- NIP, R. & LAMBERT, V., *Vita prima S. Waldetrudis (Waldetrudis) abbatissae Montensis* in *The Narrative Sources from the Medieval Low Countries. De verhalende bronnen uit de Zuidelijke Nederlanden*, Brussel, Koninklijke Commissie voor Geschiedenis, sinds 2009, ID W038. URL: www.narrative-sources.be (geraadpleegd op 13 mei 2011).
- NIP, R. & DE REU, M., *Vita Ragenuflae Brabantensis* in *The Narrative Sources from the Medieval Low Countries. De verhalende bronnen uit de Zuidelijke Nederlanden*, Brussel, Koninklijke Commissie voor Geschiedenis, sinds 2009, ID R008. URL: www.narrative-sources.be (geraadpleegd op 13 mei 2011).
- NIP, R., *Passio sanctorum martyrorum Walfridi ot Radfridi*, in *The Narrative Sources from the Medieval Low Countries. De verhalende bronnen uit de Zuidelijke Nederlanden* (Brussel: Koninklijke Commissie voor Geschiedenis, sinds 2009), ID NL0151. (www.narrative-sources.be) (geraadpleegd op 22 april 2011).
- NIP, R., *Vita Aldegundis secunda. Vita secunda Aldegundis Malbodiensis* in *The Narrative Sources from the Medieval Low Countries. De verhalende bronnen uit de Zuidelijke Nederlanden*, Brussel, Koninklijke Commissie voor Geschiedenis, sinds 2009, ID S050. URL: www.narrative-sources.be (geraadpleegd op 13 mei 2011).
- NIP, R., *Vita beatae Aldegundae virginis. Vita Aldegundis prima. Vita prima Aldegundis Malbodiensis* in *The Narrative Sources from the Medieval Low Countries. De verhalende bronnen uit de Zuidelijke Nederlanden*, Brussel, Koninklijke Commissie voor Geschiedenis, sinds 2009, ID A128. URL: www.narrative-sources.be (geraadpleegd op 13 mei 2011).
- NIP, R., *Vita Madelberthae* in *The Narrative Sources from the Medieval Low Countries. De verhalende bronnen uit de Zuidelijke Nederlanden* (Brussel: Koninklijke Commissie voor Geschiedenis, sinds 2009), ID M063. URL: www.narrative-sources.be (geraadpleegd op 4 mei 2011).
- NIP, R., *Vita prima Gertrudis en recensio altera* in *The Narrative Sources from the Medieval Low Countries. De verhalende bronnen uit de Zuidelijke Nederlanden*, Brussel, Koninklijke Commissie voor Geschiedenis, sinds 2009, ID G184. URL: www.narrative-sources.be (geraadpleegd op 13 mei 2011).
- NIP, R., *Vita S. Aldetrudis*, in *The Narrative Sources from the Medieval Low Countries. De verhalende bronnen uit de Zuidelijke Nederlanden* (Brussel: Koninklijke Commissie voor Geschiedenis, sinds 2009), ID A133. URL: www.narrative-sources.be (geraadpleegd op 4 mei 2011).
- NOYEN, C., *Theresa van Avila. Mijn leven. Autobiografie*, Gent, Carmelitana, 1984.
- OLIVER, J., "Gothic" Women and Merovingian Desert Mothers, in *Gesta* 32(1993) nr. 2, 124-134.
- ORIGENES, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques. I, Livres I-II*, Parijs, Cerf, 1991.
- PERCIVAL, H. R., *The Seven Ecumenical Councils of the Undivided Church, Vol XIV*, T&T Clark, Edinburgh; Grand Rapids, Eerdmans, 1991².
- PICARD, J.C., *Saints. Jusqu'au 9e siècle*, in *Dictionnaire de Spiritualité XIV* (1980) 203-212.

- PIETTE, A., *Histoire de l'abbaye de Foigny, ordre de Citeaux, filiation de Clairvaux*, Parijs, Lefebvre, 1931.
- PODEVIJN, R., *Bezitten we nog de oorspronkelijke "Vita Aldegundae"*, in *Ons Geestelijk Erf* 11 (1937) 109-120.
- PODEVIJN, R., *De oorspronkelijke "Vita Bavonis"*, in *Ons Geestelijk Erf* 15 (1941) 62-72.
- QUASTEN, J. & BURGHARDT, W. (ed.) *St. Augustine on the Psalms* (Christian Writers on the Psalms, 2), Mahwah, Paulist Press, 1961.
- QUINT, J., *Meister Eckhart. Die Deutschen Werke. Erster Band. Meister Eckharts Predigten*, Stuttgart-Berlin, Kohlhammer, 1936.
- REYNAERT, J., *De beeldspraak van Hadewijch* (Studiën en Tekstuitgaven van Ons Geestelijk Erf 21), Tielt-Bussum, Lannoo, 1981
- REYNAERT, J., *Het licht in de beeldspraak van Hadewijch* in *Ons Geestelijk Erf* 48 (1974) 5-45.
- REYPENS, L., *Vita Beatricis. De autobiografie van de Z. Beatrijs van Tienen O. Cist* (Studiën en tekstuitgaven van Ons Geestelijk Erf 15), Antwerpen, Ruusbroecgenootschap, 1964.
- ROUSSEAU, O., *Origène. Homélie sur le Cantique des Cantiques* (Sources Chrétiennes 37bis), Parijs, Cerf, 1966.
- RUUSBROECGENOOTSCHAP, *Zwaartepunten in het onderzoek van het zelfstandig academisch personeel (ZAP)* (Februari 2010); http://www.ua.ac.be/main.aspx?c=*RUUSBROEC&n=19713.
- SCHEPERS, K., *Bedudinghe op Cantica Canticorum. Vertaling en bewerking van 'Glossa Tripartita super Cantica'* (Miscellanea Neerlandica 34), Leuven, Peeters, 2006.
- SCHOLLAERT, P., *Lekenapostolaat in de VIIe eeuw. Historisch belang en de bronnen. Deel 1*, in *Oudheidkundige Kring van het Land van Dendermonde. Gedenkschriften. Derde reeks*, Dendermonde, Drukkerij De Cuyper Robberecht, 1961.
- SCHULENBURG, J.T., *Forgetful of Their Sex. Female Sanctity and Society, C.A. 500-1100*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1998
- SIJEN, G. P., *Philippe de Harveng, Abbé de Bonne-Espérance*, in *Analecta Praemonstratensia* 14 (1938) 37-52.
- SKEDROS, J. C., *Canons of the Council of Trullo*, in VALANTATIS, R. (ed.), *Religions of the Late Antiquity in Practice* (Princeton Readings in Religions), Princeton-Oxfordshire, Princeton University Press, 2000.
- SPAHEY, E., *Over middeleeuwse heiligenliteratuur*, in *Ons Geestelijk Erf* 3 (1929), 291-303 & 409-425.
- STANNCLIFFE, C., *Red, white and blue martyrdom*, in D. WITHELOCK (ed.), *Ireland in Early Medieval Europe. Studies in Memory of Kathleen Hughes*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1982, 21-46,
- STARR, B.D., *Tree of Saints*, North Charleston, BookSurge, 2006.
- STEGGINCK, O., *Mystiek. Woordgebruik en theorievorming*, in J. BAERS, G. BRINKMAN, A. JELSMA, O.STEGGINK (ed.), *Encyclopedie van de mystiek. Fundamenten, tradities, perspectieven*, Kampen, Kok ; Tielt, Lannoo, 2003, 25-56.
- STEGGINK, O. (ed.), *Theresa de Jesus. Libro de la vida*, Castalia, Madrid, 1986.
- STINNON, J., *Le sarcophage de Sancta Chrodoara à Saint-Georges d'Amay. Essai d'interprétation d'une découverte exceptionnelle*, in *Comptes rendus des séances de l'académie des inscriptions et belles lettres* 123(1979) nr. 1, 10-31.
- STRACKE, D. A., *Over de Antiquissima Vita S. Trudonis*, in *Ons Geestelijk Erf* 39 (1965) 272-297.
- STRACKE, D.A., *Een oud-frankisch visioenenboek uit de zevende eeuw* in *Historisch Tijdschrift* 7 (1928) 361-387.

- STRACKE, D.A., *Oud en Nieuw over de Vita Geredrudae (2)*, in *Ons Geestelijk Erf* 10 (1936) 129-155.
- STRACKE, D.A., *Over de Vita Landradae*, in *Ons Geestelijk Erf* 7 (1933) 423-434.
- THURSTON, H. (ed.), *Butler's Life of the Saints. April*, Wellwood, Burns, Oates & Washbourne, 1933.
- THURSTON, H. (ed.), *Butler's Life of the Saints. February*, Wellwood, Burns, Oates & Washbourne, 1930.
- THURSTON, H. (ed.), *Butler's Life of the Saints. May*, Wellwood, Burns, Oates & Washbourne, 1936.
- VAN BIERVLIET, A.T., *Heiligen uit de Nederlanden*, Brugge, Uitgeverij Tabor, 1985.
- VAN DE WEERD, H., *Wanneer leefde de H. Odrada van Baelen? Haar legende en vereering*, in *Ons Geestelijk Erf* 2 (1928) 77-99.
- VAN DER ESSEN, L., *Étude critique et littéraire sur les vitae des saints Mérovingiens de l'ancienne Belgique* (Recueil de Travaux 17), Leuven, Joseph van In, 1907.
- VAN DER PEETERS, K., & DEKEYSER, D., *Vrouwenfaam op straat. Vrouwen maken naam*, Leuven-Apeldoorn, Garant, 1999
- VAN NIEUWENHOVE, R., *The Religious Disposition as a Critical Resource to Resist Instrumentalisation*, in *The Heythrop Journal* 50 (2009) 689-696.
- VAN SCHAÏK, R., *Een duizend jaar oude Groninger overlevering*, Noordhoff, Wolters; Groningen, Boema's Boekhuis, 1985.
- VANDEBROUCKE, F., *Le divorce entre théologie et mystique. Ses origines*, in *Nouvelle Revue Théologique* 72 (1950) 372-389.
- VANNESTE, A., *Vijfzeventig jaar Ruusbroecgenootschap*, in *Ons Geestelijk Erf* 75 (2001) 5-9.
- VEKEMAN, H., *Vita Beatricis en de Seuen manieren van Minne. Een vergelijkende studie*, in *Ons Geestelijk Erf* 46 (1972) 4-54.
- VERDEYEN, P., *De scheiding tussen theologie en spiritualiteit. Oorzaak, gevolgen en nieuw perspectief*, in HAERS, J. & DE MEY, P. (ed.), *Theologie en spiritualiteit, het gesprek heropend*, Leuven, Acco, 2004, 13-26.
- VERDEYEN, P., *Un théologien de l'expérience*, in *Colloque de Lyon-Cîteaux-Dijon. Bernard de Clairvaux. Histoire, mentalités, spiritualité* (Sources Chrétiennes 380), Parijs, Cerf, 1992, 557-577.
- VERDEYEN, P., *Willem van Saint-Thierry en de liefde. De eerste mysticus van de Lage Landen*, Leuven, Davidsfonds, 2001.
- VERMEULEN, H., *Weten we iets van S. Oda? Het positieve gedeelte*, in *Ons Geestelijk Erf* 9 (1935) 61-88.
- WAAIJMAN, K., *Spiritualiteit. Vormen, grondslagen en methoden*, Gent, Carmelitana; Kampen, Kok, 2000.
- WAELEKENS, L., *Civium Causa. Handboek Romeins recht*, Leuven-Culemborg, Acco-Centraal Boekhuis, 2008².
- WALSH, M., *A new dictionary of Saints. East and West*, London-New York, Burns & Oates, 2007.
- WEMPLE, S.F., *Female Spirituality and Mysticism in Frankish Monasteries. Radegund, Bathild and Aldegund*, in SHANK, L.T. & NICHOLS, J.A. (ed.), *Medieval Religious Women. Vol 2. Peaceweavers* (Cistercian Studies 72), Cistercian Publications, Kalamazoo, 1987, 39-53.
- WEMPLE, S.F., *Woman in Frankish Society. Marriage and the Cloister*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1981.
- WILLAERT, F., *Hadewijch. Visioenen* (nederlandse klassieken), Amsterdam, Prometheus-Bert Bakker, 1996.

- WIMSATT, J.I., *St. Bernard. The Canticle of Canticles in Mystical Poetry*, in SZARMACH, P. E. (ed.) , *An Introduction to the Medieval Mystics of Europe: Fourteen Original Essays*, Suny Press, New York, 1984, 77-94.
- ZENDER, M., *Regionale und Soziale Auswirkungen in der Heiligenverehrung*, in BECKER-NIELSEN, H., *et al.* (ed.), *Hagiography and Medieval Literature. A symposium*, Odense, Odense University Press, 1981, 9-26.
- ZIMMERN, M., *Hagiography and the Cult of Saints in the Diocese of Liège. C. 700-980*, (onuitgegeven thesis, University of Saint Andrews), Saint Andrews, 2007.
- ZOEPF, L., *Das heiligen-leben im 10. Jahrhundert* (Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance 1), Leipzig-Berlijn, Teubner, 1908.

DOELSTELLINGEN

Het onderzoek naar mystiek in Merovingische vitae in de Lage Landen is relatief nieuw. Tot op vandaag zijn er slechts enkele artikelen die de band leggen tussen de vroegmiddeleeuwse *vitae* en datgene wat men later *mystiek* is gaan noemen. Meestal gaat men er nog steeds van uit dat de gewoonte om mystieke ervaringen op schrift te stellen onze contremen bereikte ten tijde van *Hadewijch* (dertiende eeuw), en dit via het klooster van *Villers*. Slechts nu en dan doorbreekt men deze trend en plaatst men het begin van de mystieke literatuur in de Lage Landen in de elfde eeuw. Dan ziet men *Willem van Saint Thierry* als de eerste mysticus¹. Slechts weinigen gaan nog verder terug in de tijd. Zij die dit wel doen geven slechts aanzetten, opmerkingen, maar nooit een volledig onderzoek.

Kwantitatief beschikken we dus over weinig secundaire bronnen. De werken die reeds bestaan zullen we dan ook met dankbaarheid gebruiken, maar zij volstaan niet. Het grootste deel van ons onderzoek zal zich dus richten op de primaire bronnen zelf, de oorspronkelijke vitae over Merovingische heiligen. Bij deze primaire bronnen rijst een acute vraag: zijn ze wel betrouwbaar? In hoeverre kan men vertrouwen op verhalen die haast 1300 jaar oud zijn, en die gedurende enkele decennia of eeuwen mondeling werden overgeleverd. Met andere woorden: als we op mystieke elementen stoten, wie is hiervan dan het onderwerp? De heilige die in de zevende eeuw zijn levensverhaal leefde, of de monnik uit wiens pen dit verhaal enkele decennia tot eeuwen later zal vloeien?

Deze twee elementen, de betrouwbaarheid van de primaire bronnen en de schaarste aan secundaire bronnen, bepalen in sterke mate de inhoud van dit werk. Ze impliceren een zeer aparte werkwijze waarin de onderbouw de bovenbouw moet dragen, terwijl het slechts deze laatste is die de onderbouw zin kan geven.

Het best aanziet men de opbouw en structuur van deze thesis dan ook als een nieuwbouwhuis. Hier geven we een inkijk in de bouwplannen van deze woning.

Alles begint met het zorgvuldig selecteren van een bouwgrond, een onderzoeksdomein waarop de structuur zich kan ontfouwen binnen afgelijnde grenzen in tijd en ruimte. Als grens in tijd opteerden we voor heiligen uit de Merovingische periode van de geschiedenis, meer bepaald alle heiligen die leefden tussen de dood van Eleutherius (532) en Pharaildis (756). Aangezien de meeste van hun levens pas later op schrift gesteld werden, rekenen we af met bronnen die tot stand kwamen tussen de zevende en de veertiende eeuw. Deze lange tijdsperiode vereist een zeer eigen aanpak; zeven eeuwen mystieke theologie komen aan bod. Zeer regelmatig zullen we dan ook de ontstaansperiode van de werken benadrukken en de tijdscontext schetsen. Bovendien besteden we bijzondere aandacht aan de ‘Merovingische vitae’ *sensu stricto*. Hierbij gaat het om heiligenlevens over Merovingische heiligen, geschreven binnen de Merovingische tijd, dit wil zeggen geschreven voor de tweede helft van de achtste eeuw. Toch wilden we ons niet tot deze enkele werken beperken, we zijn immers ook geïnteresseerd in de receptiegeschiedenis van de ‘Merovingische mystiek’. Wat betreft de afbakening in ruimte beperken we ons tot de vier bisdommen die zo goed mogelijk het territorium van het huidige België omvatten: Kamerijk-Atrecht, Terwaan, Luik en Doornik.

We wijzen overigens kort op het gebruikte vocabularium: Met de woorden ‘Merovingische heiligen’ verwijzen we naar alle heiligen die binnen de door ons afgetekende tijd en ruimte leefden. Wanneer we spreken over ‘Merovingische vitae’, dan bedoelen we heiligenlevens over Merovingische heiligen geschreven in de Merovingische periode zelf. Dit moet onderscheiden worden van ‘vitae over Merovingische heiligen’. Dit zijn alle heiligenlevens over Merovingische heiligen die besproken worden in het onderzoek.

Met een afgetekend stuk grond en een bouwplan onder de arm kunnen we vervolgens aan de bouw van het huis beginnen. Onder de grond van dit huis zitten stabiele funderingen die de hele structuur kunnen torsen. Deze funderingen worden gegoten in het eerste deel. Hierin lichten we alle elementen van het onderzoek grondig toe. Bovendien gaan we op zoek naar een heldere en consistente methode waarop we later het hele gebouw kunnen laten rusten.

In het tweede deel voeren we vervolgens de stenen en het bouwmetaal voor ons onderzoek aan. Deze bouwstenen, Latijnse vitae, vormen het corpus van het geheel. Het verzamelen, selecteren en vertalen van deze vitae is een moeilijke maar belangrijke opdracht. Nooit maakte iemand een

¹ P. VERDEYEN, *Willem van Saint-Thierry en de liefde. De eerste mysticus van de Lage Landen*, Leuven, Davidsfonds, 2001.

algemeen overzichtswerk van de mystiek uit deze periode, dus lagen de stenen verspreid. Bovendien was slechts een kleine hoeveelheid van deze bouwstenen voorzien van een vertaling. Wanneer elke bouwsteen geselecteerd en vertaald is, onderwerpen we haar aan een grondige analyse. Hierin beoordelen we de mystieke kwaliteit, het onderwerp, de stijl en de oorsprong van de steen. Bovendien onderzoeken we hoe deze steen zich verhoudt tot het grotere geheel van het Merovingische huis. Zo bouwen we geleidelijk aan de muren van het huis.

Tenslotte, in een derde deel, wordt het huis van een dak voorzien. Hierin manifesteren zich de conclusies die het geheel overkoepelen. Zo zullen de bouwplannen opnieuw bekeken worden. Het resultaat, een nieuwbouwwoning, wordt besproken. Dit deel vormt een lange, overkoepelende conclusie die de muren samenhoudt. Hierin bespreken we de thema's, de evoluties en hun plaats in het landschap van de mystiek. Delen van de muur die ons na analyse wijzen op significante elementen, worden verder geanalyseerd. Zo wordt stap voor stap duidelijk dat deze woning niet alleen staat, desolaat, afgelegen in een veld. Ze staat in een wijk: de wijk van de mystiek. De resultaten uit ons onderzoek naar mystiek in levens van Merovingisch heiligen hebben pas zin als ze geïntegreerd worden in het wijkbestuur. Ze bouwen mee aan een mystieke wijk, die op haar beurt een lichtpunt kan vormen in de stad van de theologie.

Het geheel is omvangrijk en kan onmogelijk op één academiejaar tijd grondig bestudeerd worden. Daarom biedt de *Faculteit Godgeleerdheid en Godsdienstwetenschappen* van de *Katholieke Universiteit Leuven* aan haar studenten de kans om de *bachelorscriptie* en de *masterproef* te verenigen tot één groot geheel. Van deze mogelijkheid maakten wij dan ook dankbaar gebruik om ons werk op te splitsen. In het academiejaar 2009-2010 gingen we in op het eerste deel en de helft van het tweede deel. We spitsten ons met andere woorden toe op een methode en de zoektocht naar mystieke elementen. We onderwierpen alle heiligenlevens die binnen ons grondgebied en tijdspanne vielen aan een grondige controle, en we selecteerden datgene waarvan we vermoedden dat het mystieke elementen kunnen zijn. Vervolgens ondergingen deze elementen een eerste oppervlakkige controle en voorzagen we hen van een vertaling. Dit vormde dan de basis en leverde het materiaal voor het academiejaar 2010-2011, waarin we de overige doelstellingen aanpakten. De vruchten van het eerste onderzoeksjaar werden hierin verder bestudeerd en allen, stuk voor stuk, geanalyseerd. Vervolgens, en tot slot, bouwden we het dak: een grote conclusie-structuur die de mystiek in vitae van Merovingische heiligen moet beschermen tegen weer en wind en die het huis ervoor moet behoeden opnieuw in een ruïne te vallen.

HOOFDSTUK 1. METHODOLOGIE

§ 1. WAT IS MYSTIEK?

Zijn ze nu nog niet klaar met het onderzoek naar de spiritualiteit in de Nederlanden²?

A. DEFINITIE VAN MYSTIEK

1. Definitie van mystiek

Voor we kunnen overgaan tot het bestuderen van mystieke elementen in de vitae van Merovingische heiligen, moeten we ons voorzien van een duidelijk afgelijnde definitie. Hierbij moeten we enerzijds rekening houden met de tijdsgeest en trachten de algemeenheid te bewaren. Anderzijds mogen we niet al te diep vervallen in diezelfde algemeenheid, zodat mystiek geen synoniem wordt voor spiritualiteit.

a. De verhouding tussen spiritualiteit en mystiek

Hoewel vele vitae uit de zesde tot achtste eeuw spiritualiteit als thema hebben, mag dit er niet toe leiden dat we dit allemaal gaan kwalificeren onder mystiek. We hebben de moeilijke taak ons te behoeden voor de algemeenheid van het begrip ‘spiritualiteit’, zodat we kunnen doorstoten naar de specificiteit van het begrip ‘mystiek’³.

Het aantal definities voor het begrip ‘spiritualiteit’ is bijzonder talrijk. Feitelijk is een definitie hier vaak geen *a-priori*, maar een *a-posteriori*. Elk algemeen overzichtswerk over spiritualiteit ontwerpt zichzelf een definitie die zo sterk mogelijk aansluit bij haar onderzoeksobject. Wenst men dan toch algemeen te blijven, dan kan men zich beperken tot spiritualiteit als ‘transformatie’ of ‘Godmenselijk omvormingsproces’⁴. Of met de woorden van Kees Waaijman:

Het werkelijkheidsbeginsel van de spiritualiteit kan worden gedefinieerd als een godmenselijk betrekingsgebeuren: een bipolair geheel, waarbinnen de goddelijke en de menselijke werkelijkheid wederkerig tot gestalte komen. [...] Dit werkelijkheidsgebied kan adequaat worden bestudeerd als omvormingsproces: [...]⁵.

Ook deze visie op het begrip spiritualiteit is gekleurd, maar desondanks toch relevant. Omwille van de duale opvatting, waarin zowel God als mens een actieve rol toebedeeld krijgen, ziet men onmiddellijk ook de affiniteiten tussen mystiek en spiritualiteit. Hoewel men ze niet kan gelijkstellen aan elkaar, mag men ze ook niet loskoppelen. Het best vat men het als volgt samen: als men spiritualiteit beschouwt in samenhang met de *Spiritus* van God, dan zal men het thema mystiek moeten aanraken, “maar dan wel als een bepaalde vorm en als mogelijkheid binnen de spiritualiteit”⁶.

² Paul Mommaers naar aanleiding van het vijfenzeventigjarige bestaan van het *Ruusbroecgenootschap*; P. MOMMAERS, *Vijfenzeventig jaar Ruusbroecgenootschap*, in *Ons Geestelijk Erf* 75 (2001) 10-12, p. 10.

³ A. JELSMA, *Inleiding*, in J. BAERS, G. BRINKMAN, A. JELSMA, O. STEGGINK (ed.), *Encyclopedie van de mystiek. Fundamenten, tradities, perspectieven*, Kampen, Kok; Tiel, Lannoo, 2003, 11-17, p. 13.

⁴ Het aantal twintigste-eeuwse auteurs dat spiritualiteit definieert als een transformatie- of omvormingsproces is bijzonder groot. Een greep uit het ruime aanbod: K. WAAIJMAN, *Spiritualiteit. Vormen, grondslagen en methoden*, Gent, Carmelitana; Kampen, Kok, 2000, Deel 2, Hoofdstuk 3; A.S. KING, *Spirituality. Transformation and Metamorphosis*, in *Religion* 26 (1996) nr. 4, 343-351.

⁵ K. WAAIJMAN, *Spiritualiteit*, p. 424.

⁶ A. JELSMA, *Inleiding*, p.13.

b. Op zoek naar een definitie zonder anachronismen

Zoals we vroeger reeds stelden, is een gepaste definitie van groot belang voor ons onderzoek. Toch is het geen evidentie om voor het begrip ‘mystiek’ een definitie uit te werken of te kiezen. Ten eerste moeten we ons ook hier een weg banen tussen de honderden bestaande definities, waarvan bovendien geen enkele rekening houdt met de situatie zoals we die kennen in de zesde tot achtste eeuw. In deze periode was er immers nog geen sprake van een uitwerkt mystiek genre, waaruit men onderscheiden fases kan destilleren. Het gaat in deze periode eerder om kleine fragmenten waarin we mystieke elementen kunnen onderscheiden.

Het best zouden we aldus vertrekken vanuit een definitie die zich specifiek toespitst op de tijd van de kersteningstijd in de Lage Landen. Echter, aangezien dergelijke definitie niet bestaat, zijn we genoodzaakt om gebruik te maken van een reeds bestaande en algemene definitie. Hiervoor richten we ons tot Albert Deblaere⁷ die in 1977 een consistente en algemene definitie voor mystiek opstelde. Volgens Deblaere kan men een mystieke ervaring beschrijven als een “*expérience (1) directe (2) et passive (3) de la présence de Dieu(4)*”⁸. Deze gevatte zin zullen we overnemen als werkdefinitie, hoewel niet zonder voorbehoud: Deblaere voerde immers onderzoek naar Maria Petyt (zeventiende eeuw), en naar de mystieke traditie van de dertiende tot vijftiende eeuw⁹. Wij keren nog verder terug in de tijd en mogen ons dus niet bezondigen aan anachronismen.

Als alle honderden definities over mystiek iets gemeenschappelijk hebben, dan is het wel dit woord: ‘ervaring’ (1). Mystiek draait fundamenteel om een ervaring, wat men al snel leest als om een gevoel van aanwezigheid, een gevoel van nabijheid van God. Toch zijn de meeste academici het erover eens dat het voor de mysticus om meer gaat dan om het gevoel alleen: de mystieke ervaring gaat ook om kennis¹⁰. In de heiligenlevens valt het echter op dat het element van de kennis een grote afwezige blijkt. De heilige wordt in het overgrote deel van de gevallen beschreven als iemand die de ervaringen ondergaat. Hier toont zich reeds één van de beperkingen van de *vita*: de focus op het uitwendige leven van de heilige domineert. Zijn gedachten en inzichten zijn opgegaan in de rook van de geschiedenis. Slechts in een beperkt aantal gevallen, meestal in de oudste *vitae*, lezen we de interpretatie van de heilige:

[...] quem hoc visu perterritum statim divinæ consolationis gratia refovet, atque totam cellulam, in qua ibidem Vir Dei erat, inæstimabilis suavitatis fragrantia replet; ut palam daretur intelligi, angelum lucis ac suavitatis illuc advenisse. [...]¹¹.

Aangezien dit omwille van de structuur van de *vitae* niet steeds zichtbaar is, rijst onmiddellijk de vraag naar het onderwerp van dit ervarend kennen. Dit onderwerp is, zeker binnen de christelijke traditie, God, en meer in het bijzonder de ‘aanwezigheid van God’(4). Het gebruik van het woord God is een zeer bewuste keuze. Wanneer men de werken van de christelijke mystici leest, valt het op dat het meestal over God gaat en niet over ‘het goddelijke’¹². Dit blijkt ook zeer duidelijk uit de bovenstaande passage uit de *Vita Bavonis*: het gaat om het ervarend kennen van God.

⁷ A. DEBLAERE, *Témoignage mystique Chrétien*, in R. FAESEN (ed.), *Albert Deblaere. Essays on Mystical Literature*, Leuven, Universitaire Pers-Peeters, 2004, 113-140.

⁸ *Ibid.*, p. 130.

⁹ J. ALAERTS, *Albert Deblaere, S.J. (1916-1994). An Inspired and Inspiring Life*, in R. FAESEN (ed.), *Albert Deblaere. Essays on Mystical Literature*, Leuven, Universitaire Pers-Peeters, 2004, XV-XX, p. XIX-XX.

¹⁰ A. DEBLAERE, *Témoignage mystique Chrétien*, p.113 ; M. COX, *A Handbook of Christian Mysticism*, Bath, Crucible, 1986, p. 21; P. MOMMAERS, *Wat is mystiek?*, Nijmegen, Gottmeer; Brugge, Emmaus, 1977, p. 44.

¹¹ AASS OCT I, *De S. Bavone, alias Alloyno, Conf. Gandavi in Flandria. Vita auctore anonymo, Ex Ms. S. Audomari vetustissimo cum Ms. S. Bavonis item vetustissimo & editione Mabillonii collato*, BHL 1049, 229-235, p. 234; Vertaling: R. DE COSTER, *In schola verbi. Inleiding tot de monastieke literatuur. Reeks I: D5. Leven van Sint Wandregisil, leven van Sint Amandus, leven van Sint Bavo*, Dendermonde, St.-Pieters en Paulusabdij Dendermonde, 2006, 35-45, p. 43: [...] Bij het zien daarvan schrok hij hevig, maar dadelijk beurde de genade van de Goddelijke vertroosting hem op. Heel de cel waarin de man zich bevond werd vervuld met een weergaloos zoete geur. Zo begreep hij duidelijk dat een engel van licht en minzaamheid bij hem gekomen was. [...]

¹² A. DEBLAERE, *Témoignage mystique Chrétien*, p. 130.

Een ander element van de mystieke ervaring volgens Deblaere is dat ze direct of niet gemedieerd (2) is. In tegenstelling tot de meeste godservaringen, waarin God ervaren wordt doorheen beelden of woorden, gaat het hier om een ‘ervaring zonder middel’¹³. In het concrete geval van de hagiografieën levert dit een groot probleem op. Gezien het algemene doel van de vita, dat we verderop bespreken, en de beperkte complexiteit van de geschriften, is het verschil tussen middellijk en onmiddellijk niet steeds even duidelijk. In de vitae zijn we meestal getuige van godservaringen langsheen visioenen van engelen, duiven en oplichtende kruisen. Op deze algemene regel is er één grote uitzondering: de liefdeservaring. In vele, maar niet alle, gevallen gaat het hier wel om een onmiddellijke ervaring van Christus of God:

[...] At quidquid de Christo, siue supernorum ciuium agminibus discere poterat, vel audire, cunctis propemodum horis spirituali satagebat degustare palato. Adeo enim eius animum vis interni amoris accenderat, vt vix vnus horæ spatium posset interesse, quo iugiter aut orationi non incumberet, aut indigentibus humanitatis officio non subueniret¹⁴.

Een groot deel van de definities over mystiek vermelden ook het ‘passieve karakter’ (4) als een substantieel element voor de mystieke ervaring. In tegenstelling tot wat vaak gedacht wordt, wil dit niet zeggen dat de mysticus passief en ascetisch tegenover de wereld staat. Integendeel, door de gratuititeit van de mystieke ervaring gaat de mysticus zelf gratis handelen in de wereld. De meeste mystici en, bij voorbereiding, heiligen leefden een zeer actief leven¹⁵. De passiviteit gaat echter eerder schuil in de ervaringen, die aan hen gebeuren. Een mystieke ervaring is niet iets wat door hen bemeesterd kan worden, het is iets wat de mysticus overkomt¹⁶. Ditzelfde komt terug in vele vitae: hoewel de heiligen er alles aan doen om vroom te leven en om zo snel mogelijk op te klimmen naar God, hebben ze dit uiteindelijk zelf niet in de hand. Daarom gaat vroomheid in de vitae vaak gepaard met frustratie en tranen. Zeer vaak ervaart men niets, maar als men iets ervaart, dan wordt dit in passieve termen beschreven. Het gaat meestal om een beweging van God naar de heilige toe.

2. Mystiek in de zesde tot achtste eeuw?

Als we de term ‘mystiek’ wensen te blijven gebruiken in de zesde tot achtste eeuw, dan moeten we hier vooraf enkele voorbehouden bij maken. Deze zijn van tweeërlei aard: ten eerste moet men steeds voor ogen houden dat mystiek, in de huidige betekenis van het woord, een anachronisme is. Bovendien, en veel problematischer, kan men in deze periode mystiek en theologie niet van elkaar scheiden.

a. De geschiedenis van het mystiek-begrip

De term mystiek gebruiken om de vroege middeleeuwen te beschrijven is zich bezondigen aan een anachronisme: immers, naar de letter genomen betekent mystiek in de middeleeuwen ‘mysterieus’. Dit afgeleide van het Griekse *μυστικός* werd voor de vijftiende eeuw zelden gebruikt in de betekenis

¹³ R. FAESEN, *What is a Mystical Experience? History and Interpretation*, in *Louvain Studies* 23 (1998) 221-245, p. 227.

¹⁴ AASS JAN I, *De S. Bertilia virgine Mareoli in Artesia. Vita S. Bertilae virginis*, BHL 1288, 156-157, p. 156; Eigen vertaling: [...] Maar ze was bijna in alle uren druk bezig om met haar spiritueel vermogen te proeven al wat ze kon leren of horen over Christus of over de groepen hemelbewoners. In die mate immers had de kracht van innerlijke liefde haar ziel in vuur en vlam gezet, zodat er nauwelijks één uur over kon zijn, waarin ze zich niet onderbroken overgaf aan het gebed, of niet aan het helpen was in een dienst van menselijkheid aan de armen.

¹⁵ P. MOMMAERS, *Wat is mystiek?*, p. 75-93; Interessant is hoe Mommaers deze actieve mysticus tracht uit te leggen aan de hand van Ruusbroec's ‘ghemeyne mens’.

¹⁶ A. DEBLAERE, *Témoignage mystique Chrétien*, p. 125.

waarin we het vandaag kennen. In de vitae zullen we deze term dus steeds tegenkomen in de zin van liturgische riten of mysteriën¹⁷. Dit is bijvoorbeeld zo het geval in de *Vita Aldegundis*:

[...] Post nocturnas et matutinas vigiliis una Soror de locis monasterii cum se sopori dedisset, mysticam ostendit ei Deus visionem quasi sanctae memoriae B. Aldegunda adstetisset ante altare in loco Sacerdotis, & oblationes Missales manibus in calicem fregisset. [...] ¹⁸.(p. 814)

Als de middeleeuwer over mystiek sprak, althans in onze betekenis van het woord, gebruikte hij dus niet ‘*mysticos*’. Het middeleeuws-latijnse woord dat het nauwst aansluit bij wat wij met mystiek bedoelen is ‘*contemplatio*’. Dit begrip vinden we terug in de levens van Gertrude van Nijvel en Waldetrude.

Cum ergo beata famula Dei Gertrudis, matre defuncta, omne onus regiminis super se sola suscepisset; infra se cogitabat de caelesti *contemplatione*, quam sibi sine secularium strepitu habere optauerat¹⁹.

Dehinc venerabilis Christi famula Waldetrudis, quia relictis mundi illecebris, caelestis Regis servituti non renuit humiliter subdi; denuo ad *contemplationem* caelestium civium meruit sublimer attolli. Nam rursus vidit in spiritu virum de caelo descendere; cum Angelicam potestatem esse per spiritum agnovisset, statim tremefacta, quid de se vel germana sua in divino examine dispositum esset percunctari studuit; & an divini respectus gratiam aliquantulum mererentur, ab eo humiliter sciscitari curavit²⁰.

b. Mystiek en theologie

Net zoals in de oudheid kan men onmogelijk spreken van een mystiek literatuurgenre in de vroege middeleeuwen. Het is immers een feit dat er van ‘zuivere’ mystieke teksten in deze fase van de geschiedenis nog geen sprake is. De tijdsgeest verlangde immers nog niet naar een afzonderlijk genre. In de oudheid en de vroege middeleeuwen waren mystiek en theologie vaak één. Op de breuk is het wachten tot het tweede millennium van de christelijke geschiedenis.

¹⁷ R. FAESEN, *What is a Mystical Experience?*, p. 221-222.

¹⁸ AASS OSB II, *Vita S. Aldegonde abbatissae Melbodiensis primae. Auctore anonymo aequali, ut patet ex num. 18, 25 & 29. Ex MS. Cod RR. PP. Fuliensium monasterii S. Bernardi Paris*, 1669, 806-815, p. 814; Vertaling R. DE COSTER, *In schola verbi, inleiding tot de monastieke literatuur. Reeks I: F/3, Een familiencyclus, Aldegondis, Waldetrudis, Magelgarius, Madelberta, Dendermonde, St.-Pieters en Paulusabdij Dendermonde*, 2006, 5-18, p. 15-16: [...] Na de Metten en de nachtwake had een zuster van het klooster zich te rusten gelegd. God schonk haar een mystiek visioen, waarbij de zalige Aldegonde zaliger gedachtenis als het ware op de plaats van de priester voor het altaar stond en de gaven van de mis met haar handen in de kelk verbrokkelde. [...]. (De vertaler vertaalde het stuk toch met ‘mystiek’, wat hier niet geheel oncorrect is. Toch is de eerste vertaling ‘mysterieus’.)

¹⁹ AASS MAR II, *De S. Gertrude virgine abbatissa Nivellensi in Brabantia. Vita auctore Coevo, Clerico aut Perbytero domestico ex varijs MMS*, BHL 3492, 594-600, p. 595, par. 4; Vertaling uit R. DE COSTER, *In schola verbi, inleiding tot de monastieke literatuur. Reeks I: D/4, leven van Sint Gallus, passie van sint Placidus, leven van sint Geertrui, Nijvelse Aanvulling over Foilanus*, Dendermonde, St.-Pieters en Paulusabdij Dendermonde, 2008, p. 38: Wanneer de zalige dienaar van God, Geertrui, na de dood van haar moeder, heel de last van het bestuur alleen te dragen kreeg, dacht zij aan de hemelse *beschouwing* die zij voor zich gewenst had en waar zij vrij zou zijn van alle wereldse rumoer.

²⁰ AASS APR I, *De sancta Waldetrude. Fundatrice parthenonis canonissarum, Montibus Hannoniae in Belgio*, BHL 8777, 837-841, p. 841; Vertaling uit R. DE COSTER, *In schola verbi, inleiding tot de monastieke literatuur. Reeks I: F/3*, p. 28: De eerbiedwaardige dienaar van Christus, Waldetrudis, had de verlokkingen van de wereld verlaten en niet geweigerd zich nederig in dienst te stellen van de hemelse koning. Andermaal mocht zij opklimmen tot de *beschouwing* van de hemelburgers. Opnieuw zag zij in de geest een man uit de hemel tot bij haar afdalen. Toen zij bemerkte dat het een hemelse macht was, zocht zij dadelijk en met vreeze te weten te komen wat in Gods plan voor haar en voor haar zuster beschikt was. Nederig zocht zij te weten te komen of zij het goddelijk welbehagen nog enigszins waardig waren.

1. Mystiek als aparte stroming

De zoektocht naar de oorsprong van mystiek als afgescheiden corpus heeft reeds tot vele academische debatten geleid. Algemeen onderscheidt men vier denkpijlers, die één element gemeenschappelijk hebben: allen plaatsen ze het ontstaan van de mystiek als afzonderlijk literair genre in het tweede millennium van onze christelijke jaartelling. Ook merken ze allen op dat het toenemende belang van de rede de breuk onvermijdelijk gemaakt heeft²¹. De meningen lopen echter uiteen over het moment waarop deze breuk plaatsvond. We vermelden kort de eerste drie visies, om vervolgens iets langer stil te staan bij de vierde visie, die in het kader van ons onderzoek de meest relevante is.

De eerste visie, met als grote vertegenwoordiger Karl Rahner, beweert dat er nooit een absolute breuk was. Hij wordt hierin bijgestaan door Walgraeve die zegt dat het Concilie van Trente de verhouding onder zware druk plaatste, maar dat het nooit tot een feitelijke breuk zou komen. Er was dus slechts een relatieve scheiding. Tegenstanders van deze visie nemen echter aan dat de breuk vroeger plaatsvond en radicaler was²².

Een tweede groep theologen, waaronder de bekende Yves Congar, erkent de breuk en plaatst ze in de vijftiende eeuw. Hij verwijt de stroming van het nominalisme dat door haar toedoen de theologie haar voeling met de spiritualiteit verloren is. Ockham en zijn aanhangers zijn met andere woorden de directe oorzaak van het probleem²³. Deze visie bevat een duidelijke kern van waarheid, maar men kan zich de vraag stellen of hetzelfde proces zich niet reeds voordeed bij de dertiende-eeuwse scholastici. Kan met het punt waarop de theologie haar voeling voor het spirituele verloor niet nog meer naar voor plaatsen²⁴?

Dit is de stelling die François Vandenbroecke vooropstelt. Volgens deze derde visie deed de breuk zich voor in de late dertiende eeuw, ten tijde van de hoogscholastiek²⁵. Volgens Vandenbroecke laat de theologie in deze periode zich kenmerken door een grote vernieuwingsbeweging, onder invloed van de Dominicanen in het algemeen, en onder impuls van Thomas van Aquino in het bijzonder²⁶. Toch, zo stelt Vandenbroecke, is de breuk niet begonnen bij Thomas van Aquino, maar was ze reeds eerder sluimerend aanwezig²⁷. Het probleem met deze visie is dat ze, ondanks haar methodologische consistentie, niet in staat is om consequent op data en gebeurtenissen te wijzen²⁸.

Het is net hierin dat de vierde visie, van de hand van Albert Deblaere, verschilt van de vorige. Ze plaatst de oorsprong van de scheiding in de twaalfde eeuw, maar zegt ook dat het voor een echte breuk wachten is tot de veertiende eeuw²⁹. Het oeuvre van de Middelnederlandse mystici uit de dertiende eeuw (Hadewijch, Beatrijs, ...), kan deze stelling rechtvaardigen. Hun geschriften vertonen reeds de elementen van een afzonderlijk mystiek genre³⁰. Een goed voorbeeld hiervan is de idee van de liefdeservaring, terug te vinden bij Ida van Nijvel (*Vita*) en Beatrijs van Nazareth (oa. *Seven manieren van minne*)³¹. Hierin werden deze twee mystici geïnspireerd door het werk van Bernardus van Clairvaux en Willem van Saint Thierry, die, bij wijze van reactie op Abaelardus, meer nadruk legden

²¹ P. VERDEYEN, *De scheiding tussen theologie en spiritualiteit. Oorzaak, gevolgen en nieuw perspectief*, in J. HAERS & P. DE MEY (ed.), *Theologie en spiritualiteit, het gesprek heropend*, Leuven, Acco, 2004, 13-26, p.13.

²² R. FAESEN, *The Divorce of Theology and Spirituality*, in R. FAESEN (ed.), *Albert Deblaere. Essays on Mystical Literature*, Leuven, Universitaire Pers-Peeters, 2004, 407-425, p. 408-409; De visies van Rahner en Walgraeve worden gevolgd en uitgewerkt in K. WAAIJMAN, *Spiritualiteit*, p. 390-394.

²³ Y. CONGAR, *Théologie*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* XV, 1946, 341-502, p. 406.

²⁴ R. FAESEN, *The Divorce of Theology and Spirituality*, p. 409-411.

²⁵ F. VANDEBROUCKE, *Le divorce entre théologie et mystique. Ses origines*, in *Nouvelle Revue Théologique* 72 (1950) 372-389, p. 376; Ook Marcel Dupuy plaatst de breuk in verband met de dertiende eeuw, waarin de eerste *Mystieke Theologieën* verschenen als reactie op de theologieën in de scholen: M. DUPUY, *Spiritualité*, in *Dictionnaire de Spiritualité* XIV, 1142-1173, p. 1166.

²⁶ F. VANDEBROUCKE, *Le divorce entre théologie et mystique*, p. 376.

²⁷ R. FAESEN, *The Divorce of Theology and Spirituality*, p. 414.

²⁸ *Ibid.*, p. 415.

²⁹ A. DEBLAERE, *La littérature mystique au Moyen Age*, in R. FAESEN, *Albert Deblaere.*, 291-315, p. 293.

³⁰ R. FAESEN, "Zoals een minnaar en haar geliefde". *Hoe reageert de vroegste Middelnederlandse mystiek op de scheiding van theologie en spiritualiteit?* in J. HAERS & P. DE MEY (ed.), *Theologie en spiritualiteit, het gesprek heropend*, Leuven, Acco, 2004, 27-42, p.27.

³¹ *Ibid.*, p. 30-33.

op de spiritualiteit, de openbaring en het rechtgelovige leven. Abaelardus slaagde er tijdens zijn woelige loopbaan in om de theologie uit de kloosters weg te rukken en in een academisch milieu te plaatsen, waar geen plaats was voor spiritualiteit³².

Casu nuper incidi in lectione cuiusdam libelli hominibus illius, cujus titulus erat : THEOLOGIA PETRI ABAELARDI. Fateor, curiosum me fecit titulus ad legendum. [...] Ubi cum aliqua invenirem, quae multum moverent me, notavi, et cur moverent subnotavi, et cum ipsiis libellis misi vobis ; utrum recte me moverint, iudicii vestri sit.³³.

Zowel Willem van Saint-Thierry als Bernardus van Clairvaux voelde de noodzaak om hierop te reageren. Beiden vielen ze hiervoor terug op hetzelfde Bijbelboek: Hooglied³⁴. Hierin vonden ze de inspiratie voor hun spiritualiteit, maar, belangrijker, hiermee gaven ze ook kleur aan de hele latere mystieke traditie. Vanaf de twaalfde eeuw werd het Hooglied, het *Cantica Canticorum*, het basiswoord in het nieuwe, autonoom-mystieke, vocabularium³⁵. Paul Verdeyen stelt in dit verband dat, waar voorheen Hooglied enkel gebruikt werd om de relatie tussen God en de kerk te duiden, men vanaf de twaalfde eeuw ook de relatie tussen God en een specifieke mens gaat lezen vanuit dit Bijbelboek³⁶. Toch, zo zullen we later bewijzen, mag men de nieuwheid van Bernardus van Clairvaux ook niet overschatten. Zelfs in de zesde tot achtste eeuw werd het bruidsmotief reeds verbonden met een individuele heilige³⁷.

Nog in dit verband leest men wel eens vaker de stelling dat de beweging van de *mulieres religiosae* zich mede door het toedoen van Abaelardus en de breuk heeft kunnen ontwikkelen. Het is voor deze periode opvallend dat zeer vele mystieke werken door een vrouwenhand geschreven zijn. Een mogelijke reden hiervoor is dat vrouwen in kloosters gevormd werden en niet in de kathedraalscholen of de latere universiteiten. In deze vrouwenkloosters kwam de breuk tussen spiritualiteit en mystiek niet zo duidelijk tot uiting³⁸. Onder andere daarom waren er in die periode meer mystieke vrouwen dan mannen.

2. Situatie in de zesde tot achtste eeuw

De afwezigheid van een afgescheiden mystiek genre in de zesde tot achtste eeuw impliceert echter niet het ontbreken van mystiek in het algemeen. Mystiek mag dan wel niet te scheiden zijn van het geheel, toch is het te onderscheiden. De zoektocht naar mystieke auteurs is in dit opzicht echter wel tevergeefs. Eerder moeten we ons toespitsen op mystieke elementen in vroegmiddeleeuwse teksten. Welke elementen zien we hier al, die later bij de grote namen als Beatrijs, Ruusbroec, Johannes van het Kruis, ... aanleiding zullen geven tot een groot mystiek oeuvre?

³² P. VERDEYEN, *De scheiding tussen theologie en spiritualiteit*, p.13-16.

³³ Fragment uit brief 326, geschreven door Willem van Saint-Thierry en gericht aan Bernardus van Clairvaux en Geoffroy van Chartres in J. LECLERCQ, *Les lettres de Guillaume de Saint-Thierry a Saint-Bernard*, in *Revue Bénédictine* 79 (1969) 375-391, p. 377; eigen vertaling: "Niet zo lang geleden stootte ik tijdens het lezen als bij toeval op enkele geschriften van die man, met als titel : DE THEOLOGIE VAN PETRUS ABAELARDUS. Ik geef toe dat mijn aandacht om het te lezen aangetrokken werd door de titel. [...] Aangezien ik daarin stootte op bepaalde dingen, waarvan velen me raakten, heb ik ze opgeschreven en schreef ik erbij waarom ze me zo raakten. Dit stuur ik samen met de geschriften mee op met mijn brief. Zodat jij kan oordelen of ze me terecht raakten".

³⁴ A. DEBLAERE, *La littérature mystique au Moyen Age*, p. 293 : "Mais, contemporaine de cette mystique d'intimité avec le Verbe incarné, qui se sert abondamment du vocabulaire et des images du *Cantique*, se développe une théologie nouvelle qui [...] exalte tellement la transcendance divine qu'elle menace de conduire toute pensée religieuse à un fidéisme de fait."

³⁵ R. FAESEN, "Zoals een minnaar en haar geliefde", p. 30-33.

³⁶ P. VERDEYEN, *Un théologien de l'expérience*, in *Colloque de Lyon-Cîteaux-Dijon. Bernard de Clairvaux. Histoire, mentalités, spiritualité* (Sources Chrétiennes 380), Parijs, Cerf, 1992, 557-577, titel 2.

³⁷ Zie hiervoor het bronnenonderzoek in hoofdstuk 2.

³⁸ A. DEBLAERE, *La littérature mystique au Moyen Age*, p. 301-303.

Een goede vraag kan zijn; waarom vinden we mystieke elementen in de zesde tot de achtste eeuw, maar blijft hun verdere uitwerking nog steeds uit? Een gedeeltelijk antwoord hierop werd reeds hierboven gegeven, in de verklaring waarom mystiek en theologie één waren in deze periode. Toch blijft het antwoord onvolledig indien we geen oog hebben voor de tijdsgeest.

B. DE VROEGE MIDDELEEUWEN IN DE STUDIE VAN DE MYSTIEK

1. De algemene studie van de mystiek

Mystiek spreekt al eeuwen tot de verbeelding, ook als studieobject. Verscheidene disciplines, zoals de theologie en de filosofie, maar ook de godsdienstsociologie, de filologie en de geschiedkunde hebben binnen hun vakgebied aandacht besteed aan dit onderwerp³⁹. Reeds in de vijfde eeuw trachtte Pseudo Dionysius de Areopagiet een theorie uit te bouwen rond het verschijnsel van de mystiek. Zijn invloed op de latere geschiedenis was groot: hij werd de autoriteit op het gebied van mystiek. Zo was hij bijvoorbeeld een inspiratiebron voor de dominicanen Meister Eckhart en Thomas van Aquino. Ook een groot deel van de latere studies zijn op hem gestoeld, maar dit zou ons te ver van het onderwerp afleiden. Voor ons is enkel het volgende relevant. In de studie van de christelijke mystiek is er één opvallende afwezigheid: de vroege middeleeuwen.

Nooit kon de zesde tot achtste eeuw zich ontpoppen tot een volwaardig onderzoeksobject in de studie van de mystiek. Deze vaststelling loopt analoog met de algemene studie van de vroege middeleeuwen, die pas laat op gang kwam. Opvallend is dat ze voor de mystiek niet laat, maar nooit op gang gekomen is. Men moet toegeven dat een groot mystiek oeuvre in dit hoofdstuk van de geschiedenis nooit geschreven is. Toch kan men er niet omheen dat ook in deze periode grondslagen te onderscheiden zijn, die later uitgewerkt werden door de grote mystici vanaf de twaalfde eeuw. Bovendien zullen we onderzoeken of de Merovingische periode de brug maakte tussen de oudheid en de late middeleeuwen. Als dit zo is, waarom is men dan deze relatief belangrijke periode vergeten? Voor deze vraag gaan we op zoek naar een antwoord vanuit de specifieke context van de Lage Landen.

2. De studie van de mystiek uit de Lage Landen

Sinds haar ontstaan in 1925 is het *Ruusbroecgenootschap* te Antwerpen de autoriteit op het vlak van mystiek en vroomheid in Vlaanderen en Nederland⁴⁰. Haar naam doet vermoeden dat het onderzoeksobject de figuur van Ruusbroec is. Toch denken ze veel breder dan dit: de hele spiritualiteit uit de Nederlanden wordt door hen onder de loep genomen⁴¹. Normalerweise zou de zesde tot de achtste eeuw onder dit criterium vallen, ware het niet dat het *Ruusbroecgenootschap* de twaalfde eeuw als beginpunt voor haar onderzoek verkiest⁴².

De keuze voor deze afbakening is, gezien de ontstaansgeschiedenis van het *Ruusbroecgenootschap*, niet geheel verwonderlijk: de vier stichters waren allemaal Vlaamse jezuïeten

³⁹ O. STEGGINCK, *Mystiek. Woordgebruik en theorievorming*, in J. BAERS, G. BRINKMAN, A. JELSMA, O. STEGGINK (ed.), *Encyclopedie van de mystiek. Fundamenten, tradities, perspectieven*, Kampen, Kok; Tielt, Lannoo, 2003, 25-56, p.38.

⁴⁰ A. VANNESTE, *Vijfenzeventig jaar Ruusbroecgenootschap*, in *Ons Geestelijk Erf* 75 (2001), 5-9, p. 7.

⁴¹ P. MOMMAERS, *Vijfenzeventig jaar Ruusbroecgenootschap*, in *Ons Geestelijk Erf* 75 (2001), 10-12, p. 11.

⁴² *Ibid.*, p 11; Op de site van het *Ruusbroecgenootschap* kan men de lijst van onderzoeksonderwerpen consulteren. Hierbij valt het op dat geen enkele studie de vroege middeleeuwen opneemt in haar onderzoek; RUUSBROECGENOOTSCHAP, *Zwaartepunten in het onderzoek van het zelfstandig academisch personeel (ZAP)* (Februari 2010); http://www.ua.ac.be/main.aspx?c=*RUUSBROEC&n=19713 (toegang 01.06.2010). Hierbij moet echter wel opgemerkt worden dat één van de oprichters van het Ruusbroecgenootschap, Desideer Stracke, wel aandacht besteedde aan de heiligenlevens uit de zesde tot achtste eeuw als onderdeel van 'Ons Geestelijk Erf'. Zijn artikels beperkten zich echter tot literaire en historische-kritische elementen van het onderzoek. Mystiek kwam niet aan bod.

met een specifieke voeling voor de Nederlandse taal en letterkunde⁴³. Allen ijverden ze voor een vervlaamsing van de Belgische jezuïetenprovincie en van het Nederlandstalige landsdeel⁴⁴. Vanuit deze achtergrond beslisten ze samen om een centrum voor mystiek op te richten, waarbij het Vlaamse karakter centraal kwam te staan⁴⁵. De studie werd dan ook voornamelijk beperkt tot de Middelnederlandse mystiek als literair genre, dat slechts bestond sinds de twaalfde en dertiende eeuw⁴⁶.

Dit element uit de geschiedenis draagt er vandaag mede toe bij dat de vroege middeleeuwen een nobele onbekende zijn in de mystiek. Op de viering ter ere van de vijfenzeventigste verjaardag van het *Ruusbroecgenootschap* stelde Paul Mommaers zichzelf volgende vraag: “Zijn ze nu nog niet klaar met het onderzoek naar de spiritualiteit in de Nederlanden?”⁴⁷ Zijn antwoord was toen volmondig “nee”, iets wat wij enkel kunnen beamen.

§ 2. WAT IS EEN VITA?

*L'hagiographie, étude des saints, est une des disciplines historiques les mieux pourvues en éditions de textes, en commentaires, en répertoires, en traits de méthode*⁴⁸.

Wanneer men zich tot de vroege middeleeuwen richt, bereidt men zich instinctief voor op een ‘bronnenvacuüm’, waarin het behelpen wordt met een minimum aan primaire bronnen. Niets is echter minder waar. In de middeleeuwen zien we eerder een overdaad aan bronnen, meestal vertegenwoordigers van één en hetzelfde genre: de vitae of heiligenlevens⁴⁹. Enkel al in de *Bibliotheca Hagiographica Latina* vindt men meer dan 8000 heiligenlevens terug⁵⁰. Ook voor de door ons bestudeerde periode en plaats, waarin het christendom toch nog niet volledig in de cultuur geïntegreerd was, bezitten we toch reeds vele primaire bronnen.

A. HEILIGENLEVENS

1. De oorsprong

Het is overigens net omdat het christendom nog geen vaste voet aan de grond had, dat we vandaag over al deze bronnen beschikken. De hagiografie als genre was in de zesde eeuw nog relatief nieuw. Een van de eerste en in de geschiedenis meest invloedrijke levens was de *Vita Antonii*, uit de vierde eeuw. Het ontstaan van hagiografieën sinds de vierde eeuw wordt vaak toegeschreven aan de godsdienstvrijheid en de mogelijkheid tot een heiligencultus sinds het Edict van Milaan⁵¹. Pas in de middeleeuwen werd het heiligenleven een gevestigd genre, dit zowel in het oosterse christendom als in het kerk in het westen. Tussen de vijfde en de achtste eeuw kende dit genre haar eerste grote groei⁵². Ook de negende eeuw liet zich kenmerken als een eeuw van hagiografen. In deze periode werden er niet enkel nieuwe hagiografieën geschreven, ook werden de reeds bestaande geschriften aangepast aan

⁴³ Desideer Stracke, Jozef Van Mierlo, Jan Baptist Pouckens, Leonce Reypens.

⁴⁴ C. DE BORCHGRAVE, *Eerst Vlaanderen voor Christus. De pionierstrijd van het Ruusbroecgenootschap*, Averbode, Averbode, 2001.

⁴⁵ Denk hiervoor aan hun tijdschrift: *Ons Geestelijk Erf*.

⁴⁶ *Ibid.*, 2001.

⁴⁷ P. MOMMAERS, *Vijfenzeventig jaar Ruusbroecgenootschap*, p. 10.

⁴⁸ J. DUBOIS, *Hagiographie in Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, Parijs, Letouzey et Ané, 1990, vol. 23, 40-56, p. 40.

⁴⁹ P. FOURACRE, *Merovingian History and Merovingian Hagiography*, in *Past & Present* 127 (1990) 3-38, p. 3.

⁵⁰ T.J. HEFFERNAN, *Sacred Biography. Saints and Their Biographers in the Middle Ages*, Oxford, Oxford University Press, 1988, p. 13; De *Bibliotheca Hagiographica Latina* is de verzameling en nummering van alle Latijnse hagiografische teksten.

⁵¹ J.C. PICARD, *Saints. Jusqu'au 9e siècle*, in *Dictionnaire de Spiritualité XIV* (1980) 203-212, p. 205.

⁵² P. FOURACRE, *Merovingian History and Merovingian Hagiography*, p. 9.

de ‘Karolingische standaarden’⁵³. Een groot deel van de geschriften die we in hoofdstuk twee zullen bespreken stamt af uit deze negende eeuw. Een mogelijke Karolingische redactie dienen we dus steeds in het achterhoofd te houden.

Reden voor de plotse opkomst en groei van de hagiografie is de veranderende cultuur. De zekerheid van het Romeinse Rijk is verdwenen en de kerstening moest opnieuw beginnen. In deze periode van verbrokkeling in kleine rijkjes zorgden de heiligen en hun levens voor een stevige steunpilaar, waarop lokale heersers hun autonomie konden bouwen⁵⁴. De heiligen zorgden voor een sociale cohesie, iets waarvan we tot op vandaag de gevolgen dragen in de toponymie⁵⁵.

2. De structuur

Bij het lezen van enkele vitae springen de grote overeenkomsten onmiddellijk in het oog. Het is alsof ze een prototypisch standaardleven geleid hebben, waarbij de eventuele verschillen haast van secundaire aard zijn⁵⁶. Dit wordt bovendien versterkt door de beperkte nadruk op spacio-temporele elementen in de hagiografieën⁵⁷.

Naast een grote inhoudelijke overeenstemming, gebeurt ook de structurering vaak naar analogie met andere heiligenlevens. In alle gevallen draait het om het levenspad dat door de heilige gevolgd wordt⁵⁸. Dit pad wordt verhaald vanaf de geboorte (in vele gevallen zelfs nog ervoor, tijdens de zwangerschap) tot aan de dood (in vele gevallen zelf nog verder erna, in mirakels). In de historische bronnenkritiek heeft men getracht een volgorde en een vaste structuur op te stellen van dit levenspad. Voor de door ons bestudeerde periode kan men opmerken dat de volgorde niet steeds dezelfde is, maar dat volgende structurele elementen meestal aanwezig zijn⁵⁹:

1. De goede afkomst van de heilige en een voorspelling vlak voor de geboorte, of tijdens de eerste levensjaren
2. Een veelbelovende jeugd en goede opvoeding
3. Een deugdelijk en vroom leven als volwassene
4. Een heldere kijk op de dood, hemel, martelaarschap, ...
5. Mirakelen, zowel tijdens het leven als post-mortem. Dit als bewijs van de aanvaardig van de heiligheid.

Bij punt één en vijf van de structuur moeten we een belangrijke opmerking toevoegen: voor de middeleeuwse heiligenlevens begint en eindigt alles met God. Dit is een belangrijke vernieuwing die vanaf de vroege middeleeuwen optreedt: men maakt gebruik van een harmonisatie van twee oude modellen – de Grieks-Romeinse biografie en de Joods-Hellenistische karakterschetsen – maar, in tegenstelling tot de vroegere modellen, begint en eindigt nu alles met God⁶⁰.

Deze sterke vorm van uniformisering doet uiteraard vragen rijzen naar de historiciteit van de tekst. In welke mate is het op boek gestelde leven een getrouwe neerslag van het geleefde leven van de heilige? Dit element dienen we zeker voor ogen te houden als we kijken naar de methodologische

⁵³ J.C. PICARD, *Saints*, p. 211.

⁵⁴ P. FOURACRE, *Merovingian History and Merovingian Hagiography*, p. 9; M. ZENDER, *Regionale und Soziale Auswirkungen in der Heiligenverehrung*, in H. BECKER-NIELSEN, *et al.* (ed.), *Hagiography and Medieval Literature. A symposium*, Odense, Odense University Press, 1981, 9-26, p. 9-10; M. ZIMMERN, *Hagiography and the Cult of Saints in the Diocese of Liège. C. 700-980*, (onuitgegeven thesis, University of Saint Andrews), Saint Andrews, 2007, p. 2.

⁵⁵ D.J. DUBOIS & J.L. LEMAITRE, *Sources et méthodes de l'hagiographie médiévale*, Parijs, Cerf, 1993, p.191-210.

⁵⁶ R. BOYER, *The Typology of Medieval Hagiography*, in H. BECKER-NIELSEN, *et al.* (ed.), *Hagiography and Medieval Literature. A symposium*, Odense, Odense University Press, 1981, 27-36, p. 29.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 28.

⁵⁸ P. FOURACRE, *Merovingian History and Merovingian Hagiography*, p. 11.

⁵⁹ De onderstaande opsomming is gebaseerd op P. FOURACRE, *Merovingian History and Merovingian Hagiography* & R. BOYER, *The Typology of Medieval Hagiography*.

⁶⁰ T.J. HEFFERNAN, *Sacred Biography*, p. 13.

problemen. In dit opzicht lijkt het ons verstandig zich niet blind te staren op de vele gelijkenissen, maar om op zoek te gaan naar de kleine subtiele verschillen tussen de heiligenlevens onderling.

3. De functie: *imitatio sancti*

De analoge structuur van de verschillende heiligenlevens is geenszins toevallig. In een periode van kerstening hadden de heiligen een exemplarische functie. Ze waren het toonbeeld van een vroom en religieus leven⁶¹. Ze hadden een voorbeeldfunctie voor elke middeleeuwse christen. Het primaire doel van de heiligenlevens was een *imitatio sancti*, het volgen van de heilige, die op zijn/haar beurt dan weer een *imitatio Christi* was⁶².

Naast deze exemplarische functie ter bevordering van individuele vroomheid legt men in het hedendaagse onderzoek steeds meer nadruk op sociaal-culturele rol van de heilige. Steeds vaker kent men aan heiligen een onontbeerlijke rol toe in de vorming van een middeleeuwse samenleving. Dit zou het geval geweest zijn vanaf de zesde eeuw⁶³.

B. METHODISCHE PROBLEMEN BIJ DE STUDIE VAN EEN VITA

Al het voorgaande doet vragen rijzen bij het belang van de studie van de heiligenlevens. In hoeverre kan men gebruik maken van geuniformiseerde getuigenissen die vooral een imitatieve functie hadden, en dus geen objectiviteit nastreefden? Globaal bestaan er twee stromingen met betrekking tot deze kwestie: ten eerste is er een groep die pleit om het gebruik van vitae te beperken tot de historische elementen. Deze groep reduceert de tekst tot een geschiedkundige getuigenis. Daarnaast bestaat er een groep die, aan de hand van de historische kritiek, inzicht tracht te krijgen in de wereld achter de tekst. Men probeert dan inzichten te verwerven in de denkwereld, waarvan de tekst een uitwerking was⁶⁴. Deze denkstroom leunt nauw aan bij de hermeneutische methode in de exegese. Wanneer we op zoek gaan naar mystieke elementen in de vitae, dan sluiten we ons bij deze tweede stroming aan.

Ook kunnen we gebruik maken van de geschiedenis van de hagiografie als studieobject. De hagiografie, of "*l'étude scientifique des saints, de leur histoire, et de leur culte, une branche donc spécialisée, par son objet des études historiques*"⁶⁵ is zeer goed uitgebouwd en kan vaak met grote zekerheid informatie geven over de ontstaansperiode, de ontstaanscontext en de betrouwbaarheid van een hagiografisch geschrift⁶⁶. Voor de zesde tot achtste eeuw in de door ons besproken bisdommen is het basiswerk van de hand van Van der Essen een aanrader⁶⁷. Aan het begin van de twintigste eeuw maakte hij een overzicht van de studie naar de totstandkoming van alle vitae van heiligen uit de Merovingische periode.

In het kader van het onderzoek is het overigens niet zozeer de historiciteit van de verhaalde gebeurtenissen die ons zal bezighouden. Wij bekommeren ons eerder over de authenticiteit van de mystieke ervaring. Wie immers is de *auctor* van de mystieke elementen in de tekst? Gaat het hier om de authentieke ervaring van de heilige, of eerder om de ervaring van de auteur? Of nog: gaat het om mystiek uit de zesde, negende of zelfs twaalfde eeuw?

⁶¹ U. KÖPF, *Hagiographie. Westen*, in *Religion in Geschichte und Gegenwart* 3 (2000⁴) 1377-1379, p. 1377.

⁶² T.J. HEFFERNAN, *Sacred Biography*, p. 20 & 28.

⁶³ M. ZIMMERN, *Hagiography and the Cult of Saints in the Diocese of Liège*, p. 210.

⁶⁴ P. FOURACRE, *Merovingian History and Merovingian Hagiography*, p. 3.

⁶⁵ R. AIGRAIN, *L'hagiographie, ses sources, ses méthodes, son histoire*, Parijs, Bloud and Gay, 1953, p. 7.

⁶⁶ J. DEPLOIGE (ed.), *The Narrative Sources from the Medieval Low Countries. De verhalende bronnen uit de Zuidelijke Nederlanden* (Brussel: Koninklijke Commissie voor Geschiedenis, sinds 2009): www.narrative-sources.be (geraadpleegd op 22 april 2011).

⁶⁷ L. VAN DER ESSEN, *Étude critique et littéraire sur les vitae des saints Mérovingiens de l'ancienne Belgique* (Recueil de Travaux 17), Leuven, Joseph van In, 1907.

§3. MIDDELEEUWSE VITAE ALS BRON VOOR MYSTIEK?

D'un genre à part, encore plus difficile à déchiffrer et utiliser, sont les notes prises par les disciples ou amis des mystiques, d'abord recueillies et rassemblées, puis triées pour être reproduites dans les vitae selon l'idéal édifiant de l'hagiographie⁶⁸.

Uit het voorgaande blijkt dat mystiek en hagiografie een problematische combinatie vormen. In een eerste paragraaf toonden we de moeilijkheid aan van het mystiek-begrip, zeker wanneer we dit toepassen op de heiligen uit de Merovingische tijd. In de tweede paragraaf werd duidelijk dat ook het genre van de hagiografie een eigen leeswijze vereist. In wat volgt zullen we deze twee elementen samenvoegen en trachten we de problemen te overstijgen. Toch zijn hagiografische geschriften, zoals blijkt uit het citaat van Deblaere, helemaal geen evidente vindplaats voor mystiek.

A. PUBLICATIES BINNEN HET ONDERZOEKSDOMEIN

Dit brengt met zich mee dat we haast geen informatie bezitten over mystiek in dit literatuurgenre, althans niet voor de periode van de zesde tot achtste eeuw. In het kader van deze studie hebben we alle bibliografieën van *Ons Geestelijk Erf* onderzocht en zijn we op zoek gegaan naar gelijklopende onderzoeken⁶⁹. De zoektocht leverde niet veel meer op dan een hoofdstuk in een boek van R. Faesen en een artikel van S. F. Wemple⁷⁰.

Faesen geeft in zijn boek over de Christusbeleving bij Hadewijch en haar tijdgenoten een kort overzicht van de geschiedenis van de spiritualiteit in Brabant. Hij start zijn onderzoek in de zevende eeuw, waar hij paragraaf twaalf van de *Vita Bavonis* bespreekt⁷¹.

In het artikel *Female Spirituality and Mysticism in Frankish Monasteries. Radegund, Bathild and Aldegund* vermeldt Wemple drie vitae waarvan ze vaststelt dat kloosterzusters zeer nauw betrokken waren bij het schrijf- en redactieproces. In wat volgt onderzoekt ze de bewuste passages niet, maar gaat ze in op het vrouw-zijn van de heiligen en de auteurs. Één van haar conclusies zal zijn dat vrouwen een zeer belangrijke rol spelen in het vormgevingsproces van spiritualiteit en mystiek.

Beide publicaties geven slechts een aanzet en zijn geen uitgewerkte onderzoeken naar dit thema. Opvallend is hoe vaak men de *Vita Aldegundis* citeert wanneer men op het vlak van vitae en spiritualiteit komt. De twee bovenstaande artikels zijn vertrekpunten die meegenomen en uitgewerkt moeten worden in de rest van het onderzoek.

B. RUIMER ONDERZOEK NAAR MYSTIEK IN DE VITAE

Voor latere periodes in de geschiedenis is er wel reeds onderzoek uitgevoerd naar mystici waarvan we enkel over hagiografisch materiaal beschikken. In onze contreien gaat het dan vooral over Lutgardis van Tongeren, Ida van Nijvel en Ida van Leuven. Deze dertiende-eeuwse mystica's zetten tijdens hun leven zelf niets op papier, maar reeds kort na hun dood werd er een vita over hen geschreven. De impact van een auteur op de inhoud van de vita blijft echter ook hier onduidelijk.

Om die impact te kennen en te kunnen inschatten, moeten we ons richten tot de beroemde Beatrijs van Nazareth. Wat deze mystica betreft bevindt het onderzoek zich in een luxepositie: enerzijds schreef Beatrijs zelf haar bekende *Seven manieren van minne*, anderzijds werd het werk naar het Latijn vertaald door haar hagiograaf. Het is interessant om te zien hoe hij bij het vertalen

⁶⁸ A. DEBLAERE, *La littérature mystique au Moyen Age*, p. 293.

⁶⁹ Jaarlijks biedt *Ons Geestelijk Erf* een goed overzicht van alle artikels verschenen in het onderzoeksdomein 'spiritualiteit en mystiek'.

⁷⁰ S. F. WEMPLE, *Female Spirituality and Mysticism in Frankish Monasteries: Radegund, Bathild and Aldegund*, in L.T. SHANK & J. A. NICHOLS, *Medieval Religious Woman. Volume Two. Peaceweavers* (Cistercian Studies Series 72), Athens (OH), Cistercian Publications, 1987.

⁷¹ R. FAESEN, *Lichaam in lichaam, ziel in ziel. Christusbeleving bij Hadewijch en haar tijdgenoten*, Baarn, Ten Have; Gent, Carmelitana, 2003, p. 24-30. Ook wij zullen deze paragraaf bespreken. Zie hiervoor hoofdstuk 2.

enkele aanpassingen maakte. Zonder hier te uitgebreid bij stil te staan valt het op dat de auteur bij het maken van zijn vertaling van de vita zeer vrij omgesprongen is met het origineel. Vekeman wijdt dit aan de redactieproblemen die de auteur van de vita ondervond bij het invoegen van de *Seven manieren* in het eerste hoofdstuk van de vita. Hij legt dan ook de nadruk op de grote gelijkenissen. Faesen, Reypens en Deblaere echter menen dat de vrijheid niet het gevolg is van redactieproblemen, dan wel van een bewuste afzwakking van de mystieke elementen. Zo wordt bijvoorbeeld de zevende manier, de hoogste manier van minne, zeer sterk afgezwakt door de hagiograaf. Faesen wijst hiervoor op de tijdscontext: een rechtstreekse ontmoeting met God, van aangezicht tot aangezicht, is na de opkomst van Abaelardus' theologie zeer controversieel geworden⁷². Echter, ook voorheen moet een fout begrepen mystieke ervaring al aangesloten hebben bij heresie. Daarom kunnen we verwachten dat er ook in de door ons onderzochte vitae veel mystieke elementen verloren zijn gegaan.

Dezelfde conclusie wordt ook gemaakt door Spaey, die aan de hand van de verschillende levens van Aldegonde opmerkt dat elke auteur bepaalde aspecten van het leven aandikt en andere afzwakt en omvormt. Zo wordt de heilige een exemplarische figuur, maar gaan de authenticiteit en historiciteit verloren⁷³.

⁷² R. FAESEN, *Mystiek en hagiografie. Hoe benadert de anonieme auteur van de Vita Beatricis het verschijnsel mystiek?*, in *Ons Geestelijk Erf* 73 (1999) 97-110; H. VEKEMAN, *Vita Beatricis en de Seuen manieren van Minne. Een vergelijkende studie*, in *Ons Geestelijk Erf* 46 (1972) 4-54, p. 49-54; L. REYPENS, *Vita Beatricis. De autobiografie van de Z. Beatrijs van Tienen O. Cist* (Studiën en tekstuitgaven van Ons Geestelijk Erf 15), Antwerpen, Ruusbroecgenootschap, 1964, p. 26-46.

⁷³ E. SPAEY, *Over middeleeuwse heiligenliteratuur*, in *Ons Geestelijk Erf* 3 (1929) 291-303 & 409-425, p. 422.

HOOFDSTUK 2. DE BRONNEN

§ 1. VERLOOP VAN HET ONDERZOEK

Na deze inleidende analyse en de afbakening van ‘mystiek’ en ‘vitae’ zijn we in staat om de strijd aan te gaan met de levens van heiligen uit de Merovingische periode. In dit deel zullen we dan ook de geselecteerde heiligenlevens weergeven en analyseren. Vooraf melden we reeds dat wie selecties maakt, ook meteen keuzes maakt. We hebben ervoor gekozen om de mystieke elementen in de eerste plaats in visioenen te zoeken en niet in wonderen, omdat wonderen meestal weinig aandacht besteden aan de innerlijke dispositie van de heilige, waar visioenen dit tussen de regels vaak wel doen. Bijgevolg zien we bijvoorbeeld een wonderlijke genezing niet als mystiek element, maar een lichtvisioen wel. Het gemaakte onderscheid is dan ook een loutere keuze om teksten die niets zeggen over het innerlijke leven van de heilige uit te sluiten. Uiteraard kan men de grens niet steeds even scherp trekken, en bestaat er steeds een grijze zone. Zo zijn er waarschijnlijk weldegelijk mystieke mirakels, en vonden we ook tal van miraculeuze visioenen die niets met mystiek te maken hebben.

Daarnaast hebben we ook bepaalde woorden standaard geselecteerd, zonder vooraf na te gaan of ze mystiek zijn; zo hebben we bij lezing van de teksten woorden als ‘licht’ en ‘bruid’ onmiddellijk geselecteerd. Achteraf hebben we enkele van die fragmenten terug verwijderd uit het overzicht, omdat ze manifest niet-mystiek waren. Andere hebben we echter behouden en mee opgenomen in onderstaande analyse om aan te tonen dat ze zich in een schemerzone bevinden: het gaat in dat geval om teksten met vermoede mystieke wortels, zonder dat het om een mystieke tekst gaat. Wanneer een hagiograaf een heilige bijvoorbeeld een ‘bruid van Christus’ noemt, en dit vervolgens niet verder uitwerkt, dan bevindt deze tekst zich in een grijze zone, waar wij haar vandaag niet meer uit kunnen halen. Bovendien nemen we deze teksten toch op omdat ze een interessant inzicht geven in de evolutie van de mystieke elementen.

Onderstaande lijst is gebaseerd op het overzicht gemaakt door L. Van Der Essen⁷⁴ en rangschikt de heiligen volgens hun sterfdatum, zoals die door de traditie overgeleverd is. Voor enkele heiligen is deze datum niet ter beschikking, en zijn we genoodzaakt ze algemeen per eeuw te rangschikken. Van alle vermelde heiligen hebben we de vita doorgenomen op zoek naar mystieke elementen. Indien deze duidelijk niet aanwezig waren, hebben we het vakje ‘opgenomen’ niet aangevinkt. Op deze heiligen komen we later dan ook niet meer terug. Om het opzoekwerk te vereenvoudigen geven we ook het BHL-nummer. Ten slotte wijzen we op het verschil tussen de kolommen ‘opgenomen’ en ‘mystiek’. De eerste kolom geeft aan dat de teksten opgenomen werden in onderstaande analyse omdat we vermoedden dat ze mystiek zijn, de tweede kolom geeft aan of dit vermoeden bevestigd werd. Teksten die aangevinkt werden in de kolom ‘opgenomen’, maar niet in de kolom ‘mystiek’, bevinden zich in de grijze zone waar we boven reeds op wezen.

A. ZESDE EEUW

Datum	Heilige	BHL	Ontstaan	Opgenomen	Mystiek
532	Eleutherius	♂ 2455	9 ^e eeuw	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
540	Vaast	♂ 8503/8508	7 ^e eeuw	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
560	Domitianus	♂ 2254	11 ^e -12 ^e eeuw	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>
580	Monulf	♂ 6017	12 ^e eeuw	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
600	Oda van Amay	♀ 6263-6268	12 ^e eeuw	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>

B. ZEVENDE EEUW

Datum	Heilige	BHL	Ontstaan	Opgenomen	Mystiek
604	Gondulphus	♂ 3710	12 ^e eeuw	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
627	Gaugericus van Cambrai	♂ 3287	10 ^e eeuw	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>

⁷⁴ L. VAN DER ESSEN, *Étude critique et littéraire sur les vitae des saints Mérovingiens de l'ancienne Belgique*.

640	Pepijn I	♂	6854	11 ^e eeuw	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
640	Arnulfus van Metz	♂	692	7 ^e eeuw	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>
640	Alena	♀	265	12 ^e -13 ^e eeuw	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>
642	Oswald van Northumbrië	♂	6362	11 ^e eeuw	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
653	Bavo	♂	1056- 1060	8 ^e -9 ^e eeuw	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>
655	Foillanus	♂	3070	11 ^e eeuw	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
659	Gertrude	♀	3490-1	7 ^e eeuw	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>
660	Eligius	♂	2747	7 ^e eeuw	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>
660	Livinus	♂	4960	11 ^e eeuw	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>
667	Landoaldus	♂	4700-4706	10 ^e eeuw	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
668	Theodardus	♂	8046	11 ^e eeuw	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
668	Remaclus	♂	7115	9 ^e eeuw	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
668	Joost	♂	4505	9 ^e eeuw	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
669	Aubertus	♂	861	11 ^e eeuw	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
670	Etto	♂	2653	11 ^e eeuw	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
670	Maxellende	♀	5794	9 ^e eeuw	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
670	Omaars	♂	/	9 ^e eeuw	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
677	Vincent Madelgarius	♂	8672-8673	12 ^e eeuw	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>
679	Amandus	♂	366	8 ^e eeuw	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
680	Eusebia van Amay	♀	2738	11 ^e eeuw	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
680	Humbertus	♂	4036	11 ^e eeuw	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
684	Aldegonde	♀	247	7-8 ^e eeuw	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>
685	Gislenus	♂	3552	9 ^e eeuw	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>
685	Mommelinus	♂	6025	8 ^e -9 ^e eeuw	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
686	Waldetrude	♀	8776	9 ^e eeuw	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>
687	Bertilia	♀	1288	11 ^e -13 ^e eeuw	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>
688	Rictrude	♀	7247	10 ^e eeuw	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>
690	Hadelinus	♂	3733	10 ^e eeuw	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
690	Amelberga	♀	323	11 ^e eeuw	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
693	Trudo	♂	8321	8 ^e eeuw	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
695	Begga	♀	1083	12 ^e eeuw	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
696	Aldetrude	♀	254	8 ^e -9 ^e eeuw	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>
698	Landelinus	♂	4696	12 ^e eeuw	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
---	Jonas van Marchiennes	♂	4447/4448	10 ^e eeuw	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
---	Landricus	♂	4718	11 ^e -12 ^e eeuw	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
---	Vulmaris	♂	8748/8749	8 ^e -9 ^e eeuw	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
---	Landrade	♀	4711	11 ^e eeuw	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>
---	Evermarus	♂	2797	10-11 ^e eeuw	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
---	Bertinus	♂	1293	11 ^e eeuw	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
---	Dimphna	♀	2352	13 ^e eeuw	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
---	Ermelinde	♀	2605	11 ^e eeuw	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>
---	Ragenulfa	♀	7056	11 ^e -12 ^e eeuw	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>
---	Monon	♂	6006	10 ^e eeuw	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
---	Wiro	♂	8973/8974	9 ^e eeuw	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>

C. ACHTSTE EEUW

Datum	Heilige	BHL	Ontstaan	Opgenomen	Mystiek	
701	Maurontius	♂	5768	11 ^e -12 ^e eeuw	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>
702	Berlinde	♀	1184	9 ^e eeuw	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
705	Lambertus	♂	4678	?	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
706	Madelbertha	♀	5129	9 ^e -10 ^e eeuw	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>
706	Vindicianus	♂	8677m-n	11 ^e eeuw	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
709	Bertinus	♂	1293	11 ^e eeuw	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
710	Goedele	♀	H 052	12 ^e -13 ^e eeuw	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
713	Odgerius	♂	6269-6270	10 ^e eeuw	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>

713	Plechelmus	♂	6867	10 ^e eeuw	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
713	Ursmerius	♂	8416	10 ^e eeuw	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>
717	Winnoc	♂	8952/8953	9 ^e eeuw	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>
720	Silvinus	♂	7747	9 ^e eeuw	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>
722	Oda van Brabant	♀	6263	12 ^e -13 ^e eeuw	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>
725	Bertha van Blangy	♀	1266	9 ^e -10 ^e eeuw	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
725	Beregisus	♂	1180	10 ^e eeuw	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
727	Hubertus	♂	4036	8 ^e eeuw	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
737	Erminus	♂	2614	8 ^e eeuw	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
742	Erkembodonis	♂	2599	12 ^e eeuw	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
750	Dodo	♂	2207	10 ^e eeuw	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
750	Gerulphus	♂	3507	10 ^e eeuw	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
756	Pharaildis	♀	6791	11 ^e -13 ^e eeuw	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
---	Rolende	♀	7293	12 ^e -13 ^e eeuw	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
---	Reinilde	♀	3755/3756	11 ^e eeuw	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
---	Arnulfus van Cysoign	♂	688	12 ^e -13 ^e eeuw	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
---	Bertulfus	♂	1316	11 ^e eeuw	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
---	Salvius	♂	7476	12 ^e eeuw	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
---	Lugle et Luglien	?	5058	10 ^e eeuw	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
---	Odrada	♀	6317	14 ^e eeuw	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>

§ 2. MYSTIEKE ELEMENTEN IN DE VITAE VAN MEROVINGISCHE HEILIGEN

A. ZESDE EEUW

1. Domitianus van Hoei

BRON: AASS MAI II, *De sancto Domitiano episcopo Traiectensi ad Mosam. Ex tribus codicibus MSS*, BHL 2254, 146-147.

VERTALING: Eigen vertaling

HEILIGE DOMITIANUS VAN HOEI: Na te zijn grootgebracht in Frankrijk verkondigde hij het christendom langsheen de Maas. Zo kwam hij in Maastricht terecht, de stad waarvan hij later bisschop zou worden⁷⁵. In het jaar 549 trok Domitianus opnieuw naar Frankrijk, waar hij deelnam aan de synode van Orléans. Toen hij terugkwam en zich in Hoei vestigde versloeg hij volgens de traditie een draak die het drinkwater vervuilde. Bovendien droeg hij bij aan de welvaart van de regio⁷⁶.

TOTSTANDKOMING: We beschikken vandaag over drie vitae van Domitianus, waarvan de oudste ons het meest interesseert. De tweede vita, die de eerste gedeeltelijk overneemt, vermeldt een mirakel van de heilige uit het jaar 1173. Dit mirakel staat niet in de eerste vita, die dus vermoedelijk eerder geschreven is. Van der Essen meent de vita te kunnen situeren in de elfde of het begin van de twaalfde eeuw⁷⁷. De lange periode van meer dan 500 jaar tussen de dood van de heilige en het ontstaan van de eerste vita, doet de historische betrouwbaarheid verwateren. In dit geval moet men er dus van uitgaan dat het gaat om mystieke elementen uit de elfde eeuw.

EEUW TOTSTANDKOMING: 11^e eeuw

THEMA'S:

- *Paragraaf 4: Licht.* Zoals in vele andere visioenen die opgenomen zijn in dit overzicht gaat het gebeuren ook hier gepaard met licht. Dit fragment speelt zich af bij de dood van Domitianus. Het loopt parallel met visioenen bij de dood van andere heiligen.

⁷⁵ F.G. HOLWECK, *A Bibliographical Dictionary of the Saints*, Saint Louis, Herder, 1924, p. 288.

⁷⁶ H. THURSTON (ed.), *Butler's Life of the Saints. May*, Wellwood, Burns, Oates & Washbourne, 1936, p. 88-89.

⁷⁷ L. VAN DER ESSEN, *Étude critique et littéraire sur les vitae des saints Mérovingiens de l'ancienne Belgique*, p. 169-170.

Par 4 [...] [toen hij door Christus geroepen werd] Na het gebed scheen er van recht boven hem een immens licht, van op de hoogste troon van de hemel, en door dat licht schitterde heel de basiliek en ze maakte het wonderbare licht zichtbaar voor de koster: In dit licht zag de heilige man de Heer Jezus Christus die te midden van Engelen stond en hem in de glorie van Zijn vader bij hem riep en zei: Hoor, goede en trouwe dienaar; omdat je in weinig zaken trouw geweest bent, vertrouw ik je veel toe binnen in de vreugde van jouw Heer. Daarna echter trok het hemelse licht zich terug en de glorierijke bisschop, getroost door het visioen van de Heer, bleef in een gelukzalige toestand achter. En uiteindelijk keerde hij daar op dezelfde plaats op negen mei in de handen van de vrome priesters naar de hemel terug. Koren van hymnzingende engelen waren hem nabij tijdens zijn doortocht, die zijn ziel met vreugde en lofbetuigingen naar de beloning en de bron van zijn geluk brachten. En uit de geur van het heilige lichaam ontsproot volledige gezondheid voor de zieken.

[...] [in Christo vocatus,] Facta autem oratione, lux immensa de superno cæli solio super eum emissa resplenduit, qua tota basilica refulgens, lucem mirificam ædilibus exhibuit: in qua luce vir sanctus vidit Dominum Jesum Christum, in medio Angelorum consistentem, & in Majestate paterna vocantem eum ad se atque dicentem: Euge serve bone & fidelis, quia in pauca fuisti fidelis, supra multa te constituam, intra in gaudium Domini tui⁷⁸. Postea vero ea lux cælestis paulatim evanuit; & Pæsul⁷⁹ gloriosus, visione Dominica consolatus, in exultatione permansit; ac tandem ibidem intra religiosorum Sacerdotum manus Nonis Maji ad cælos migravit. Affuerunt illius transitui chori Angelorum hymnidici, qui animam ipsius cum gaudio & laudibus ad præmium & fontē gaudii detulerunt. Ex sacri autem corporis fragantia, sanitas evenit ægrotis permaxima. (p. 247)

Het laatste deel van de vierde paragraaf van de vita van Domitianus springt onmiddellijk in het oog van de lezer. In tegenstelling tot de rest van deze korte vita, die voornamelijk de vroomheid van de heilige Domitianus beschrijft, bevat deze passage elementen die een mystieke grondslag kunnen hebben. De vierde paragraaf begint, geheel op de wijze dat het een vita betaamt, met een legende waarin Domitianus een draak doodt, die de streek rond Hoi onveilig maakte (symbolisch voor het verdrijven van de ketters en heidenen). Het visioen dat hierop volgt heeft een volledig andere stijl, inhoud en diepgang. Aan de graftombe van Sint Servaas ziet Domitianus een licht neerdalen. Deze beweging van boven naar beneden staat niet los van het gebed dat eraan voorafging: bij aankomst aan de tombe vroeg hij immers aan de Heer om troost vlak voor zijn dood. Onmiddellijk op dit gebed volgt een licht. Textueel wordt dit versterkt door de plaatsing van de woorden *oratione* en *lux*. Zijn gebed wordt als het ware onmiddellijk beantwoord met een hemels licht, wat typisch lijkt voor de vitae uit de elfde eeuw; de nadruk ligt in de eerste plaats op de actieve daden van de heilige, die alles lijkt te krijgen wat hij vraagt.

Intrigerend is de rol van het licht in deze passage. De vita vermeldt niet enkel dat het licht van boven komt, maar preciseert dit boven verder als de hemelse troon ("*superno caeli solio*"). Enkele regels verder zal blijken dat dit de troon van de Vader is ("*Majestate paterna*"), die zijn Zoon ("*Dominu Jesum Christum*") uitstuurt in het licht. Hiermee maakt de vita een allusie op de incarnatie, waarbij Gods Licht de aarde verlicht. Na enkele woorden aan het adres van Domitianus stijgt het Licht, en dus ook Christus, weer op naar Vader.

Dit visioen, aan de vooravond van Domitianus' dood, lijkt een allusie te zijn op de hele heilsgeschiedenis. Het reminisceert niet enkel aan Christus komst, maar ook aan de verrijzenis. Vanuit de traditie is het overigens zeker dat het Licht hierbij met Christus' overeenstemt. Dat ook de vitae vanuit deze traditie denken, blijkt uit de vijfde paragraaf van de vita van Gertrude⁸⁰, die stelt dat het ware Licht niets anders is dan het licht dat "*omnem Sanctum pro se et omnibus fidelibus in Christo orantem illuminat*". Ook de passage bij Gertrude spreekt overigens van een neerdalend en opstijgend licht.

Toch verschilt deze vita van die van Gertrude. In het licht, dat Christus is, zo zegt de vita ziet de heilige hoe Christus naar voor treedt. Gaat het om een onnauwkeurigheid van de auteur, die niet op de

⁷⁸ Vergelijk Mt 25,21 & 23.

⁷⁹ Praesul; bisschop

⁸⁰ *Vita Gertrude* §5, *infra* p. 28.

hoogste was van de gelijkstelling van Christus met het licht? Dit lijkt ons niet waarschijnlijk. Wie in de middeleeuwen geletterd was en vitae schreef, was immers Bijbelvast. Overigens, wie van ons is er niet vertrouwd met de Johannesproloog, waarin staat “het ware Licht, dat iedere mens verlicht, kwam in de wereld.” (Joh 1,9)? De hagiograaf beseft dus goed dat het Licht Christus is, maar maakt hier volgens ons gebruik van Ps. 36.10; “Omdat u licht geeft, zien wij licht”⁸¹.

Ondanks het inauthenticke karakter van de vita van Domitianus lijkt het erop dat deze paragraaf zich, hetzij bewust, hetzij onbewust, beroept op een oudere traditie, die we kennen uit de zevende-eeuwse vita van Getrude. Dit zou een mogelijke hypothese kunnen zijn. Bovendien wordt dit ondersteund door het grote verschil tussen het fragment van de vuurbol en het legendarische verhaal over de draak. Gaat het om een redactie van twee delen met een verschillende achtergrond? In dat geval is het niet ondenkbaar dat de auteur van deze vita bestaande informatie in een elfde-eeuwse vorm gegoten heeft; het visioen van de hele heilsgeschiedenis krijgt een hoopgevende betekenis aan het einde van het leven. Hierin blijkt ook plaats voor een engelenkoor, gelukzaligheid en de genezende kracht van de heilige.

B. ZEVENDE EEUW

1. Oda van Amay

BRON: AASS OCT X, *De S. Oda vidua et S. Pompejo presbyterio et confessore. Amanii in dioecesi Leodiensi. Vita S. Odae, auctore Anonymo. Ex codice pergameno Trajectino bibliothecae regiae Bruxellensis sub n° 7917 collata cum Codice Corsendoncano ejusdem bibliothecae sub n° 858, BHL 6259, 139-142.*

VERTALING: eigen vertaling

HEILIGE ODA VAN AMAY: Volgens de traditie stierf deze heilige in 600, maar velen stellen zich hierbij vragen. Immers, de naam van Oda van Amay dook pas voor het eerst op in de elfde eeuw⁸². Haar vita dateert zelfs van nog later, namelijk aan het begin van de dertiende eeuw. Hierdoor dacht men lange tijd dat Oda van Amay slechts een sarcofaagheilige was, een heilige die nooit heeft geleefd, maar waarvan de traditie ontstond omwille van een bedevaartplaats. Echter, in 1977 vond men in de parochiekerk van Amay een graf toebehorend aan Chrodoara, waarvan we uit kronieken weten dat zij werkelijk bestaan heeft⁸³. De historische datering van het leven van deze vrouw is echter zeer moeilijk en men neemt hiervoor een grote marge, gaande van 589, volgens de traditie de sterfdatum van haar man, en 746, de sterfdatum van Heilige Floribert, die ook vermeld wordt in de vita⁸⁴. Zowel omwille van de klank in de naam, als door inhoudelijke elementen in de vita, vermoeden velen dat Oda en Chrodoara dezelfde zijn⁸⁵.

TOTSTANDKOMING: Net zoals het leven van Domitianus, is ook dat van Oda van Amay laat tot stand gekomen, waardoor ook hier de historiciteit op het spel komt te staan. De geschiedenis van de vita voert ons terug naar het einde van de twaalfde eeuw of het begin van de dertiende eeuw. De eerste hagiografie is echter wel een samenraapsel van enkele oudere documenten, waardoor de eerste sporen van de Vita Odae zich in de tiende eeuw bevinden⁸⁶. Als we in wat volgt de Vita Odae gebruiken, zullen we de mystieke elementen situeren tussen de tiende en het einde van de twaalfde eeuw.

⁸¹ Zie analoog *Vita Aldegonde* § 6-7, *infra* p. 44 en *Vita Livinus* §29, *infra* p. 37, waarin hetzelfde Psalmvers gebruikt wordt.

⁸² J. OLIVER, "Gothic" Women and Merovingian Desert Mothers, in *Gesta* 32(1993) nr. 2, 124-134, p. 127.

⁸³ A.B. MULDER-BAKKER, *Verborgene vrouwen. Kluisenaressen in de Middeleeuwse stad*, Hilversum, Uitgeverij Verloren, 2007, p. 85.

⁸⁴ J. STINNON, *Le sarcophage de Sancta Chrodoara à Saint-Georges d'Amay. Essai d'interprétation d'une découverte exceptionnelle*, in *Comptes rendus des séances de l'académie des inscriptions et belles lettres* 123(1979) 10-31, p. 27-29.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 22-25.

⁸⁶ L. VAN DER ESSEN, *Étude critique et littéraire sur les vitae des saints Mérovingiens de l'ancienne Belgique*, p. 189-191; J. OLIVER, "Gothic" Women and Merovingian Desert Mothers, p. 129.

EEUW TOTSTANDKOMING: 10^e- 12^e eeuw**THEMA'S:**

- *Paragraaf 4: Contemplatie & Wereldvlucht.* Dit deel van de vita vertoont grote gelijkenissen met latere mystieke literatuur. Een ervaring van Godschouwen gaat gepaard met de transitie van donker naar licht, van dood naar leven. Na de ervaring wil Oda enkel maar bij God zijn, waardoor ze haar lichaam verwaarloost.

Par. 4 Na enkele jaren van overdreven onthouding en toen haar tengere lichaam verzwakt was door ziektes ten gevolge van het strenge nachtwaken, werd ze door middel van een goddelijke openbaring op de hoogte gesteld van de bedreiging die ze liep door haar excessen. Op aanraden van de dienaren Gods ruilde ze daarom alle eer en wereldlijke rijkdom in voor zuiver spirituele goederen omwille van haar liefde voor Christus. Ze stelde de dienaars en dienaressen, die branden van liefde voor God en de heilige riten gehoorzamen, aan om in haar plaats God te dienen en de noden van de behoeftigen te lenigen. Hoopvol gestemd, geduldig in de beproevingen, standvastig en sereen verblijdde ze zich in de Heer. Ook toen de dag van haar heengaan door God aan haar was geopenbaard, wachtte ze die dag geduldig af. Ze maakte zich op voor de overtocht van de gevangenis naar het koninkrijk, van de ellende naar de blijdschap, van de duisternis naar het licht en van de dood naar het ware leven. En hoewel ze met haar lichaam nog op aarde was, legde ze er zich reeds dagelijks met haar ziel op toe over te gaan naar de volkomen, eeuwige deugdzaamheid. Door onophoudelijk te bidden maakte ze vooruitgang, en ze legde zich in het bijzonder toe op versterving en vasten. [...]

Post aliquot autem annos ex nimia abstinentia et vigiliarum custodia cum ejus corpusculum nimia ægritudine fatigaretur, revelatione divina cognovit, excessum suum imminere. Consilio igitur servorum Dei omnem honorem et temporalium facultates in sola spiritualia bona propter Christi amorem funditus permutavit, et divina dilectione ferventes famulos et famulas, sacris institutionibus obedientes, ad ministrandum egentibus vice sua Deo famulari constituit. [...] Spe gaudens, in tribulatione patiens, mente invicta, vultu sereno in Domino exultabat. Transitus quoque sui diem extremum, sibi divinitus revelatum, cum patientia expectabat; de carcere ad regnum, de mœrore ad lætitiã, de tenebris ad lucem, de morte festinabat ad vitam: et cum in mundo esset corpore, animo quotidie ad æternas studuit transire virtutes. Continuis orationibus proficiebat, afflictioni et abstinentiæ singulariter serviebat: [...] (p. 139-140)

Het leven van Oda bevat weinig noemenswaardige elementen. Ook deze passage, die op het eerste zicht de interesse wekt, blijkt na nadere studie niet relevant. De passage overstijgt immers het vrome karakter van de heilige niet. Zoals de meeste vitae uit deze ontstaansperiode, spitst ze zich vooral toe op het exemplarische karakter van de heilige. Ook haar liefde voor Christus moet vanuit dit licht gelezen worden: het geloof in Christus is een geloof in het Licht, het Koninkrijk en het Ware Leven. Deze zaken zijn slechts langsheen de weg van de vroomheid en versterving te bereiken. Opvallend is hierbij de nadruk op het actieve karakter van deze vroomheid. Deze vita heeft alvast geen oog voor het genadekarakter van het geestelijk leven.

Het lijkt er bovendien op dat de vita van Oda bepaalde elementen uit het oudere leven van Gertrude overgenomen heeft. De passage waarin Oda's doortocht naar God toe beschreven wordt, vinden we letterlijk terug in de achtste paragraaf van het leven van Gertrude⁸⁷. Hiermee wordt nogmaals het inauthentieke karakter van Oda's vita bewezen. Waar we bij Gertrude dezelfde passage mystiek en authentiek zullen noemen, blijken hier diezelfde mystieke woorden na enkele eeuwen ondergesneeuwd. Het lijkt erop dat mystieke passages na verloop van tijd verdwijnen.

⁸⁷ Analoog *Vita Gertrude* § 8, *infra* p. 29.

2. Arnulfus van Metz

BRON: AASS JUL IV, *De S. Arnulpho episcopo Metis in Belgica I. Vita auctore anonymo Sancti ipsius aequali. Ex Mss. Corneoli, & Vallis Lucentis, quæ cum aliis multis tum manu exaratis, tum excusis typo exemplaribus collata sunt.*, BHL 692, 435-440.

VERTALING: eigen vertaling

HEILIGE ARNULFUS: Deze heilige zag volgens de traditie het levenslicht rond het jaar 582 in Laye-Saint-Christophe, als zoon van de bovenvermelde Oda van Amay. Hij maakt deel uit van een grotere heiligenfamilie, hij was immers eveneens de schoonvader van Begga van Andennes. Na een tijd te hebben geleefd in de functie van bisschop van Metz, trok hij zich in het jaar 627 terug in een grot in de Vogezen. Dertien jaar later zou hij in datzelfde gebied gestorven zijn⁸⁸.

TOTSTANDKOMING: In tegenstelling tot de vita van zijn moeder, werd de vita van Arnulfus wel reeds kort na zijn dood opgeschreven, en dit op basis van ooggetuigenverslagen. Men schat dat de vita door een anonieme auteur werd opgesteld aan het einde van de zevende eeuw of in het begin van de achtste eeuw⁸⁹. Dit maakt van deze vita een zeer oude bron, die toch reeds mystieke elementen bevat.

EEUW TOTSTANDKOMING: Einde 7^e, begin 8^e eeuw (Merovingisch)

THEMA'S:

- *Paragraaf 3: Christus leeft in mij.* Deze verwijzing naar Gal 20,2 is een typos voor de mystiek.
- *Paragraaf 23: Licht.* In wat voorafging redde Arnulfus de stad van een grote brand. Toen iedereen terug naar zijn cel wou gaan ziet één van de broeders een visioen, waarin de dwarsbalk van het kruis tot hem spreekt.

<p>Par. 3 [Arnulfus' studies] Daarna werd hij als kind met een prijzenswaardig karakter en vol van Gods genade, weggestuurd om zich te gaan verdiepen in de boeken, toen de tijd daarvoor gekomen was. Hij was nog niet zo lang onder de hoede van zijn leraar, of hij blonk al uit onder zijn medestudenten door zijn scherp verstand en groot geheugen. Omdat Christus in hem leefde, was hij ondergeschikt aan allen, maar in geloof en liefde toch groter dan allen.</p>	<p>[Arnulphus litteras discit] Post hæc autem puer laudabilis indolis, plenus gratia Dei, ut tempus advenit, litterarum studiis imbuendus mandatur. Mox itaque traditus præceptoris, inter ceteros contubernales suos sagax ingenio, & memoriæ capax, amabilis fulsit: eratque, Christo in se habitante, subditus cunctis, sed fide & caritate celsior omnibus. (p. 435)</p>
--	--

In de derde paragraaf van deze relatief lange vita is er één opvallend element aanwezig, althans wanneer men deze tekst leest vanuit een mystieke achtergrond. De lezer die enigszins vertrouwd is met de mystieke werken van onder andere Johannes van het Kruis en Meister Eckhart weet dat de woorden “*eratque, Christo in se habitante, subditus cunctis, sed fide & caritate celsior omnibus*”, niet louter afgeleid zijn van de Gal 2.20, maar bovendien een grote invloed zullen hebben op de laatmiddeleeuwse mystiek. Deze idee van inwoning van de Christus in de ziel wordt door Meister Eckhart in zijn preek ‘*Intravit Iesus in templum*’ als volgt omschreven:

Jâ sehet, nû hân ich daz wörtelîn: Jêsus gienc in und begunde ze sprechene: ‘tuot diz hin!’ und sie tâten ez hin. Sehet, dô was dâ nieman mê dan Jêsus aleine und begunde ze sprechene in dem tempel. Sehet, daz wizzet vür war: will iman anders reden in dem tempel, daz ist der sêle, dan Jêsus aleine, sô swîget Jêsus, als er dâ heime niht ensî, und er ist ouch dâ heime niht in der sêle, wan si hât vremde geste, mit den si redet⁹⁰.

⁸⁸ F.G. HOLWECK, *A Bibliographical Dictionary of the Saints*, p. 288.

⁸⁹ L. VAN DER ESSEN, *Étude critique et littéraire sur les vitae des saints Mérovingiens de l'ancienne Belgique*, p. 15-20.

⁹⁰ J. QUINT, *Meister Eckhart. Die Deutschen Werke. Erster Band. Meister Eckharts Predigten*, Stuttgart-Berlin, Kohlhammer, 1936, p. 15; “Ja, kijk, om deze paar woorden gaat het me: Jezus ging naar binnen en begon te zeggen: doe dat weg, en ze deden het weg. Kijk, toen was er niemand meer, alleen Jezus, en Hij begon te spreken in de tempel. Kijk, dit moeten jullie beslist weten: wanneer iemand anders dan Jezus het woord wil

Deze passage van Eckhart beschrijft treffend hoe Christus intreedt in de tempel, de menselijke ziel. Hierbij verbindt hij de Schrift, expliciet het evangelie van Mattheus, impliciet de Galatenbrief, met een mystieke ervaring. Aan Paulus' woorden wordt aldus een rijke traditie gekoppeld.

Ook al blijft een verwijzing naar Eckhart hier louter illustratief, en kan het een analoge interpretatie voor de Merovingische periode niet legitimeren, zien we grote gelijkenissen. Toch blijft de vraag in hoeverre de Merovingische heiligen of hun hagiografen deze passage op een analoge wijze als Eckhart begrepen. Immers, vanuit de context van de vita zou men met dezelfde overtuigendheid kunnen beweren dat de Galatenbrief werd ingevoegd om het heilige karakter van de Arnulfus te bevestigen. De voorgaande passage sprak niet zonder reden over de lage afkomst van de heilige. Doormiddel van allerlei tekens, zo zegt de vita, komt het gezegende karakter van heilige tot uiting. Arnulfus, die in tegenstelling tot de meeste andere heiligen, uit een lage klasse afkomstig is, wordt dan als heilige gelegitimeerd vanuit Gal 2.20.

Een derde mogelijkheid, volgens ons overigens de meest plausibele, combineert de eerste en de tweede optie: Uit een grondige lezing van de vita blijkt dat Arnulfus *zoals* Christus is. Arnulfus maakt zich immers klein, terwijl hij op datzelfde moment toch uitblinkt in geloof en liefde. Zoals ook Christus zich tijdens zijn leven verlaagde, zo was ook hij op hetzelfde moment groot in geloof en liefde. Bovendien wijst de passage op een causaal verband: het is net *omdat* Christus in hem leeft dat hij op hetzelfde moment klein en groot is. Vanuit dit oogpunt bevat de passage aldus een 'mystiek element', terwijl het tegelijk de afkomst van Arnulfus verantwoordt. Dergelijke combinatie blijkt overigens typisch in vitae.

Op treffende wijze worden we opnieuw geconfronteerd met het probleem dat inherent is aan alle vitae: we bezitten geen enkele secundaire bron die de draagwijdte van de woorden zou kunnen expliciteren. De enige informatie die we hebben is de informatie uit de, in dit geval zeer oude, vita. Dit bewijst nogmaals waarom we gekozen hebben om te spreken van 'mystieke wortels': de vitae bevatten passages die later tot de bloei van de mystiek zouden leiden. Wij zijn ervan overtuigd dat de aanleiding voor deze teksten, de spirituele ervaring zelf, slechts gedeeltelijk overgeleverd werd. Het genre van de hagiografie heeft immers niet de bedoeling mystiek te zijn⁹¹.

Par 23 En toen het gevaar geweken was voor ons, en we God dank gezegd hadden in onze ochtendgebeden, keerden we terug naar onze bedden. Op dat moment kreeg één van de broeders een groot visioen. Terwijl hij naar de hemel keek, zag hij een kruis afgebeeld in de vlammen van het vuur. Plots kwam er uit de hemel, uit de dwarsbalk van het kruis, een stem: Zie je dit teken? Deze nacht heeft bisschop Arnulfus met dit eigenste teken de hele stad van de brand gevrijwaard. En terwijl wij allen de felheid van het vuur voor ons aan het bewonderen waren, vertelde die broeder ons over zijn visioen.

Nosque deinceps jam securi de periculo subacto, gratias agentes Deo, dictis Matutinis, ad lectulos nostros remeavimus. Illico autem cuidam ex fratribus talis apparuit visio. Intuens in caelum vidit tamquam in flammam ignis signaculum crucis depictum: & statim de caelo ex obliquo crucis vox facta est, dicens: Cernis hoc, inquit, signum? Hac nocte Arnulfus episcopus per ipsum totam civitatem istam ab incendio liberavit. Mirantibus nobis omnibus virtutem, quam vidimus de igne prostrato, frater ille hanc visionem narravit. (p. 439)

Wanneer er een brand uitbreekt in de stad, is het Arnulfus die de stad redt van de ondergang. Toen de brand gedoofd was, kreeg één van de broeders plots een visioen, waarin een brandend kruis neerdaalde uit de hemel, dat in onmiddellijk verband geplaatst wordt met de redding van de stad door Arnulfus. Hoe moet dit visioen geïnterpreteerd worden?

Een belangrijke aanwijzing is te vinden in het feit dat het kruis brandt. Op het eerste zicht lijkt dit een verwijzing naar de brand in de stad, maar andere vitae leren ons dat vuur en licht in onmiddellijk

voeren in de tempel, dat wil zeggen in de ziel, dan zwijgt Jezus alsof hij er niet thuis is, en Hij is ook niet thuis in de ziel wanneer zij vreemde gasten heeft met wie ze praat.", C.O. JELLEMA, *Meister Eckhart. Over God wil ik zwijgen. II. Preken*, Groningen, Historische Uitgeverij, 2001, p. 88.

⁹¹ Vergelijk met de *Vita Aldegonde*, p. 42, e.v., dat als ooggetuigenverslag veel meer mystieke elementen bevat.

verband moet gebracht worden met Christus. Het neerdalen van een brandend kruis op aarde staat dus waarschijnlijk voor het neerdalen van Christus. Dit heeft tot onmiddellijk gevolg dat de stem die uit het kruis komt, de stem van Christus is.

Een grondige lezing maakt dus duidelijk dat deze paragraaf enkele spirituele elementen bevat. Toch worden ze volledig ingepast in het exemplarische en legendarische karakter van het heiligenleven. Het lijkt ons dan ook niet gepast om van ‘mystieke elementen’ te spreken.

3. Alena

BRON: AASS JUN III, *De Sancta Alena virgine et martyre Foresti in Brabantia. Acta Ex Ms. Dielbekano*, BHL 265, 388-395.

VERTALING: Eigen vertaling

HEILIGE ALENA: Deze heilige werd geboren in een heidens milieu in Dilbeek. Wanneer ze zich wou laten dopen in de kerk van Vorst, werd dit haar verboden door haar ouders. Toen haar vader opmerkte dat ze in het geheim toch regelmatig naar de kerk ging, stuurde hij een knokploeg op haar af. Alena overleed aan haar verwondingen in het jaar 640⁹².

TOTSTANDKOMING: Op haar vita was het lang wachten, meer bepaald tot aan het einde van de twaalfde eeuw of zelfs tot het begin van de dertiende eeuw. Immers, in de vita wordt Nicholas van Kamerijk vermeld, die stierf in het jaar 1167⁹³. Deze informatie herleidt het verhaal van de heilige Alena tot een tragisch sprookje zonder veel historische achtergrond. We beschouwden de mystieke elementen dan ook als twaalfde- of dertiende-eeuws.

EEUW TOTSTANDKOMING: 12^e-13^e eeuws

THEMA'S:

- *Paragraaf 5: Contemplatie, Licht & Liefde.*

Par 5 Op wonderbaarlijke wijze was Alena, die in vuur en vlam stond door de genade van de Heilige Geest, sterk gedreven om dadelijk die Christengelovige te gaan opzoeken bij wie haar vader zo goed ontvangen was en de plaats te zien waar er zo'n goddelijke dingen gebeurd waren. Dit alles opdat zij zou ontsnappen van bij de heidenen - het kaf bestemd om in het eeuwige vuur te branden - en één van de uitverkoren graantjes zou worden die moeten verzameld worden in de eeuwige schuur van het geluk. Als dit niet gebeurd was zonder dat ze zich ervan bewust was, zou ze de zielsbewegingen van haar hart nooit in de goede richting gekregen hebben, aangezien ze timide was, en de enige dochter van haar vader. Enerzijds was ze immers beducht voor de woede van haar heidense vader en anderzijds was ze bang dat ze verraden zou worden en was ze beducht voor de hyperattente nachtwakers. Dronken van een glas nieuwe wijn, wierp ze de bedeesdheid eigen aan jonge meisjes van zich af, vatte (de) moed (van een man), en werd vrij van alle vormen van angst. Tussen de angstaanjagende sporen van wilde dieren en tussen allerlei soorten van donkere bossen, trok ze elke nacht onverschrokken door het woud tot aan het ochtendgloren. Daar wierp ze zich innig,

Mox Alena, gratia sancti Spiritus inflammata, Christianum illum, apud quem pater suus hospitatus fuerat, & divina quæ ibi gerebantur, miro modo affectabat videre; ut eruta a Paganis, qui sunt paleæ æternis incendiis præparatæ, unum fieret de electis granis, in æternæ beatitudinis horreum congregandis. Quod nisi clanculo fieret, ignotum cordis sui affectum numquam ad effectum perduceret, utpote virgo timida, filia patris unica. Hinc patris Pagani vesaniam, hinc ne proderetur vigilum pervigilem metuebat custodiam. Quæ virgineæ timiditatis oblita, novo vino inebriata, animum assumpsit virilem, omnimodi timoris expertem: & inter horrenda ferarum lustra, inter silvarum opaca omnimodis imperterrita, singulis noctibus Forestum ad matutinam synaxim perrexit. Ubi quam stricto, quam casto, quam saporo, quam ignito amplexu Sponsum suum, in quem desiderant Angeli prospicere, sibi alligaverit; ubi quam pingue holocaustum sese Domino mactaverit; quam crebro ignitarum precum singultu supernæ patriæ suspiraverit; hujus secreti testis est, qui Spiritus sui jubare ipsam inflammavit: cujus ignito amore tota incanduit, qui cordis ejus & possessor & possessio extitit. (p. 389)

⁹² J. HAMBLENNE, *Saints et saintes de Belgique au premier millénaire*, Braine l'Alleud, Altaïr, 2003, p. 235.

⁹³ L. VAN DER ESSEN, *Étude critique et littéraire sur les vitæ des saints Mérovingiens de l'ancienne Belgique*, p. 320.

zuiver, elegant en vurig in de armen van haar Bruidegom – een scène waarnaar de engelen graag kijken. Daar offerde ze zich als een overvloedig brandoffer op aan de Heer; Snikkend zuchtte ze voortdurend in een brandend gebed voor haar Hemelse Vader. Van dit geheim was zij getuige, dat haar geest met eigen stralen verlichtte. Hierdoor werd ze helemaal verteerd door het vuur van de liefde, zodat de eigenaar van het eigendom van haar hart, zich toonde.

Nadat Alena, die afkomstig is uit een heilige familie, tot geloof komt, krijgt de vijfde paragraaf plots een zeer filmisch en verhalend karakter: in het holst van de nacht vlucht ze zeer behoedzaam een bos in, waar ze een ontmoeting heeft met haar Heer. Toch is deze tekst meer dan een twaalfde-eeuws literair pareltje: doorheen het verhalende komen ook enkele mogelijke mystieke elementen aan het licht.

Zo is het opvallend dat de triniteit in deze passage tussen de regels door aanwezig is. Alena wordt immers door de “*gratia sancti Spiritus*” tot in de armen van haar Bruidegom, Christus, geleid. De innige vereniging met de Bruidegom leidt vervolgens tot een vurig gebed tot de Vader. In vergelijking met andere vitae valt op hoe de triniteit steeds volgens een vast stramien ingevoerd wordt: de Geest leidt tot de Zoon, vaak vermeld als Bruidegom, die het verlangen naar de Vader verder aanwakkert⁹⁴. Van een vereniging met de Vader is evenwel geen sprake⁹⁵.

Een vereniging met de Zoon is in deze passage wel aan de orde. Louter het literaire karakter van de tekst en het gekozen woordgebruik (“*quam stricto, quam casto, quam saporo, quam igitino*”) geven al blijk van een intense ontmoeting. Na een doortocht doorheen verscheidene gevaren, maar met een grote vastberadenheid, kan ze de Zoon bereiken. Het literaire genre indachtig lijkt het ons overigens niet foutief om deze gevaren als symbolisch te lezen. Gaat het hier om de groei in het spirituele leven? Deze groei loopt doorheen de ontmoeting met Christus, de Zoon. We dienen dan ook te benadrukken dat de intense ontmoeting niet als het eindpunt van de ervaring mag gelezen worden: het is slechts een begin van een veel intenser en groter verlangen: het verlangen naar de Vader, waarvan niet enkel de latere mystiek spreekt, maar ook de vita van Alena zelf.

Het is aangewezen om de ontmoeting met de Zoon van naderbij te lezen. Als leessleutel gebruiken we hiervoor de ‘vier graden van gebed’ uit de autobiografie van Theresa van Avila. Hierin vertelt deze Spaanse mystica hoe ze inzicht krijgt in wijze waarop God met de ziel omgaat. De eerste fase richt de ziel zich met vallen en opstaan op God. In een tweede graad merkt de ziel dat zij zelf niet in staat is God te bereiken, en dat ze een initiatief van God nodig heeft, iets wat met vertroosting gepaard gaat. De derde stap noemt Theresa ‘een slaap der vermogens’; het gaat om een totale passiviteit, ‘een sterven aan de wereld’, waarbij de vermogens zich nog louter en alleen op God (laten) richten⁹⁶. Het is opvallend dat de derde stap bij Theresa grote gelijkenissen vertoont met de Christusontmoeting bij Alena. Theresa zegt immers het volgende:

Bien entendia que no era de todo union de todas las potencias, y que era mas que la pasada muy claro; [...]. Muchas veces estaba ansi como destinada, y embriagada en este amor, y jamás habia podido entender cómo era. Bien entendia que era Dios, mas no podia entender cómo obraba aquí; porque en hecho de verdad, están casi del todo unidas las potencias, mas no tan engolfadas que no obren. [...]. Solo tienen habilidad las potencias para ocuparse todas en Dios⁹⁷.

⁹⁴ Voorbeelden hiervan zijn de *Vita Aldegonde* §6-7, *infra* p. 44, de *Vita Bavo* §12, *infra* p. 24 en de *Vita Madelbertha* §2, *infra* p. 83 een voorbeeld.

⁹⁵ Hierop bestaat één belangrijke uitzondering; *Vita Aldegonde* §12, *infra* p. 48, waarin de Vader zich met Aldegonde verlooft.

⁹⁶ Samengevat uit: O. STEGGINK (ed.), *Theresa de Jesus. Libro de la vida*, Castalia, Madrid, 1986, p. 182-242; C. NOYEN, *Theresa van Avila. Mijn leven. Autobiografie*, Gent, Carmelitana, 1984, p. 103-161.

⁹⁷ O. STEGGINK (ed.), *Theresa de Jesus*, p. 236; “Dat er geen totale vereniging van alle vermogens plaatshad, was me erg duidelijk. [...] Heel vaak was ik als gek en dronken van liefde, maar nooit had ik kunnen inzien hoe dit was. Ik zag goed dat het van God kwam, maar kon nimmer begrijpen wat Hij precies deed. In feite toch zijn haast alle vermogens verenigd zonder echter zo te zijn opgenomen dat ze niet meer werken. [...] De

De ziel is dronken van liefde en alle vermogens laten zich op God richten. Ook Alena is dronken [van een glas nieuwe wijn], en haar vermogens richten zich enkel nog tot God. Zonder gevoel van angst, noch van andere gevoelens, trekt ze op naar Christus⁹⁸. De dronkenschap van Alena, die vanuit een eerste lezing letterlijk gelezen zou kunnen worden, verwijst naar de rijke traditie van het Hooglied, waarop ook Theresa alludeert. Wanneer de vita dus vermeldt dat Alena dronken was van een nieuwe wijn, zal de geletterde middeleeuwse lezer onmiddellijk de woorden “eet en drink, vrienden en word dronken van liefde⁹⁹” voor de geest halen en Alena’s leven in dit licht lezen. Belangwekkend hierbij is dat de vita zegt dat de wijn nieuw is (*novo*), waarmee de hagiograaf aangeeft dat de wijn en de dronkenschap van een totaal andere orde zijn. Alena’s dronkenschap is geestelijk van aard en wijst op de spirituele kracht die voortvloeit vanuit de liefdesband met God. Het gaat met andere woorden om een intense liefdeservaring.

Deze liefdesband is nog geen totale vereniging. Het gaat ‘slechts’ om een vluchtige ontmoeting op het niveau van de vermogens. Dit kan verklaren waarom de vita zo sterk de nadruk legt op de zintuiglijke kant van de ontmoeting. Bovendien gaat Alena’s ontmoeting gepaard met een besef dat dit niet de ultieme ontmoeting is, met grote frustratie, duisternis en verdriet tot gevolg. Of met Theresa’s woorden:

Ansí que está casi obrando juntamente en vida activa y contemplativa, y puede entender en obras de caridad y negocios, que convengan á su estado, y leer ; aunque no del todo están señores de sí, y entienden bien que está la mejor parte del alma en otro cabo.¹⁰⁰

Dit brengt Theresa tot de vierde graad van gebed, de extase (*arrobamiento*). Op dit punt zijn de zintuigen volgens Theresa eerder een hinderpaal dan een hulp. Het is intense ontmoeting van de ziel met God, die gepaard gaat met een verlies van alle uiterlijkheid. Deze graad van gebed wordt niet beschreven bij Alena, hoewel er misschien toch impliciet naar verwezen wordt.

De analyse vanuit Theresa van Avila is één mogelijke leessleutel voor deze vita. Het geeft een inzicht in gelijkenissen en verschillen tussen de twee periodes. Toch moeten we behoedzaam omgaan met dergelijk vergelijk; het mag niet leiden tot een anachronistische lezing van de vitae. De tijdsperiode tussen de twaalfde eeuw en Theresa van Avila is groot, en de zestiende eeuw kan dus allerminst een sluitende verklaring bieden voor feiten die zich negenhonderd jaar ervoor afspeelden, en zich vierhonderd jaar eerder op papier lieten zetten.

Tot slot herinneren we er nogmaals aan dat deze vita geschreven is in de twaalfde tot dertiende eeuw, ten tijde van Beatrijs en Hadewijch. De mystieke elementen zijn dus ook in deze periode te dateren. Enerzijds zijn ze dus niet Merovingisch van oorsprong, maar anderzijds maakt deze late datering hen des te meer plausibel. Bovendien blijkt het klooster waar de vita tot stand gekomen is een historische band met Bernardus van Clairvaux te hebben¹⁰¹.

vermogens kunnen niet anders dan zich totaal met God bezighouden.”; C. NOYEN, *Theresa van Avila. Mijn leven. Autobiografie*, p. 156-157.

⁹⁸ Hierin verschilt de vita wel van die Theresa van Avila. Het element van de passiviteit is afwezig, de nadruk ligt op het actieve van de heilige. Hierop komen we later in de conclusie nog terug.

⁹⁹ Hooglied 5,1.

¹⁰⁰ O. STEGGINK (ed.), *Theresa de Jesus*, p. 246; “Ze leidt dan ook haast tegelijkertijd een actief en contemplatief leven. Ze houdt zich bezig met werken van liefde, met de zaken die haar levensstaat meebrengen, met lezen. En dit terwijl ze, zonder zichzelf helemaal meester te zijn, inziet hoe het beste deel van de ziel elders vertoeft”, C. NOYEN, *Theresa van Avila*, p. 164.

¹⁰¹ S. AXTERS, *De vroomheid in de Nederlanden. Deel 1, de vroomheid tot en rond 1300*, Antwerpen, De Sikkel, 1950, p. 181; Het leven kwam tot stand in de abdij van Affligem. Bernardus van Clairvaux hield twee preken in deze abdij.

4. Bavo

BRON: AASS OCT I, *De S. Bavone, alias Alloyno, Conf. Gandavi in Flandria. Vita Auctore anonymo, Ex Ms. S. Audomari vetustissimo cum Ms. S. Bavonis item vetustissimo & editione Mabillonii collato*, BHL 1049, 229-235.

VERTALING: R. DE COSTER, *In schola verbi. Inleiding tot de monastieke literatuur. Reeks I: D5. Leven van Sint Wandregisil, leven van Sint Amandus, leven van Sint Bavo*, Dendermonde, St.-Pieters en Paulusabdij Dendermonde, 2006, 35-45.

HEILIGE BAVO: Het leven van Bavo is een typisch heiligenleven. Als telg van een rijke familie kreeg hij een grote wereldlijke macht toebedeeld. Het leven dat hij in die periode leefde was alles behalve dat van een heilige. De kentering kwam er na de dood van zijn vrouw en tijdens de ontmoeting met Sint Amandus, zijn latere leermeester. Als boetedoening voor zijn losbandig leven werd hij eremiet en leefde hij onder andere in een uitgeholde boomschors¹⁰².

TOTSTANDKOMING: In de *Vita metrica Amandi*, geschreven rond het jaar 850, maakt men reeds melding van de *Vita Bavonis*. Waar volgens sommige auteurs de *Vita Bavonis* opgesteld werd in de achtste eeuw, haalt Van der Essen enkele argumenten aan waaruit kan blijken dat het boek dateert uit het begin van de negende eeuw, onder het bestuur van Lodewijk de Vrome. Van der Essen wijst hiervoor onder andere op de goede kennis van Griekse en Latijnse auteurs, die blijkt uit de proloog van de *vita*. Verder noemt hij ook de kloosterstructuur van Gent als een argument¹⁰³. PODEVIJN gaat een stap verder: de *vita* stamt volgens hem uit de negende eeuw, maar de bronnen waarop ze teruggaat zijn ouder. Dit ondersteunt hij met argumenten uit de historische bronnenkritiek¹⁰⁴.

EEUW TOTSTANDKOMING: 9^e eeuw, gebaseerd op een Merovingische bron

THEMA'S:

- *Paragraaf 12: Triniteit & duif & licht & liefde.* Deze passage is uniek voor zijn tijd. Het is de enige plaats in alle bestudeerde heiligenlevens waarin de triniteit zo duidelijk aanwezig is. Dit fragment, dat overigens haast alle thema's combineert, is één van de mystiekste passages uit de Merovingische tijd.
- *Paragraaf 13: Kruis & contemplatio.*

Par 12 De dag van zijn beloning naderde. Onafgebroken bleef de man van de Heer, Allowin, volharden in de belijdenis van God. Toen hij eens een weinig sliep, zag hij een engel van de Heer in de gedaante van een duif op hem neerdalen. Bij het zien daarvan schrok hij hevig, maar dadelijk beurde de genade van de Goddelijke vertroosting hem op. Heel de cel waarin de man zich bevond werd vervuld met een weergaloos zoete geur. Zo begreep hij duidelijk dat een engel van licht en minzaamheid bij hem gekomen was. Terecht verscheen hem de engel van licht in de gedaante van een duif, alhoewel hij bij de bekoringen de listigheid van de slang niet opgaf. Het is bekend dat de H. Geest zich bij de Jordaan boven de verlosser van het mensdom heeft vertoond in de gedaante van een duif. Toen werd de stem van de vader gehoord over zijn beminde Zoon waarin hij zijn welbehagen had. Daar heeft de Vader zich goopenbaard in de stem, de Zoon in de mens en

Appropinquante vero remunerationis ejus die, indesinenter vir Domini Adloinus in confessione Dei perduravit. Cum vero se paululum sopori dedisset, angelum Domini in specie columbæ super se venientem conspexit; quem hoc visu perterritum statim divinæ consolationis gratia refovet, atque totam cellulam, in qua ibidem Vir Dei erat, inæstimabilis suavitatis fragrantia replet; ut palam daretur intelligi, angelum lucis ac suavitatis illuc advenisse. Nec immerito ei angelus lucis in specie columbæ ostenditur, quia simplicitatem columbæ gerebat in corde, licet astutiam serpentis non desereret in tentationibus. Lique enim, quia super Redemptorem humani generis ad fluenta Jordanis Spiritus sanctus in specie columbæ demonstratus est, ubi Paterna vox auditur super Filium suum dilectum, in quo ei bene complacuit. Ubi & Pater in voce, Filius in homine, Spiritus sanctus in columba, totaque Trinitas simul manifeste declarata est. Sine dubio

¹⁰² A. BUTLER, *Butler's Life of the Saints. New Full Edition. October*, Wellwood, Burns & Oates; Collegeville, The liturgical Press, 1997, p. 7-8.

¹⁰³ L. VAN DER ESSEN, *Étude critique et littéraire sur les vitae des saints Mérovingiens de l'ancienne Belgique*, p. 351-355.

¹⁰⁴ R. PODEVIJN, *De oorspronkelijke "Vita Bavonis"*, in *Ons Geestelijk Erf* 15 (1941) 62-72, p. 62-64.

de Heilige Geest in de duif; heel de Drievuldigheid was daar samen. Ongetwijfeld toonde de Drievuldigheid aan de zalige Bavo de engel in de gedaante van een duif, want Bavo droeg de Drievuldigheid diep in zijn hart. Het staat ongetwijfeld vast dat dood noch leven en geen enkel scheepsel in staat was hem te scheiden van de liefde die hij voor Christus had. (Rom 8, 38) (p. 43)

etiam beato viro Bavoni ipsa Trinitas angelum in specie columbæ ostendit; quia ipse eandem Trinitatem intrinsecus fixam in corde gerebat, certus sine dubio, quia neque mors, neque vita, neque ulla creatura posset eum separare a dilectione, quam habebat in Christo. (p. 234)

In dit overzicht ‘mystieke elementen’ in vitae van Merovingische heiligen is dit fragment uit het leven van Bavo één van de bijzonderste. Het bevindt zich aan het einde van een vita, die op zichzelf niet veel verschilt van andere vitae: de hagiograaf legt in de eerste plaats nadruk op het exemplarische leven van de heilige. De twaalfde paragraaf wijkt echter af van dit programma en gaat een hele andere weg op: de weg van de triniteit. Dit werd ook reeds opgemerkt door R. Faesen, die door zijn analyse van deze paragraaf uit de *Vita Bavonis*, de aanzet gaf voor dit ruimere onderzoek. Onze analyse van deze paragraaf is dan ook in ruime mate gebaseerd op het werk van R. Faesen¹⁰⁵.

Opmerkelijk in deze paragraaf is dat de hagiograaf het visioen opsplijt in twee delen; eerst geeft hij een zeer nauwgezette beschrijving van een mysterieus visioen, om het vervolgens in een tweede deel te verklaren. Vlak voor de dood van Bavo verschijnt er een “*angelum Domini*” boven hem, in de gedaante van de duif, een visioen waar Bavo van schrikt; hij verwacht wel een engel, maar niet in de gedaante van een duif. Toch stelt het visioen hem al snel gerust. Na te zijn geschrokken vindt hij toch vertroosting en herkent hij in de duif een engel van de Heer, en dit aan de hand van de heerlijke zoete geur¹⁰⁶.

Tot zover het cryptische visioen, dat voor de lezers moeilijk te begrijpen is. Vooral het element van de duif is ongewoon en vereist extra explicatie. Hiervoor verwijst de hagiograaf naar de doop in de Jordaan, waarbij de Heilige Geest zich boven Christus bevond, waardoor de liefde tussen de Vader en de Zoon in de Geest werd geopenbaard. Die Geest, die de liefdeseenheid tussen de Vader en de Zoon is, daalt in dit visioen boven Bavo neer, waardoor de hagiograaf lijkt te impliceren dat Bavo opgenomen wordt in de liefdevolle relatie tussen de Vader en de Zoon. Bavo wordt als het ware opgenomen in het leven van Christus, en participeert in die hoedanigheid aan de goddelijke liefde¹⁰⁷.

Vanuit het bredere perspectief van de hagiografieën over Merovingische Heiligen is het thema dat door dit visioen aangesneden wordt overigens uniek. Het is het enige visioen waarin de triniteit en, doorheen de triniteit, de deelname aan de liefde tussen de Vader en de Zoon doorheen de Geest, zo uitdrukkelijk aan bod komt. Hoewel vele vitae over liefde spreken, en vele heiligen verlangen om met Christus te huwen en hem in een liefdesontmoeting te beminnen, trekt slechts één hagiograaf de consequentie hiervan door tot haar uiterste: de participatie aan de Goddelijke liefde doorheen de triniteit. Hier rijst dan ook de vraag in hoeverre de tijdscontext een verklarende factor is; Deblaere merkt immers op dat de triniteit pas aan het begin van de tiende eeuw daadwerkelijk invloedrijk wordt¹⁰⁸. In die zin is het verklaarbaar dat de meeste Merovingische heiligenlevens zich niet zozeer om de uitwerking van de triniteit bekommerden.

Par 13 Omwille van zijn verdiensten moest de faam van deze man wel wijd en zijd toenemen. Als een stad op de berg kon hij niet verborgen blijven. Zo zag hij op een zekere dag de standaard van het heilig kruis uit de hemel op hem neerdalen. Zo moest zijn vertrouwen in de beloning toenemen in de mate dat hij meer en meer waardig bevonden werd de hemelse dingen te schouwen.

Sed ut tanti Viri præcedentium meritorum opinio longe lateque crebresceret, qui sicut civitas in monte posita latere non potuit, quadam die super se vexillum sanctæ Crucis de cælo descendisse vidit, ut tanto ei fides de remuneratione augetur, quanto magis ac magis cælestibus obtutibus dignus foret, [...]. Sed Vir Domini nihil dubitans, nihil hæsitans, cum ineffabili

¹⁰⁵ R. FAESEN, *Lichaam in Lichaam. Ziel in Ziel*, p. 26-30.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 26-27.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 27-28.

¹⁰⁸ A. DEBLAERE, *Altniederländische Mystik* in R. FAESEN (ed.), *Essays on Mystical Literature*, 91-96, p. 91; Voor een verdere analyse van dit historisch feit, zie *infra*.

[...] De man Gods kende twijfel noch aarzeling. Met onuitsprekelijke vreugde verlangde hij ontbonden te worden en naar Christus te gaan. Onophoudelijk zei hij: “Heer, niet mijn wil, maar uw wil geschiede”. (p. 43)

gaudio dissolvi concupivit & ad Christum pergere. Illud tamen indesinenter aiebat: Domine, non mea voluntas, sed tua fiat. (p. 234)

De identificatie van Bavo met Christus die al in de voorgaande paragraaf aanwezig was, wordt hier tot het uiterste doorgetrokken, namelijk tot in de kruisdood. Bavo ziet namelijk een kruis uit de hemel neerdalen als aankondiging van zijn dood; een teken dat hem geen angst maar vreugde bezorgt. In zijn vreugde bidt hij dan ook de woorden die Christus aan het kruis gebeden heeft: “Heer, niet mijn wil, maar uw wil geschiede”. Woorden die in deze context een dubbele betekenis krijgen: het bevestigt immers niet alleen de identificatie met Christus, maar het geeft ook aan dat Christus in hem leefde¹⁰⁹.

Met het neerdalende kruis maakt de hagiograaf van Bavo gebruik van een element dat vaker voorkomt in de levens van Merovingische heiligen. Zo zet hij de mystieke paragraaf kracht bij. Ook op andere plaatsen ontmoeten we het neerdalende kruis, zoals in het leven van Arnulfus¹¹⁰. Toch kan de uitwerking door de hagiograaf van Arnulfus bezwaarlijk op dergelijke mystieke wijze gelezen worden. In vergelijking met de *Vita Bavonis* lijkt het in het leven van Arnulfus eerder een legendarisch verhaal over de redding van een stad.

5. Gertrudis

BRON: AASS MAR II, *De S. Gertrude virgine abbatissa Nivellensi in Brabantia. Vita auctore Coaeuo, Clerico aut Presbytero domersico ex varijs MSS*, 594-600.

VERTALING: R. DE COSTER, *In schola verbi, Inleiding tot de monastieke literatuur. Reeks I: D/4, Leven van Sint Gallus, passie van Sint Placidus, leven van sint Geertrui, Nijvelse Aanvulling over Foilanus*, Dendermonde, St.-Pieters en Paulusabdij Dendermonde, 2008, 33-46.

HEILIGE GERTRUDIS: De exacte geboorte- en sterfdatum van deze heilige valt niet te achterhalen, maar vrijwel zeker is dat ze geboren is rond de jaren twintig van de zevende eeuw en dat ze slechts drieëndertig jaar oud werd¹¹¹. Na de dood van haar vader, Pepijn I, stichtte haar moeder, Itta, het klooster te Nijvel. Het is van dit klooster dat Gertrude op zesentwintigjarige leeftijd abdis werd. Hier zou ze tot aan haar dood verblijven¹¹².

TOTSTANDKOMING: In ons onderzoek zal de oudste *Vita Gertrudis* een belangrijke positie innemen omwille van haar datering. Over die datering werd doorheen de geschiedenis veel geschreven. Lange tijd werd gedacht dat het werk in de elfde eeuw geschreven is, tot men, in het midden van de negentiende eeuw, een handschrift terugvond, daterend uit de achtste eeuw¹¹³. Algemeen neemt men dus aan dat de vita ontstond op het einde van de zevende eeuw, waarmee het een van de oudste bronnen is die we ter beschikking hebben. Krusch dateert de vita zelfs nog vroeger, hoogstens enkele jaren na de dood van de heilige¹¹⁴. Inhoudelijk zijn er volgens Van der Essen aanwijzingen om aan te nemen dat het werk door een tijdgenoot van Gertrude geschreven is¹¹⁵. Het auteurschap wordt dan ook vaak toegeschreven aan een kloosterbewoner met Ierse of Frankische achtergrond¹¹⁶. Aangezien deze bron van zeer hoge leeftijd is, en veel mystieke elementen bevat, zal het één van onze basiswerken worden.

¹⁰⁹ R. FAESEN, *Lichaam in Lichaam. Ziel in Ziel*, p. 29.

¹¹⁰ *Vita Arnulfus* §23, *supra* p. 20.

¹¹¹ D.A. STRACKE, *Oud en Nieuw over de Vita Geredrudae*, in *Ons Geestelijk Erf* 10 (1936), 48-84 & 129-155, p. 131.

¹¹² P. FOURACRE & A. GERBERDING, *Late Merovingian France. History and Hagiography (Manchester Medieval Series), 640-720*, Manchester, Manchester University Press, 1996, p. 301.

¹¹³ *Ibid.*, p. 302.

¹¹⁴ D.A. STRACKE, *Oud en Nieuw over de Vita Geredrudae*, p. 65.

¹¹⁵ L. VAN DER ESSEN, *Étude critique et littéraire sur les vitae des saints Mérovingiens de l'ancienne Belgique*, p. 3.

¹¹⁶ D.A. STRACKE, *Oud en Nieuw over de Vita Geredrudae*, p. 57.

EEUW TOTSTANDKOMING: 7^e eeuw (Merovingisch)**THEMA'S:**

- *Paragraaf 2: Huwelijk.* Een aardse man wordt afgezworen voor de Bruidegom in de hemel.
- *Paragraaf 4: Contemplatio.* Belangrijk is dat de Heilige Gertrudis wenst dat de heilige beschouwing reeds bij leven plaatsvindt. Dit in tegenstelling tot de meeste andere vitae.
- *Paragraaf 5: Licht.* Zoals in vele andere vitae lijkt ook hier licht en vuur een belangrijke rol te spelen. In twee bewegingen gaat de vuurbol eerst naar de aarde toe, om vervolgens weer weg te gaan.
- *Paragraaf 8: Wereldvlucht.* Hier wordt een distinctie gemaakt tussen lichaam en ziel, waarbij het lichaam een ondergeschikte rol krijgt. Bij leven blijkt het verlangen naar de dood een groot ideaal.

Par 2 [...] Bij het eetmaal vroeg de koning of zij wou huwen met deze jongeman die met goud beladen was en zijden kleren droeg. Zij werd om zo te zeggen met woede vervuld en wees hem af onder ede. Zij zei: "ik wil hem noch een andere aardse man tot bruidegom, maar alleen Christus de Heer". (p. 36-37)

[...] interrogatur inter epulas a Rege, si illum puerum auro fabricatum, sericis indutum, voluisset habere sponsum. Illa autem quasi furore repleta, respuit illum cum iuramento, & dixit: Quia nec illum nec alium terrenum nisi Christum Dominum volo habere sponsum. (p. 594)

De vita van Gertrude is historisch gezien zeer interessant; de hoge leeftijd van de vita is een bron van informatie over het bestaan van mystieke elementen in Merovingische vitae. Deze tweede paragraaf is hiervan een voorbeeld: indien de vita kort na de dood van Gertrude zou geschreven zijn, is dit een van de oudste bronnen binnen de Merovingische heiligencultuur waarin Christus als 'sponsus' beschreven wordt. De thematiek van het bruidschap was de Merovingische heiligen dan ook duidelijk niet vreemd. Dit laatste werd ook opgemerkt door Albert Deblaere, die over deze vita hetvolgende schreef: "*Die Vita der heiligen Gertrud von Nivelles (7. Jh., aus pippinischem Geschlecht) erwähnt schon ihre Brautmystik, die, gemeinhin im Westen als Höhepunkt des Gebetslebens verstanden, sonst auf Bernhard von Clairvaux zurückgeführt wird*¹¹⁷". Deblaere maakt op treffende wijze duidelijk dat wat we hier lezen een verandering binnen de studie van de mystiek teweeg kan brengen: de bruidsmystiek bestond reeds in de zevende eeuw. De kloof tussen de Merovingische tijd en de Kerkvaders blijkt kleiner dan tot nu toe werd gedacht.

Toch mogen we de draagwijdte van de woorden "*nisi Christum Dominum volo habere sponsum*" niet overschatten. De omliggende context geeft niet aan hoe deze passage begrepen moet worden. Het is dan ook niet ondenkbaar dat de draagwijdte van Gertrudes woorden niet verder gingen dan de afwijzing van een profaan huwelijk. In onze conclusie zullen we er nog een onderdeel aan wijden, maar hier dienen we reeds te benadrukken dat bovenstaande passage te kort is en te weinig inhoud geeft aan de woorden. Hoewel Deblaere ongetwijfeld gelijk heeft wanneer hij stelt dat de zevende eeuw bruidsmystiek kende, valt dit niet rechtstreeks met zekerheid uit deze passage uit de vita van Gertrude af te leiden. Het is pas wanneer we de vita van Gertrude lezen in het licht van de vita van Aldegonde dat we grotere zekerheid krijgen over de draagwijdte van het bruidsmotief in deze vita¹¹⁸.

Par 4 Wanneer de zalige dienaar van God, Geertrui, na de dood van haar moeder, heel de last van het bestuur alleen te dragen kreeg, dacht zij aan de hemelse beschouwing die zij voor zich gewenst had en waar zij vrij zou zijn van alle wereldse rumoer. (p. 38)

Cum ergo beata famula Dei Gertrudis, matre defuncta, omne onus regiminis super se sola suscepisset; infra se cogitabat de caelesti contemplatione, quam sibi sine secularium strepitu habere optauerat. (p. 595)

Ook over deze vierde paragraaf valt weinig met zekerheid te zeggen. De eigenlijke passage is kort en de omliggende context kan geen aanleiding geven tot een sluitende hypothese. Wel stoten we ook hier

¹¹⁷ A. DEBLAERE, *Altniederländische Mystik*, p. 91.

¹¹⁸ De *Vita Aldegonde* geldt als schoolvoorbeeld van Merovingische bruidsmystiek; p. 42 e.v.

op een betekenisveld dat later van levensbelang zal worden voor de mystiek: “*caelesti contemplatione*”. Achter deze woorden zal zich later een hele mystieke betekeniswereld ontsluiten. Overigens, reeds vóór de Merovingische periode, met name ten tijde van de kerkvaders, dekte de idee van hemelse contemplatie al een grote lading¹¹⁹.

Gertrudes vita sluit zich enigszins aan bij deze traditie. Toch gaat het bij haar niet om contemplatie *an sich*, dan wel om verlangen naar contemplatie. Dit verlangen kan gelezen worden als een soort innerlijke dispositie naar het hemelse, los van het aardse. Het ligt blijkbaar niet in Gertrudes macht zelf naar God op zoek te gaan. Een openheid voor het Goddelijke is het ultiem mogelijke.

Par 5 Naar mijn mening mag men ook niet voorbijgaan aan wat Gods dienaars onszelf met schrikken en beven verteld heeft. Toen ze eens stond te bidden bij het altaar van de martelaar sint Sixtus, zag ze een helle vuurbol op haar neerdalen. Heel de basiliek was door de schittering om zo te zeggen een half uur verlicht. Geleidelijk ging de vuurgloed terug naar waar hij vandaan kwam. Later werd hij terug op dezelfde wijze boven haar waarneembaar, terwijl andere zusters toekeken. Wat betekent die lichtglans anders dan het bezoek van het ware Licht? Dat Licht verlicht elke heilige die in Christus bidt voor zichzelf en alle gelovigen. (p. 38)

Nec prætereundum est, vt arbitror, quod ipsa Dei famula quasi pauore perterrita, nobis narravit. Cum ad altare S. Sixti Martyris orationis caussa stetit, vidit super se descendentem sphaeram flammeam perlucidam, ita vt tota basilica illius claritate fuisset illustrata, quasi hora dimidia: paullatimque recessit vnde venerat: & postea cernentibus alijs Sororibus iterum super ipsam apparuit eo modo. Quid istius lucis manifestatio indicabat, nisi veri luminis visitationem, quod omnem Sanctum pro se & omnibus fidelibus in Christo orantem illuminat? (p. 595)

Deze paragraaf is ongetwijfeld de belangrijkste van de hele vita van Gertrude, omdat het ons inzicht geeft in de draagwijdte van een lichtvisioen. Het visioen wordt immers beschreven, en de hagiograaf zal het verklaren. Bovendien beweert de hagiograaf dat het om een visioen gaat dat ze zelf verteld heeft. Hoewel het niet te bewijzen valt, maakt de datering van de vita de authenticiteit van de paragraaf zeer plausibel.

Het visioen beschrijft tot twee maal toe het neerdalen en opstijgen van een felle vuurbol. Reeds hoger verwezen we naar de betekenis van dit soort visioen als samenballing van de hele heilsgeschiedenis¹²⁰. De vuurbol reminicieert aan zowel de incarnatie, de neerdalende beweging, als aan de verrijzenis, de opstijgende beweging. Het licht zou dan Christus zijn, iets wat de uitdrukking “*veri luminis*” zou kunnen bevestigen. Immers, reeds in de oudste credo’s van de kerk en in de Bijbel werd Christus het Ware Licht genoemd¹²¹. Ook hiermee wordt de reminiscentie aan de incarnatie en verrijzenis bevestigd.

Uniek aan deze passage is dat ook de auteur, op basis van Gertrudes beschrijving, het visioen tracht te verklaren. De twee vuurbollen, de eerste boven het altaar van Sint Sixtus, de tweede boven Gertrude zelf, kunnen volgens de auteur niets anders betekenen dan “*quod omnem Sanctum pro se et omnibus fidelibus in Christo orantem illuminat*”. Dit lijkt op het eerste zicht een typische zin voor vitae; de betekenis van het licht wordt opengetrokken naar de hele geloofsgemeenschap. Toch is er meer aan de hand: *in Christo* lijkt te impliceren dat de heilige opgenomen wordt in Christus, iets wat later in de mystiek zal uitgewerkt worden. Ook De Graaf merkte de uniciteit van deze passage op. Het fragment gaat terug op een getuigenis van Gertrude aan de hagiograaf, en toch is het de hagiograaf die het moet expliciteren. Volgens De Graaf ging het visioen voor Gertrude dermate samen met verwarring, dat ze het zelf niet meer kon vatten: het is de hagiograaf die haar moest verklaren wat ze gezien heeft, en dat hetgeen wat ze gezien heeft genadevol en goed is¹²².

¹¹⁹ Ook binnen de Merovingische periode vinden we analoge bewoordingen; bijvoorbeeld *Vita Waldetrude Cap. 2 §1, infra p. 58*.

¹²⁰ *Vita Domitiani §4, supra p. 16*.

¹²¹ Zie Johannesproloog; zie ook bijvoorbeeld F. DÜNZL, *A Brief History of the Doctrine of the Trinity in the Early Church*, Londen-New York, T&T Clark, 2007, p. 56.

¹²² F. DE GRAAF, *De Heiligheidsopvatting in de periode der Merovingers*, in *Ons Geestelijk Erf* 15(1941)163-227, p. 206.

De verklaring van de auteur is als het ware een opentrekking van de idee van de heilsgeschiedenis. Met een grote nadruk op het immanente en transcendente karakter van Christus, tracht de vita betekenis te geven aan het visioen. Toch zien we dat de betekenis die hier gegeven wordt niet zo expliciet is als in de veel jongere vita van Domitianus, waarin een gelijkaardig visioen aan de dood een betekenis van hoop heeft¹²³. Kortom, de grondgedachte is in beide vitae dezelfde, maar de uitwerking ervan verschilt. Gertrudes visioen wordt verklaard en bovendien zegt de hagiograaf dat hij het zelf van haar vernomen heeft.

De paragraaf geeft overigens een tijdsduur aan het visioen, wat voor een mystieke ervaring opmerkelijk is. Vaak zeggen mystici immers dat ze de duur van de ervaring niet kunnen inschatten omdat ze buiten zichzelf zijn van liefde. Alle tijdsbesef verdwijnt. Zo zegt Theresa van Avila:

Y nótese esto, que – a mi parecer – por largo que sea el espacio de estar el alma en esta suspensión de todas las potencias, es bien breve. Cuando estuviere media hora, es muy mucho; yo nunca, a mi parecer, estuve tanto. Verdad es que se puede mal sentir lo que está pues no se siente¹²⁴.

De vita van Gertrude spreekt over een ervaring die een half uur duurde, maar nuanceert onmiddellijk: het gaat om een ervaring die “*quasi hora dimidia*” duurde. Doorheen het woord ‘*quasi*’ geeft de hagiograaf te kennen dat het slechts een zeer ruwe schatting is. Wat gebeurde kan het best omschreven worden als een ervaring van ongeveer dertig minuten. Opnieuw valt het op hoe Merovingische vitae uit de zevende en achtste eeuw zeer genuanceerd zijn in hun woordgebruik¹²⁵.

Bovendien lijkt het visioen visueel zichtbaar, ook voor anderen. Ook hier maakt de vita zelf een nuancering. De andere zusters zagen dat er iets gebeurde, maar begrepen ze ook wat er gebeurde? Er staat immers enkel dat de zusters toekeken (“*cernentibus alijs Sororibus*”). Zien zij een licht? Of zien zij enkel dat er met Gertrude iets aan de hand was? Aangezien deze vita zich in dezelfde tijdscontext en ontstaanscontext bevindt als de twaalfde paragraaf van de vita van Aldegonde, vermoeden we dat het licht niet uitwendig is, maar een inwendige verandering aangeeft¹²⁶.

Par 8 Gedurende drie maanden hield zij niet op onafgebroken te bidden, zichzelf aan te sporen en haar medezusters het woord van de Heer te verkondigen. Ze was opgewekt door de hoop, geduldig in de kwelling, ongebroken van geest. Ze bezat een sereen gelaat en zag verlangend uit naar de dag van haar heengaan. Ze haastte zich van de kerker naar het Rijk, van de duisternis naar het Licht, van de dood naar het Leven. Terwijl ze hier op aarde nog slechts met haar lichaam was, verlangde ze dagelijks in haar geest naar de eeuwigheid over te stappen. [...] (p. 40)

quasi trium mensium spatio indesinenter orando, exhortando suisque verbum Domini prædicando, loqui non cessavit: spe gaudens, in tribulatione patiens, mente inuicta, vultu serena, transitus sui extremum adesse optabat diem. De carcere ad regnum, de tenebris ad lucem, de morte festinabat ad vitam: & cum solo in mundo hic esset corpore, quotidie animo ad æterna transire cupiebat. [...] (p.595)

Reeds bij het leven van Oda van Amay vermeldden we deze moeilijk te interpreteren paragraaf¹²⁷. De passage laat ons immers kennismaken met een depressieve en gekwelde heilige. Hoe moet dit geïnterpreteerd worden?

Bij een eerste lezing lijkt de paragraaf aan te geven dat Gertrude verdorde in het leven en hoopvol haar dood afwachtte. Bovendien maakt de passage een sterke scheiding tussen lichaam en geest,

¹²³ *Vita Domitianus* §4, *supra* p. 16.

¹²⁴ O. STEGGINK (ed.), *Theresa de Jesus*, 1986, p. 257; “Weet echter wel dit: ook als de opheffing van de vermogens van de ziel lange tijd duurt, is dit volgens mij erg kort. Een half uur is heel lang. Bij mij hield het, naar ik meen, nooit zo lang aan. Het is natuurlijk moeilijk de duur te bepalen daar je alle besef verloren bent.”, C. NOYEN, *Theresa van Avila*, p. 177.

¹²⁵ Vergelijk *Vita Eligius* B1, H7, *infra* p. 32 en *Vita Aldegonde* § 6-7, *infra* p. 44, die dezelfde genuanceerdheid aan de dag leggen.

¹²⁶ In de *Vita Aldegonde* §12, *infra* p. 48 zegt de hagiograaf dat er *als het ware* drie lichten neerdaalden. Hiermee geeft hij aan dat ‘drie lichten’ de beste woorden zijn om deze ervaring te beschrijven.

¹²⁷ Voor dezelfde passage zie *Vita Oda van Amay* §4, *supra* p. 18.

waarbij het lichamelijke duidelijk een inferieur karakter heeft. Het is overigens enkel de geest die zich naar het Rijk, het Licht en het Leven beweegt. Op het eerste zicht gaat het dus om een soort van wereldvlucht. Toch merken we enkele paradoxale elementen op. Gertrude blijft immers verkondingen en is opgewekt door de hoop. Hoe zijn deze elementen met elkaar verzoenbaar?

In de mystieke theologie wordt vaak over duisternis, winter en nacht gesproken. Zo zegt Hadewijch in haar zeventiende strofische gedicht bijvoorbeeld; “*Mi gruwelt dat ic leve*”¹²⁸. Ook Johannes van het Kruis weidde een heel boek aan de *noche oscura*¹²⁹. Beiden doen ze dit in een context van een liefdesrelatie met God, de Minne, die meer duistere dan verlichtende kanten lijkt te hebben. De mystiek beschrijft de Minne immers als een last, niet als een geluk. De mysticus geniet niet van een gelukservaring, aldus Hadewijch, wel van de natuur van de Minne (“*ghebruken van minnen nature*”)¹³⁰.

Is het geoorloofd om ook deze passage uit de vita van Gertrude, waarin de Bruidegom en de Minne nergens vermeld worden, vanuit dit licht te lezen? Enerzijds geeft de passage zelf ons geen aanwijzingen in die richting, anderzijds merken we op dat deze paragraaf een thema aansnijdt dat voor Merovingische vitae relatief uniek is. Bovendien bestaat er wel een verwijzing naar de ‘*Sponsus*’ in paragraaf vier. Kortom, onzekerheid overheerst. Toch lijkt het ons in dit verband niet foutief om van een ‘mystiek element’ te spreken, als een wortel van iets wat in de hoogdagen van de mystiek een boom zal worden.

6. Eligius

BRON: MGH SRM IV, *Vita Eligii episcopi Noviomagensis*, BHL 2747, 663-743.

VERTALING: R. DE COSTER, *In schola verbi, Inleiding tot de monastieke literatuur. Reeks I: D/7, Leven van Sint Eligius*, Dendermonde, St.-Pieters en Paulusabdij Dendermonde, 2006, 6-119.

HEILIGE ELIGIUS: Voordat Eligius in de Lage Landen neerstreek verbleef hij een tijd in Limoges en Parijs, waar hij goudmeester en muntsmid werd in dienst van de koning. Reeds sinds zijn jeugd was hij zeer vroom en besteedde hij veel tijd aan armenzorg. Intreden in de geestelijke stand deed hij pas op latere leeftijd. Twee jaar na zijn intrede werd hij reeds bisschop van Noyon, van waaruit hij grote delen van het huidige West-Vlaanderen kerstende. Hij stierf in Noyon in het jaar 659¹³¹.

TOTSTANDKOMING: Het omvangrijke leven van Eligius zou zijn neergeschreven door een tijdgenoot en vriend van hem, Heilige Ouen. Dit wordt bevestigd door twee brieven die we uit deze tijd bezitten en waarvan de echtheid vaststaat. Hieruit blijkt dat het leven reeds zes jaar na de dood van Eligius geschreven werd¹³². Hiermee is de *Vita Eligii* een waardevolle bron voor ons onderzoek.

EEUW TOTSTANDKOMING: 7^e eeuw (Merovingisch)

THEMA'S:

- *Boek 1, Hoofdstuk 2: Adelaar.* De uitverkiezing van de heilige Eligius gaat gepaard met een visioen van een adelaar. Dit is een visioen dat ook voorkomt bij onder andere Bertulfus en gebaseerd is op Apocalyps¹³³. Later in de geschiedenis komt het beeld ook voor in Hadewijchs visioenen¹³⁴.
- *Boek 1, Hoofdstuk 7: Liefde.*

¹²⁸ HADEWIJCH, *Het boek der liederen*. I. (vert. H. VEKEMAN), Budel, Damon, 2005, p. 130-137.

¹²⁹ P. S. DE SANTA THERESA (ed.), *Obras de San Juan de la Cruz* (Biblioteca mistica Carmelitana 10), Burgos, El monte carmelo, 1929, p.291-309.

¹³⁰ HADEWIJCH, *Het boek der liederen*. I, p. 130-137.

¹³¹ J. HAMBLLENNE, *Saints et saintes de Belgique au premier millénaire*, p. 219-220; A.T. VAN BIERVLIET, *Heiligen uit de Nederlanden*, Brugge, Uitgeverij Tabor, 1985, p. 51.

¹³² L. VAN DER ESSEN, *Étude critique et littéraire sur les vitae des saints Mérovingiens de l'ancienne Belgique*, p. 329-330.

¹³³ Zie *Vita Bertulfus* §13, *infra* p. 93.

¹³⁴ P. DINZELBACHER, *Mittelalterliche Frauenmystik*, Paderborn-Wenen-München-Zürich, Ferdinand Schöningh, 1993, Hoofdstuk 7.

- *Boek 2, Hoofdstuk 8: Huwelijk.* Hier komt het huwelijksmotief weer naar voor, niet met Eligius als onderwerp, maar wel de vrouwelijke heiligen. Deze vaststelling is van belang voor het vervolg van het onderzoek.

B1, H2 Toen deze zalige nog in de schoot van zijn moeder verbleef, had deze een visioen over hem dat als volgt verliep. Zij zag als het ware een zeer mooie adelaar (Apoc 8, 13) die boven haar bed vloog en de derde keer haar iets toeriep en ik weet niet wat belofde. [...] Men deed dan ook beroep op een godsvruchtig priester, een man met goede reputatie, om voor haar te bidden. Hij kwam bij haar en sprak deze profetische woorden: “Moeder, vrees niet want de Heer zal zich gewaardigen u een gezegende bevalling te verlenen. Het zal een heilig man zijn; hij zal uit zijn volk worden uitverkozen en zal een groot priester in de kerk van Christus genoemd worden.” (p. 4)

Cum adhuc vir beatus matris esset alvo inditus, vidit genetrix eius visionem, quae huiusmodi habet ordinem. Videbat quasi aquilam valde pulchram supra suo volitantem strato ac se tertio inclamantem sibique quid nescio pollicentem. [...] Vocaverunt autem quendam religiosum presbiterum boni testimonii virum, ut pro eadem orare deberet; qui cum venisset ad eam, quasi prophético mox usurpans verbo, ait ad illam: 'Noli', inquiring, 'mater, timere, quoniam benedictum partum tibi Dominus dignatus est largiri. Erit enim vir sanctus ac de gente sua electus vocabiturque magnus in ecclesia Christi sacerdos'. (p. 670-671)

Nog voor de geboorte van Eligius wordt reeds gewag gemaakt van zijn heilige status, in iets wat een combinatie vormt van de annunciatie uit de Evangelies en een passage uit Apocalyps. Beiden worden ingevoerd om het uitverkoren karakter van Eligius te benadrukken (“*electus*”). Dit wordt, volgens de hagiograaf, bevestigd door de priester. Op zichzelf staand en letterlijk gelezen is er aan deze passage aldus niets op te merken. Toch zorgen een grondige lezing en de mystieke traditie ervoor dat we deze passage niet onvermeld kunnen laten. Achter de letterlijke, verhalende laag van de tekst lijkt immers nog een tweede laag schuil te gaan, die ‘mystieke elementen’ bevat.

Op het niveau van het Bijbelcitaat van Apocalyps 8,13 zijn er enkele zaken die opvallen. Ten eerste zegt de vita dat er ‘als het ware’ (“*quasi*”) een mooie adelaar naar het kraambed vloog¹³⁵. Deze nuance lijkt erop te wijzen dat het visioen oorspronkelijk niet letterlijk geïnterpreteerd werd, maar een meer figuurlijke betekenis had. Het beeld van de arend moet een ervaring uitdrukken waarvoor woorden gebrekkig zijn.

Uiteraard is deze vaststelling verbonden met de vraag wat het fragment dan net wil vertellen. Hiervoor levert het Apocalyps-citaat opnieuw hulpmiddelen aan. Het gaat om een arend, die drie keer om het bed vloog en haar de derde keer iets toeriep. Uit de Bijbel nam de vita het element van de arend over, alsook het getal drie, maar daar waar de Bijbel spreekt van drie engelen, spreekt de vita van drie bewegingen van de arend. Samengevat: de woorden die de auteur zocht om de ervaring te beschrijven zijn ‘arend’ en ‘drie’.

Vooreerst bekijken we het element van de arend, waarvan men in de oudheid reeds wist dat dit het enige dier was dat recht in de zon kan kijken. Om die reden werd Johannes, volgens de traditie de auteur van het boek Apocalyps, als een arend voorgesteld. Hij kan immers in het licht kijken en kent zo de geheimen van Apocalyps¹³⁶. Uiteraard wordt de arend later ook een belangrijk beeld voor de mysticus, die verlangt om in het licht te kunnen kijken en zo God te schouwen. Een andere mogelijke connotatie van de adelaar in de oudheid is die van de engel¹³⁷. Ook in de visioenen van Hadewijch en haar tijdgenoten (13^e eeuw) zien we de adelaar opnieuw opduiken. Ditmaal zijn er meer mogelijke connotaties; de bestaande connotaties, de engel en Johannes, blijven bestaan, maar worden aangevuld met nieuwe lezingen: de adelaar kan nu ook verwijzen naar de Heilige Geest of naar Christus¹³⁸. Welke van deze connotaties in de Merovingische periode gangbaar waren is ons onbekend, en deze

¹³⁵ *Quasi* en *Velut* worden in oudere vitae vaak als nuancering toegevoegd; zie bijvoorbeeld *Vita Gertrude* § 5, *supra* p. 28; *Vita Aldegonde* §§ 6-7 en 12, *infra* p. 44-48 en *Vita Aldetrude* §3, *infra* p. 69.

¹³⁶ F. WILLAERT, *Hadewijch. Visioenen* (nederlandse klassieken), Amsterdam, Prometheus-Bert Bakker, 1996, p. 187; Ook Gregorius de Grote gebruikte dit beeld om de evangelist te omschrijven, zie J. REYNAERT, *Het licht in de beeldspraak van Hadewijch* in *Ons Geestelijk Erf* 48 (1974) 5-45, p. 17.

¹³⁷ P. DINZELBACHER, *Die Mittelalterliche Adlersymbolik*, in *Ons Geestelijk Erf* 54 (1980) 5-25, p. 6-7.

¹³⁸ *Ibid.*, p 24-25; R. FAESEN, *Begeerte in het werk van Hadewijch*, Leuven, Peeters, 2003, p. 230, Voetnoot 95.

paragraaf uit het leven van Eligius kan hierover geen uitsluitel bieden. Het enige wat met zekerheid gezegd kan worden, is dat er *iets* gebeurd is dat volgens de auteur het best kan beschreven worden *alsof* het om een adelaar zou gaan die rondom het kraambed cirkelt. Wat dit net was en hoe dit geïnterpreteerd kan worden blijft een raadsel.

Verder vermeldt de vita dat de arend drie keer om de moeder van Eligius heen cirkelt en dat hij haar de derde keer iets toeriep. Het is ook hier niet duidelijk waarom de hagiograaf belang hecht aan het getal drie. Een mogelijke, maar niet te bevestigen, verklaring is dat dit een verwijzing naar de triniteit is.

Samengevat bevat deze paragraaf voornamelijk elementen waarvan we vandaag de betekenis niet meer kunnen achterhalen. Noch op de hoedanigheid van de arend, noch op het belang van het getal drie kunnen we een eenduidig antwoord geven. Omdat het om een ooggetuigenverslag gaat, zijn we genoodzaakt deze passage als mystiek element ernstig te nemen. Het visioen had ongetwijfeld een grote betekenis. Toch bezitten we vandaag te weinig informatie om deze betekenis te achterhalen.

B1, H7 [...] Met een door tranen verstikte stem herhaalde hij dikwijls deze woorden: “Tegen u alleen heb ik gezondigd; wees mij in uw grote barmhartigheid genadig” en ook deze woorden van de zalige Job “Bedenkt toch: in een zucht is het leven voorbij” (Job 7,7) en “Laat mij toch met rust, mijn dagen zijn al vluchtig” (Job 7,16). Dan trad hij als het ware uit zichzelf en stelde voor zijn geest “wat het oog niet heeft gezien en het oor niet heeft gehoord, want in geen mensenhart is opgekomen wat God bestemd heeft voor wie hem liefheeft”. (1 Kor 2,9.) [...] (p. 9).

[...]ac lacrimabili voce haec crebrius verba geminabat: *Tibi soli peccavi ; miserere mei secundum magnam misericordiam tuam ; et illud beati Iob: Memento, inquit, quia ventus est vita mea ; et: Parce mihi , nihil enim sunt dies mei. Et ex se quodam modo egrediens, illud ante suam pingebate mentem: Quod nec oculus vidit nec auris audivit nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus diligentibus se. [...]* (p. 674).

Deze passage, die sterk verschilt van de voorgaande en volgende elementen in de vita, trekt de aandacht van de lezer. Eligius, door tranen overmand, bidt aan de hand van Jobs woorden tot God. Uit zijn smeekbede moet de last en zwaarte van het spirituele leven blijken. In dit opzicht is het opvallend dat het visioen zich 's nachts afpeelt (“*noctibus*”). Is deze nacht figuurlijk? Gaat hij doorheen wat Johannes van het Kruis een ‘donkere nacht’ zal noemen? Dit is niet onmogelijk; zowel de oudheid als de late middeleeuwen kenden deze ervaring van dorheid en beschreven haar met het beeld van de nacht.

In het tweede deel van de paragraaf slaat de sfeer plots om; opeens treedt Eligius uit zichzelf (“*ex se egrediens*”) en ervaart hij “iets wat het oog niet kan zien en het oor niet kan horen”. Opnieuw merken we de genuanceerdheid van de auteur op: Eligius trad niet letterlijk uit zichzelf, maar ‘het uit zichzelf treden’ is een wijze om het onzegbare te zeggen. Dat maakt het Latijnse “*quodam*” duidelijk: als het ware trad hij uit zichzelf. Deze nuancering is opvallend, temeer omdat de meeste vitae lijken te opteren voor een letterlijke interpretatie van het visioen. Wij zijn ervan overtuigd dat de vroege datering en het mogelijke ooggetuigenverslag van de vita van Eligius hier een belangrijke factor in spelen. Het leven van Eligius werd zes jaar na zijn dood op schrift gesteld en is daarmee een van de snelst op schrift gestelde vitae in dit overzicht. Op deze korte tijd hebben de gebeurtenissen uit het leven van Eligius nog niet de kans gehad om legendarisch te worden. Wij menen dus dat Eligius’ leven een getuigenis is van het genuanceerde spirituele denken in de Merovingische tijd.

Op basis van een verwijzing naar de eerste brief aan de Korintiërs en Spreuken 20,27 tracht de hagiograaf een ervaring uit het leven van Eligius te beschrijven. Op Gods initiatief, ten gevolge van de goddelijke genade en onwaarneembaar voor het zintuiglijke horen en zien, maakt hij kennis met datgene wat normaal voor de mens verborgen blijft. Eligius stijgt dus als het ware boven zichzelf, naar God toe (“*ex se egrediens*”) om daar God te ‘kennen’ en te ontmoeten, op een bovenzintuiglijk niveau. Waar deze Merovingische hagiograaf nog worstelt met de woorden en de inhoud ervan, zal deze vorm van ‘als het ware boven zich uitstijgen’ en God bovenzintuiglijk ontmoeten, vanaf Bernardus van Clairvaux ondersteund worden met de rijke taal van Hooglied. Toch is hier reeds duidelijk sprake van een ‘mystieke wortel’, en ditmaal een van zeer genuanceerde aard.

- B2, H8 [...] Hoevelen hebben zich door de inspanningen van Eligius afgewend van de dwaling der heidenen en zich aangesloten bij de eerbiedwaardige kudde van Christus! Hoevelen hebben zijn voorbeeld niet gevolgd! Ze verafschuwden alle verleiding van de wereld en begonnen met het zalig leven van de monniken. Hoeveel jonge meisjes hebben op zijn raad het lichamenlijk huwelijk niet veracht, om als waardige bruiden van Christus in de schoot van onze moeder, de Kerk, opgenomen te worden! [...] (p. 43)
- [...] O quanti Eligii industria ab errore gentilium retracti, venerabili Christi iuncti sunt gregi! Quanti exemplo eius secuti, omnes saeculi inlecebras respuentes, beatam monachorum vitam sunt adepti! Quantae puellae, eo suadente, carnales nuptias spreverunt, ut in matris ecclesiae gremio receptae Christi sponsae dignae haberentur! [...] (p. 700)

Deze passage hebben we opgenomen, omdat het, als zeer vroege getuige, gewag maakt van ‘bruiden van Christus’. Hierbij moet opgemerkt worden dat het in de eerste plaats gaat om een passage over Godsvrucht, en dat ze vanuit mystiek oogpunt niet onmiddellijk interessant is. We kampen immers met hetzelfde probleem als in het leven van Gertrude¹³⁹: de mystieke elementen of wortels zijn in dit geval niet (meer) zichtbaar, en zijn er misschien ook nooit geweest. Bruid van Christus lijkt hier slechts een uitdrukking van en synoniem voor het monastieke leven. Het is pas wanneer men achter deze paragraaf de rijke connotatie van het bruidschap met Christus in de Merovingische tijd denkt dat deze passage een diepere betekenis krijgt. Voor deze onderliggende connotatie verwijzen we onder andere naar de *vita* van Aldegonde¹⁴⁰.

We hebben er toch voor gekozen om deze passage te behouden, aangezien ze de kans biedt om op een interessant kenmerk van dit bruidschap in de *vitae* van Merovingische heiligen te wijzen. Bruid van Christus (“*sponsum Christi*”) is een titel die enkel weggelegd is voor vrouwen. In alle gevallen, zowel die waar het louter om een titel gaat, als die gevallen die we als ‘mystiek element’ beschreven hebben, is de bruid een vrouw. Mannelijke heiligen kunnen volgens de *vitae* van Merovingische heiligen hoogstens ‘zoals de Bruidegom’ zijn¹⁴¹.

Deze vaststelling is belangrijk omdat de bruidsmystiek vanaf de twaalfde eeuw zowel bij mannen als bij vrouwen voorkomt. Daarenboven waren de zogenaamde ‘herontdekkers’ van dit beeld, Bernardus van Clairvaux en Willem van Saint Thierry, beiden mannen. Zij, en alle andere mannelijke mystici, konden dit beeld gebruiken omdat ze het toepasten op een mystieke bruiloft tussen Christus en de ziel (*anima*). De ziel is zowel in het Nederlands als het Latijn een vrouwelijk woord. Hieruit volgt het vermoeden dat de Merovingers deze genuanceerdheid niet kenden; de notie ziel was nog geen gemeen goed. En voor zover het dit wel was, werd de ziel als vrouwelijk gelezen. Zo valt het op hoe de meeste hagiografen beseffen dat het niet in de eerste plaats de fysieke heilige is die huwt in een ‘echt’ huwelijk, maar dat het om ‘iets’ gaat dat zich afspeelt in het innerlijk van de heilige en dat zich het best laat vertalen in een bruiloft¹⁴². Toch zien ze, wanneer ze wel rekening houden met de notie ziel, de ziel als een *pars pro toto*, verbonden met de idee dat enkel de ziel van een vrouwelijke heilige met God kan trouwen. Voor zielen van mannen lijkt het ongepast te zeggen dat ze huwen met Christus¹⁴³.

¹³⁹ Zie analyse *Vita Gertrude* §5, *supra* p. 28.

¹⁴⁰ Zie *Vita Aldegonde*, *infra* p. 41 e.v.; Ook de *Vita Madelbertha*, *infra* p. 82 e.v. bevat goed uitgewerkte passages met betrekking tot dit onderwerp.

¹⁴¹ Deze bewoordingen zijn impliciet aanwezig in *Vita Silvinus* §4, *infra* p. 88 & *Vita Gislenus* §10, *infra* p. 54.

¹⁴² De duidelijkste voorbeelden dat de Merovingers zich bewust waren van de notie ziel, zijn: *Vita Aldegonde* §6, *infra* p. 44; *Vita Madelbertha* §2, *infra* p. 83; *Vita Rictrude* §27, *infra* p. 62.

¹⁴³ Dit staat ook impliciet te lezen in *Vita Madelbertha* proloog, *infra*, p. 82.

7. Livinus

BRON: AASS PARTROLOGIA LATINA , VOL 87, *De Sancti Livini episcopi et martyris. Vita autore Bonifacio Coaevo. Ex ms. cod. Compendiensi et Nicolao Serario. (Acta sanctorum Ord. S. Benedicti.)*, BHL 4960, 327-344.

VERTALING: eigen vertaling

HEILIGE LIVINUS: Livinus is één van de vele Ieren die onze regio kerstende. Na een studie in Canterbury stak hij het kanaal over en evangeliseerde hij de Lage Landen. Daar verrichtte hij een heleboel mirakels. Hij stierf in Houtem in het jaar 656¹⁴⁴.

TOTSTANDKOMING: De naam van Livinus duikt pas laat in de geschiedenis op. Meerbepaald in het jaar 1007, op het moment dat zijn relieken verhuisd werden naar de Sint-Baafsabdij. Bovendien was de heilige op dat moment nog niet belangrijk. Zijn belang zal pas toenemen tegen het einde van de elfde eeuw, tijdens een strijd tussen de Gentse kloosters. Het is overigens in deze periode dat de vita op schrift gesteld werd¹⁴⁵. Het leven van Livinus is dus een vervalsing die de elementen van het leven van Bavo incorporeert.

EEUW TOTSTANDKOMING: 11^e eeuw

THEMA'S:

- *Paragraaf 3: Duif, Licht, Melk, Geur.* De geboorte van Livinus gaat gepaard met een groot visioen. Opvallend is de duif die uit de hemel neerdaalt en druppels melk uit haar honingzoete bek laat druppelen. In wat volgt zullen we de duif bij Livinus vergelijken met de duif bij Bavo¹⁴⁶.
- *Paragraaf 4: Melk.* In dit fragment wordt de melk uit het visioen van paragraaf 3 verklaard. Het gaat om de spirituele melk die Livinus' uitverkiezing verantwoordt.
- *Paragraaf 5: Licht & Kruis.*
- *Paragraaf 29: Licht.*
- *Paragraaf 30: Duif.* Het leven van Livinus wordt afgesloten op de wijze dat het begonnen is, namelijk met een witte duif. Deze keer druppelt de duif geen melk, maar bloed.

Par. 3 *(In de buik van de moeder werd een duif uit de hemel aangesteld.)* Op een zekere zondagnacht waren zij, gekleed in hun koninklijke gewaden, naar believen versierd, tegelijk aan het rusten. Ze waren niet waakzaam en ze sliepen helemaal niet. Uit de hemel zagen ze dat een melkwitte duif neergedaald was, die straalde door de onbeschrijflijke helderheid van hemelse glorie. Ze bleef hangen boven hun hoofden en ze bekeek hen met sreen gelaat. Wanneer ze haar vleugels uitsloeg overschaduwde ze hen, en ze druppelde drie kleine druppeltjes melk uit haar honingzoete snavel, gelijkend op de heerlijkste melk op de gelukzalige lippen van de vrouw die door God was uitgekozen. En zo vloog de engel terug op, de hemel in. Weldra verspreidde een bedwelmend pallet van zoete geuren zich in heel het koninklijk paleis. En tot 's morgens bleef die schitterende geur hangen met weerkerende vlagen. Het kind echter dat de zalige moeder toen toevallig in haar buik droeg, dat reeds bestraald was met een levengevende adem, begon zijn

(In utero matris columba coelitus designatur.) Nocte quadam Dominica, dum in stratu suo regali libitu perornato pariter compositi repausarent, nec vigilantes, nec integerrime obdormientes, visa est columba lactei coloris coelitus descendisse inaestimabili claritate coelestis gloriae fulgorans, et requiescere super capitale stratus eorum, et sereno vultu intueri in eos. Quae expandens alas suas obumbravit eos, et mellifluo ore tres lacteolas stillavit guttulas instar mundissimi lactis in beatis labiis Deo dilectae feminae, et coelo refusa subvolavit aethera. Mox vaporabilis splendor nimia odoriferae suavitatis fragrantia totum illud regale perlustravit palatium, usque mane reverberatis radiis protensus. Infans vero quem beata mater tunc forte gestabat in utero, jam vivifico flatu irradiatus, mobilibus subsistere coepit membris, et ut certe credatis, supernae visitationis congratulabatur respectibus. (p. 329)

¹⁴⁴ J. HAMBLENNÉ, *Saints et saintes de Belgique au premier millénaire*, p. 207; F.G. HOLWECK, *A Bibliographical Dictionary of the Saints*, p. 613.

¹⁴⁵ L. VAN DER ESSEN, *Étude critique et littéraire sur les vitae des saints Mérovingiens de l'ancienne Belgique*, p. 368-371.

¹⁴⁶ Zie *Vita Bavo* §12, *supra* p. 24.

beweeglijke leden stil te houden, zodat je zeker zou geloven dat hij gelukwensen kreeg van de aandacht van het hemelse bezoek.

Deze passage uit de *vita* van Livinus is sterk schatplichtig aan paragraaf twaalf uit de *vita* van Bavo¹⁴⁷. De hagiograaf was dan ook vertrouwd met de traditie rond Bavo, aangezien de *vita* van Livinus tot stand gekomen is in de Sint-Baafsabdij. Deze paragraaf is dan ook een elfde-eeuwse herwerking van het achtste-eeuwse leven van Bavo. In die zin biedt het een inzicht in de wijze waarop hagiografische stijlen en thema's veranderen doorheen de eeuwen. Het bewijst bovendien hoe snel mystieke elementen verwateren.

Beide verhalen, zowel dat van Livinus als dat van Bavo, zijn aankondigingverhalen. Bij Bavo zagen we de aankondiging van zijn dood. In dit geval gaat het om een geboorteaankondiging, die qua decor sterk op de aankondiging van de geboorte van Eligius lijkt¹⁴⁸. Toch is de uitwerking van beide verhalen, dat van Bavo en dat van Livinus, sterk verschillend.

Het visioen speelt zich af in de nacht, wat een constante is in de Merovingische *vitae* waar licht aan te pas komt. Het onderwerp van het visioen is Livinus' moeder, die, samen met enkele anderen, ligt te rusten. Het is opvallend hoe sterk de *vita* benadrukt dat ze op dat moment niet aan het opletten, noch aan het bidden waren ("*repausarent, nec vigilantes*"). Dit kan een getuigenis zijn van hoe niet het actieve gebed, maar wel de passieve genade de oorzaak is van een visioen. Wat de *vita* alvast duidelijk maakt, is dat het niet ten gevolge van Livinus' moeder eigen daden is dat dit visioen plaatsvindt. Ditzelfde hebben we ook in de *Vita Bavonis* vastgesteld: eerst legt de *vita* nadruk op het zware gebedsleven van Bavo. Vervolgens zegt de hagiograaf dat Bavo het visioen ontving in zijn slaap, en dus in een periode van rust ("*Cum vero se paululum sopori dedisset*")¹⁴⁹.

Ook de duif die neerdaalt in beide *vitae* wordt op dezelfde wijze beschreven. Een duif daalt neer en straalt licht uit, en zowel Bavo als de moeder van Livinus herkennen dit onmiddellijk als een visioen. Naast het element licht, wat wijst op de aanwezigheid van Christus zelf, spreken beide *vitae* van een zoete geur. Ook de neerdalende beweging van de duif is analoog in beide *vitae* aanwezig.

Vervolgens druppelt de duif in de *vita* van Livinus melk uit haar bek. Hier wijkt de *vita* van Livinus voor het eerst sterk af van de *vita* Bavonis. In plaats van een reminiscentie aan het doopverhaal, brengt dit visioen een ander, maar, zoals we zullen zien, niet radicaal verschillend verhaal. De *vita* beschrijft hoe de duif druppeltjes honingzoete melk op de lippen van de vrouw druppelt. Dit lijkt een verwijzing naar uitspraken van Paulus waarin hij melk contrasteert met vast voedsel (eg. 1 Kor 3,2). Toch voegt de *vita* hier zelf een element aan toe: het gaat om drie druppeltjes melk. Zo komt hier, analoog aan de twaalfde paragraaf uit het leven van Bavo, de triniteit opnieuw aan bod.

Analoog aan de *vita* Bavonis is dit een trinitaire paragraaf. Toch lijkt de complexiteit van de triniteit hier verzwegen. De trinitaire theologie die in de *vita* Bavonis aanwezig was, waarin Bavo zelf de rol van Christus vertolkt, en de Vader een stem was, wordt hier ingeperkt tot twee woorden: "*tres Lacteosas*". De bloeiende trinitaire theologie uit de negende eeuw lijkt in de elfde eeuw opnieuw verwaterd.

Par 4 [...] Hij, van de andere kant, die geïnspireerd was door de genade van de Heilige Geest, antwoordde: dit visioen dat God openbaarde is niet enkel de oorzaak van onze blijdschap, het zal ook blijdschap brengen aan mensen van vele volkeren, aangezien er een kind zal geboren worden dat God ons gegeven heeft, nadat het reeds in de buik van zijn moeder heilig gemaakt werd en met spirituele melk gevoed werd. Hij zal de hoogste hogepriester worden en het licht voor

[...] Qui Spiritus sancti gratia inspiratus respondit altrinsecus: Haec visio divinitus manifestata non solum exultationis nostrae materia est, verumetiam multarum nationum gentibus gaudium erit; quoniam puer Deo donante nascetur vobis, jam in utero matris sanctificatus et spiritali lacte refectus, summus pontifex, et lucerna patriae ac constantissimus propagator legis divinae populis Dei est futurus in viam salutis aeternae. (p. 330)

¹⁴⁷ *Vita Bavo* §12, *supra* p. 24.

¹⁴⁸ *Vita Eligius* Boek 1, Hoofdstuk 2, *supra* p. 31.

¹⁴⁹ *Vita Bavo* §12, *supra* p. 24.

het vaderland en de zeer standvastige verspreider van Gods wet onder het godsvolk op weg naar het eeuwige heil.

In deze paragraaf wordt het visioen uit paragraaf drie verder verklaard. De wijze waarop dit gebeurt, is typisch voor elfde-eeuwse vitae en geeft een goed inzicht in hoe teksten, die op zichzelf mystieke elementen bevatten, toch moraliserend geïnterpreteerd kunnen worden. Men mag immers niet uit het oog verliezen dat deze vita een elfde-eeuwse herwerking is van de oorspronkelijkere vita Bavonis, die deze moralisering niet kent. Samengevat wordt Livinus' heiligheid hier gelegitimeerd.

Par 5 [...] In de heilige bron hielden ze een doop, waarbij ze hem de naam Livinus gaven, afgeleid van de naam van een Germaanse bisschop uit de roemrijke Ierse moederkerk van Agalmia die bij de Humbranen in naam van Christus het martelaarschap bereikte. Toen het kind uit het water geheven werd, zagen alle aanwezigen in een helder visioen dat een schitterende vuurpilaar was neergedaald die helder scheen, met stralen zo stralend als de zon boven het gezegende kinderhoofdje hing. Daarna straalde zijn rechterhand, schitterender dan het zuiverste goud. Driemaal maakte het kindje zelf een kruisteken en vanuit de hemel weerklonk het volgende geluid: Hij is gekozen door God en de mensen, van wie de herinnering in een zegening is. Na deze woorden keerde het Godsvisioen terug naar de hemel. [...]

[...] Sacro fonte beatae regenerationis susceperunt, indentes ei nomen Livinus ex nomine germani gloriosae genitricis suae Agalmiae Hibernensis Ecclesiae archiepiscopi, qui apud Humbranos pro nomine Christi palmam martyrii adeptus est. Qui mox ut de aqua levaverunt puerum, cum omnibus qui aderant manifesta visione cernebant descendisse columniferum splendorem radiis splendidi solis fulgidiorum, atque capiti benedicti pueri imminere et dexteram auro clarissimo rutilantiorum inde emicare, et ter ipsum infantulum signare sanctae crucis signamine, et coelitus taliter sonum intonassee: Dilectus a Deo et hominibus, cuius memoria in benedictione est. Hoc versiculo finito, divina visio ad aetherea remeavit palatia. [...] (p. 330)

Dit visioen spreekt van een vuurkolom die neerdaalt uit de hemel, en is sterk gelijklopend met vele andere visioenen die het licht als thema gebruiken¹⁵⁰; een licht daalt neer op de aarde, een verwijzing naar de aanwezigheid van Christus, maar tevens naar de incarnatie. Op het einde van het visioen verdwijnt het licht opnieuw in een opgaande beweging.

Op zichzelf is dit visioen niet zeer uniek binnen de geschiedenis van de vitae, en wordt het gebruikt als een legitimatie voor de heiligheid van Livinus. Toch willen we dit visioen even aangrijpen om op een opvallende tendens te wijzen: onder de hagiografen van Merovingische heiligenlevens bestaan er twee interpretaties over het uitwendige karakter van lichtvisioenen. Ten eerste is er een stroming binnen de hagiografie die lichtvisioenen als iets inwendigs ziet, iets wat zich afspeelt in de heilige. Omstanders kunnen het licht niet zien, ze zien hoogstens dat er iets gebeurt. Zo zegt de hagiograaf van de vita van Gertrude dat de omstanders toekeken, maar geeft hij tegelijk aan dat ze het niet begrepen¹⁵¹. Een andere visie op lichtvisioenen is dat ze uitwendig, en voor iedereen zichtbaar, zijn. In dat geval wil het visioen vooral het wonderkarakter van de heilige in het licht zetten. In deze zin moet het visioen in het leven van Livinus geïnterpreteerd worden. Ook hier is de vuurkolom voor iedereen zichtbaar. Wanneer men hierin een wetmatigheid zoekt, is het opvallend dat Merovingische vitae voornamelijk de eerste tendens vertegenwoordigen, terwijl vitae uit de tiende en elfde eeuw voornamelijk het uitwendige en het wonderkarakter beschrijven¹⁵².

Een vraag kan zijn welke connotatie de aanwezigen aan het licht geven, en of zij daadwerkelijk begrijpen wat er gebeurt. In het geval van de vita van Livinus hebben we hierin geen inzicht. De omstanders lijken geen belang te hechten aan het licht. Deze paragraaf heeft dan ook een zeer legendarisch en legitimerend karakter. Omwille van de recente datum van de vita lijkt de auteur niet

¹⁵⁰ Voor meer info zie oa.; *Vita Domitianus* §4, *supra* p. 16 en *Vita Winnoc* §10, *infra* p. 87.

¹⁵¹ Zie *Vita Gertrude* §5, *supra* p. 28.

¹⁵² Zie de Merovingische vitae: *Vita Gertrude* §5, *supra* p. 28; *Vita Eligius* Boek 1 Hoofdstuk 2, *supra* p. 31; *Vita Aldegonde* §6-7, *infra* p. 44; Een uitzondering lijkt de Merovingische *Vita Arnulfus* §23, *supra* p. 20.

zozeer gericht op het neerpennen van de gebeurtenissen, dan wel op de creatie van een mooi verhaal en een legitimatie van Livinus.

- Par 29 [Hij werd op de hoogte gebracht van het moment van zijn marteldood, en zei vaarwel aan de gelovigen]. Wanneer het uur van zijn terugkeer naderde en hij, zoals gewoonlijk, waakte in gebeden op zondagnacht, verschenen Jezus Christus en zijn leerlingen aan hem, omstraald door een groot licht. Hij zei hem: wees blij, mijn geliefde, werk loyaal. Vandaag, rond het zesde uur neem ik u op in mijn koninkrijk, en zal je gelukkig zijn bij mij en bij je broeders in de eeuwigheid. Nadat met dit visioen Gods dienaar en vriend versterkt werd, beseffend dat de dag van zijn terugkeer nabij was, riep hij vroeg in de ochtend zijn getrouwe volgelingen samen, die door hem in de leer van Christus geloofden. [...]
- [De martyrio instante fit certior. Fidelibus vale dicit.] Cum autem hora remunerationis suae appropriaret, Dominica nocte quando solito more in orationibus vigilaret, apparuit ei Dominus Jesus Christus cum discipulis suis, magna luce circumfusus, dixitque illi: Gaude, dilecte mi, constanter operare, hodie circa horam sextam recipiam te in regnum meum, et gaudebis mecum cum fratribus tuis in aeternum. Hac visione roboratus miles et amicus Dei, sciensque diem suae remunerationis imminere sibi, mane illucescente plebem fidelium qui per ejus doctrinam Christo crediderunt convocavit: [...]. p. (341-342)

Zoals de meeste visioenen, speelt ook dit visioen zich af in de nacht, tijdens een wake. Ook hier wordt weer gewezen op Livinus' gelatenheid. Op het moment van het visioen was hij niet actief aan het bidden, maar wel aan het waken. In een groot licht, waarvan we reeds eerder zeiden dat dit Christus voorstelt, verschijnen Christus en de leerlingen. Opnieuw merken we hoe Christus, die het Licht is, eveneens in het licht verschijnt. Opnieuw verwijst de hagiograaf naar psalm 36¹⁵³.

De aankondiging die Christus maakt, en de wijze waarop Livinus reageert wijzen op het legendarische karakter van de vita. Buiten het feit dat er sprake is van een neerdalend licht bevat dit fragment dan ook geen 'mystieke elementen'. Het is eerder een mooi verhaal over het leven en de dood van deze heilige. Dit plaatst uiteraard ook het neerdalende licht in een ander perspectief. Het authentieke karakter hiervan komt sterk onder druk te staan. Wij zullen dan ook de stelling verdedigen dat mystieke elementen op een gegeven ogenblik traditionele elementen kunnen worden. Namelijk, wanneer een vita relatief laattijdig opgesteld wordt en zich lijkt te inspireren op en te legitimeren aan de hand van oudere exemplaren, dan worden 'mystieke elementen' overgenomen en van hun mystieke context ontdaan.

- Par 30 [...] De onoverwinnelijke martelaar, Livinus, was ook standvastig in het gebed, en met ogen en handen opgeheven naar de hemel, toen hij opeens in de (dood)strijd was geplaatst, verscheen de Heilige Geest ten tonele, in de vorm van een witte duif. En met zijn zoete mond liet hij drie druppeltjes bloed vallen op Livinus' hoofd, zeggend: wees niet bang, mijn beste, de ingang van het leven is aan jou geopenbaard, het is tijd dat je binnengaat in Gods gelukzaligheid. Na deze woorden vloog hij drie maal rond hem heen en vertrok hij naar de hemel. De heilige priester bleef verder waken in gebed. [...]
- [...] Stabat quoque invictissimus Christi martyr Livinus in orationibus, oculis ac manibus in coelum affixis, et subito in agone posito Spiritus sanctus in specie columbae niveae apparuit, et suavissimo ore suo stillans guttulas tres roseas sanguinis super caput ejus dixit: Ne paveas, charissime, aperta est tibi janua vitae, hora est ut intres in gaudium Domini tui. His dictis, ter circumvolavit eum et lapsa est in coelum. Sanctus autem pontifex in orationibus vigilantius instabat; [...] (p. 342-343)

Deze laatste paragraaf uit het leven van Livinus maakt de cirkel rond. Opnieuw verschijnt de Heilige Geest in de vorm van een witte duif. In tegenstelling tot in de derde paragraaf druppelt de Geest nu geen melk, maar bloed. De drie druppeltjes bloed, in navolging en tevens in contrast met de drie druppeltjes melk, moeten de lezer bewust maken van het spirituele groeiproces van Livinus. In het begin werd hij gevoed met de triniteit in de vorm van spirituele melk, nu, op het einde van zijn leven

¹⁵³ Zie voor meer informatie over het gebruik van dit psalmvers *Vita Domitianus* §4, *supra* p. 16; Zie analogo *Vita Aldegonde* § 6-7, *infra* p. 44.

wordt hij opnieuw geconfronteerd met de triniteit, maar dan in de vorm van bloed. Livinus is tot spirituele volwassenheid gekomen en kan zijn nakende dood plaatsen in de verlossende werking van het bloed van Christus. In die zin loopt de paragraaf parallel met de dertiende paragraaf van de *Vita Bavonis*¹⁵⁴. Vlak voor Bavo's dood daalt er een kruis neer uit de hemel, hem wijzend op de verlossende kracht van Christus. Toch is de spirituele diepgang uit de *Vita Bavonis* hier niet meer aanwezig; in de verte klinkt nog iets door van een deelname doorheen de Geest aan de liefdesgemeenschap tussen de Vader en de Zoon, maar de explicatie ervan blijft uit¹⁵⁵.

8. Remaclus

BRON: AASS BEL III, *De S. Remaclo, episcopo Trajectensi, ac dein abbate Stabuliensi*, BHL 7115, p. 419-459.

VERTALING: Eigen vertaling

HEILIGE REMACLUS: Na een studie in Bourges en zijn intrede in het klooster van Luxeuil werd hij opgemerkt door Eligius, die hem tot abt maakte van het klooster van Solignac. Na de dood van koning Dagobert werd hij kluizenaar in de Ardennen. Hier stichtte hij later twee kloosters, dat van Stavelot en Malmedy. In het jaar 652 werd hij, als opvolger van Amandus, bisschop van Maastricht en Tongeren. Tien jaar later gaf hij zijn functie op en trok hij zich terug in het klooster van Stavelot¹⁵⁶.

TOTSTANDKOMING: Twee eeuwen na de dood van Remaclus werd zijn leven op papier gezet door een monnik uit Stavelot. Die baseerde zich hierbij vooral op het leven van Lambertus en Hubertus. Aan de hand hiervan, en gebruikmakend van gegevens vermeld in de *Vita*, meent men vandaag dat het leven van Remaclus rond de negende eeuw geschreven werd¹⁵⁷.

EEUW TOTSTANDKOMING: 9^e eeuw

THEMA'S:

- *Paragraaf 39: Visioen & Liefde.* Deze passage gaat niet over Remaclus maar over Trudo, die in een visioen zijn roeping te horen krijgt. Let vooral op de passieve elementen in de tekst.

Par. 39 Ondertussen groeide de Heilige Trudo in aanzien door de nobelheid van zijn superieure bloed, maar zelfs nog meer door de kracht van de Goddelijke liefde en de kracht van de deugden die hij aanhing, en daarom was hij geraakt door het vuur van de heilige geest, om zich eens te wijden aan het gebed, zodat als hij ooit met Christus als gids de heilige priesters zou onderrichten, hij een kerk zou moeten oprichten op zijn landgoed, waar hij zelf voor eeuwig dienaar zal zijn, samen met medewerkers en slaven van de Heer, die hij zou kunnen opnemen (in zijn gemeenschap). Terwijl hij gloeide door dergelijk verlangen, werd hij meegesleept door een nachtelijk visioen.

Interea sanctus Trudo hic cum superbi admodum sanguinis generositate polleret, magis tamen vi divini amoris et virtutorum studiis anhellabat et ideo sancti spiritus tactus est ardore, ut voto se aliquando obligarit, ut si quandoque Christo auspice sacros apices addisceret, aecclesiam in suae proprietatis fundo aedificare deberet, feque ibidem perenniter famulaturum, cooperatores et domino conservituros, quos poffet aggregaturum. Tali aestuans deisderio, visione nocturna corripitur.
(p. 439)

Deze passage hebben we oorspronkelijk opgenomen in het overzicht, maar geeft bij een grondige lezing toch geen inzicht in 'mystieke elementen'. Bovendien gaat de passage niet over Remaclus maar over Trudo.

¹⁵⁴ *Vita Bavo* §13, *supra* p. 25.

¹⁵⁵ *Vita Bavo* §12, *supra* p. 24.

¹⁵⁶ F.G. HOLWECK, *A Bibliographical Dictionary of the Saints*, p. 852; J. HAMBLENE, *Saints et saintes de Belgique au premier millénaire*, p 111-120.

¹⁵⁷ L. VAN DER ESSEN, *Étude critique et littéraire sur les vitae des saints Mérovingiens de l'ancienne Belgique*, p. 99-101.

Kort vermelden we toch enkele noemenswaardige elementen: zo speelde het visioen zich 's nachts af, gloeide Trudo van verlangen, en was hij geraakt door de Heilige Geest. Ook hier zien we hoe de nacht samengaat met licht, in dit geval in de vorm van een gloed. Deze elementen vinden we in meer uitgewerkte vorm terug in andere vitae. De passage in Remaclus werkt echter niet uit om wat voor visioen het gaat en hoe het verlangen hieraan gekoppeld is. Met andere woorden; de bouwstenen zijn aanwezig maar niet uitgewerkt.

Dit fragment heeft dus geen al te grote waarde. Bovendien is het van recentere datum dan levensbeschrijving van Trudo zelf, die we verderop bespreken¹⁵⁸. Het leven van Trudo beschrijft overigens geen visioen dat met het visioen uit deze paragraaf overeenstemt. Ook dit doet af aan de relevantie van Remaclus' paragraaf.

9. Vincentius Madelgarius

BRON: ANN. BOLL. 12, *Vita Antiquior S. Vincentii Madelgarii* (2), 1893, BHL 8672, 422-440.

VERTALING: R. DE COSTER, *In schola verbi, Inleiding tot de monastieke literatuur. Reeks I: F/3, een familiecyclus: Aldegondis, Waldetrudis, Madelgarius, Madelbertha, Dendermonde, St.-Pieters en Paulusabdij Dendermonde*, 2006, 31-49.

HEILIGE VINCENTIUS MADELGARIUS: Vincent Madelgarius maakt deel uit van een heiligenfamilie. Hij was getrouwd met Waldetrude en had vier kinderen, waaronder ook Madelbertha. Toen hun kinderen oud genoeg waren trokken hij en zijn vrouw het klooster in. Madelgarius nam de naam Vincent aan en tradde in in het klooster van Haumont. Later stichtte hij zijn eigen klooster in Soignies, waar hij stief in het jaar 677¹⁵⁹.

TOTSTANDKOMING: Vincentius' leven werd ons overgeleverd in verschillende vitae, waarvan de oudste ondertussen verdwenen is. De eerste manuscripten die we bezitten dateren uit de twaalfde eeuw, maar de oudste nog bestaande vita bestond waarschijnlijk reeds vroeger. Men vermoedt dat het tweede leven, deels gebaseerd op het oudere eerste, neergeschreven werd in de elfde eeuw. Immers, de vita vertelt over een reis van Vincent Madelgarius, die in geen enkele vita waarin Madelgarius wordt vermeld ter sprake komt¹⁶⁰.

EEUW TOTSTANDKOMING: 11^e eeuw

THEMA'S:

- *Paragraaf 24: Wereldvlucht.* Het verhaal uit de *Vita Waldetrudis* wordt hier woordelijk overgenomen¹⁶¹. Een verklaring hiervoor is de echtelijke band tussen beide heiligen.

Par. 24 Op zekere nacht was zij moe na het werk. Zij had haar ledematen uitgestrekt op het bed om haar lichaam op krachten te laten komen. Zij werd weldra door haar slaap overmand en zag in een droomgezicht hoe zij een kerk binnenging die gelegen is in het dorp dat door het volk "Boussu" genoemd wordt. De heilige bisschop, Gaugericus, verwelkomde haar en gaf haar tijdens het visioen ook een beker vol wijn. Toen zij hieruit gedronken had, zei hij met een rustig en blij gelaat: "doe voort zoals gij bezig zijt. Wat gij doet, draagt mijn goedkeuring weg". Gesticht door dit visioen en bedwelmd door de wijn van de goddelijke genade, begon zij - zoals gezegd -

Nam quadam nocte, cum post laborem fessa, ad refocillandum corpusculum paululum lectulo membra dedisset; mox sopore depressa, vidit in somnis quasi introiret in basilicam, quæ sita est in villa, quam vulgus Buxutum nominant: Et ecce apparuit illi vir sanctissimus Gaugericus episcopus nimio decore refulgens eamque cum summo honore et reverentia suscepit: deditque illi per visionem etiam calicem vino plenum. Quem cum bibisset, sereno & hilari vultu dixit ad eam: *Age quod agis. placent enim mihi valde quæ facis.* Hac itaque visione roborata et, ut ita dicam, divinæ gratiæ vino debriata, terrena fastidire et ad amorem cælestis patriæ

¹⁵⁸ *Vita Trudo*, *infra* p. 65.

¹⁵⁹ A. BUTLER, *Butler's Life of the Saints. New Full Edition. July*, Wellwood, Burns & Oates; Collegeville, The liturgical Press, 2000, p. 102-103; A.A BUSTERVELD, *De goederen van Monseigneur Saint Vincien aan Maas en Waal*, in *Jaarboek voor Middeleeuwse Geschiedenis* (1998) nr. 1, 27-72, p. 30-31.

¹⁶⁰ L. VAN DER ESSEN, *Étude critique et littéraire sur les vitae des saints Mérovingiens de l'ancienne Belgique*, p. 287-288.

¹⁶¹ *Vita Waldetrude* Cap. 1 §5, *infra* p. 57.

het aardse te misprijzen en heviger te hunkeren naar de liefde tot het hemels vaderland. Zij begon er heviger naar te verlangen als had zij reeds een beetje geproefd van de zoetheid van het eeuwig leven. (p. 44)

vehementius flagrare cœpit, et quasi degustatam paululum, æternæ vitæ dulcedinem avidius appetere. (p. 434-435)

Dit visioen behoort toe aan de traditie rond Waldetrude, de echtgenote van Vincentius Madelgarius. We vinden het dan ook volledig analoog terug in haar eigen vita. Vermits de vita van Waldetrude ouder en authentieker is dan het elfde-eeuwse leven van Vincentius Madelgarius, bespreken we deze passage later, wanneer we de *Vita Waldetrudis* analyseren¹⁶².

10. Humbertus

BRON: AASS MAR III, *De Sancto Humberto, Fundatore monasterii Maricolensis in Hannonia. Vita auctore anonymo monacho Maricolense Ex varijs codicibus MSS, BHL 4036, 561-567.*

VERTALING: Eigen vertaling

HEILIGE HUMBERTUS: Als zoon van Frankische ouders genoot hij een christelijke opvoeding en volgde hij de priesteropleiding. De heilige Humbertus werd tijdens zijn leven reeds omringd door andere heiligen. Hij maakte immers een pelgrimstocht naar Rome met Amandus, en als overste van het klooster van Mariolles, in Henegouwen, was hij de spirituele begeleider van Aldegonde¹⁶³.

TOTSTANDKOMING: Ook van het leven van Humbertus bestaan er verscheidene versies, die allemaal in verschillende manuscripten bewaard gebleven zijn. De oudste van deze manuscripten dateren van de twaalfde eeuw, dus de vita is alvast ouder. In deze vita spreekt men over de wijding van Gerard I in de kerk van Sint-Andreas in Kamerijk. Aan de hand hiervan dateert men de oudste vita aan het begin van de elfde eeuw¹⁶⁴.

EEUW TOTSTANDKOMING: Begin 11^e eeuw

THEMA'S:

- *Paragraaf 2: (Liefdes)verlangen.* Zoals in vele andere vitae wordt ook hier het verlangen naar God omschreven als brandend. In de paragraaf voor dit fragment wordt Humbertus naar een klooster gestuurd.

Par 2 [...] In die mate toonde hij zich aan allen als voorbeeld van zo'n grote nederigheid, dat allen hem aanbaden met een gevoel van hoogachting. Hij was immers een liefhebber van de ware zuiverheid, een zeer verdraagzame beoefenaar van de gastvrijheid, met honingzoet vuur, brandend jegens God en zijn naaste. [...] Zijn beroemde naam kon al niet meer binnen de grenzen van één enkele stad blijven, maar werd al snel door geruchten onder het volk in de gehele regio verspreid. Zelfs de plaats waar de eerbare man het levenslicht zag klinkt het mysterie precies door zijn naam de naam van zijn mysterie uit, als men tenminste wat zorgvuldiger nadenkt over het leven van de (daar) geborene Men zegt immers "omheiningmuur". [...]

[...] In quo gradu tantæ humilitatis exemplar sese exhibuit cunctis, vt illum omnes caritatis affectu venerarentur. Veræ namque erat castitatis amator, hospitalitatis indulgentissimus cultor, erga Deum & proximum nectareo flagrans incendio [...]. Nec iam infra vnus vrbis terminos celebre nomen eius cohiberi potuit, verum totius regionis finibus secundo plebis rumore diffunditur. Locus autem, quo vir venerandus natalem prodijt in lucem, ipso suo nomine mysticum sonat, si nascentis vitam diligentius consideres: dicitur enim Maceries. [...] (p. 561)

¹⁶² *Vita Waldetrude* Cap. 1 §5, *infra* p. 57

¹⁶³ F.G. HOLWECK, *A Bibliographical Dictionary of the Saints*, p. 495; L. VAN DER ESSEN, *Étude critique et littéraire sur les vitae des saints Mérovingiens de l'ancienne Belgique*, p. 291.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 295.

Deze passage selecteerden we ten onrechte in de zoektocht naar mystieke elementen. Hiervoor baseerden we ons op de woordgroep “*erga Deum & proximum nectareo flagrans incendio*”. Bij een grondige lezing blijkt dat we te weinig informatie bezitten over de interpretatie van “*incendio*” in deze paragraaf.

Toch behouden we deze passage in het overzicht, niet omdat hij relevant zou zijn in de zoektocht naar ‘mystieke elementen’, maar wel omdat hij iets kan vertellen over de vitae die ontstaan in de elfde eeuw. Het valt immers op dat de levensbeschrijvingen uit de elfde eeuw opvallend sterk verschillen van oudere vitae. Spiritueel moeilijker te begrijpen elementen worden afgezwakt en het wonderbaarlijke karakter van de heilige wordt benadrukt. Waar oudere vitae vaak nog een lofzang brengen aan God doorheen de heilige, brengen de elfde-eeuwse vitae een lofzang aan de heilige zelf¹⁶⁵. Dit gaat gepaard met superlatieven, hyperbolen en actieve werkwoorden.

11. Aldegonde¹⁶⁶

BRON: AASS OSB II, *Vita S. Aldegundis abbatis Melbodiensis primae. Auctore anonymo aequali, ut patet ex num. 18, 25 & 29. Ex MS. Cod RR. PP. Fuliensium monasterii S. Bernardi Paris*, BHL 1669, 806- 815.

VERTALING: R. DE COSTER, *In schola verbi, inleiding tot de monastieke literatuur. Reeks I: F/3, Een familiecycle, Aldegondis, Waldetrudis, Magelgarius, Madelberta, Dendermonde, St.-Pieters en Paulusabdij Dendermonde*, 2006, 5-17.

HEILIGE ALDEGONDE: Aldegonde is voor ons onderzoek een zeer belangrijke heilige. Ze is de dochter van Bertilla en Walbertus en de zus van Waldetrude. Wanneer de ouders van Aldegonde op zoek gaan naar een geschikte bruidegom vlucht Aldegonde weg. Ze kwam terecht in Maubeuge waar ze een klooster stichtte. Hier stierf ze in het jaar 684 aan kanker¹⁶⁷.

TOTSTANDKOMING: In een artikel in *Ons Geestelijk Erf* uit 1937 ging Podevijn op zoek naar de oorspronkelijke vita van Aldegonde. Gedurende decennia werd er heen en weer gediscussieerd of het ging om een vita uit de Karolingische dan wel uit de Merovingische tijd. Volgens Podevijn's these ligt de waarheid in het midden: de *Vita Aldegundis* is een Karolingisch samenvoegen van het Merovingische leven en een visioenenboek, dat reeds gedurende het leven van Aldegonde geschreven werd¹⁶⁸. Indien de stelling van Podevijn juist is, dan zagen de afzonderlijke delen van de vroegste vita het levenslicht tussen 684 en 850. De vita is immers geschreven na de dood van Aldegonde (684), maar tegelijk had de vita een invloed op de vita van Rabanus-Maurus, die gedateerd wordt rond 850¹⁶⁹. Naast de vroege datering van de vita, is nog een ander element van belang: de vita van Aldegonde beïnvloedde de vitae van Madelbertha, Ghislénus en Humbertus¹⁷⁰. Althans voor ons onderzoek is de vita van Aldegonde van het grootste belang. Van alle onderzochte vitae is zij één van de oudsten. Bovendien, zo blijkt uit wat volgt, is het de meest ‘mystieke’ vita uit de zesde tot achtste eeuw.

EEUW TOTSTANDKOMING: Einde 7^e, begin 8^e eeuw (Merovingisch, gebaseerd op visioenenboek gedicteerd door Aldegonde zelf)

¹⁶⁵ Vergelijk in deze context met de authentiekere passage in de *Vita Gertrude* §8, *supra* p. 29.

¹⁶⁶ Voor de vita van Aldegonde hebben we ons beperkt tot de meest opmerkelijke visioenen. Feitelijk vormt het hele eerste leven van Aldegonde mystieke elementen; wat volgt is dus slechts een bloemlezing. De studie van de vita van Aldegonde is ons inziens een volledig onderzoek waard.

¹⁶⁷ F.G. HOLWECK, *A Bibliographical Dictionary of the Saints*, p. 16; J. HAMBLENE, *Saints et saintes de Belgique au premier millénaire*, p 175-177.

¹⁶⁸ R. PODEVIJN, *Bezitten we nog de oorspronkelijke “Vita Aldegundae”*, in *Ons Geestelijk Erf* 11 (1937) 109-120.

¹⁶⁹ L. VAN DER ESSEN, *Étude critique et littéraire sur les vitae des saints Mérovingiens de l'ancienne Belgique*, p. 222.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 230.

THEMA'S:

- *Paragraaf 3: Verlangen.* Omwille van Christus ondergaat ze ontberingen. Ze wil het aardse achterlaten om het hemelse lief te hebben.
- *Paragraaf 5: Visioen & Zintuigen.* In dit visioen, vol Bijbelse verwijzingen, wordt er onder andere over de zeven deugden gesproken. Opvallend is het sensitieve karakter van het visioen (ruiken en zien).
- *Paragraaf 6-7: Huwelijk & Licht.* In dit visioen komt Aldegondes uitverkorenheid in de kijker te staan. Het unieke aan deze passage is dat er ook uitgelegd wordt wat het visioen wil betekenen. Eerst is de engel zeer cryptisch, maar geleidelijk wordt duidelijk dat het haar gegeven is om maagd van Christus te zijn. In het visioen dat volgt is het niet meer de engel, maar Christus zelf die rechtstreeks tot haar spreekt. Dit is iets wat in de bestudeerde vitae zelden voorkomt.
- *Paragraaf 9: Herdersmotief & Stromen van levend water.* In deze paragraaf zien we twee thema's die later overvloedig bij Johannes van het Kruis voorkomen. Beide zijn ze gebaseerd op Bijbelse beeldspraak over Jezus: de herder en de stroom van levend water.
- *Paragraaf 12: Licht & Huwelijk.* Ook hier zien we weer het stramien van paragraaf 3 terugkomen. Eerst krijgt Aldegonde een visioen van engelen. Later, in dezelfde passage, gaat ze in dialoog met één van de personen van de Triniteit. In dit geval is het de Vader die haar zegt dat ze met Hem verloofd is. Hier gaat een visioen met twee vuurbollen aan vooraf. Opvallend in deze is dat Aldegonde spreekt over het drievoudige licht van de Triniteit.
- *Paragraaf 13: Huwelijk*
- *Paragraaf 18: Huwelijk*
- *Paragraaf 23: Mystiek of mysterieus?*
- *Paragraaf 29: Licht & geur*

Par 3 Aangespoord door dit geestelijk onderricht en aangevuurd door het hemels licht¹⁷¹ [sic], begon de zalige maagd onder invloed van Christus' gloed naar hemelse zaken te verlangen. Zij deed dat in het gezelschap van 2 gezellen: het vasten en het bidden. Ze overdacht hoe zij omwille van de naam van de Heer het aardse kon achterlaten en het hemelse kon liefhebben. [...] (p. 6)

Ab hoc auditu spirituali beata virgo Aldegunda admonita, fulmine caelesti accensa, duorum viatorum ardorum Christi in comitatu sancire caelestia jejuniis et orationibus, coepit cogitare qualiter possit terrena relinquere propter nomen domini & amare caelestia. (p. 807)

De vita van Aldegonde is zonder twijfel de meest bijzondere vita in dit overzicht. Het lijkt een goed beeld te geven van Aldegondes spirituele groei. Deze groei begint in de derde paragraaf, waarin Aldegonde kennismakend met het hemelse licht. Vanuit vorige vitae weten we dat deze ontmoeting met het licht een ontmoeting met Christus is¹⁷². De aard van deze rechtstreekse ervaring is echter belangrijk; het gaat niet zomaar om een licht, maar om een bliksemflits ("*fulmine*"). Dit komt in geen enkele andere Merovingische vita voor. Voor de vertaler was dit een verwaarloosbaar detail, maar in een zoektocht naar 'mystieke elementen' is dit element van levensbelang.

Het woord 'bliksem' geeft immers aan dat het niet om een constant licht, maar om een snelle flits gaat. Bovendien maakt deze flits een neergaande beweging. De gelijkenissen en verschillen met de vijfde paragraaf uit het leven van Gertrude komen aan de oppervlakte¹⁷³. In beide gevallen gaat het immers om een neerdalend licht, en dus een rechtstreekse ontmoeting met Christus. Bij Gertrude duurt deze ontmoeting 'ongeveer een half uur', bij Aldegonde is deze ontmoeting in een flits voorbij. Enkele eeuwen later verwoordt Thomas van Cantimpré in de vita van Lutgardis van Tongeren dergelijke ontmoeting in een flits als volgt:

¹⁷¹ '*Fulmine*' werd door de vertaler van de vita met 'licht' vertaald. Juister, en voor de zoektocht naar mystieke elementen van groot belang, zou de vertaling met 'bliksemflits' zijn.

¹⁷² Zie *Vita Gertrude* §5, *supra* p. 28 en *Vita Domitianus* §4, *supra* p. 16; Maar ook *Vita Livinus* §5, *supra* p. 35 en *Vita Landrade* §5, *infra* p. 71.

¹⁷³ *Vita Gertrude* §5, *supra* p. 28.

In momento, inquit, apparet mihi splendor inæstimabilis, & quasi fulgur video ejus ineffabilem pulchritudinem glorificationis: quæ nisi raptim transiret ab aspectu contemplationis meæ; cum vita præsentis hanc sustinere non possem. Post hunc vero fulgorem splendor intellectualis manet; & cum in ipso splendore quæro quem raptim videram, non invenio¹⁷⁴.

Hoewel het foutief zou zijn om een vita uit de achtste eeuw te verklaren aan de hand van een vita uit de dertiende eeuw, laten we toch graag deze beklievende gelijkenis zien. Voor zowel Lutgardis als Aldegonde is de bliksem de korte ontmoeting met Christus. Ook bij Aldegonde laat de bliksemschicht sporen na, en dit in de vorm van een gloed (“*ardorum*”). De vertaling van *ardor* met gloed is niet foutief, maar de lezer moet zich bewust zijn van het verdere betekenisveld van dit woord. Het woordenboek¹⁷⁵ vertaalt immers *ardor* niet enkel als gloed, hitte, maar eveneens als passie, intensiteit. Dit ene woord lijkt aldus meer te betekenen dat louter gloed als warmte. Het gaat om een intense gloed van liefdeswarmte, die voortkomt uit de ontmoeting met de lichtbron, Christus. Ook bij Aldegonde geeft de ontmoeting met de bliksem inzicht in de te volgen weg. Van mystieke elementen gesproken...

Par 5 [...] Terwijl zij de geheimen van Christus overwoog, werd ze weggevoerd en stond bij de deur van een groot huis dat steunde op zeven afzonderlijke zuilen. Zij bekeek de sierstukken die allen schitterden en de geur van specerijen bezaten; ze waren doordrenkt met een wonderbare dauw en met de zeer zoete geur van Christus. Toen haar de schellen van de ogen gevallen waren, begon zij klaarder te zien en de beloofde hemelse gave te bemerken van Hem die gezegd heeft: “Komt allen tot Mij die uitgeput zijn en onder lasten gebukt, en ik zal u rust en verlichting schenken” (Mt. 11, 28)

Door Gods bijstand waren beide zusters reeds verenigd in de eenheid van de Heilige Geest en in de band van de vrede. Toen zij de weg van de Waarheid erkend hadden, streefden zij eensgezind meer en meer naar wat van de Heer is. Zij waren als twee vogels die zich in hun vlucht zij aan zij naar de sterren haastten. Zij geleken op hen van wie de Heer zegt: “Wie vliegen daar aan als een wolk, als duiven op weg naar hun til” (Jes. 60, 8) Zij mochten inzien waarom de apostelen twee aan twee werden uitgezonden om te prediken, zoals de correcte tekst getuigt [...]. (p. 7-8)

[...] Ipse quoque arcana Christi considerans, que iam ducta stetit ad ostium domus magnæ septem columnis sigilatim subnixæ, clara cuncta ornamenta aromatum fragantia introspectit, miro vapore suavissimoque odore Christi imbuta. Quapropter coepit clarius videre jam solutis squamis ab oculis, donum caeleste sibi promissum percipere ad illo qui dicit: *Venite ad me omnes qui laboratis & onorati estis, & ego resiciam vos.*

Iam vero Dei opitulante ambæ conjunctæ in unitate Spiritus Sancti & vindculo pacis, uno tenore quæ Domini sunt magis magisque post agnitam veritatis viam sectantes, lurida queque ac vilia ut novissima refutantes ceu duæ volucres in ipsis fassibus junctis alis ad astra propelantes, adsimilantus his de quibus Dominus dicit: *Qui sunt isti qui ut nubes volant, & quasi columba ad fenestras suas?* Quapropter apostolicam geminationem meruerunt percipere, quos in prædictionem binos misisse veridica lectio testatur. [...] (p. 809)

In deze passage overweegt Aldegonde de geheimen van Christus (“*arcana Christi*”). In een visioen wordt ze voor een huis gebracht met zeven schitterende zuilen, die in verband gebracht worden met Christus. Geleidelijk begrijpt Aldegonde aan de hand van Bijbelse passages wat er gebeurt. In wat volgt zullen we dit, op het eerste zicht moeilijk te interpreteren visioen trachten te lezen.

In het visioen wordt Aldegonde weggeleid (“*ducta*”) en staat ze voor een huis dat steunde op zeven grote zuilen (“*domus magnæ septem columnis*”). Opvallend hierbij is de passieve vorm *ducta*.

¹⁷⁴ AASS, JUNII III, *DIES XVI, Vita de S. Lutgarde Virgine, Santamoniali ordinis Cisterciensis, Auctore Thoma Cantipratano*, 234-263, p. 258; “Plots verschijnt mij een onbeschrijflijke heerlijkheid en als een bliksemflits zie ik de onzegbare schoonheid van zijn verheerlijking. Als de aanblik hiervan niet terstond verdween uit mijn gezicht, dan zou ik die niet kunnen uithouden in dit leven. Na deze bliksemflits blijft er een inzichtelijke helderheid. Wanneer ik Hem die ik kort gezien had, in deze helderheid zoek vind ik Hem niet”, R FAESEN, *Spiritualiteit en Mystiek* (Onuitgegeven Cursus Faculteit Godgeleerdheid KULeuven), 2009, p. 29.

¹⁷⁵ R. E. LATHAM & D.R. HOWLETT, *Dictionary of Medieval Latin*, Oxford, Oxford University Press, 1975, p. 122.

De hagiograaf lijkt te benadrukken dat het visioen haar overkomt, en dit los van haar actieve wil. Het wegleiden is iets dat aan haar gebeurt, waar ze zelf geen vat op heeft. Eenmaal weggeleid overwoog (“*considerans*”) ze de geheimen van Christus. Het werkwoord *considerare* kan bedoeld zijn als synoniem voor *contemplare*, maar kan ook ‘onderzoeken’, ‘van naderbij bekijken’ betekenen¹⁷⁶. Welke betekenisinhoud de hagiograaf aan dit woord toekent is evenwel niet duidelijk.

Dan rijst de belangrijkste vraag: waarom ziet Aldegonde een huis met zeven zuilen? En wat wordt er met deze zeven zuilen bedoeld? De zeven zuilen van de wijsheid lijkt een verwijzing te zijn naar Spreuken 9,1, maar worden door de hagiograaf van Aldegonde ingewerkt in een specifieke context. Wat Aldegonde ziet is niet zomaar een huis, maar haar ziel, het huis waarin ze Christus zal ontmoeten¹⁷⁷. De ontmoeting met het huis van van de wijsheid is een voorbereiding op de ontmoeting met Christus zelf. Dit is immers de plaats waar ze Christus later zal ontmoeten. Daarom gaat ook dit visioen reeds samen met een heerlijke geur, dauw, en schittering¹⁷⁸.

De paragraaf vervolgt dat de “beide zusters”, vermoedelijk is de tweede zuster Waldetrude, reeds verenigd waren in de Heilige Geest. De lezer krijgt reeds een vermoeden van het vervolg; na een vereniging met de Geest, zal een vereniging met de Zoon (paragrafen 6 en 7) en met de Vader volgen (paragrafen 12 en 13). Het gevolg van de ontmoeting met de Geest is opmerkelijk: het vuurt beide zusters aan om actief de optocht naar de Zoon te beginnen. De hagiograaf legt zeer veel nadruk op de activiteit die beide zusters aan de dag leggen.

Par 6-7 De Heer begon dan ook de schitterende wondertekenen van zijn majesteit aan haar te openbaren in een nachtelijk visioen. Het was als was ze boven de aarde verheven. Ze zag naast zich een engelachtige mens staan; hij was met zulke schitterende lichtschijn omgeven dat de heilige maagd er niet aan twijfelde dat hij haar goedgezind was. Toen hij haar zei dat hij wenste dat zij dichterbij zou komen, zei zij: “Goede Vader¹⁷⁹, verklaar mij het geluksvisioen dat Gij in mij aantreft”. De ondervraagde zei haar weldra deze woorden met een diepere betekenis: “ik zie uw hoofd als met letters omringd”. Toen hij andermaal ondervraagd werd, zei hij: “ik zie een staf die vanaf uw hoofd tot de hemel reikt”. Een derde keer ondervraagd zei hij: “ik hoorde een stem in Jerusalem die zei dat gij een Godgewijde maagd zult worden”. Wie zegt “wie van de aarde is, spreekt de taal van de aarde. Wie uit de hemel komt staat boven alles (Joh 3, 31)”, die brengt hemelse zaken bij hemelse mensen in herinnering. Hij getuigt over wat hij gezien en gehoord heeft. Waar het volk van het geloof meer schittert, daar brandt de liefde voor Christus des te meer. [...] Daarna hoorde zij de stem van een engel zeggen: ‘Bloemendragende maagd die met de hemelse tuinier verbonden zijt, mocht u maar besef hebben van de hemelse gave die u door God de Vader is beloofd! Dan komt het aanschijn van de wereld u petieterig voor!’ Klaar en duidelijk bevestigde hij enkel: “U zult

Coepit Dominus majestatis suae signorum miracula coruscantia per visum noctis ei demonstrare. Videns quasi elevat a terra hominem juxta se stantem Angelicum habens inuitum nimio splendore coopertum, quem sancta virgo non dubiat esse benevolum: & responsum ab eo disiderans appeti, ait ad illum: Prosperatis visionem quam vides in me, o bone Sator, elucida. Interrogatus mox spiritualia verba attulit dicens. Video quasi litteras per circuitum capitis tui. Iterum secundo admonitus intimans ait: Video virgam sursum erectam a capite tuo usque ad caelum. Tertio inquisitus ait: Audivi vocem in Jerusalem, quod Sanctimonialis eris. Caelestia caelestis commemorans qui dicit: “qui est de terra, de terra loquitur, qui de caelo venit, super omnes est.” Hoc quod vidit et audivit, hoc testatur. Quo plus quippe vigilat scintilla fidei, plus accenditur amor Christi.[...] Facto fine, audivit vocem Angelicam dicentem sibi; O virgo florigera caelesti vincta cultori, si scires domim caeleste tibi a Deo Patre promissum, parva tibi esset species hujus mundi. Qui manifeste efferens dixit: Non habetis alium Sponsum, nisi Christum Dominum. Sique confortans eam & loquens multa de regno Dei, illa conjunctis visceribus prae gaudio dixit: Fiat ancillae tuae secundum verbum tuum.

In sequenti vero nocte post matutinam orationem vidisse se memorat per visum vestem habere

¹⁷⁶ Zie in dit verband *Vita Gertrude* § 4, *supra* p. 27.

¹⁷⁷ I. MOREIRA, *Dreams, Visions and Spiritual Authority in Merovingian Gaul*, Cornell University Press, New York, 2000, p. 208.

¹⁷⁸ Zie voor analoge beschrijvingen van de ziel: *Vita Madelbertha* § 2, *infra* p. 83; *Vita Rictrude* §27, *infra* p. 62 en *Vita Bertila* §3, *infra* p. 59.

¹⁷⁹ Letterlijk betekent Sator echter Schepper, Zaaier.

geen andere Bruidegom hebben dan Christus de Heer". Zo sterkte hij haar en sprak veel met haar over het Rijk Gods. Vol innerlijke vreugde zei ze: "mij geschiede naar uw woord" (Lc 1, 38)

De volgende nacht herinnerde zij zich dat zij na de Metten zichzelf in een visioen had gezien. Ze droeg een kostbaar gewaad dat onzeglijk veel verschilde van de wereldse klederen. Naast haar stond iemand die er prachtig uitzag en uiterlijk op een jongeman geleek. Hij zei: "Mocht u maar besef hebben van de waarde van het hemels gewaad dat de Heer u wil geven! Het lijkt niet op dit gewaad, maar schittert als de zon en de maan in het rijk van mijn vader". Toen zij zo stonden te praten schitterde die andere persoon in een helder licht. Daar zij wat treuzelde, sprak hij haar als volgt toe: "Heilbrengende maagd, wie denkt u dat de persoon is die met u spreekt?" Zij meende een engel te zien. Maar hij zei duidelijk: "Het is Christus, de Zoon van de levende God, die hier met u spreekt. Hij is de hoop op vertroosting en de beloning voor de goede werken. Hij is het bovenwezelijk Brood en zegt over zichzelf: "Ik ben het levend Brood dat uit de hemel is neergedaald" (Joh 6, 41). In haar hart was zij blij en opgetogen, omdat zij reeds van alle honingzoete spijzen van Christus genoten had en omdat de wondertekenen toenamen. Op mysterieuze wijze zag zij zichzelf met een lichtende palm in de hand en alle toeschouwers zagen dat hij schitterend was. Zij droeg een gelijkaardige kroon die met goud en edelstenen getooid was; hij was niet door mensenhanden gemaakt, maar alleen door God in de hemel. Het duurde niet lang of zij verlangde de menselijke zaken op te geven om het hemelse te verwerven. Zij dacht daarbij aan het woord van de Apostel: "De atleten ontzeggen zich bij de training allerlei dingen. Ze doen dat om een vergankelijke krans, wij om een onvergankelijke" (1 Kor 9, 25). Zij keek uit naar de beloning van het eeuwig Rijk en naar het bezit van het eeuwig leven. (p. 8-9)

pretiosam, quae a terrenis vestibis distabat ineffabili dictu, adsystem coram eo, qui formosam gerens speciem in puerili habitu ait: Si scires qualis videtur esse stola caelestis quae tibi dabit Dominus! Non similis istius esse dignoscitur; sed fulget sicut sol et luna in regno Patris mei. Dum haec inter se conferrunt, alius in clara luce refulsit, affaltus haesitantem: quis tibi videtur esse, o salvifica, qui loquitur tecum? At illa aestimabat Angelicam esse visionem. Ille autem patenter ait: Hic est Christus Filius Dei vivi qui loquitur tecum, spes consolationis et virtus bonorum operum, panis supersubstantialis qui de se ipso ait: *Ego sum panis vivus, qui de caelo descendi*. Gaudens et exultans in corde suo, jam omnibus pregustatis melifluis pabulis Christi, crescentibus signis et miraculorum portentis, iterum aenigmatice videt palmam se habere in manu lucifluam omnibus obtutibus clariorem, similemque coronam auro gemmisque regalibus pertextam non manufactam, sed in caelis a Deo solo formatam: Et mox in acquisitione horum humanas res relinqui desiderat, Apostoli considerans sectam dicentes: *Omnis qui in agone contendit ab omnibus se abstinet: Ille quidem ut corruptibilem coronam accipiat, nos autem incorruptam*. Perennis regni praemia adipisci cupit, & vitam possidere aeternam. (p. 809-810)

Zoals reeds vastgesteld, is de vita van Aldegonde een beschrijving van Aldegondes spirituele opgang. Nadat ze in de vorige paragraaf weggeleid en in de deugden ingewijd werd, gaan deze paragraaf en de erin beschreven visioenen een stap verder. In twee visioenen wordt Aldegondes ontmoeting met Christus beschreven.

De eerste nacht. Ontmoeting met een engelachtige mens

Het beschreven visioen speelt zich af in de nacht. Dit lijkt in Merovingische vitae een constante te zijn; de belangrijkste visioenen spelen zich 's nachts, in de duisternis, af en gaan gepaard met licht. Men kan dit op twee niveaus verklaren. Enerzijds heeft de nacht een inhoudelijk-technisch belang: een lichtschijs 's nachts is duidelijker zichtbaar dan overdag. Er wordt als het ware een contrast gecreëerd tussen het normale, de duisternis, en het bijzondere, het licht dat in deze duisternis verschijnt. Men mag immers niet vergeten hoe groot de impact is van een lichtschijs uit de hemel in een tijd waarin er geen artificiële lichtbronnen bestonden. Dit soort licht in de duisternis overstijgt het zwakke kaarslicht. Op een tweede niveau kan men ook de vraag stellen of de nacht en de duisternis iets vertellen over het

gemoed van de heilige. In de latere mystiek is de nacht immers een beeld voor spirituele dorheid en het gemis van God. Zuiver op basis van de tekst, en zonder verwijzing naar de latere spiritualiteit en mystiek, kan men dit niet uit deze paragraaf afleiden.

Net zoals de hagiograaf van Eligius, legt ook de schrijver van de vita van Aldegonde een spirituele gevoeligheid aan de dag¹⁸⁰. Hij beschrijft hoe Aldegonde boven zichzelf uitstijgt, maar bemerkt tegelijk dat we dit niet letterlijk hoeven te nemen (*quasi*). Merk overigens de parallel met de opstijgende beweging die Eligius maakt op en hoe dit verschilt met de neerdalende beweging die gebruikelijk is in de meeste andere vitae en in de derde paragraaf van het leven van Aldegonde zelf¹⁸¹. Dit is volgens ons een argument ter ondersteuning van de stelling dat de hagiograaf Aldegondes spirituele opgang beschrijft: in paragraaf drie is het Christus die naar beneden komt, in de vijfde paragraaf wordt Aldegonde zelf weggevoerd, en in deze paragraaf tenslotte maakt Aldegonde, buiten haar eigen wil om, een opgaande beweging. Waar Christus eerst naar Aldegonde komt, wordt Aldegonde nu tot bij Christus gebracht. Het lijkt er overigens op dat de hagiograaf een contrast wil scheppen met de actieve zoektocht die hij beschrijft in de vorige paragraaf.

Wanneer ze boven de aarde verheven wordt, ziet ze een licht, met in dit licht een ‘engelachtige mens’. Dit doet ons terugdenken aan de passage in de vita van Domitianus: in het licht, traditioneel een beschrijving van Christus, verschijnt Christus opnieuw, in de gedaante van een ‘engelachtige mens’. Opnieuw alludeert de hagiograaf op Psalm 36¹⁸².

Op uitnodiging van deze ‘engelachtige mens’, waarvan de lezer onmiddellijk vermoedt dat het Christus is, treedt Aldegonde naar voor. Het is Christus die Aldegonde nabij roept, in een beweging van God naar mens. Dit duidt opnieuw op het genadekarakter van deze ontmoeting. In dit opzicht is er overigens nog een tweede belangwekkend element, namelijk de plaats waar het visioen zich afspeelt. In de dialoog met de ‘engelachtige mens’ zegt ze immers: “*Prosperatis visionem quam vides in me [...] elucida*”. Met ‘*in me*’ lijkt de hagiograaf te impliceren dat het visioen zich in Aldegonde afspeelt. Hiermee beseft de hagiograaf dat alles wat hij beschrijft zich afspeelt in (het huis van) de ziel.

In dit eerste visioen lijkt Aldegonde zich nog niet bewust van de hoedanigheid van haar dialoogpartner. De hagiograaf zegt immers dat in het licht een ‘engelachtige mens verschijnt’, zonder verder in te gaan op de hoedanigheid van die mens. De lezer heeft onmiddellijk het vermoeden dat het om Christus gaat, een vermoeden dat later bevestigd wordt in de woorden “*si scires domim caeleste tibi a Deo Patre promissum, ...*” en in de inhoud van het tweede visioen, waar de engel het volgende zegt: “*Hic est Christus*”. Aldegonde is zich hiervan in het eerste visioen nog niet bewust. Wijst de hagiograaf hiermee op haar spirituele zoekproces? Is zijn keuze van het woord “*Sator*”, Zaaier, hiervan eveneens een uiting?

Nadat de engelachtige mens haar het visioen uitlegt, waarin de hagiograaf van de gelegenheid gebruik lijkt te maken van de mogelijkheid om Aldegondes heiligheid te legitimeren, getuigt hij van de grote hemelse gave (“*domim caelesti*”) die haar beloofd wordt: een verbond met de tuinier, Christus. De bewoordingen zijn opmerkelijk; Aldegonde wordt de bloemendragende maagd (“*virgo florigera*”) genoemd, en Christus de tuinier. De engel, Christus, wordt hier voor het eerst een verwijzing naar het Hooglied in de mond gelegd. Voor het eerst in deze vita krijgt Aldegonde de belofte van het bruidschap met Christus, een belofte die geëxpliciteerd wordt met de woorden “*Non habetis alium Sponsum, nisi Christum Dominum*”. Bovendien is deze verwijzing naar de tuinman niet enkel een reminiscentie aan het Hooglied, maar ook aan het grafverhaal: Maria Magdalena ziet aan het graf een tuinman en vraagt hem waar Christus is. Zonder het te beseffen spreekt ze op dat moment met Christus zelf¹⁸³. Ook Aldegonde herkent haar tuinman, Christus, niet. In één enkele zin balt de hagiograaf zo de hele vita samen: het gaat om een ontmoeting zoals in het Hooglied, met Christus die zich geleidelijk openbaart¹⁸⁴.

¹⁸⁰ *Vita Eligius* Boek 1, Hoofdstuk 2, *supra* p. 31.

¹⁸¹ Vergelijk *Vita Eligius* Boek 1, Hoofdstuk 7, *supra* p. 32 met *Vita Domitianus* §4, *supra* p. 16; *Vita Livinus* §5, *supra* p. 36 en *Vita Gertrude* §8, *supra* p. 29. Zie ook *Vita Waldegrude* cap. 2, §11, *infra* p. 58 en *Vita Landrade* §6, *infra* p. 72.

¹⁸² Vergelijk *Vita Domitianus* §4, *supra* p. 16 en *Vita Livinus* §29, *supra* p. 37.

¹⁸³ Zie bijvoorbeeld Johannes 20,10: “Jezus vroeg: ‘Waarom huilt u zo? Zoekt u iemand?’ In de mening dat het de tuinman was zei ze: ‘Heer, als u het bent die Hem heeft weggenomen, zeg me dan waar u Hem hebt neergelgd; dan kan ik Hem laten halen.’”

¹⁸⁴ Voor een gelijkaardige verwarring bij een mystieke ervaring zie *Vita Gertrude* §8, *supra* p. 29.

In het tweede nachtelijke visioen zal dit thema van het bruidschap hernomen worden. Deze keer blijft het echter niet bij woorden...

De tweede nacht. Ontmoeting met 'de Zoon van de levende God'

In tegenstelling tot in de eerste nacht, handelt de tweede nacht niet over een visioen zelf, maar over Aldegondes herinnering aan een visioen. Ze herinnert zich immers dat ze zichzelf 's nachts in een visioen gezien had. Opnieuw geeft de auteur te kennen dat een visioen niet een spectaculaire uitwendige gebeurtenis is, maar eerder iets dat in de heilige zelf gebeurt en waardoor het *lijkt alsof* ze boven zichzelf uitstijgt. Het boven zichzelf uitstijgen krijgt als het ware een bovenzintuiglijk karakter.

In het visioen ziet Aldegonde zichzelf staan, in een kleed dat van een andere aard is dan een werelds kleed ("*quae a terrenis vestibus distabat ineffabili dictu*"), met naast haar een figuur die op een jongeman geleek en er prachtig uitzag. De lezer krijgt onmiddellijk een vermoeden: datgene wat beloofd werd in de eerste nacht, zal zich vannacht vervullen. Het decor waarin Aldegonde zichzelf ziet staan is dat van een bruiloft, en Christus is haar Bruidegom. Aldegonde draagt vanaf nu immers het bruidskleed, iets wat later bij Ruusbroec symbool zal staan voor het opnemen van Christus' leven en lijden¹⁸⁵. Hetzelfde lijkt ook deze hagiograaf te insinueren; hij laat Christus immers zeggen dat ze een nog kostbaarder gewaad zal ontvangen, dat schittert als de zon en de maan¹⁸⁶. Ook hier verwijst de hagiograaf naar het licht. Het valt overigens op hoe Christus als Koning wordt voorgesteld. Volgens de Graaf is dit typisch voor de Merovingers; zij stellen de lijdende Christus nog niet expliciet voor. Voor de Merovingers is Christus vaak tronend¹⁸⁷.

In wat volgt treden de Bruidegom en de bruid met elkaar in dialoog. De dialoog komt tot een climax met de vraag "*quis tibi videtur esse [...] qui loquitur tecim?*". Het is vreemd dat Aldegonde, ondanks de vele aanwijzingen, de vraag fout beantwoordt en zegt dat Hij een engel is. De hagiograaf is zich bewust van dit vreemde element: hij had al gezegd dat de engel een jongeman was, en legt er nogmaals nadruk op dat Hij, zelfs tijdens het gesprek, licht bleef uitstralen. Ook benadrukt de hagiograaf dat Aldegonde aarzelde ("*haesitantem*"). Opnieuw aarzelt ze om Christus te herkennen, hoewel het voor de lezer steeds duidelijker wordt.

Christus' antwoord is resoluut duidelijk: hij maakt zich kenbaar als "Christus, de Zoon van de levende God". Voor het eerst krijgt de lezer een bevestiging dat Aldegonde met Christus zelf spreekt. Opmerkelijk is hoezeer Christus de nadruk legt op het levende karakter van Hemzelf en van de Vader: Hij is de Zoon van de levende Vader ("*vivi*") en is het levende Brood ("*panis vivus*") dat uit de hemel neerdaalt. Het reële karakter van de ontmoeting wordt op deze wijze nogmaals in de verf gezet.

In het laatste deel van het visioen wordt de cirkel rond gemaakt: Aldegonde wordt beschreven als een koningin. Ze is in het huwelijk getreden met haar Bruidegom, Christus, en verlangt alle wereldse zaken op te geven. Bovendien straalt Aldegonde vanaf nu ook licht uit, een bewijs dat de Bruidegom in haar leeft. Ook dit element is een bevestiging dat het niet om een letterlijk huwelijk gaat, maar om een liefdesontmoeting van Christus met de ziel¹⁸⁸. Toch, zo blijkt uit deze paragraaf, was deze ontmoeting vluchtig en is het eindpunt, de beloning van het eeuwig leven, allerminst bereikt.

Dit is de eerste paragraaf uit de Merovingische tijd die de gangbare visie op bruidsmystiek zo uitdrukkelijk in vraag stelt. De bruidsmystiek, die reeds in de oudheid bestond en vanaf Bernardus van Clairvaux opnieuw opduikt, is feitelijk nooit verdwenen geweest. Het thema van het huwelijk tussen de Bruidegom en de bruid en de verwijzingen naar Hooglied zijn manifest aanwezig in het Merovingische monastieke leven. Onze stelling is dat Bernardus van Clairvaux de bruidsmystiek niet 'heruitgevonden' heeft, maar ze wel verder geëxpliciteerd heeft.

Bovendien is het mogelijk om vanuit dit visioen van Aldegonde andere vitae, die vaak lacunes bevatten, beter te begrijpen. Wanneer Deblaere bij de vita van Gertrude opmerkt dat hier wortels van

¹⁸⁵ JAN VAN RUUSBROEC, *Opera Omnia. 9. Van Seven Trappen* (R. FAESEN (ed.))(Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis CIX), Turnhout, Brepols, 2003, p. 41.

¹⁸⁶ Vermoedelijk het gewaad van de verzezen Christus, in nabijheid van de Vader.

¹⁸⁷ F. DE GRAAF, *De Heiligheidsopvatting in de periode der Merovingers*, p. 176.

¹⁸⁸ Voor andere liefdesontmoetingen in de ziel: *Vita Madelbertha* § 2, *infra* p. 83; *Vita Rictrude* §27, *infra* p. 62 en *Vita Bertilia* §3, *infra* p. 59.

bruidsmystiek aanwezig zijn, kunnen wij niet anders dan hem gelijk geven. Hoewel de vijfde paragraaf van de *vita* van Gertrude zelf geen uitsluitel geeft, bewijst de *vita* van Aldegonde dat de Merovingers een rijk betekenisveld koppelden aan de woorden ‘*caelesti sponsus*’¹⁸⁹.

Par 9 [...] Zij was reeds een schaap dat door de hand van de goede herder, Christus, aan de muil van de wolf ontrukkt was. Zij was reeds met ijverige zorg naar de schaapsstal van de eeuwige koning weggeleid en smeekte voortdurend de overwinning van de almachtige God af, opdat hier op aarde de onbevleete maar gevangen geest zou kunnen terugkeren naar de weg van de gerechtigheid en door Gods gunst daar zou kunnen aankomen: Ofschoon u, God, wonderbaar zijt in het kleine, zijt U nog meer wonderbaar in het grote. Vanuit uw verbazingwekkende vrijgevigheid besproeit U de verdorven gemoederen met een paradijselijke bron. Uzelf staat hiervoor borg, vermits u zegt: “Als iemand dorst heeft, hij kome tot Mij en drinke, want stromen van levend water zullen uit mijn binnenste vloeien”. Aan mij, onwaardige, hebt U, mijn God, uw geheimen geopenbaard. U zij de lof en de macht tot in de eeuwigheid. Amen. (p. 10)

[...] Jam ovis a fauce lupi, boni Pastorus Christi manu erepta, ad caulas perennis Regis ejus curiosa diligentia est reducta, omnipotentis Dei jugiter implorans victoriam: ut illuc immaculatus caprivusque spiritus per semitam justitiae redire valeat, unde huc te largiente advenerat: cum licet mirabiles sis in minimis, mirabius tamen operaris in maximis, qui arita pectora paradigeno fonte miramoda largitate irrigas, te ipso teste qui ducis: Si quis sitit veniat ad me et bibat, & non sitiet ultra, quoniam de ventre meo fluent aquae vivae. Mihi enim indignae revelatsti secreta tua Deus meus, te decet laus & virtus per infinita saecula saeculorum. Amen. (p. 810)

In de negende paragraaf maakt de hagiograaf gebruik van een ander beeld om Aldegondes relatie met Christus te verwoorden: aan de hand van het herdersmotief tracht de auteur tot dezelfde conclusie te komen als met het bruidsmotief. Met andere woorden, de tot nu toe afgelegde weg wordt in een bucolisch kader geplaatst.

De hagiograaf beschrijft Aldegonde als een schaap dat door de herder (“*pastorus Christus*”) aan de mond van het kwaad onttrokken is en zich veilig in de schaapsstal bevindt. Helemaal aan het einde zegt Aldegonde dat God Zijn geheimen openbaarde, iets wat vermoedelijk verwijst naar paragrafen 6 en 7.

Vooral Aldegondes gebed trekt de aandacht. Hierin verwijst ze naar de stromen van levend water, een beeld uit de Psalm 42. Christus is de bron waaraan iedereen zich laaft. Dit is een beeld dat later in de mystiek van groot belang zal worden. Zo schrijft Johannes van het Kruis een heel boek genoemd naar dit Psalmvers. Hier echter blijft de onderliggende mystieke interpretatie onuitgewerkt.

Par 12 Toen zij op zekere nacht als naar gewoonte de Metten gebeden had, was er slechts één zuster in haar gezelschap gebleven. De zwarte nacht was met diepe stilte omgeven. Zij stond voor de ingang deur van het huis en zag bij het toekijken deze plaats plots gaan oplichten. Zij zag als het ware deze vuurbollen tezamen neerdalen en zij besefte dat zij te maken hadden met een visioen van engelen. Opgewekt liep ze naar binnen. Op haar knieën bad ze als naar gewoonte: “Goede Leermeester en Schepper van het drievoudige licht, U vernieuwt ons gemoed. Zie neer op uw schare hier. Lof, eer en macht komen U toe, Christus, die de roem zijt van het goede. Christus, heil van de mensen, verricht het goede

Quadam nocte solito more dum Cursum Matutinarum perageret, unaque secum in comitatu de Sororibus adforet, jam nox atra opaca silentia clauserat. Quae stetit ante fores oftij domus, respiciensque vidit erga locum platearum subito splendescere & velut globos igneos in uno descendere, visionem Angelicam sciens esse veridicam laetatoque animo currit intrinsecus. Quae genu flexo, more solito orans: O bone Praeceptor triplicisque luminis auctor qui mentes renovas nostras, hc respice turmas. Laus, decus & virtus quae te decet bone gloriae Christe: Christe salus hominum, fac bona quae cupimus. Ore tonans patrio caeli de fedibus altis: subarrhavi te, dotem detuli, monilibus facris

¹⁸⁹ Zie analoog *Vita Gertrude* §5, *supra* p. 28.

dat wij verlangen”. Vanuit de verheven hemelse ornavi: Veni, percipe quod novi. [...] (p. 811)
 woning klonk de stem van de Vader: “Ik heb mij
 met u verloofd. Ik heb u de bruidsschat gegeven.
 Ik heb u getooid met heilige edelstenen. Kom en
 ontvang wat Ik weet..” [...] (p. 11-12)

Ook ditmaal hebben we te maken met een nachtelijk visioen, en ook hier blijkt de nacht en de duisternis van belang. Tot tweemaal toe vermeldt de hagiograaf immers de nacht (*nocte & nox*). De tweede keer voegt hij er zelfs het adjectief *ater* aan toe. Ook hier is het overigens niet duidelijk of de nacht gepaard gaat geestelijke dorheid, en is de exacte vertaling van het woord *ater* onduidelijk. Vertaalt men het letterlijk dan betekent *ater* donker. Toch worden er vaak ook andere connotaties aan het woord vastgehecht, zoals ‘vreselijk’, ‘ellendig’ en ‘duister’ in figuurlijke zin. In dat laatste geval zou de nacht geestelijke dorheid kunnen impliceren. Toch geeft de tekst hiervoor geen verdere aanleiding.

Dan verschijnen er plots drie ‘dingen’ die het best beschreven kunnen worden als vuurbollen, die een neergaande beweging maken. Wederom wikt de hagiograaf zijn woorden: het gaat niet om echte, visueel waarneembare vuurbollen, maar het zijn ‘als het ware’ (“*velut*”) vuurbollen. Hiermee is het duidelijk dat Aldegonde in de lijn van het leven van Gertrude staat; het licht in de vita van Aldegonde is dan ook inwendig¹⁹⁰. In het gebed dat hierop volgt interpreteert Aldegonde zelf de verschijning van de drie vuurbollen. Ze zegt immers “*O bone Praeceptor triplisque luminis auctor*”. De lichten die ze ziet neerdalen zijn aldus de drie personen van de triniteit.

Toch is er iets met deze uitdrukking aan de hand: Aldegonde spreekt God als Schepper van het drievoudige licht aan, terwijl God zelf als Vader, Zoon en Geest in het licht aanwezig is. De Vader kan toch niet zijn eigen schepper zijn? Bedoelt de hagiograaf hier dat God schepper is van het licht? Twee hypothesen zijn mogelijk. Op de eerste plaats vinden we hetzelfde, zij het in iets overzichtelijkere bewoordingen, ook bij Ruusbroec en Willem van Saint Thierry terug. Ook zij spreken over de Goddelijke eenheid in de termen van ‘Vader’¹⁹¹. Faesen argumenteert hierbij dat dit gedachtegoed terug te leiden valt naar het Zesde en het Elfde Concilie van Toledo (638 en 675)¹⁹². Het is dus niet onmogelijk dat de hagiograaf, die de vita schreef rond dezelfde tijd zich hierdoor liet inspireren. Anderzijds is het in dat geval opmerkelijk dat hij dit op een verwarrende en inconsequente wijze doet.

Dit leidt tot een tweede mogelijke hypothese; het is mogelijk dat dit oorspronkelijk een trinitaire passage was, waar de triniteit later uit weggefilterd is. Hoewel dit moeilijk te achterhalen is, zijn er toch een aantal elementen die deze hypothese ondersteunen. Ten eerste bevat de passage enkele bouwstenen voor een trinitaire theologie, maar laat ze deze in het vervolg onuitgewerkt¹⁹³. De tekst spreekt immers van lichten (“*igneos*”) die neerdalen, maar het aantal wordt door de hagiograaf niet vermeld. We weten dat het om meerdere lichten gaat, maar zonder Aldegondes eigen woorden zouden we niet kunnen vermoeden dat het er drie zijn. Wat de tekst wel zegt is dat deze lichten “*in uno*” neerdalen, wat een nadruk is op de eenheid van deze drie lichten, en dus op de drie personen van de triniteit. Tenslotte zijn er Aldegondes eigen woorden, waarin ze gewag maakt van een drievoudig licht. Dit zijn allemaal elementen die ons doen vermoeden dat het om een visioen van de triniteit gaat. Toch laat de uitwerking ervan te wensen over.

Ten tweede bevat deze passage verscheidene inconsistenties. Zo spreekt Aldegonde zelf van het drievoudige licht, maar vermeldt de auteur het aantal lichten niet. Wel zegt de hagiograaf dat de lichten engelen zijn, en dus niet de drie personen van de triniteit. Dit contrasteert met Aldegondes eigen woorden en de gangbare traditie waarin het licht God zelf is die neerdaalt. Overigens, enkele paragrafen eerder zag Aldegonde ook een licht en dacht ze eveneens met engelen te maken te hebben, maar toen corrigeerde Christus haar met de woorden “*Hic est Christus*” (paragraaf 7). Waarom zou Aldegonde dezelfde fout een tweede keer maken? En waarom zouden er drie lichten neerdalen als één licht, en dus één engel volstaat? Overigens, in de dertiende paragraaf spreekt de hagiograaf zichzelf

¹⁹⁰ Zie *Vita Gertrude* §5, *supra* p. 28; Zie ook analyse bij *Vita Livinus* §5, *supra* p. 36 en het analoge genuanceerde lichtvisioen in *Vita Eligius* Boek 1 Hoofdstuk 2, *supra* p. 31.

¹⁹¹ JAN VAN RUUSBROEC, *Opera Omnia*. 9, p. 45 en p 221; “Ende die eenheit des es onze hemelsche vader, almehchtegh scpere des hemels ende der erden ende alre creaturen.”

¹⁹² JAN VAN RUUSBROEC, *Opera Omnia*. 9, p. 45.

¹⁹³ Vergelijk met de mooi uitgewerkte paragrafen in de *Vita Bavo* §§12-13, *supra* p. 24.

tegen, en zegt hij dat het wel om één engel ging (“*Angelicus visionibus*”). Daarenboven vermengt de paragraaf op ietwat onhandige wijze verscheidene titels van God. In haar gebed spreekt Aldegonde God aan als *Praeceptor*, *Auctor* en *Christus* zonder enige distinctie te maken. De U-vorm wordt afwisselend voor de Vader en de Zoon gebruikt, en het is niet steeds even duidelijk tot wie ze nu net aan het bidden is. Bovendien vermeldt de passage enkel de Vader en de Zoon, en blijft de Geest onbesproken.

Hoewel er weinig met zekerheid te zeggen valt, houden wij er rekening mee dat deze passage herwerkt is, hetzij door de hagiograaf zelf, hetzij door een latere redacteur. De triniteit komt immers op zeer schoorvoetende wijze aan het licht. De elementen zijn aanwezig, maar worden teniet gedaan door de verscheidene inconsistenties. Hierbij rijst de vraag waarom een hagiograaf een visioen over de triniteit, met grote theologische mogelijkheden, niet verder zou uitwerken, of zelfs zou doen inkrimpen?

Het lijkt ons niet onmogelijk dat de hagiograaf dit complexe thema niet wou uitwerken in deze vita. De drieheid van God is immers moeilijk thema gezien het genre van de hagiografie. Bovendien is de relevantie voor de doel van de hagiografie beperkt; of God nu als één of als drie beschreven wordt, doet voor gewone Christenen niets af aan de voorbeeldfunctie van de heilige, Aldegonde. Meer zelfs, God als drie zou de zaken nodeloos complex maken. In die zin is het opvallend dat de hagiograaf, voor wie er nog aan zou twijfelen, zegt dat de lichten “*in uno*” neerdalen. Hij legt nadruk op de eenheid binnen God, en tracht zo misverstanden te vermijden. Hiermee willen we niet beweren dat de hagiograaf de triniteit zou miskennen. Wat hij volgens ons wel tracht te doen is de afstand te bewaren. Wij menen dat de hagiograaf net de complexiteit van de triniteit inziet, en daarom enkele zaken als te controversieel voor een vita beschouwt. Dat de Vader zou kunnen neerdalen op aarde is hiervan een voorbeeld; de hagiograaf lijkt de Vader hiervoor te transcendent te achten, en bevestigt dit met de woorden “*Ore tonans patrio caeli de fedibus altis*”. De vader is slechts een stem vanop grote afstand, een neerdalend licht zou al te veel zijn. Om nogmaals nadruk te leggen op de afstand met de Vader, zegt de stem “*Veni*”. De vader is niet bij haar als één van de lichten en blijft een stem in de verte. Dit wordt overigens bevestigd door andere vitae; nergens anders daalt de vader neer op aarde. Neerdalende lichten zijn steeds de Zoon en de Geest. Ook in *Vita Bavonis*, waarin de triniteit zeer expliciet ter sprake komt, is de vader een stem, en geen beeld¹⁹⁴.

Toch bevat de uitnodiging van de vader een paradoxaal element; Aldegonde mag de kloof met de Vader dichten. De Vader heeft zich met haar verloofd (“*Subharavi te*”). Binnen de vitae is dit een uniek element: na het huwelijk met de Zoon in paragraaf 7, is Aldegonde nu verloofd met de vader. Normaal is enkel een verloving met Christus mogelijk, en is de verloving met de Vader toekomstmuziek. Datgene waar andere heiligen slechts van kunnen dromen, een ontmoeting en zelfs een huwelijk met de vader, valt Aldegonde te beurt. De standvastigheid die bij Gertrude slechts in de dood mogelijk was, lijkt zich in de vita van Aldegonde bij leven reeds te voltrekken¹⁹⁵. Ook het onmogelijke dat Alena in haar gebed vraagt (“*quam crebro ignitarum precum singultu supernae patriae susporavit*”), een huwelijk met de Vader, lijkt bij Aldegonde toch mogelijk¹⁹⁶. Met andere woorden; Aldegonde radicaliseert de bruidsmystiek in de vitae.

Dit toont opnieuw het controversiële karakter van deze passage. Wederom leggen we de vinger op de wonde van enkele oneffenheden en contradicties. Het licht, dat de Vader is, komt naar haar toe. Op datzelfde moment is de Vader ver weg en ligt de nadruk op de transcendentie. In één beweging wordt de transcendentie opnieuw doorbroken met een uitnodiging en een verloving. Opvallend is overigens dat de transcendentie benadrukt wordt in het werk van de hagiograaf, terwijl de citaten, toegeschreven aan de Vader en Aldegonde, meer nadruk leggen op de immanentie en de aanwezigheid.

In hoeverre hiermee de inbreng van de hagiograaf bewezen wordt is echter onduidelijk, en zal voor altijd onduidelijk blijven. Aldegonde heeft zelf nooit iets op papier gezet, en voor haar levensverhaal zijn we afhankelijk van een derde. Het kan haast niet dat deze derde het leven van Aldegonde letterlijk heeft weergegeven. Hij maakt immers keuzes, legt accenten en moet het verhaal aantrekkelijk maken voor zijn publiek. Elke lezer moet er zich van bewust zijn dat er een onoverbrugbare kloof bestaat tussen de hagiograaf en de heilige. In het beste geval kan de auteur zich

¹⁹⁴ *Vita Bavo* §§12-13, *supra* p. 24.

¹⁹⁵ Zie *Vita Gertrude* §8, *supra* p. 29.

¹⁹⁶ *Vita Alena* §5, *supra* p. 21.

beroepen op enkele citaten van de heilige, wat in casu misschien het geval is en de inconsistenties verklaart, maar het merendeel van de informatie is van de hand van de hagiograaf en bevat dan ook zijn accenten.

Par 13 [...] Toen zij dan door het visioen van de engel verwittigd was, hoorde zij 's anderendaags een stem die zei: “de Heer heeft u voor eeuwig tot zijn bruid genomen, zodat u een onvergankelijke kroon zult ontvangen.” Zij bemerkte dat hij haar onmiddellijk met bruidskleren tooide. Vol vreugde vroeg ze: “Hoe is uw naam?” Hij antwoordde: “Mijn naam is: Glorierijk.” Mij verbaast het niet dat op die manier gesproken wordt door Hem die zegt: “De hemel is Mij een troon” en “De ziel van de rechtvaardige is de zetel van de wijsheid”. (p. 12)

[...] Postera die Angelicus visionibus admonita audivit vocem dicentem sibi: Sponsavit te Dominus in sempiternum; ut incurrptibilem coronam accipias. Statim videns se ab illo ornari sponsalibus vestimentis, gaudio repleta interrogans ait: Quomodo tibi nomen est? Qui respondit: Gloriosum est nomen meum. Ista non miror sentienda Fidelibus ab illo qui dicit: *Caelum mihi sedes est; & Anima justi Sedes Sapientiae.* (p. 811)

Deze paragraaf gaat verder in op het onderwerp van paragraaf 12, waarin de Vader zich met Aldegonde verloofde. Analoog aan paragraaf 6 en 7, waarin ze zich eerst verloofde met de Zoon en vervolgens met hem huwde, volgt nu het huwelijk met de Vader. Zoals we reeds aanhaalden is dit huwelijk uniek binnen de vitae en is het een duidelijke getuige van het spirituele proces dat Aldegonde doormaakt. Het ondenkbare gebeurt: de huwelijksmystiek wordt geradicaliseerd. Na een onvervulbaar verlangen werd ze door de Zoon weggevoerd om met hem te huwen. Dit huwelijk is onstandvastig en niet steeds voelbaar. Het is alsof het bliksemflitsen zijn. Resultaat van dit huwelijk is een nog groter verlangen (“*Et mox in acquisitione horum humanas res relinqui desideriat*”). Aldegonde wil zich blijvend laven aan de bron van levend water (“*aquae vivae*”).

Hiertoe krijgt ze nu de kans, en op Zijn initiatief (“*Sponsavit te Dominus*”) huwt ze met de Vader in de eeuwigheid (“*in sempiternum*”). De nadruk ligt op het standvastige en eeuwige karakter van dit huwelijk. Deze spirituele standvastigheid, die normaal niet bij leven bereikt kan worden, wordt alsnog bereikt.

Ook hier wordt herhaald dat het huwelijk aangekondigd werd door een engel (“*Angelicus*”), feitelijk de drie lichten. Het feit dat het om drie engelen/drie lichten ging is in deze passage helemaal verdwenen. Vervolgens praat Aldegonde zonder overgang met de Vader, die ook hier als een stem voorgesteld wordt. Deze stem stelt zich voor als ‘Glorierijk’ (“*Gloriosum est nomen meum*”). Opvallend is dat Hij zich niet ‘de Vader’ noemt, en uit de paragraaf zelf overigens niet af te leiden is dat het daadwerkelijk om de Vader zou gaan. Het is slechts wanneer we deze paragraaf samenlezen met de vorige paragraaf, waarin de stem zich als de Vader kenbaar maakte, dat we ook hier tot dezelfde conclusie kunnen komen. De transcendentie krijgt aldus opnieuw de nadruk, en de hagiograaf lijkt het belangrijke feit van het huwelijk met de Vader opnieuw aan de kant te schuiven.

Deze transcendentie wordt echter opnieuw doorbroken wanneer de Vader haar met bruidskleding tooit. De transcendentie wordt bovendien nog een tweede maal doorbroken door het samengaan van Handelingen 7,49a (“*Caelum mihi sedes est*”) en Wijsheid 7 (“*Anima justi Sedes Sapientiae*”)¹⁹⁷. Met deze woorden verschuift het perspectief naar de ziel van de heilige. De tekst lijkt de inwoning van de Vader in de ziel van de heilige te impliceren. Een immanentere aanwezigheid van de Vader is haast ondenkbaar. Dit fragment geeft aan dat we het bruidschap spiritueel moeten verstaan en dat bij alle elementen van het huwelijk (het kleed, de troon, ...) ‘*quasi*’ gedacht moet worden. De Merovingers, of althans deze vita, kenden met andere woorden de mystieke eenwording met God in de ziel.

¹⁹⁷ Interessant is dat de traditie de spreuk “*Anima justi Sedes Sapientiae*” toeschrijft aan het boek Wijsheid, zonder dat Wijsheid een dergelijke spreuk bevat. Naast Augustinus en Bernardus van Clairvaux gebruikte ook Gregorius de Grote deze uitspraak. Is de vita van Aldegonde hierin beïnvloed door Gregorius de Grote?; Zie J. QUASTEN & W. BURGHARDT (ed.) *St. Augustine on the Psalms* (Christian Writers on the Psalms, 2), Mahwah, Paulist Press, 1961, p. 377, voetnoot 5; Voor de invloed van Gregorius de Grote op het leven van Aldegonde zie S. WEMPLE, *Woman in Frankish Society. Marriage and the Cloister*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1981, p. 186 en *infra*.

- Par 18 [...] Bovenvermelde dienares van God, Aldegonde, heeft de visioenen en de geestelijke openbaringen die haar Bruidegom, Christus, haar duidelijk gemaakt heeft, ordentelijk verteld aan een religieus, abt Sibinus van het Nijvelse klooster. [...] (p. 13)
- [...] *Suspradicta famula Dei Aldegunda de visionibus atque revelationibus spiritalibus quas Christus sponsus ejus revelavit, cuidam viro religioso Subino Abbati Nivalensi Monasterio ejus revelatit, [...] (p. 812)*

Doorheen deze paragraaf lijkt de hagiograaf zijn werk te legitimeren. Opvallend is hierbij dat de Bruidegom in deze passage Christus is, en niet de Vader, zoals in de dertiende paragraaf. Dit lijkt een stap terug en doet de inbreng van de hagiograaf zelf vermoeden. Opnieuw denken we dat hij de niet gangbare situatie van een huwelijk met de Vader zo veel mogelijk tracht te vermijden, met paradoxale passages tot gevolg.

Toch is deze paragraaf vooral om een andere reden belangrijk: het geeft een inzicht in de ontstaansgeschiedenis van de vita. Het leven van Aldegonde zou immers gebaseerd zijn op een visioenenboek dat Aldegonde zelf gedictieerd heeft aan Sibinus, de Abt van Nijvel. Deze visioenen zouden quasi-integraal in de vita overgenomen zijn¹⁹⁸. Hiermee is de vita van Aldegonde een van de weinige rechtstreekse bronnen over een vrouw in de Merovingische tijd.

- Par 25 [...] Na de Metten en de nachtwake had een zuster van het klooster zich te rusten gelegd. God schonk haar een mystiek visioen, waarbij de zalige Aldegonde zaliger gedachtenis als het ware op de plaats van de priester voor het altaar stond en de gaven van de mis met haar handen in de kelk verbrokkelde. Ze keerde zich naar voorvermelde zuster en zei: “Ga en zeg aan de priester dat hij met deze kelk de Mis opdraagt. Gisteren belette een zware ziekte van de ledematen mij te communiceren; vandaag wil ik met de hulp van de Heer deelhebben aan het Lichaam van Christus en zijn Bloed”. [...] (p. 15-16)
- [...] *Post nocturnas et matutinas vigilias una Soror de locis monasterii cum se sopori dedisset, mysticam ostendit ei Deus visionem quasi sanctae memoriae B. Aldegunda adstetisset ante altare in loco Sacerdotis, & oblationes Missales manibus in calicem fregisset. Et conversa ad supradictam sororem dixisset: Vade et dic Sacerdoti, ut super hunc calicem Missarum follemnia canat: quia hesternae die gravis infirmitas membrorum me prohibuit communicari, hodie Domino auxiliante de corpore & ejus sanguine participari desidero. [...] (p. 814)*

In dit visioen, dat zich afspeelt na de dood van Aldegonde, krijg een zuster een ‘mystiek’ visioen (“*visionem mysticam*”) waarin Aldegonde het brood breekt. Naast dit sterk staaltje feministische theologie, Aldegonde wordt immers duidelijk op de plaats van de priester geplaatst (“*loco Sacerdotis*”), werd onze aandacht getrokken naar de bewoordingen “*visionem mysticam*”, die door de vertaler met “mystiek visioen” vertaald werden. Vanuit deel 1 van dit werk kunnen we de vraag stellen of het hier weldegelijk om een ‘mystiek’ visioen gaat, dan wel om een louter ‘geheimzinnig’ visioen.

Het visioen heeft een duidelijk mystiek karakter, en heeft volgens ons een meer dan ‘geheimzinnige’ betekenis. Ten eerste speelt het zich weer in de nacht af, wat een constitutief element blijkt te zijn voor mystieke elementen in Merovingische vitae. Bovendien komt het visioen niet op initiatief van de zuster tot stand, integendeel. De hagiograaf benadrukt dat de zuster aan het rusten was (“*se sopori dedisset*”), en dat God het initiatief nam om haar dit visioen te tonen (“*Deus ostendit*”). Ook de inhoud heeft een meer dan mysterieus karakter. Aldegonde breekt immers het lichaam van Christus en nodigt de zuster uit om mee te communiceren aan Zijn lichaam en bloed. Deze passage is niet enkel de getuigenis van de transsubstantiatie, maar legt eveneens nadruk op het bijzondere karakter van Aldegonde die met Christus in relatie treedt, en anderen doorheen het brood en de wijn in deze relatie uitnodigt. Moreira vindt het opvallend dat deze passage de Karolingische tijd overleefd heeft en ziet hierin een uiting van het spirituele belang van Aldegonde¹⁹⁹.

¹⁹⁸ R. PODEVIJN, *Bezitten we nog de oorspronkelijke “Vita Aldegundae”*.

¹⁹⁹ I. MOREIRA, *Dreams, Visions and Spiritual Authority in Merovingian Gaul*, p. 219.

Par 29 [...] De derde nacht na haar verscheiden uit het lichaam waren wij op weg gegaan uit godsvrucht; Wij kwamen uit diverse plaatsen om op bezoek te gaan. 's Anderendaags vertelde haar zuster, de dienaars van God, ons hoe een zekere zuster omstreeks middernacht biddend voor de poort van het huis stond en hoe zij tijdens de nachtwake een geweldige lichtschijn zag neerdalen boven de cel waar de uitverkorene van God haar onbezoedelde geest gaf. Daarna verspreidde dit licht zich door de lucht. [...] (p. 16-17)

[...] Tertia nocte egressionis ejus e corpore, exeuntes causa pietatis & visitationis de diversis advenimus locis. Crastina die germana ejus Dei famula narravit nobis, quoniam quaedam Soror circa mediam noctem orans stabat ante fores domus, viditque vigilans claritatem vehementem desuper descendentem super habitaculum ubi electa Dei incontaminatum redditit spiritum, ac deinde continuo in auras sparit. [...] (p. 815)

Aan het einde van de vita van Aldegonde wordt de cirkel rondgemaakt. Aldegonde is reeds gestorven, maar zoals we uit de vijftiengste paragraaf konden afleiden, bemiddelt ze tussen Christus en haar kloosterzusters. Weer in de nacht krijgt één van de kloosterzusters een visioen, waarin ze een licht zag neerdalen boven de cel die van Aldegonde is geweest. Ditmaal is het licht (“*claritatem*”) enkelvoudig, en gaat het dus niet om de triniteit. Vermoedelijk is het licht Christus. Bovendien zag ze achter een poort een huis. Dit is waarschijnlijk het hemelse huis waarvan sprake in paragraaf 5, dat in de dertiende paragraaf verklaard werd als de ziel, de plaats waar de ontmoeting met God plaatsvindt. Voor deze zuster is de poort echter nog gesloten.

Merk overigens op hoe de hagiograaf de link legt met het verrijzenisverhaal van Christus. Op de derde dag trad ze uit haar lichaam, en gingen haar zusters overal verkondigen. Dit lijkt dan weer een element eigen aan vitae.

12. Ghislenus

BRON: AASS OCT IV, *De S. Gislenu conf. Ursidongi, nunc Gislenu poli, in Hannonia, Vita S. Gislenu Confessoris, auctore anonymo Ex Mabillonio Sec. 2 Benedictino pag. 790 & seqq.*, BHL 3552, 1030-1035.

VERTALING: Eigen vertaling

HEILIGE GHISLENUS: Als we de legende over de afkomst van deze heilige moeten geloven, kan hij enigszins bijzonder genoemd worden: voordat hij naar onze streken kwam, leefde hij als een monnik te Athene, waar hij de regel van Basilius volgde. Op pelgrimstocht naar Rome kreeg hij een visioen, waarin hem opgedragen werd om de Lage Landen te evangeliseren. Als uitvalsbasis voor deze missie koos hij voor Ursidongus, vandaag Saint Ghislain, waar hij een kerk en een abdij bouwde²⁰⁰. De wetenschap doet de Griekse afkomst van de man af als een fabeltje. Vermoedelijk heeft men deze heilige, geheel van Merovingische afkomst, later een Grieks verleden in de schoenen geschoven omdat de regel die in zijn klooster gehanteerd werd sterk overeenkwam met die van Basilius. Volgens de traditie had deze heilige overigens goede banden met Aldegonde en Madelbertha²⁰¹.

TOTSTANDKOMING: We beschikken nog over talrijke vitae van deze heilige, maar de oudste is helaas verloren gegaan. Dit weten we omdat een van de vitae van Aldegonde hiernaar verwijst. Ook wist men te achterhalen dat de tweede vita, diegene die wij gebruiken, rechtstreeks schatplichtig is aan de eerste. Wat de datering betreft, geraakt men het evenwel niet eens, maar de meeste stemmen gaan op voor een datering in de tiende of elfde eeuw. De eerste vita zou dan dateren van de negende eeuw²⁰².

EEUW TOTSTANDKOMING: 9^e eeuw

²⁰⁰ J. HAMBLENE, *Saints et saintes de Belgique au premier millénaire*, p. 183-184.

²⁰¹ F.G. HOLWECK, *A Bibliographical Dictionary of the Saints*, p. 434; L. VAN DER ESSEN, *Étude critique et littéraire sur les vitae des saints Mérovingiens de l'ancienne Belgique*, p. 249.

²⁰² L. VAN DER ESSEN, *Étude critique et littéraire sur les vitae des saints Mérovingiens de l'ancienne Belgique*, p. 249-256.

THEMA'S:

- *Paragraaf 3: Liefde.* Deze paragraaf beschrijft de liefde tussen Ghislenus en Christus, en maakt hierbij gebruik van de ambiguïteit tussen een *genetivus objectivus* en een *genetivus subjectivus*.
- *Paragraaf 10: Huwelijk en navolging.* Hier wordt specifiek gesproken over de hemelse Bruidegom, maar niet over een huwelijk met deze Bruidegom.

Par 3 [Hij wordt ook tot priester benoemd en hij bezoekt Rome, vandaar uit gaat hij op goddelijk bevel naar Gallië en hij begint een oratorium te stichten]. Aldus plaatste de eerbiedwaardige Gislenus de zoetheid van de rechtvaardigheid voorop in de kerkorde. En zo, al aangesteld tot priester, bereikte de onuitspreekbare liefde van God en de heiligen zijn hart en maakte in de geest een ommekeer door, zoals duidelijk werd uit voorbeelden van eerdere rechtvaardige zaken. [...]

[ac presbyter factus, Romam adit, inde Gallias jussu divino petens, oratorium condere incipit,] Justitiæ ergo nectare venerabilis Gislenus ad Ordines ecclesiasticos est promotus. Sacerdos itaque jam factus, amor Dei Sanctorumque cordi ejus accessit inedicibilis, mente revolvens, qualiter priorum justorum instrueretur exemplis. [...] (p. 1030)

Op zichzelf genomen is deze passage uit de vita van Ghislenus niet zo exceptioneel in vergelijking met andere vitae. Het onderwerp is immers eerder godsvrucht dan mystieke liefde, en in de uitwerking hebben we te maken met een stereotiepe elfde-eeuwse vita waarin de heilige op het voorplan staat.

Toch is er in deze hele passage één element dat naar voor springt, en het bespreken waard blijkt. De vita beschrijft hoe de “*amor Dei*” zijn hart overhoop haalt. Omwille van een ambiguïteit in het Latijn is het niet geheel duidelijk hoe we deze “*amor Dei*” moeten lezen. *Dei* kan in dit geval zowel een genetivus objectivus als een genetivus subjectivus zijn. In het eerste geval zou het de liefde van Ghislenus voor God zijn, in het tweede geval gaat het om de liefde van God voor de heilige. Een derde mogelijkheid is dat de “*amor Dei*” de liefdesrelatie binnen God zelf beschrijft. Een hagiograaf die het Latijn voldoende kent, beseft deze ambiguïteit en met een beperkte theologische scholing ziet hij hiervan ook de draagwijdte in. De liefde van God voor de mens heeft een heel andere betekenis dan de liefde van de mens voor God of de liefdesrelatie binnen God waaraan de mens kan participeren. Indien de hagiograaf misverstanden wou vermijden, zou hij deze passage anders verwoord hebben. In dit geval heeft hij de ambiguïteit behouden, waardoor we mogen concluderen dat hij bewust verwarring lijkt te scheppen: impliciet beschrijft de hagiograaf de wisselwerking in de liefde tussen God en de heilige. Hierdoor maakt hij een geestelijke ommekeer door, wat wijst op de intensiteit van deze liefdeservaring. Door deze liefde daarenboven onbeschrijfbaar (“*indicibilis*”) te noemen, lijkt het alsof hij bedoelt dat een ambigue beschrijving de enige geoorloofde beschrijvingswijze is.

Par 10 [...] Doe wat je doet. De dingen die je doet bevallen immers aan mij en aan God. Terwijl hij met dit visioen begon te bruisen als wijn in een wijnzak, volgde hij op die manier Christus op de voet, nadat hij tot inkeer kwam door de Heilige Geest. Door de dienst aan God begon hij op te warmen, terwijl hij aan de hemelse Bruidegom met de woorden van de Psalmist zei: “Hoe prachtig is uw dronkenmakende beker [...]”

[...] Age quod agis, placent enim Deo & mihi, quæ agis. Qua visione acsi fervens in utre mustum, ita Christi pedissequa sancti spiritus gratia compuncta, cœpit in Dei fervere obsequia, dicens cœlesti Sponso cum Psalmographo: “Calix tuus inebrians quam præclarus est [...]” (p. 1032-1033)

De man die Ghislenus in dit visioen toespreekt is bisschop Gaugericus, die hem in het voorgaande deel van de paragraaf loofde voor zijn daden. Niet zozeer de woorden van Gaugericus zijn van belang, dan wel de reactie en de woorden van Ghislenus. De woorden van Gaugericus zijn immers niet authentiek voor deze vita, aangezien we ze reeds terugvinden in de vita van Waldetrude²⁰³. Ook het antwoord van

²⁰³ *Vita Waldetrude* Cap. 1, §5, *infra* p. 57; Wat betreft de onderlinge afhankelijkheid tussen de twee levens vermoedt men dat de oudste, verloren gegane, vita van Ghislenus de vita van Waldetrude beïnvloed heeft; R.

Ghislenus ligt grotendeels in de zelfde lijn als het antwoord van Waldetrude; wijn is immers het hoofdbestanddeel²⁰⁴. Bij monde van Ghislenus zal de hagiograaf datgene neerschrijven, waarvan hij in de derde paragraaf zei dat het onzegbaar (“*indicibilis*”) was, en dat aan de hand van het Hooglied. De verschillen met de vita van Waldetrude behandelen we verderop²⁰⁵. Het hoofdbestanddeel om Ghislenus’ ervaring te beschrijven is het idee van ‘wijn’. Hierbij maakt de hagiograaf een link naar de eucharistie, maar vervolgens trekt hij de analogie verder open. Het is immers Ghislenus zelf, die zich voelt als wijn in een wijnzak, en met de woorden van Psalmen 23,5, “*Calix tuus inebrians quam praeclarus est*”, maakt de hagiograaf duidelijk dat de ware betekenis van deze paragraaf dieper ligt. Bovendien maakt de hagiograaf een kleine verandering aan het Bijbelvers; Psalmen spreekt immers van ‘meus’ en niet van ‘tuus’. Ook de link naar de Hemelse Bruidegom, Christus, moet in overweging genomen worden.

Het samenbrengen van al deze losse elementen leidt de interpretatie van de vita in de richting van het Hooglied. Christus, de Bruidegom, verwarmt Ghislenus, die bruisend is als wijn in een wijnzak. Hierbij staat de interpretatie van de eucharistie en het bloed van Christus op het voorplan. Door te impliceren dat Ghislenus het bloed zelf is in Christus’ dronkenmakende beker, een beeld voor het lijden, krijgt het fragment een grote geladenheid. Ghislenus wordt betrokken in het lijden en de verlossing van Christus zelf. Vandaar dat de hagiograaf ook het psalmenvers moest aanpassen.

De wijn is eveneens een verwijzing naar Hooglied. Hooglied gebruikt immers meermaals het beeld van de wijn en de dronkenschap om de liefde te beschrijven (eg. Hgl 7,10). Bovendien spreekt Hooglied vaak van ‘de wijngaard’ als beeld voor de bruid. Als de hagiograaf zegt dat Ghislenus is als wijn in een wijnzak, bedoelt hij hiermee dan dat Ghislenus’ ziel de bruid is? In dit opzicht is het opvallend dat Ghislenus Christus, de Bruidegom, navolgt en niet met hem huwt. Hoger hebben we dit reeds verklaard²⁰⁶. Het lijkt erop dat de hagiograaf de analogie niet zo ver doortrekt. Het huwelijk met de Bruidegom is niet voor mannen weggelegd, vermoedelijk omdat de Merovingers, of althans hun vitae, de distinctie tussen de Heilige en zijn ziel nog niet scherp genoeg stelden. Mannelijke heiligen kunnen dus enkel een ontmoeting met God hebben langsheen de weg van Christus’ navolging. Ook dit versterkt de hypothese dat Ghislenus in Christus’ lijden moest participeren en het lijden ‘prachtig’ (“*praeclarus*”) moest vinden.

In die zin geeft de vita van Ghislenus, die niet uitzonderlijk authentiek is, een goed overzicht van het spirituele (en mystieke) leven van zijn tijd. Eerst wordt de persoon geraakt door de Heilige Geest, vervolgens dient hij Christus na te volgen en te participeren aan zijn leven. Van de Vader is in deze paragraaf evenwel geen sprake.

13. Waldetrudis

BRON: J. DARIS, *La vie de sainte Waudru, Patronne de la ville de Mons, d’après un manuscrit de XIe siècle*, in *Analectes pour servir à l’histoire ecclésiastique de la Belgique* (1867) 218-231.

VERTALING: R. DE COSTER, *In schola verbi. Inleiding tot de monastieke literatuur. Reeks I: F/3, Een familiecyclus: Aldegondis, Waldetrudis, Madelgarius, Madelberta, Dendermonde, St.-Pieters en Paulusabdij Dendermonde*, 2006, 19-30.

HEILIGE WALDETRUDIS: Waldetrude ging door het leven als de dochter van Walbertus en Bertilia, zus van Aldegonde, man van Vincent Madelgarius en moeder van onder andere Madelbertha. In tegenstelling tot haar zus huwde zij wel. Net zoals haar man, koos ze er op

NIP & V. LAMBERT, *Vita prima S. Waldetrudis (Waldetrudis) abbatissae Montensis in The Narrative Sources from the Medieval Low Countries. De verhalende bronnen uit de Zuidelijke Nederlanden*, Brussel, Koninklijke Commissie voor Geschiedenis, sinds 2009, ID W038. URL: www.narrative-sources.be (geraadpleegd op 13 mei 2011).

²⁰⁴ Vergelijk *Vita Madelbertha* §2, *infra* p. 83.

²⁰⁵ *Vita Waldetrude* Cap. 1, §5, *infra* p. 57.

²⁰⁶ Zie bespreking bij *Vita Eligius* Boek 1, Hoofdstuk 2, *supra* p. 31; Een gelijkaardige paragraaf lezen we in *Vita Silvinus* §4, *infra* p. 88.

latere leeftijd voor om als kluizenares te gaan leven. Ze werd echter zo vaak geconsulteerd als raadgeefster dat ze uiteindelijk besliste om een klooster te stichten in Mons²⁰⁷.

TOTSTANDKOMING: De datering van de oudste vita van deze heilige had heel wat voeten in de aarde. Al snel kon men de vita vaag dateren tussen de achtste eeuw (de auteur vermeldt immers de vita van Aldegonde) en de elfde eeuw. Verder trachtte men, aan de hand van een vergelijk tussen de inhoud van de vita zelf en de algemene geschiedenis, een specifiekere datum vast te leggen. Hierbij komt men uit in de negende eeuw²⁰⁸. De vita kan dus nog historische elementen bevatten, temeer omdat ze deels gebaseerd is op de veel oudere *Vita Aldegundis*.

EEUW TOTSTANDKOMING: 9^e eeuw

THEMA'S:

- *Capitulus 1, Paragraaf 3: Huwelijk.* Hoewel ze nog de kans loopt om op aarde aan een man gebonden te worden, is ze reeds verloofd met de hemelse Bruidegom. Op aarde zal ze huwen met de heilige Vincentius Madelgarius.
- *Capitulus 1, Paragraaf 4: Wereldvlucht.* Door een inwendig omvormingsproces dat aan haar gebeurt, en dat ze dus niet zelf in de hand heeft, is ze niet meer aan het aardse gebonden. Dit is het gevolg van de genade, en niet van haar eigen verdiensten.
- *Capitulus 1, Paragraaf 5: Wereldvlucht & Zintuigen.* Wanneer ze in een visioen een beker wijn krijgt van de heilige Gaugericus hunkert ze nog meer naar het eeuwige leven. Het is de zoetheid van de wijn die hiervoor symbool staat. Deze passage komt letterlijk overeen met paragraaf 24 van de *Vita Vincentii Madelgarii*.
- *Capitulus 2, Paragraaf 11: Contemplatio.* Reeds bij leven krijgt Waldetrudis de kans om te schouwen. In casu gaat het echter niet om God, maar om een "*Angelicam potestatem*".

Cap 1 [...] Zij bezat een mooi gezicht en uiterlijke
Par 3 charme, maar was nog mooier door haar geloof, schroom en kuisheid. Zelfs de lichamelijke vereniging zou het verborgen plan van God niet kunnen wijzigen. Hij had zich immers met haar verloofd met de ring van de trouw en had haar voorbestemd om in de glorie van het eeuwig Rijk gezellin en mede-erfgenaam te worden van haar bovenvermelde zuster, de maagd Aldegonde. (p. 23)

[...] Erat vero pulchra facie decoraque aspectu, sed pulchrior fide, pudicitia & sanctitate. Sed Dei occultam dispositionem, quæ eam fidei suæ annulo subarrhaverat, & sociam ac coheredem supradictæ germanæ suæ Aldegundis virginis in æterni Regni gloria fieri prædestinaverat, nec ipsa carnis copula potuit immutare. (p. 220)

Deze negende-eeuwse vita laat haar nauwe verwantschap aan de vita van Aldegonde niet in het duister. Hoewel er in deze paragraaf niet echt meer sprake is van een mystiek element, en het eerder om een legitimatie van Waldetrudes heiligheid en haar plaats naast Aldegonde lijkt te gaan, werden we toch aangetrokken door het woord "*subarrhaverat*". Immers, nergens anders dan in deze vita en de vitae van Aldegonde²⁰⁹ en Landrada²¹⁰ verlooft de Bruidegom zich eerst met zijn bruid alvorens met haar te trouwen. Dit zegt niet zozeer iets over de mystieke elementen in deze vita, dan wel over de uniciteit en het belang van de verloving in de vita van Aldegonde. De verloving kadert in een spiritueel proces, dat alleen door de traditie van Aldegonde gekend is. Opvallend is dat er tijdens Waldetrudes leven op deze verloving geen huwelijk volgt. Dit doet veeleer denken aan vitae uit de elfde eeuw, die de immanentie schuwen, dan aan een negende-eeuwse vita²¹¹. Een mogelijke

²⁰⁷ H. THURSTON (ed.), *Butler's Life of the Saints. April*, Wellwood, Burns, Oates & Washbourne, 1933, p. 104-105.

²⁰⁸ L. VAN DER ESSEN, *Étude critique et littéraire sur les vitae des saints Mérovingiens de l'ancienne Belgique*, p. 231-237.

²⁰⁹ *Vita Aldegonde* §6, *supra* p. 44.

²¹⁰ *Vita Landrada* §5, *infra* p. 71; Ook de vita van Landrada spreekt over verloving, maar gebruikt hiervoor het werkwoord '*desponsare*'. Bovendien is deze vita opmerkelijk jonger dan de anderen, en verschilt ze sterk in de uitwerking van de mystieke elementen.

²¹¹ Hiermee schrijft het leven van Waldetrude zich in in een tendens die pas vanaf de tiende eeuw dominant wordt: het vermijden van de vereniging met Christus tijdens het aardse leven. Zie oa. volgende tiende- en elfde-

verklaring kan zijn dat dit leven geschreven is aan het einde van de negende eeuw; de nieuwe context van de tiende eeuw staat voor de deur²¹².

Cap 1 Par 4	Door een gratis geschenk van zijn goedheid heeft de almachtige God haar afgewend van een intrede in de wereld. Hij ontstak haar hart door het vuur van zijn liefde en zo heeft hij haar gemakkelijk afgehouden van alle vleeselijke verlokkingen en van een mateloos verlangen naar de aardse goederen. Eenmaal haar inborst omgevormd was, begonnen de zaken die haar vroeger behaagden, plots hun waarde te verliezen. Wat haar voordien opvrolijkte, werd dan een zware last. (p. 23)	[...] ad amorem Dei & coelestis patriæ desiderium ac castimoniam conservandam, blandis quotidie ac salutiferis sermonibus excitare curabat; & igne caritatis, quo ipsa suaviter flagrabat, illius mentem accendere satagebat. Denique quia carnalis affectus intentionem mentis multum diverberare ejusque aciem obscurare solet, cœpit ipsam carnis copulam valde perhorrescere; (p. 220)
----------------	--	--

Ook in deze paragraaf stoten we op grote gelijkenissen met de vita van Aldegonde. De paragraaf komt qua inhoud sterk overeen met de derde paragraaf van de vita van Aldegonde, waarin ze onder invloed van het hemelse licht en door middel van het vasten en het bidden, het aardse achterliet²¹³. De vita van Waldetrude spreekt in gelijkaardige termen over een ‘vuur van zijn liefde’ (“*igne caritatis*”) dat haar omvormde. Deze omvorming gebeurt op dezelfde wijze als de omvorming bij Aldegonde. Tussen de regels door zien we, in een ruwere vorm, hetzelfde spirituele proces terugkeren. Toch zijn de ‘mystieke elementen’ die we bij Aldegonde onderzochten hier slechts in mindere mate aanwezig. Daarom zullen wij, onder andere aan de hand van deze vita en haar verwantschap met het leven van Aldegonde, trachten aan te tonen dat hoe langer de periode van de totstandkoming duurt, hoe meer de mystieke elementen verwateren. Want, hoewel de vita van Waldetrude interessante elementen bevat, zijn deze van kleine waarde in het licht van de vita waarop ze geïnspireerd is.

Cap 1 Par 5	[...] Op een zekere nacht was zij moe na het werk. Zij had haar ledematen uitgestrekt op het bed om haar lichaam op krachten te laten komen. Zij werd weldra door haar slaap overmand en zag in een droomgezicht hoe zij een kerk binnenging die gelegen is in het dorp dat door het volk “Boussu” genoemd wordt. De heilige bisschop, Gaugericus, verwelkomde haar en gaf haar tijdens het visioen ook een beker vol wijn. Toen zij hieruit gedronken had, zei hij met een rustig en blij gelaat: “doe voort zoals gij bezig zijt. Wat gij doet, draagt mijn goedkeuring weg”. Gesticht door dit visioen en bedwelmd door de wijn van de goddelijke genade, begon zij - zoals gezegd - het aardse te misprijzen en heviger te hunkeren naar de liefde tot het hemelse vaderland. Zij begon er heviger naar te verlangen als had zij reeds een beetje geproefd van de zoetheid van het eeuwig leven. (p. 24)	[...] Nam quadam nocte, cum post laborem fessa, ad refocillandum corpusculum lectulo membra dedisset; mox sopore depressa, vidit in somnis quasi introiret basilicam, quæ sita est in villa, quam vulgus Buxutum nominat: Et ecce apparuit illi vir sanctissimus Gaugericus Episcopus, nimio refulgens decore, eamque summo honore & reverentia suscepit: deditque illi per visionem etiam calicem vino plenum. Quem cum bibisset, sereno & hilari vultu dixit ad eam: Age quod agis: placent enim mihi, quæ facis. Hac itaque visione roborata, & ut dicam divinæ gratiæ vino debriata, terrena fastidire & ad amorem cælestis patriæ vehementius flagrare cœpit; & quasi degustatam paululum, æternæ vitæ dulcedinem avidius appetere. (p. 222)
----------------	--	---

Zoals we vroeger reeds aanhaalden is dit fragment ook letterlijk terug te vinden in de vita van Madelgarius, de echtgenoot van Waldetrude. Dit wijst erop dat de vitae van Merovingische heiligen niet steeds uitblinken qua originaliteit, en dat het vaak om een kwestie van traditie en legitimatie gaat. We hebben eveneens aangehaald dat de passage oorspronkelijk enkel aan de oudere vita van Waldetrude toebehoort, en dat de jongere vita van Madelgarius haar citeerde. Hoger hebben we bovendien aangetoond dat de hagiograaf van Waldetrude zelf deze passage deels gekopieerd zou

eeuwse paragrafen waarin de heilige verlangt naar vereniging, zonder dat de vereniging daadwerkelijk plaatsvindt: *Vita Amalberga* §4, *infra* p. 64 en *Vita Ermelinde* §1, *infra* p. 75.

²¹² R. NIP & V. LAMBERT, *Vita prima S. Waldetrudis (Waldetrudis) abbatissae Montensis*.

²¹³ *Vita Aldegonde* §3, *supra* p. 42.

hebben uit de oudste vita van Ghislenus²¹⁴. Waldetrudes hagiograaf vertoonde met name interesse in het visioen van de bisschop Gaugericus en het wijnvisioen.

Het visioen van Waldetrude speelt zich, geheel binnen te traditie van Aldegonde, af op een moment van rust. Niet op het moment dat ze aan het bidden was, maar wel tijdens haar slaap werd ze aangegrepen door een visioen. In dit visioen ziet ze bisschop Gaugericus met een beker vol wijn. De analogie is aldus dezelfde als bij Ghislenus, met dien verstande dat Waldetrude niet zelf is 'zoals wijn'. Het drinken uit de beker wordt door de hagiograaf als een moment van genade beschreven, waardoor ze, analoog aan de vorige paragraaf, het aardse leven wou inruilen voor een spiritueel leven. De hagiograaf bevestigt datgene wat we in het leven van Ghislenus vermoeden; drinken van de wijn is proeven van het goddelijke leven en de goddelijke liefde. Analoog kan verwezen worden naar Hooglied 5.1; "Eet en drink vrienden, en word dronken van liefde".

Opvallend is dat deze passage minder expliciet de verwijzing naar het bruidschap en naar Hooglied maakt. De hagiograaf van Aldegonde zou een dergelijke passage onmiddellijk met de 'Bruidegom' in verband brengen. Bovendien brengt de oudere vita van Ghislenus, op basis van datzelfde visioen, de Bruidegom wel binnen in het verhaal. Deze vaststelling is opvallend; waarom heeft de hagiograaf van Waldetrude deze passage afgezwakt en spreekt hij niet over de Bruidegom? Dit feit, in combinatie met het gebrek aan een vereniging, ondanks de verloving, doet ons vermoeden dat de hagiograaf van Waldetrude de mystieke en rechtstreekse ontmoetingen met Christus tracht te vermijden. Alles wat een vereniging op aarde zou kunnen impliceren, wordt afgezwakt.

Cap 2 Par 11	De eerbiedwaardige dienaar van Christus, Waldetrudis, had de verlokkingen van de wereld verlaten en niet geweigerd zich nederig in dienst te stellen van de hemelse Koning. Andermaal mocht zij opklimmen tot de beschouwing van de hemelburgers. Opnieuw zag zij in de geest een man uit de hemel tot bij haar afdalen. Toen zij bemerkte dat het een hemelse macht was, zocht zij dadelijk en met vreze te weten te komen wat in Gods plan voor haar en voor haar zuster beschikt was. Nederig zocht zij te weten te komen of zij het goddelijk welbehagen nog enigszins waardig waren. (p. 28)	Dehinc venerabilis Waldetrudis, famula Christi, quia, relictis mundi illecebris, coelestis Regis servituti non renuit humiliter subdi; denuo ad contemplationem coelestium civium meruit sublimer attolli. Nam rursus vidit in spiritu virum de caelo descendere; cum Angelicam esse potestatem per spiritum agnovisset, statim tremefacta, quid de se vel germana sua in divino examine dispositum esset, percunctari studuit; & an divini respectus gratiam aliquantulum mererentur, ab eo humiliter sciscitari curavit. (p. 228)
-----------------	---	---

Binnen de vita van Waldetrude is dit de meest mystieke paragraaf: Waldetrude krijgt de kans om te zien wat stervelingen normaal niet kunnen zien ("*contempaltione caelestia*")²¹⁵. Ook dit element bevindt zich binnen de lijn van Aldegonde. De wijze waarop Waldetrude schouwt, is paradoxaal; de paragraaf speelt het spel van neerdalen en opstijgen. Enerzijds stijgt Waldetrude op, anderzijds daalt een mens neer tot bij haar. Nergens in de Merovingische vitae wordt dit spel, dat een constante is in de latere mystiek, zo duidelijk gespeeld als hier.

In het paradoxale spel van boven zichzelf uitstijgen en neerdalen ontmoet ze Christus; het is een existentiële ervaring. Door uit zichzelf te treden ontmoet ze de genadevolle kracht van de incarnatie (neerdalen). De toevoeging dat Christus neerdaalt in de geest van de heilige vertoont overigens sterke gelijkenissen met de latere mystiek. Zo beschrijft bijvoorbeeld Ruusbroec hoe de heilige in de geest boven zichzelf uitstijgt en daar God ontmoet, die van boven komt²¹⁶.

In hoeverre de hagiograaf van Waldetrude hetzelfde bedoelde is moeilijk te achterhalen. Wel blijft het opvallend dat hij opstijgen en neerdalen op paradoxale wijze tegenover elkaar plaatst. Bovendien is

²¹⁴ *Vita Madelgarius* §24, *supra* p. 39, neemt de tekst letterlijk over; deze passage in de vita van Waldetrude zelf zou dan weer afhankelijk zijn van de eerste, verloren gegane, vita van Ghislenus. De tweede *Vita Ghislenus* §10, *supra* p. 54, werkt enkele gelijkaardige mystieke elementen uit; R. NIP & V. LAMBERT, *Vita prima S. Waldetrudis (Waldetrudis) abbatissae Montensis*.

²¹⁵ Vergelijk *Vita Gertrude* §4, *supra* p. 27.

²¹⁶ P. MOMMAERS, *Opgaen en Nedergaen in het werk van Jan van Ruusbroec. Deel II*, in *Ons Geestelijk Erf* 69(1995) 193-215, p. 193-194.

de uitkomst van Waldetrudes' opstijgende beweging geen goddelijke verhevenheid, maar menselijke 'nederigheid' ("humiliter")²¹⁷. In haar opstijgende beweging en haar ontmoeting met de neerdalende Christus maakt ze kennis met Zijn nederigheid en vernedering, en neemt ze Zijn nederige status aan.

14. Bertilia

BRON: AASS JAN I, *De S. Bertilia virgine Mareoli in Artesia. Vita S. Bertilae virginis*, BHL 1288, 156-157.

VERTALING: Eigen vertaling

HEILIGE BERTILIA: Over het leven van Bertilia is niet veel bekend. Hoewel ze een geestelijk leven wou leiden, moet ze in haar jeugd toch huwen met Guthland. Wanneer Guthland enkele jaren later sterft trekt ze zich terug voor een leven in eenzaamheid, in nabijheid van God. Afgezonderd van de wereld sterft ze na een ziekte²¹⁸.

TOTSTANDKOMING: Ook wat de datering betreft, blijft de vita een groot mysterie. Er zijn geen interne elementen die helpen om de vita te dateren. Wel gaat men er van uit dat in de geschriften over haar heiligverklaring deze vita vermeld zou worden indien die had bestaan. De vita wordt echter wel vermeld bij de overbrenging van haar relieken naar een nieuwe plaats. Dit maakt dat de vita ergens geschreven moet zijn tussen 1081 en 1288²¹⁹. Historisch is deze levensbeschrijving dus allerminst. De mystieke elementen kaderen we dan ook in de elfde tot de dertiende eeuw.

EEUW TOTSTANDKOMING: 11^e – 13^e eeuw

THEMA'S:

- *Paragraaf 3: Liefdesverlangen.* In deze passage wordt het verlangen naar Christus uitgedrukt. Let hierbij de op de centrale rol van horen en voelen.

Par 3 Natuurlijk begon ze vanaf de eerste jaren van haar kindertijd te branden door de liefde van Christus, na geraakt te zijn met heel haar geesteskracht. En met de diepste verzuchtingen van haar hart snakte ze meer en meer naar het hemelse Vaderland als eeuwige woonplaats. Maar ze was bijna in alle uren druk bezig om al wat ze kon leren of horen over Christus of over de groepen hemelbewoners met haar spiritueel vermogen te proeven. In die mate immers had de kracht van innerlijke liefde haar ziel in vuur en vlam gezet, zodat er nauwelijks één uur over kon zijn, waarin ze zich niet ononderbroken overgaf aan het gebed, of niet aan het helpen was in een dienst van menselijkheid aan de armen. [...]

Sane a primo infantiae suae ævo cepit toto mentis affectu in Christi amore flagrare, & imis sui pectoris suspiriis ad cælestem æternæ habitationis patriam magis magisque anhelare. At quidquid de Christo, siue supernorum ciuium agminibus discere poterat, vel audire, cunctis propemodum horis spirituali satagebat degustare palato. Adeo enim eius animum vis interni amoris accenderat, vt vix vnus horæ spatium posset interesse, quo iugiter aut orationi non incumberet, aut indigentibus humanitatis officio non subueniret. [...] (p. 156)

Deze vita behoedt ons van de misvatting te denken dat de bloei van de mystiek vanaf de elfde eeuw ook algemeen een bloei van de mystiek in de vitae meebrengt. Het is niet zo dat de 'ontdekking' van de bruidsmetafoor door Bernardus van Clairvaux onmiddellijk ook haar stempel drukt op vitae die in de twaalfde eeuw geschreven zijn. Integendeel, in deze jonge vita hebben we slechts één interessante paragraaf gevonden, en het bruidschap wordt hierin niet eens vermeld, hoewel daartoe alle reden was.

Dit fragment handelt immers over de liefde van Christus voor Bertilia ("in Christus amore flagrare"). De hagiograaf lijkt zelfs nog verder te gaan; hij spreekt immers van "flagrare", branden,

²¹⁷ Zie ook *Vita Arnulphus* §3, *supra* p.19 en *Vita Bertilia* §3, *infra* p. 59.

²¹⁸ A. BUTLER & J.F. GODESCARD, *Vies des Saints, I*, Lille, Lefort, 1855, p. 33-34.

²¹⁹ L. VAN DER ESSEN, *Étude critique et littéraire sur les vitæ des saints Mérovingiens de l'ancienne Belgique*, p. 312.

wat licht en dus de aanwezigheid van Christus lijkt te impliceren. Belangrijk is ook dat Bertilia niet zelf naar deze ervaring op zoek gegaan is, maar dat het haar overkwam (“*affectu*”).

Het gevolg van de ontmoeting met de Zoon is analoog aan de meeste andere vitae, en wijst weer op een spiritueel proces: na de ontmoeting met de Zoon ontstaat immers het verlangen naar een ontmoeting in het ‘land van de Vader’ (“*Caelestem Patriam*”). Ook hier is het onduidelijk of dat tijdens het leven mogelijk is. Een tweede gevolg duidt ons op een constante; na een ontmoeting met de Zoon valt het leven niet stil. Een ontmoeting mondt nooit uit in een permanente contemplatie, maar wel in activiteit en nederigheid. Na haar ontmoeting stort Bertilia zich in ‘een dienst van menselijkheid aan de armen’, zoals ook Christus zelf dat deed. Feitelijk is dit de uitdrukking van wat Ruusbroec later de *Gehmeyne Mensch* zal noemen, en verwijst het ook impliciet naar wat we hoger zagen: vanuit het uitstijgen boven zichzelf ontdekt de heilige het genadekarakter van het neerdalen²²⁰.

Deze passage wijst dus op enkele interessante constanten, maar kan tezelfdertijd onmogelijk authentiek genoemd worden. Ondanks dit gebrek aan authenticiteit had deze vita zich inhoudelijk toch geleend tot de bruidsmetafoor. Desondanks is dit een opvallende en onverklaarbare afwezige.

15. Rictrudis

BRON : AASS MAI III, *De Sancta Rictrude abbatissa Marchianensi in Galloflandria. Vita Auctore Hucbaldo monacho Elnonensi. Ex Mss. Marchianensi & aliis*, BHL 4247, 81-89.

VERTALING : Eigen vertaling

HEILIGE RICTRUDIS: Reeds van bij het begin van haar leven verlangde ze in het klooster te leven. Echter, haar ouders huwelijkten haar uit aan Adalbaldus. Na de dood van haar man stichtte ze met de hulp van Sint Amandus het klooster van Marchiennes. Hiervan werd ze abdis, wat ze bleef tot aan haar dood in 688. Ze was moeder van vier kinderen, waaronder Maurontius²²¹.

TOTSTANDKOMING: In tegenstelling tot vele andere vitae is het leven van Rictrude eenvoudig te dateren. Het werk is immers toegeschreven aan Hucbald van Sint-Amands, die het schreef op vraag van de gemeenschap van Marchiennes. Dit gebeurde rond het jaar 907. Toch waren er reeds voor deze vita bronnen over Rictrude, maar deze bronnen zijn teloorgegaan tijdens de verwoesting van het klooster van Marchiennes door de Noormannen in 879²²². Desondanks kan men vandaag toch zeggen dat er een goed uitgebouwde traditie bestond met betrekking tot deze heilige. Hucbald, de auteur van de vita, kende deze traditie. De historische relevantie van dit werk is dus groot.

EEUW TOTSTANDKOMING: Begin 10^e eeuw

THEMA'S:

- *Paragraaf 15: Huwelijk & Liefde.* Uit liefde voor God ontbindt ze haar huwelijk met heilige Adalbaldus, waarna ze tot Maria werd gemaakt. Let hierbij op de passieve vorm ‘*facta est*’. Bovendien onthouden we ook de passage over het verschil tussen Maria en Martha, omdat deze in de latere mystieke literatuur ook voorkomt (oa. Theresa van Avila, Meister Eckhart).
- *Paragraaf 18: Huwelijk & Liefdesverlangen.* Deze passage verwijst naar de parabel van de tien maagden uit Mattheus. Opvallend is dat Christus hier steeds het Lam wordt genoemd, een woordgebruik dat in de andere vitae haast niet voorkomt.
- *Paragraaf 24: Huwelijk.* Tijdens haar leven kiest Rictrude voor een geestelijk huwelijk.

Par 15	Nadat ze eerst haar vermogen en bezittingen voor zich had achtergelaten en ze verdeeld had volgens een wijze schikking en nadat de pijnlijke zorgen van deze wereld uit de grond van haar	Ac primum facultatibus & possessionibus sibi relictis, ordinatione prudenti distributis, & spinosis hujus seculi curis a terra cordis sui penitus extirpatis; quæ antea in conjugali vita
--------	---	---

²²⁰ Zie ook *Vita Waldetrude* cap. 2, §11, *Supra* p. 58.

²²¹ F.G. HOLWECK, *A Bibliographical Dictionary of the Saints*, p. 858; THURSTON, H. (ed.), *Butler's Life of the Saints. May*, Wellwood, Burns, Oates & Washbourne, 145-146, 1936.

²²² L. VAN DER ESSEN, *Étude critique et littéraire sur les vitae des saints Mérovingiens de l'ancienne Belgique*, p. 261-262.

hart tot in de diepte uitgerukt waren, begon zij, die voorheen in het huwelijksleven dertigvoudig vrucht droeg, daarna zestigvoudig vrucht te dragen in haar weduwschap, nadat de zaden verdubbeld waren. Zij die vroeger Martha was, terwijl ze er zich om bekommerde Christus te dienen met haar hele lichaam, is ze nu Maria geworden, gezeten bij zijn voeten, door zijn woorden te beluisteren en te bewaken en omdat ze naar zijn getuigenis het beste deel koos dat haar niet ontnomen zou worden; zij verdiende in compensatie de beste beloning te ontvangen voor datzelfde beminde en uitgekozen deel. Natuurlijk toont een mens wat hij aan de binnenkant met zich draagt, ook aan de buitenkant. Zoals zij haar geesteshouding veranderd had, zo veranderde zij ook haar lichaamshouding. Ze wierp haar rijke klederen, waarmee ze zich als gehuwde vrouw gewoon was zich te tooien, weg, bedenkend dat het uiteindelijk wereldse zaken zijn, hoe ze aan haar man probeerde te behagen. En samen hiermee werd ze ontdaan van alle beletsels van deze wereld, zodat, hoezeer zij ook als weduwe beschouwd werd, dit is gescheiden van haar man, zij toch niet meer gescheiden was door de ziel. Maar steeds bezorgd om wat enkel van de Heer is, hoe ze de Heer kon behagen [...].

ferbat trigesimum, postmodum, duplicato germine, fructum cœpit in viduitate ferre sexagesimum: & quæ prius, dum in membris suis Christo ministrare satageret, fuerat Martha; jam secus pedes ejus residens, audiendo & custodiendo verbum illius, facta est Maria: & quoniam ipso attestante optimam partem, quæ ab eam non auferetur, elegit; optimum ejusdem partis dilectæ & electæ præmium in recompensatione percipere meruit. [Luc. 10, 24] Sane ut quod homo gerebat interior, ostenderet quoque exterior; sicut mutaverat habitum mentis, sic mutat & corporis. ris: Pomposas projicit vestes, quibus ornabatur nupta, cogitans aliquando ea quæ sunt mundi, quomodo placeret viro: & una cum eis exiituri omni seculi hujus impedimento, ut quamvis videretur vidua, id est, divisa a viro, jam non esset divisa animo; sed sollicita semper quæ Domini sunt solummodo, quomodo placeret Deo. [...] (p. 84-85)

Deze passage uit de tiende eeuw beschrijft het contemplatieve ideaal in het leven van Rictrude. Analoog aan andere heiligen (Aldegonde, Waldetrude, ...) begint dat met het achterlaten van alle wereldse zaken en impulsen, waaronder ook haar aardse huwelijk met Adalbalduus. Hoewel ook met dit aardse leven niets verkeerd is, ze droeg immers dertigvoudig vrucht in de wereld, staat het kloosterleven toch hoger aangeschreven. De hagiograaf vergelijkt het met het verschil tussen Martha en Maria, een vergelijking die ook in de latere mystiek vaak voorkomt. Martha zijn is hierbij Christus dienen in de tijdelijkheid. Maria zijn daarentegen is voor eeuwig aan Christus' voeten zitten. Dit laatste is volgens de hagiograaf overigens niet voor iedereen weggelegd en is niet louter een keuze. Veeleer is het iets dat je overkomt ("*facta est*"). Wat hier gebeurt kan dus gezien worden als de eerste stap van een spiritueel groeiproces. Het is overigens niet duidelijk hoe dit Maria-zijn hier begrepen moet worden; is het een passief stilzitten los van de wereldse bekommernissen? Of is het de bedoeling om als versterkt persoon terug naar de wereld te keren, zoals Ruusbroecs *Gehmeyne Mensch*? Wanneer enkel het eerste haar bedoeling was, zouden latere mystici zoals Ruusbroec haar ideeën sterk bekritisieren²²³.

Par 18 [...] Huldig de Heer aan wie jullie heel vaak liefdevol denken. Hoop op gelukkiger wijze, dien hem voortdurend. Heb hem, die jullie vol overgave behagen, vuriger lief. Verwacht de Heer met omgorde lendenen en met brandende lampen wanneer hij naar de bruiloft zal komen. Jullie zullen bij de bruiloft van het Lam een nieuw lied brengen dat jullie zingen met jullie luiten. Op zo'n manier dat niemand iets anders kan zeggen dan jullie. En na een korte tijd komt Hij: Volg het Lam, omdat ook het lichaam van het Lam in elk geval de maagd is. Volg Hem met zuiverheid van hart en vlees, waarheen Hij ook

[...] Laudate Dominum dulcius, quem cogitatis uberius: sperate felicius, cui servitis instantius: amate ardentius, cui placetis attentius. Lumbis accinctis & lucernis ardentibus, expectate Dominum, quando veniat ad nuptias. Vos afferetis ad nuptias Agni canticum novum, quod cantabitis in citharis vestris: utique tale, quale nemo poterit dicere nisi vos. Et sequitur post pauca: Sequimini Agnum, quia & Agni caro utique virgo est: sequimini eum virginitate cordis & carnis, quocumque ierit. Quid est enim sequi, nisi imitari? Quia Christus pro nobis passus est, relinquens vobis exemplum ut sequamini vestigia

²²³ In tegenstelling tot *Vita Waldetrude* cap. 2, §11, *supra* p. 58 en *Vita Bertilia* §3, *supra* p. 59.

gaat. Wat is volgen immers anders dan ejus.[...] (p. 85)
navolgen? Omdat Christus voor ons geleden
heeft, laat Hij jullie een voorbeeld na om zijn
voetsporen te volgen. [...].

De tweede stap in het proces is het begin van de liefdesrelatie tussen God en Rictrude. De hagiograaf laat Rictrude zelf aan het woord. In een eerste beweging moet de mens God liefhebben, aldus Rictrude. Ze gebruikt hierbij het evangelieverhaal over de maagden die de komst van de Bruidegom afwachten. Het lijkt er sterk op dat de hagiograaf beroep doet op het bruidsmotief om de liefde te beschrijven: de maagden moeten zich innerlijk voorbereiden op de komst van de Bruidegom. Zonder openheid geen wederzijdse liefde. Openheid van de kant van de bruid kan niet echter volstaan. De tweede beweging is de komst van de Bruidegom, een Man met een vrije wil, die louter op eigen initiatief komt.

Toch verloopt deze paragraaf niet helemaal zoals men het zou verwachten: de Bruidegom komt niet om te huwen met de bruiden, maar om zich te laten navolgen. Dit is opvallend: het eerste deel van de paragraaf deed uitschijnen dat de openheid zou uitmonden in een huwelijk. Het tweede deel van de paragraaf keert alles om. Christus wordt niet in de eerste plaats de Bruidegom genoemd, maar wel het Lam (“*Agni*”), en hoewel het de bruiloft van het Lam is, lijkt toch geen van de maagden met Hem te huwen. Het verdere verloop van de vita geeft een verklaring: er is één bruid die met haar Bruidegom mag huwen, namelijk Rictrude zelf. Vermits zij aan het woord is en als abdis haar zusters onderricht, is dit laatste niet onmiddellijk duidelijk. Wanneer men het vanuit dit oogpunt leest is de tweede stap, de komst van de Bruidegom, onvoldoende om met Hem te huwen. Eerst moet de mens de Bruidegom, die het Lam is, navolgen in het morele leven (“*sequi est imitari*”). Rictrude heeft dit gedaan (*supra*, paragraaf 15) en zal de gevolgen hiervan aan de lijve ondervinden (*infra*, paragraaf 27).

Par 27 [...] En daar, terwijl ze op aarde een engelenleven leidde werd ze in het midden van haar jeugd jaren weggeroofd naar de slaapkamer van haar hemelse Bruidegom. Opdat, zoals de schrift zegt, de zonde haar geest niet zou aantasten of onwaarheid haar ziel niet zou bedriegen. En in korte tijd uitgeput, doorstond ze veel harde momenten. Haar ziel beviel immers aan God, daarom haastte Hij zich om haar weg te leiden uit het midden van de ongelijkheid.

[...] Ibiq̄ angelicam agens vitam in terris, in mediis ipsius adolescentiæ annis rapitur ad thalamum Sponsi cælestis; ne, sicut dicit Scriptura, malitia mutaret intellectum ejus, aut ne fictio deciperet animam illius: & consummata in brevi, explevit tempora multa; placita enim Deo erat anima illius; propter hoc properavit educere illam de medio iniquitatum. (p. 87)

Paragraaf 27 van deze vita beschrijft op een sprekende wijze het hoogtepunt van Rictrudes spirituele leven; de ontmoeting in de slaapkamer van de Bruidegom (“*thalamum Sponsi*”). Opvallend is dat deze passage reeds van bij het begin de nadruk legt op de hevigheid van de ervaring; ze wordt immers weggeroofd (“*rapitur*”). Het Latijnse *rapere* heeft hierbij een zeer sterke betekenis. Vaak betekent het in het Latijn zelfs ‘wegroven met geweld’. Het engelse ‘to rape’ is dan ook etymologisch verwant met *rapere*. De lezer dient er dus van bewust te zijn dat de hagiograaf hierbij gebruik maakt van een sterk woord en dus nadruk legt op de intensiteit van de ervaring. Het gebeurt op een onverwacht moment en geheel buiten haar wil om. Aan het einde van de paragraaf bevestigt de hagiograaf overigens opnieuw het belang van het weggeleid worden, ditmaal in minder sterke bewoordingen (“*educere*”).

De plaats naar waar ze weggevoerd wordt is de slaapkamer van de Bruidegom (“*thalamum Sponsi*”). Het lijkt erop dat de hagiograaf hiermee verwijst naar de ziel, de kamer waar Christus leeft en slaapt²²⁴. Door de ziel zo te beschrijven plaatst de hagiograaf Rictrude in een rijke Hoogliedtraditie. Hierbij verwijzen we niet enkel naar Bernardus van Clairvaux, of het zestiende-eeuwse werk ‘*t Bruydegom’s beddeken*’ van Michiel Zachmoorter²²⁵, maar ook naar de kerkvaders. De gelijkenissen met Origenes’ lezing van het Geestelijk Hooglied zijn opvallend:

²²⁴ Zie ook andere bewoordingen voor ziel: Wijnkelder in *Vita Madelbertha* §4, *infra* p. 85; Huis met zeven zuilen in *Vita Aldegonde* §5, *supra* p. 43; & de *Vita Bertilia* §3, *supra* p. 59 spreekt gewoon van ‘ziel’.

²²⁵ Zie C. COPPENS, *De geestelijke schrijver Michiel Zachmoorter*, in *Ons Geestelijk Erf* 39(1965) 299-309.

[...] Et requirens singulorum virtutes canticorum, atque ex his proficientis animae gradus colligens ac spirituali intelligentia ordinem rerum consequentiamque componens, ostendere poterit quam magnificis gressibus incedens sponsa per haec omnia perveniat usque ad thalamum sponsi, digredienst *in locum tabernaculi admirabilis usque ad domum Dei, in voce exsultationis et confessionis, sonus epulantis*²²⁶ et perveniens usque ipsum, ut diximus, thalamum sponsi, ut audiat et loquatur cuncta haec quae continentur in Cantico Canticorum²²⁷.

In tegenstelling tot de meeste andere mystieke teksten die we citeerden, dateert deze bron van voor de totstandkoming van de vita. Toch is louter dit feit geen bewijs dat ook Rictrudes hagiograaf dezelfde visie had op de woorden "*thalamum Sponsi*". Het blijft het opvallend dat de hagiograaf deze woordcombinatie uit Deuteronomium 33,12 gebruikt. Inhoudelijk zijn er overigens goede redenen om aan te nemen dat de hagiograaf Origenes' redenering volgt: ook Rictrude wordt vanuit deze intense liefdeservaring onderricht door de Bruidegom en leert zo het Hooglied kennen.

De hagiograaf benadrukt overigens ook de hevigheid van de ervaring zelf. Niet enkel het "*rapere*" gaat gepaard met (liefdes)geweld. Ook de aanwezigheid in de kamer van de Bruidegom wordt als zwaar beschreven ("*explevit multa tempora*"). Opnieuw ligt de nadruk op de intensiteit, iets wat de latere mystieke auteurs vast en zeker bevestigen. De reden waarom ze harde momenten beleeft is paradoxaal: ze bevalt immers aan God. Het liefdesgeweld is het gevolg van de liefde van de Bruidegom voor haar. Bovendien vindt de ervaring op korte tijd plaats ("*consummata in brevi*"), wat opnieuw de het vluchtige karakter van de liefdeservaring benadrukt.

In de vita van Rictrude vinden we overigens een explicitering die uniek is voor de vitae van Merovingische heiligen. Het is niet Rictrude zelf, maar haar ziel ("*anima illius*") die aan God bevalt en door God weggevoerd wordt. In tegenstelling tot wat we hoger beweerden, heeft deze hagiograaf wel een besef van de notie 'ziel'. Wel moeten we hierbij voor ogen houden dat deze passage uit de tiende eeuw stamt, en ook hier het bruidschap op een vrouw van toepassing is. De notie 'ziel' in deze vita doet overigens een nieuwe vraag oprijzen: is de "*thalamum Sponsi*" waarvan sprake, volgens deze auteur de ziel van de heilige zelf? Leest hij de ervaring als een ontmoeting van de heilige met de Bruidegom in de ziel? Wij nemen aan van wel.

Het is opvallend hoe dit soort paragrafen tussen de andere, voornamelijk moraliserende, paragrafen van de vita verweven zijn. Op de vita van Aldegonde na lijkt dit een constante in alle vitae: plots, geheel uit het niets, verschijnen er enkele zinnen die het moraliserende niveau overstijgen. Ze verschijnen onaangekondigd en verdwijnen achteraf in het niets. Ook hier is dit het geval; in paragraaf 27 wordt er plots en geheel zonder reden teruggegrepen naar een ervaring uit Rictrudes jeugdijaren ("*adolescens annis*"). De hagiograaf last de passage in in een fragment waar hij vertelt hoe ze terugkeert naar haar familie. De vraag werpt zich op hoe deze fragmenten daar gekomen zijn. Zijn deze elementen misschien 'oorspronkelijker' dan de rest van de gemoraliseerde vita? Bij Rictrude in het bijzonder kan men zich afvragen waarom de hagiograaf deze ervaring pas vermeldt in paragraaf 27. Waar haalt hij zijn informatie en waarom komt het achteraan in de vita te staan, op enkele paragrafen van haar dood?

²²⁶ Ps 41,5

²²⁷ ORIGENES, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques. I, Livres I-II*, Parijs, Cerf, 1991, Prol. 4, par. 14, p. 156-157 ; "[...] et recherchant les caractéristiques de chacun des cantiques, réunissant à partir d'eux les degrés de l'âme qui progresse, rapprochant par l'intelligence spirituelle l'ordre et l'enchaînement des thèmes, on pourra montrer que l'Épouse, avançant à quels pas de noble allure, par tous ces degrés parvient jusqu'à la chambre nuptiale de l'Époux: elle s' en va *au lieu de la tente admirable jusqu'à la maison de Dieu aux accents d'allégresse et de louange, chant de qui prend part à un festin* ; et elle parvient, comme nous avons dit, jusqu'à la chambre nuptiale même de l'Époux, afin d'entendre et dire tout ce qui est contenu dans le Cantique des cantiques."

16. Amalberga

BRON: AASS JULII III, *De S. Amalberga vidua Lobiis et Binchii in Belgio. Vita quae legitur a Laubiensibus & Binchiensibus. Desumpta ex Ms. Binchiensi*, BHL 321, 69-70.

VERTALING: P. SCHOLLAERT, *Lekenapostolaat in de VIIe eeuw. Historisch belang en de Bronnen. Deel 1*, in *Oudheidkundige Kring van het Land van Dendermonde. Gedenkschriften. Derde reeks*, Dendermonde, Drukkerij De Cuyper Robberecht, 1961, 164-173.

HEILIGE AMALBERGA: Amalberga maakt deel uit van een grotere heiligentraditie. Ze was de echtgenote van Witger en de moeder van Reinilde, Goedele, Pharailde en Ermelinde. Zoals vaak in vitae kozen zij en haar man ervoor om een dieper religieus leven te leiden. Onder invloed van de heilige Aubertus kwam ze in het klooster van Maubeuge terecht. Hier stierf ze in het jaar 690²²⁸.

TOTSTANDKOMING: Het leven van Amalberga, dat grotendeels gebaseerd is op de *Vita Reynildis* en het leven van sint Goedele, zou aan het einde van de elfde eeuw tot stand gekomen zijn²²⁹.

EEUW TOTSTANDKOMING: 11^e eeuw

THEMA'S:

- *Paragraaf 4: Huwelijk.*
- *Paragraaf 5: Vereniging.* Er vindt een sterkere vorm van vereniging plaats na de dood van Amalberga.

Par 4	Maar ook haar kinderen namen van kindsbeen af zich voor kuis te leven en werden door velen van het rijk (wegens hun adel en hun rijkdom) ten huwelijk aangezocht, behaagde het hun meer en meer de hemelse Bruidegom aan te hangen dan in de echt verbonden te worden met stervelingen. Tenslotte hebben ook de ouders de wereld willen verlaten om vrijer voor Christus te strijden. (p. 169-171)	At vero ceteræ ipsius filiæ cum ab infantia sua vitam castissimam ducere proposuissent, multique illas regni primores (ob nobilitatem & divitias) copulari sibi in conjugio cuperent, placuit eis in virginitate permanentibus, sponso cælesti magis adhærere toto desiderio animi, quam mortalium conjugii copulari; placuit denique etiam patri & matri seculum deserere, quo Christo possent liberius militare. (p. 69)
-------	--	--

Deze elfde-eeuwse vita is, zoals we reeds zeiden, grotendeels ahistorisch. De paragraaf maakt gewag van het aanhangen van de hemelse Bruidegom, maar gaat hier niet in detail op in. Zowel in deze vita, als in de vita van Begga verklaren we dit als een 'traditioneel' element; de hagiograaf kent de idee van huwelijk van in de vita van Reinilde, een iets oudere vita uit de elfde eeuw²³⁰. Waar de vita van Reinilde, die overigens veel uitgebreider op dit thema ingaat, haar inspiratie vandaan haalt, onderzoeken we later²³¹. Voor Amalberga volstaat het erop te wijzen het bruidschap een soort van publieke status is, eerder dan een genadevolle liefdesontmoeting met de Bruidegom.

Par 5	[...] Terwijl de heilige Amalberga, van dag tot dag het vlees bedwingend, haar geest versterkte, daar God besloot aan haar grote inspanning een eind te stellen, werd ze door koorts aangegrepen, en in een zware ziekte gevallen verkreeg ze wat ze verlangde: inniger met de heer te worden verenigd. [...] (p. 171)	[...] Cumque in dies magis ac magis carnem domando, spiritum roboraret, disponente Deo tanto ejus labori finem imponere, febre correpta est, & incidens in gravissimam invaletudinem, id quod desiderabat adeptæ est, scilicet ut Domino copiosius uniretur. [...] (p. 69)
-------	--	--

²²⁸ F.G. HOLWECK, *A Bibliographical Dictionary of the Saints*, p. 56; P. BLATON, *et al.*, *Vita Amalbergæ*, Sint-Niklaas, Van Lijsebetten, 2003, p. 15.

²²⁹ L. VAN DER ESSEN, *Étude critique et littéraire sur les vitae des saints Mérovingiens de l'ancienne Belgique*, p. 302.

²³⁰ Zie *Vita Begga* §2, *infra* p. 67.

²³¹ Zie *Vita Reinilde* §2 en §7, *infra* p. 92.

Net als de vorige paragraaf is ook dit fragment een argument om te stellen dat de ‘mystieke elementen’ in elfde-eeuwse vitae over Merovingische heiligen zo goed als verdwenen zijn. Het lijkt erop dat hoe groter de afstand tussen de dood van de heilige en de totstandkoming van de vita is, hoe schaarser de ‘mystieke elementen’ worden. Ook in dit geval zegt de paragraaf niets over de spirituele en mystieke beleving van Amalberga. De hagiograaf schrijft over vereniging met de Heer, maar plaatst dit moment na de dood. Het lijkt er dus eerder op dat deze paragraaf op een ‘andere’ wijze wil formuleren dat Amalberga gestorven is.

17. Trudo

BRON: AASS BEL V, *De vita S. Trudon. Auctore Donato diacono qui seculo VIII vixit. Ex Ms. Cor. V.C Andreae Chefni cum quatuor aliis. Mss. Collato*, BHL 8321, 23-47.

VERTALING: Eigen vertaling

HEILIGE TRUDO: Gedurende zijn hele leven stond Trudo sterk onder de invloed van Remaclus. Reeds in zijn jeugd volgde hij deze reizende heilige. Het is eveneens Remaclus die hem naar Metz stuurde om te studeren. Na zijn studies stichtte Trudo een klooster in Zerkingen, dat onder zijn leiding stond tot aan zijn dood in 693²³².

TOTSTANDKOMING: Het leven van Sint Trudo resulteerde voor het eerst in een vita ongeveer een eeuw na zijn dood. Deze vita was van de hand van Donatus, een diaken, vermoedelijk uit Metz. Deze vita is van uitzonderlijk hoge kwaliteit en vertoont weinig anachronismen. Volgens Stracke is ze gebaseerd op oudere historische documenten, waaronder enkele oorkonden. De historiciteit van dit werk is dus van grote waarde²³³.

EEUW TOTSTANDKOMING: Einde 8^e eeuw

THEMA’S:

- *Paragraaf 4: Liefde.* Door de liefde van God wordt Trudo in vuur en vlam gezet. Opvallend is dat deze liefde van bij God komt.
- *Paragraaf 20: Wereldvlucht & Contemplatio.* Voor de meeste heiligen, waaronder ook Trudo, lijkt het schouwen van God pas ten volle mogelijk te zijn bij de dood. In dit fragment laat Trudo het leven. Het lichaam krijgt hier een inferieure rol.

Par 4 Hij heeft immers door Mozes de Heer horen zeggen : *Eert uw vader en uw moeder opdat je lang zal leven op de aarde die de Heer aan jou zal geven.* Ook herinnerde hij zich het woord waarin de Heer zei: *Hij die zijn vader of moeder en al de rest niet zal achterlaten in mijn naam, die kan mijn leerling niet zijn.* Nadat de heilige man met deze twee voorschriften vertrouwd gemaakt was, bewees hij aan zijn ouders de dienst van de toegewijde, en nadat hij in vuur en vlam gezet was door Gods liefde, bracht hij met vasten, kuisheid, gebed, constante nachtwake en aalmoezen, hulde aan onsterfelijke Heer.

Audivit enim per Moysen Dominum dicentem: *Honora patrem tuum et matrem tuam, ut sis longevus super terram, quam dominus Deus tuur dabit tibi; meminitque verbum Domini, dicentis: Nisi qui reliquerit patrem aut matrem et cetera propter nomen meum, non potest meus ille esse discipulus.* His itaque duobus preceptis sanctus vir coartatus, et pietatis ministerium praebebat parentibus, et igne divini amoris succensus, abstinentiae et castitatis²³⁴ orationisque et assiduum vigiliarum et elemosinarum inmorale Domino rependebat cultum. (p. 27-28)

²³² A.T. VAN BIERVLIET, *Heiligen uit de Nederlanden*, p. 137.

²³³ L. VAN DER ESSEN, *Étude critique et littéraire sur les vies des saints Mérovingiens de l'ancienne Belgique*, p. 93-95; Interessant is ook het zeer gedetailleerde artikel van Stracke, waarin hij het auteurschap behandelt en een analyse maakt over de totstandkoming: D. A. STRACKE, *Over de Antiquissima Vita S. Trudonis*, in *Ons Geestelijk Erf* 39 (1965) 272-297.

²³⁴ Vermoedelijk fout: castitatis?

Ondanks de vroege totstandkoming vinden we slechts één interessant element terug in dit fragment: namelijk dat, ondanks zijn innerlijke twijfel, Trudo toch kiest voor het kloosterleven en dit omwille van de liefde van Christus. Hij werd namelijk in vlam gezet door Gods liefde (“*igne divini amoris succensus*”). Als gevolg hiervan gaat hij een moreel leven leiden. Hiermee verwoordt de hagiograaf de eerste stap van het spirituele proces dat we in vele andere vitae zien terugkomen²³⁵.

Par 20 Toen hij na een tijdje zijn ogen oprichtte naar de hemel, verscheen aan hem een kruisteken en terwijl hij afscheid nam van zijn broeders, zei hij: leid, Heer, de wegen van uw dienaar naar uw aangezicht. Met deze woorden werd zijn heilige ziel uit zijn vlees bevrijd. Maar er ontstond een grote rouw zowel bij priesters, als zelfs bij leken, vrouwen en kinderen.

Post paululum autem elevatis oculis ad caelum, signum sibi crucis inpressit, valedicensque fratribus, dixit : ‘Dirige, Domine, vias famuli tui in conspectu tuo’. Hisque cum verbis sancta illa anima carna soluta est. Factus est autem ingens luctus tam clericorum quam etiam laicorum mulierumque et infantium. (p . 42)

Wanneer Trudo sterft, verschijnt er een kruisteken aan de hemel als aankondiging van zijn dood. Als we dit teken vergelijken met het kruisteken dat neerdaalt bij Arnulfus, zien we dat alle aanwezige elementen bij Trudo veel minder sterk uitgewerkt worden²³⁶. Het kruis is louter een teken voor de naderende dood. Interessant zijn evenwel de woorden van Trudo: “*Dirige, Domine, vias famuli tui in conspectu tuo*”. Toch maken we ook hier weer dezelfde opmerking als bij Amalberga: God zien is voor deze heilige enkel mogelijk na de dood²³⁷. Dit staat in schril contrast met andere heiligen zoals Aldegonde, die dit reeds bij leven konden²³⁸.

18. Begga van Andennes

BRON: AASS BEL V, *De S. Begga vidua. Vita ex editione Ryckelii, collata cum Ms. Rubeae-Vallis*, BHL 1083, 111-125.

VERTALING: Eigen vertaling

HEILIGE BEGGA: Begga, de jongere zus van Gertrudis, zou geboren zijn rond 630. In tegenstelling tot haar zus trouwde Begga wel, maar dit tegen haar zin²³⁹. Pas op latere leeftijd, na de dood van haar man, stichtte zij een klooster te Andennes. Dat werd bevolkt met nonnen uit het klooster van haar zus te Nijvel²⁴⁰. Ondanks de naamgelijkenis komt het woord ‘begijn’ oorspronkelijk niet van deze heilige²⁴¹.

TOTSTANDKOMING: De vita, die afstamt uit de twaalfde eeuw, is gebaseerd op de *Vita Gertrudis Tripartita*. Grote delen zijn letterlijk overgenomen²⁴². Wat ons onderzoek betreft is de *Vita Beggae* dan ook niet zo relevant, aangezien zij niet authentiek is, en, zoals blijkt uit wat volgt, er enkel mystieke elementen over Gertrude in terug te vinden zijn.

EEUW TOTSTANDKOMING: 12^e eeuw

THEMA’S:

- *Paragraaf 2: Huwelijk.* Het gaat hier om het huwelijk van haar zuster Gertrude. De passage heeft relevantie in die mate dat Begga ervoor koos wel te trouwen op aarde, en Gertrude niet. Door Beggas aardse huwelijk vinden we geen informatie terug over haar hemelse huwelijk. Dit kan wijzen op een onverzoenbaarheid van een aards en hemels huwelijk.

²³⁵ *Vita Aldegonde* §3, *supra* p. 42.

²³⁶ *Vita Arnulfus* §23, *supra* p. 20.

²³⁷ Cfr. *Vita Amalberga* §5, *supra* p. 64.

²³⁸ Zie *Vita Aldegonde* §6-7, *supra* p. 44; *Vita Madelbertha* §2, *infra* p. 83; *Vita Aldetrude* §3, *infra* p. 69.

²³⁹ L. JONGEN, *Heiligenlevens in Nederland en Vlaanderen*, Amsterdam, Uitgeverij Bert Bakker, 1998, p. 170.

²⁴⁰ K. VAN DER PEETERS & D. DEKEYSER, *Vrouwenfaam op straat. Vrouwen maken naam*, Leuven-Apeldoorn, Garant, 1999, p. 129.

²⁴¹ L. JONGEN, *Heiligenlevens in Nederland en Vlaanderen*, p. 172.

²⁴² L. VAN DER ESSEN, *Étude critique et littéraire sur les vitae des saints Mérovingiens de l’ancienne Belgique*, p. 13.

Par. 2 [...] Toen ze, volgens koninklijke gewoonte, als volwassenen vroom met elkaar hadden omgegaan, verkoos de zalige Gertrudis, van in de moederschoot aan Christus toegewijd, voor Christus, Gods hoogste Zoon in de hemel, als Bruidegom. [...]

[...] Cumque jam more regio converatae strenue suissens adultae; beatae Gertrudis a matris utero Christo consecrata, Christum summi Dei filium sibi in coelestibus eligit sponsum. [...] (p. 113)

De invloed van de *Vita Gertrudis Tripartita* en de bruidsmetafoor zijn duidelijk aanwezig. Aan het begin van de vita van Begga wordt reeds naar Gertrude, haar zus, verwezen. Het huwelijk tussen Christus en Gertrude, dat reeds vermeld wordt in de eerste vita van Gertrude, wordt hier bevestigd²⁴³. Opvallend is evenwel dat dit, ondanks de datering in de twaalfde eeuw, de enige verwijzing naar de bruidsmetafoor is. Bovendien lijkt ze van haar mystieke lading ontdaan: het ‘huwelijk met Christus’ is louter en alleen een beeld voor de intrede in het klooster, en staat hiermee op de hoogte van een profaan huwelijk. Analooq aan de vita van Bertilia lijkt het erop dat de bruidsmetafoor samen met haar mystieke lading ook haar belang verloren is²⁴⁴. De vita van Begga spreekt immers nooit over Begga zelf als bruid en bevat geen enkel mystiek element. Ten tijde van Bernardus van Clairvaux lijkt de mystiek in deze vita op haar dieptepunt.

19. Aldetrude van Maubeuge

BRON: AASS FEBRUARI II, *De S. Aldetrude Virgine, Abbatissa Malbodii in Belgio. Vita ex duobus codicibus MSS. Collata cum Lactionibus Breviariorum*, BHL 062, 510-511.

VERTALING: Eigen vertaling

HEILIGE ALDETRUDE: Aldetrude is één van de vele heiligen in dit overzicht die uit een heiligenfamilie komt. Ze is de dochter van Waldetrude en Vincent Madelgarius. Ze werd niet opgevoed door haar ouders, maar door haar tante, Aldegonde. Net zoals haar zus Madelbertha werd ze overigens abdis van Maubeuge²⁴⁵. In de volkscultuur bestonden er vele mirakelverhalen over deze heilige: zo zou ze ooit een brandende pot van het vuur genomen hebben zonder zich te verbranden, wat geïnterpreteerd werd als een mirakel van de Maagd Maria²⁴⁶.

TOTSTANDKOMING: De vita van Aldetrude staat in nauw verband met het eerste leven van Aldegonde, en vertoont hiermee grote textuele en inhoudelijke gelijkenissen. Zo verwijzen vele elementen uit het leven van deze heilige rechtstreeks terug naar de vita van haar tante. Het leven zou qua historische betrouwbaarheid dus sterk moeten onderdoen voor dat van haar voorgangster, maar blijft niettemin interessant. Aan de hand van de stijl “*assez barbare*” dateert Van der Essen het werk in de late achtste of vroege negende eeuw, en vermoedt hij het werk van een monnik van Maubeuge²⁴⁷.

EEUW TOTSTANDKOMING: Einde 8^e, begin 9^e eeuw

THEMA'S

- *Paragraaf 1: Huwelijk & Opklommen.* Aldetrude wordt door haar tante Aldegonde geïntroduceerd in de huwelijksmystiek.
- *Paragraaf 3: Licht & Huwelijk.* Een zuster uit het klooster van Maubeuge wordt door een lichtvisioen uitgenodigd op de bruiloft van de Bruidegom.

²⁴³ *Vita Gertrude* §5, *supra* p. 28; Zie ook *Vita Aldetrude* §1, *infra* p. 68.

²⁴⁴ *Vita Bertilia* §3, *supra* p. 59.

²⁴⁵ M. WALSH, *A New Dictionary of Saints. East and West*, London-New York, Burns & Oates, 2007, p. 21.

²⁴⁶ A. B. C. DUNBAR, *A Dictionary of Saintly Women. Volume I*, London, George Bell, 1904, p. 14-15.

²⁴⁷ L. VAN DER ESSEN, *Étude critique et littéraire sur les vitae des saints Mérovingiens de l'ancienne Belgique*, p. 237-240; bevestigd door R. NIP, *Vita S. Aldetrudis*, in *The Narrative Sources from the Medieval Low Countries. De verhalende bronnen uit de Zuidelijke Nederlanden* (Brussel: Koninklijke Commissie voor Geschiedenis, sinds 2009), ID A133. URL: www.narrative-sources.be (geraadpleegd op 4 mei 2011).

Par. 1 Toen ze, na op jonge leeftijd in het klooster te zijn geplaatst, na het horen van het evangelie opgevoed door haar zalige bloedverwante, verlangde ze om met haar ziel de liefde van het eeuwige vaderland te beleven en hunkerde ze naar het zalige en eeuwige leven. Terwijl ze dit en andere dingen dacht met een angstig gemoed, waarschuwde haar opvoedster, Aldegonde, de maagd van Christus, haar onophoudelijk om de palm van haar maagdelijkheid te bewaren en haar lamp met goede werken te versieren, zodat wanneer de bruidegom komt ze niet zoals de domme maagden roepend en kloppend zou achterblijven buiten aan de deur, maar dat ze met de uitverkorenen gekroond zou worden in glorie. Want, zo zei ze, ziet de almachtige God diegenen oplichten die in liefde naar Hem verlangen, zij die door vele argumenten niet door hun lood te slagen zijn, zodat ze met een vrije ziel meer en meer gloeien door de hitte van het geloof. Naarmate ze zich naar de eindmeet haasten om deze prijs te winnen, schrikken ze terug van de wereldse verlokkingen en klimmend langsheen een smal bergpad komen ze bij hem aan, waar ze zich aan hem toevertrouwen om in zijn rijke verblijf te blijven. [...]Quæ cum adhuc in puerili ætate in monasterio posita, a beata enutritur consanguinea, Euangelij auditis sententiis, cœpit animum ad amorem patriæ cælestis exercere, atque ad beatam æternamque vitam anhelare. Inter hæc cœpit sollicite cogitare, & sancta nutrix ipsius Virgo Christi Aldegundis incessanter eam admonere, vt virginitatis seruet palmam, & bonis operibus suam ornaret lampadem, quatenus veniente sponso, non cum stultis virginibus pulsans & clamans, remaneret foris ad ianuam, sed cum electis coronaretur in gloria. Nam quos omnipotens Deus, inquit, sui desiderij amore videt accensos, eos per multa argumenta attrahere non desistit, vt magis ac magis exonerati animo ad calorem fidei inardescant: quatenus ad destinata præmia tenaciter festinent, ac mundi illecebras perhorrescant, & calcando per angustum callem, ad illum perueniant, coram quo se credunt in ampla beatitudinis sede permanere. (p. 510)

Uit dit fragment blijkt onmiddellijk dat de vita van Aldetrude in de mystieke traditie van Aldegonde gesitueerd moet worden. Aldegonde is immers haar ‘opvoedster’, maar lijkt volgens dit fragment ook meer te zijn: de vita van Aldetrude is het eerste duidelijke bewijs hoe de traditie Aldegonde ook als mystiek voorbeeld beschouwt. De negende-eeuwse hagiograaf beschrijft hoe Aldetrude door haar tante begeleid wordt in haar mystieke opgang. In hoeverre dit historisch ook zo het geval was, is vandaag niet meer te achterhalen. Toch zegt deze paragraaf, naast enkele woorden over Aldetrude, veel over de spirituele cultuur omtrent Aldegonde; de raad van Aldegonde aan haar nichtje bevat immers enkele interessante mystieke elementen.

Het proces van opgang dat we reeds uitdrukkelijk bij Aldegonde uit de doeken deden, komt hier opnieuw aan bod. Allereerst moet een bruid van Christus een moreel hoogstaand en spiritueel leven leiden en haar maagdelijkheid bewaren. Hierbij verwijst Aldegonde naar Mt 25, het verhaal van de tien domme maagden. Het komt er op aan een leven te leiden in dienst van Christus, een leven dat in de eerste plaats deugdzaam is. Aldegonde wijst er bovendien op dat een bruid van Christus niet met haar deugdzaam leven en haar liefde voor God te koop loopt. Christus herkent diegenen die naar Hem verlangen immers aan hun gloed en hun brandend verlangen.

Deze verwijzing naar licht in deze context is overigens opmerkelijk. Het lijkt erop of Aldegonde, of althans de hagiograaf van Aldetrude, hiermee op de inwoning van Christus doelt. Diegene die sterk naar Christus verlangt straalt immers licht uit. Aangezien in het merendeel van de vitae Christus zelf geconnoteerd wordt met het licht, lijkt het een logisch gevolg dat de heilige door Christus herkend wordt, net omdat ze ontdekt heeft dat Christus in haar leeft.

Vanaf het moment dat de mystieke heilige tot dit besef komt kan ze beginnen opklimmen naar haar Bruidegom en kan ze Hem ontmoeten. Deze vita is overigens de enige mystieke tekst waar het beeld van het klimmen op een berg naar voor komt. Zo zegt ook Hadewijch in haar achtste visioen:

Ic sach enen groten berch, die hoghe was ende breed, ende van onseggheleker scoenre ghedane. Tote dien berghe ghinghen V weghe hoghe staen, die alle dien edelen berch opghinghen ten hoechsten sittene dat daerboven was²⁴⁸.

²⁴⁸ F. WILLAERT, *Hadewijch. Visioenen*, p. 84; “Ik zag een grote berg die hoog was en breed, en onuitsprekelijk mooi van vorm. Bergopwaarts leidden vijf wegen, die allemaal langs de prachtige berg omhoogliepen naar de hoogste troon op de top.”

Par. 3 En reeds als bewijs van hun goede werken begon de Heer nachtelijke engelenvisioenen te openbaren aan de trouwe kloosterzusters. Toen ze zich dus op een bepaalde nacht liet overmannen door de slaap, zag één van de zusters als het ware sterren neerdalen en opstijgen, en ze vroegen haar of ze naar het huwelijk van de Bruidegom zou komen en toen ze dat visioen aan de zusters vertelde, eerden ze de Heer, buiten zichzelf van liefde, die voor zichzelf de godsgetrouwen uitnodigde op de bruiloft.

[...]Iamque in assertione bonorum operum cœpit Dominus fidelibus sanctimonialibus per visum noctis visiones Angelicas demonstrare. Quadam igitur nocte cum se sopori dedisset, vna e Sororibus vidit quasi stellas descendere & ascendere, & quærebant eam vt iret ad nuptias sponsi. Cumque hanc retulisset Sororibus visionem, nimio amore gauisæ glorificabant Dominum, qui sibi fideles cælestes vocat ad nuptias. (p. 510)

Ook deze paragraaf geeft weinig informatie over de spiritualiteit van Aldetrude zelf, maar geeft opnieuw des te meer informatie over het spirituele klimaat in het klooster van Maubeuge. De paragraaf spreekt immers van een groep zusters, waarvan één zuster een lichtvisioen ontvangt, in de vorm van 'als het ware' ("quasi") sterren²⁴⁹. Dit visioen vraagt weinig uitleg en loopt parallel met vele andere lichtvisioenen in de vitae van Merovingische heiligen²⁵⁰. Immers, ook hier lijkt de hagiograaf het licht te connoteren met Christus, iets wat uit de vorige paragraaf sterk blijkt. Bovendien lijkt de hagiograaf deze band tussen Christus en het licht hier opnieuw te maken; zo zegt hij immers dat Christus de zusters uitnodigde op Zijn eigen huwelijk.

In deze paragraaf worden we opnieuw geconfronteerd met een opgaande en neergaande beweging. Dat het licht tot bij de zuster neerdaalt, past binnen onze hypothese dat de negende eeuw de directe ontmoeting met God nog niet schuwt²⁵¹. Het is pas later, aan de vooravond van de tiende eeuw, dat de hagiografen een directe ontmoeting en een neerdalend licht vrezen²⁵². Het is overigens opvallend dat slechts één zuster het visioen te zien krijgt.

De boodschap die het licht met zich meebrengt wekt de interesse. Het Licht nodigt de zusters uit op Christus' bruiloft. Opnieuw herinnert dit visioen aan Mt 25 en de parabel van de tien meisjes: terwijl alle maagden indommelden (Mt 25, 5-6), krijgt een van de maagden een visioen waarin de komst van de Bruidegom aangekondigd wordt. Dit leidt tot grote blijdschap onder alle maagden; ook de zusters in de vita van Aldetrude zijn buiten zichzelf van blijdschap, omdat ook zij uitgenodigd zijn om naar de bruiloft van Christus te komen.

Het opvallendst in deze paragraaf is dat deze zuster die het visioen kreeg geen heilige is, maar een gewone zuster uit het klooster van Maubeuge. Ook in de vita van Aldegonde zagen we reeds een dergelijk lichtvisioen bij een zuster²⁵³. Dit lijkt er opnieuw op te wijzen dat de vrouwenspiritualiteit in het klooster van Maubeuge goed ontwikkeld was. Niet enkel zijn de vitae van heiligen uit dit klooster de mystiekste uit het hele overzicht²⁵⁴, bovendien wijzen de hagiografen in al deze vitae op een mystieke cultuur in het klooster van Maubeuge die verder gaat dan de normale heiligencultuur²⁵⁵. Dit Merovingische klooster moet een voedingsbodem voor mystiek geweest zijn.

²⁴⁹ Zie bijvoorbeeld *Vita Gertrude* § 5, *supra* p. 28; *Vita Aldegonde* §§ 6-7 en 12, *supra* p. 44-48 en *Vita Eligius* Boek 1, Hoofdstuk 2, *supra* p. 31.

²⁵⁰ Zie *Vita Gertrude* §5, *supra* p. 28 voor de interpretatie van de hagiograaf zelf.

²⁵¹ Zie oa. *Vita Gertrude* §5, *supra* p. 28; *Vita Aldegonde* §3, §6-7, *supra* p. 42 en 44 en *Vita Winnoc* §10, *supra* p. 87.

²⁵² Eg. *Vita Landrada* §5, *infra* p. 71, *Vita Ermelinde* §6, *infra* p. 76, *Vita Bertulfus* §13, *infra* p. 93.

²⁵³ *Vita Aldegonde* §29, *supra* p. 53.

²⁵⁴ Zie de analyse bij *Vita Aldegonde*, *supra* p. 41 en *Vita Madelbertha*, *infra* p. 82.

²⁵⁵ In *Vita Aldegonde* §29, *supra* p. 53 beleeft ook een andere kloosterzuster een mystiek visioen; De *Vita Madelbertha* proloog, *infra* p. 82 nodigt alle kloosterzusters uit tot een huwelijk met Christus.

20. Landrade van Bilzen

BRON: AASS JUL II, *De S. Landrada virg. et abbat. Belisiae in territorio Leodiensi. Vita Auctore Theodorico, abbate Trudonopolitano. Collata cum ea, quæ est apud Surium*, BHL 4712, 625-628.

VERTALING: Eigen vertaling.

HEILIGE LANDRADE: Landrade van Bilzen, dochter van Wandegressil, kreeg, volgens haar vita, gedurende haar jeugd vele huwelijksaanzoeken. Ze weigerde die echter te aanvaarden en ging dus als bruid van Christus door het leven. Volgens de traditie was ze het nichtje van Arnulfus van Metz, en was ze goed bevriend met sint Lambertus. Na diens dood leefde ze in complete afzondering. Rond haar figuur ontstond een kloostergemeenschap in Munsterbilzen. In het jaar 690 stierf ze²⁵⁶.

TOTSTANDKOMING: Het leven van Landrade is ons in twee manuscripten overgeleverd, waarvan het oudste afstamt van rond het jaar 1150²⁵⁷. De vita is van de hand van Thierry van Sint-Truiden, die ook een latere *Vita Trudonis* schreef. Thierry stierf in het begin van de twaalfde eeuw. De vita dateert dus waarschijnlijk van het einde van de elfde eeuw²⁵⁸. Een groot deel van de vita ontleende hij aan de *Vita Landoaldi*²⁵⁹. De relatief late datering van de vita doet uiteraard af aan de historische betrouwbaarheid. De ervaring die beschreven wordt in de vita is waarschijnlijk een mix van legendes en de ervaringen van de auteur.

EEUW TOTSTANDKOMING: Einde 11^e eeuw

THEMA'S:

- *Paragraaf 4: Licht.*
- *Paragraaf 5: Licht & Zoetheid.* Opvallend is dat deze paragraaf geen huwelijk bevat met Christus, maar dat men toch van een minnaar spreekt.
- *Paragraaf 6: Huwelijk, Kruis & Licht.* In dit visioen worden de kruisdood van Christus en Zijn huwelijk met Landrade tot één geheel verweven. De liefde en de gratuïteit van het kruis en het hemelse huwelijk worden één in deze paragraaf.

Par 4 Ook verborg ze haar hele lichaam in een soort armoedige mantel, zodat, wie haar zag, niet haar zelf, maar de eenvoudigste slavin meende te zien. Ze verving haar vrije tijd door werk. Ze trok zich terug in de eenzaamheid. En hoewel ze alles reeds voor Christus achtergelaten had, overwoog ze ook dit nog helemaal of ze ook zichzelf niet zou kunnen afzweren. Tegen de zin van haar ouders, terwijl haar familie protesteerde, trok ze naar een kloof die "Monster" wordt genoemd omwille van de woestheid van de wilde dieren die er wonen, en nadat ze eigenhandig in korte tijd een onderkomen had gebouwd, ondernam ze een gevecht met de duivel. Terwijl een jonge dienaar zich bezighield met schapen hoeden, bij invallende duisternis, terwijl hij de wacht hield rond middernacht, met open ogen en gespitste oren, op de wijze van die herders in het evangelie, verscheen er eerst een hemels licht boven die plaats. Nadien in het licht hoorde hij duidelijk engelenzangen. Hij stond verbaasd.

Et vili aliquo pallio totum corpus suum tegebat, ut, qui eam vidisset, non ipsam, sed ultimam crederet ancillarum. Otium labore castigabat. Pertractat rursus de eremo. Et quæ omnia jam pro Christo reliquerat, totum id frustra reputat, si non seipsam quoque abneget & relinquat. Invitis parentibus, reclamante familia, saltum, quem a feritate inhabitantium beluarum, Beluam vocant, invadit, erectoque propria manu brevi tugurio, ingreditur pugnatura cum diabolo. Puer officialis in pascendo pecore dum occupatur, irruentibus tenebris, dum medias noctis agebat excubias, elevatis oculis, arrectis auribus, more illorum euangelicorum pastorum illustratur super hunc locum lumen in primis cælicum: postea cum lumine cantum exaudit angelicum. Stupebat se ipsum. Ablata visione ac die reddita, recollecto pecore, miraculum ad Virginem reportat. Illa nihil mota, utpote quæ Angelorum soleret frequentibus uti colloquiis, futuræ tamen nocti cum jejuniorum & orationis purificatione se

²⁵⁶ S. B. GOULD, *Lives of Saints*, Charleston, Bibliobazaar, 2008, p 191-192; J. HAMBLENNE, *Saints et saintes de Belgique au premier millénaire*, p. 164.

²⁵⁷ D.A. STRACKE, *Over de Vita Landradae*, in *Ons Geestelijk Erf* 7 (1933) 423-434.

²⁵⁸ L. VAN DER ESSEN, *Étude critique et littéraire sur les vitæ des saints Mérovingiens de l'ancienne Belgique*, p. 174.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 177.

Toen het visioen verdween en de dag verscheen, vertelde hij, nadat de schapen verzameld waren, over het mirakel aan de maagd. Zij was helemaal niet verontrust, ze was immers vertrouwd met regelmatige gesprekken met engelen. En toch bereidt ze zich met de zuivering van vasten en gebeden voor op de komende nacht. Ze nodigde zelfs een priester uit, die Sigemarum genoemd werd en na met hem bepaalde geheime zuiveringsseremonies van de ziel te hebben gevierd, gingen ze samen met die herder van haar naar de plaats.

præparat. Accersit etiam presbyterum, nomine Sigemarum, & cum eo quibusdam secretis animæ lustrationibus celebratis, cum illo suo pastore locum adeunt. (p. 626)

Aan deze op het eerste zicht wat warrige paragraaf valt één aspect onmiddellijk op: alles wat de hagiograaf vertelt, neemt hij letterlijk. Tijdens haar kluzenaarschap krijgt Landrada af te rekenen met de kwellingen van de duivel. In de passage die hierop volgt vertelt de hagiograaf plots over hoe een herder die de schapen hoedt, een visioen van licht ziet. De herder licht Landrada in over het visioen, maar zij is hierover helemaal niet verbaasd²⁶⁰. Toch haalt ze een priester erbij om enkele zuiveringsceremonies uit te voeren en naar de plaats te gaan kijken. Op dat moment is er over de duivel geen sprake meer...

Wat betreft het visioen zijn de klassieke elementen aanwezig: de nacht, het niet actief opzoeken van een ervaring, en het aantreden van het licht. Dit is één van de vitæ waar het licht verschijnt zonder neer te dalen en op te stijgen. In plaats hiervan wordt verwezen naar de herders in het geboorteverhaal van Christus. Het is bovendien niet Landrada zelf die het visioen ziet, maar een herder.

In vele mystieke literatuur is de herder, naast het licht en de Bruidegom, een beeld voor Christus. In dit geval lijkt dit ons niet het geval. Het enige argument dat dit zou kunnen ondersteunen is dat hij zijn kudde bij hem riep alvorens het te vertellen aan Landrada (*“recollecto pecore”*). Toch moet ook dit volgens ons letterlijk gelezen worden. Het samenroepen van de kudde is louter praktisch en verwijst niet naar de gelovigen. De herder is dan ook niet Christus, maar ‘slechts’ een herder die geduid wordt vanuit het Geboorteverhaal (Lucas 2) (*“More illorum evangelicorum”*).

Wanneer men echter de lijn van het Geboorteverhaal doortrekt levert dit belangrijke implicaties op voor de figuur van Landrada; de herder gaat het verhaal immers vertellen aan de maagd (*“ad Virginem reportat”*). De auteur lijkt hiermee te impliceren dat Landrada, zoals Maria, de moeder van Christus is. Het visioen dat zich hier afspeelt is dan de geboorte van Christus, iets waar Landrada niet van verwonderd is. Dit zou ook kunnen verklaren waarom Landrada haar ziel (*“animæ”*) gezuiverd heeft: de duivel is uit haar verdreven, Christus leeft in haar.

Wat op de eerste plaats een warrige paragraaf was, lijkt uiteindelijk toch deel van een groter en complexer verhaal met dubbele bodem. Toch vragen we ons tegelijk af of deze interpretatie wel de juiste is; ze is immers strijdig met vele andere paragrafen in de vita, waarin de onmiddellijke ontmoeting met de Zoon gemeden wordt. Vanuit de samenlezing van deze paragraaf met paragraaf 5, waarin verteld wordt dat de Heilige Geest in haar leeft, opteren we ervoor deze paragraaf eerder te lezen als de geboorte van de Heilige Geest in haar ziel.

Par 5 Terwijl ze daar alleen lag, ik weet niet welke geheimvolle dingen prevelend tot de Goddelijke oren, vulde ze de grond met tranen. Het was een winter, vreselijker dan de gewone koude, met zeer dichte sneeuwval. Op blote voeten en enkel gehuld in dunne wol, werd ze des te meer inwendig verwarmd door het vuur van de Heilige Geest. Des te gemakkelijker kon ze de onaangename omstandigheden van de buitenkant uithouden. Maar toen gingen de hemelen open, toen schitterde het hemelse licht, dubbel

Ibi solo recubans, & nescio quæ mystica divinis auribus murmurans, terram lacrymis complebat. Aderat hiems solito algore horridior, nivibus densissimis. Illa nudis pedibus & lanea singulari induta, quo magis Spiritus sancti igne interius incanduit; eo facilius rerum incommoda exterius sustinuit. Tunc vero cæli aperti, tunc lux cælestis duplicius effusa resplenduit. Voces etiam angelicæ solita dulcedine præsentius insonuere & quædam divinitatis consilia de thesauris cælestibus ad desponsatam Deo Virginem

²⁶⁰ Analoog met *Vita Ermelinde* §6, *infra* p. 76 & *Vita Bertulfus* §13, *supra* p. 93.

verspreid. Zelfs de engelenstemmen weergalmden nadrukkelijker dan met hun gewone zoetheid. Ze brachten goddelijke oordelen uit de hemelse schatkamers aan de maagd die met God verloofd was. Vanaf dan was ze als het ware gewaarschuwd en onderricht volgens de wil van haar minnaar, en dacht ze dat er verder geen enkel uur meer mocht voorbijgaan zonder dat ze weerkeerde naar diezelfde plek om daar haar verschuldigde plicht in gebeden te volbrengen.

reportavere. Ex hinc velut præmonita & de voluntate sui amatoris edocta, nullam prorsus prætereundam horam putavit, quin eumdem locum reinviseret, & debita illic orationum munia persolveret. (p. 626)

In deze paragraaf zet de hagiograaf zijn verhalende stijl verder en ook nu zijn er weer enkele interessante elementen aanwezig. Ten eerste legt de auteur zeer veel nadruk op de winter en de barre omstandigheden waarin Landrada verkeert. Het literaire aspect wordt ook hier weer uitgewerkt. Plots, en in sterk contrast met de koude winter, wordt Landrada verwarmd door de Heilige Geest. Mooier dan in welke andere vita dan ook schetst de auteur hoe de Heilige Geest de heilige inwendig verwarmt. Bovendien maakt hij een contrast tussen de inwendige warmte door de Heilige Geest, en de koude aanvallen van buitenaf.

Dan, plots, en zonder dat ze erom vroeg, brak de hemel open. Landrada, die zich tevreden gesteld had met de opwarmende aanwezigheid van de Heilige Geest, krijgt een genadevol visioen. Hierbij ziet ze een dubbel licht ("*Lux duplicius effusa*"). Wat dit dubbel licht betekent maakt de vita niet duidelijk, maar gezien ze reeds inwendig door de Heilige Geest werd verwarmd, lijkt het ons aannemelijk dat het dubbele licht de twee andere personen van de triniteit zijn. Hierbij valt het op hoe de hagiograaf spreekt van één licht, dat dubbel is. De eenheid tussen de vader en de zoon wordt benadrukt. In tegenstelling tot in de meeste andere vitae daalt het licht niet neer, maar blijft het aan de hemel staan. Wil deze hagiograaf voorlopig de kloof tussen mens en God bewaren? Immers, de stem is in deze paragraaf niet God of de Vader, maar het gaat om engelenstemmen. In die zin is dit visioen atypisch. Het bewaart de afstand tussen God, als Vader en Zoon, en Landrada.

Het licht is niet enkel belangrijk omdat het Landrada onderricht, maar ook omdat het haar op de hoogte brengt van haar verloving ("*desponsatam*") met God ("*Deo*"). Net zoals in de vitae van Waldetrude en Aldegonde, is ook hier sprake van een verloving die voorafgaat aan het huwelijk. Verder deelt deze paragraaf ons niet veel mee over deze verloving²⁶¹, zo laat het in het midden wanneer het huwelijk zal volgen, en met wie Landrada nu feitelijk verloofd is. Gaat het om een huwelijk met God als Drie, of met God als Vader of als Zoon? Met andere woorden; wanneer en door wie zal de transcendentie doorbroken worden?

Par 6 Ze stond midden in de nacht in stilte zonder gezelschap en zonder getuigen. [Stralend door de zeldzame stralen van de deugden, zoals ook in het hemels visioen.] En verheven boven elke waardeloze zwakheid liep ze met de vrije voeten van haar geest in de geur van de hemelse oliën. Nadat de hemelen waren opengemaakt, daalde er plots, vergezeld van een licht, een kruis neer van schitterende makelij. En Landrade, die reeds op aarde gekruisigd was, werd als het ware als beloning voor haar plichtsbefesef bovenop een nabij liggende steen gelegd. Zoals zachte bijenwas een afdruk ontvangt van een zegel nadat het beeld er is ingedrukt, en weergeeft, zo toont ook de hardste steen ons ongeschonden de hele druk van datzelfde kruis. Ondertussen werd de helpende stem van de Geest gehoord. Landrada, ontvang van uw onsterfelijke

Stabat in medio noctis silentio, incommittata & sine arbitris, [raris virtutum radiis refulgens; sicut & cælesti visione.] & ultra omnem hanc luteam infirmitatem elevata, libero mentis pede in odorem cælestium unguentorum currebat. Cum subito patefactis cælis, comitante lumine, mirifici operis crux delabatur, & Landradæ, quæ jam mundo crucifixa erat, velut pro munere super contiguum lapidem deponitur. Sicut enim mollis cera impressam sigilli imaginem recipit & repræsentat; ita & durissimus lapis, adhuc nobis ejusdem crucis totam impressionem integre demonstrat. Vox interim administratorii spiritus audita est; Accipe Landrada hoc ab immortali sponso charitatis pignus. Ipse tibi crucis mittit sponsalia, qui in cruce moriens, restaurat omnia. Amatoris tui hæc sunt munera. Tali munimine hoc in loco deinceps non nocebunt spiritus

²⁶¹ Zie ook *Vita Aldegonde* §6-7, *supra* p. 44 en *Vita Waldetrude*, Cap. 1, §3, *supra* p. 56.

Bruidegom dit onderpand van liefde. Hijzelf zendt aan jou het huwelijksengagement van het kruis. Hij die aan het kruis stierf herstelt alles. Dat zijn de geschenken van jouw geliefde. Met deze bescherming zullen op deze plaats de onreine geesten, honger, dood, ongelijkheid, ziekten en plagen geen schade toebrengen. immundi, fames, mortalitas, rerum inæqualitas, morbi & pestilentia. (p. 626)

Opnieuw gedurende de nacht ontvangt Landrada een visioen. Ditmaal wordt de transcendentie deels doorbroken en wel door de Zoon. De paragraaf vertelt op een literaire manier hoe Landrada boven haar lichaam uitstijgt en plots de geur van hemelse oliën ruikt. Analoog aan de vita van Waldetrude, wordt ook hier het spel van opstijgen en neerdalen gespeeld: immers, wanneer ze boven zich uitstijgt, ziet ze in het licht een kruis neerdalen. Een opstijgende beweging gaat opnieuw met een neerdalende beweging gepaard²⁶². De hagiograaf geeft hiervoor zelf de verklaring: Landrada wordt bewust gemaakt van het feit dat “Hij die aan het kruis stierf alles herstelt” (“*qui in cruce moriens, restaurat omnia*”). God die zich vernederde in de incarnatie, heeft ons gered.

Het neerdalende kruis wordt naast Landrada op een steen gedrukt, zoals ook een zegel in de bijenwas gedrukt wordt. Het beeld van de zegel en de was zal later door de mystiek gebruikt worden om de afdruk van God in de menselijke ziel te verbeelden. Toch lijkt de hagiograaf in kwestie zich niet van deze betekenis bewust en is hij niet geïnteresseerd in de interpretatie van dit beeld. Hij is meer begaan de geschiedenis van het klooster in Munsterbilzen. Op de plaats waar het kruis neerdaalde, werd in de zevende eeuw immers een kapel gebouwd, die het centrum van het latere klooster zou vormen.

De stem in deze paragraaf is de stem van de Heilige Geest. Ook hier is er dus geen sprake van de Vader of de Zoon. De enige doorbreking van de transcendentie is het neerdalende kruis. Het is in dit opzicht een interessante vraag of Landrada reeds met haar Bruidegom getrouwd is. De vita spreekt van het kruis als een “*pignus*”. De meest gangbare betekenis hiervan is ‘onderpand’; In dat geval is het huwelijk nog niet tot stand gekomen. Een onderpand is immers een garantie voor een nog te vervullen belofte. Wanneer dit huwelijk daadwerkelijk tot stand zal komen maakt de vita niet duidelijk. Na de zesde paragraaf verdwijnen de mystieke elementen plots. Het vervolg van de vita van Landrada is louter moreel en verhalend; de mystieke elementen zijn verdwenen en van een huwelijk is geen sprake meer. Daarom vermoeden wij dat de hagiograaf het huwelijk aan de andere kant de dood plaatst. Bij leven is het dus onmogelijk de transcendentie te doorbreken en God te ontmoeten zonder middel. Zelfs een heilige als Landrada, die op aarde reeds gekruisigd was (“*quae jam mundo crucifixa erat*”), mag de stem van de Vader of het licht van de Zoon niet in haar nabijheid horen en zien. Enkel de Heilige Geest en het kruis als onderpand zijn geoorloofd. Dit staat uiteraard in schril contrast met oudere vitae van Merovingische heiligen en versterkt de hypothese dat authentiekere teksten eveneens mystiekere teksten zijn.

Een andere vertaling voor “*pignus*” is ‘symbool’ of ‘reliëf’. Ook in dat geval is het de vraag of het huwelijk tot stand gekomen is. Volgens *Dictionnaire de la Spiritualité* is een symbool “een beeld dat iets van een andere orde verbeeldt”²⁶³. Dit geeft geen onmiddellijk antwoord op onze vraag. Toch zijn wij ook hier geneigd de vraag negatief te beantwoorden. Alle vitae die spreken van een huwelijk schrijven ook over de ontmoeting tussen de bruid en de Bruidegom. Hier laat de hagiograaf dat in het ongewisse, of lijkt hij het zelfs te ontkennen.

21. Dymphna

BRON: AASS MAI III, *De SS. Dymphna virigne et Gereberno sacerdote martiribus Gelae in Brabantia. Vita Auctore Petro Canonico S. Auberti Ex codicibus MSS*, BHL 2352, 479-486.

VERTALING: Eigen vertaling

HEILIGE DYMPHNA: Het levensverhaal van de heilige Dymphna is één van de meest tot de verbeelding sprekende werken uit heel ons overzicht. Bij de dood van haar moeder zocht

²⁶² *Vita Waldetrude* Cap. 2, §11, *supra* p. 58.

²⁶³ F. MARTY, *Symbole*, in *Dictionnaire de Spiritualité*. XIV, 1364-1383, p. 1364.

haar vader een nieuwe vrouw. Hij stelde wel één voorwaarde: zijn nieuwe echtgenote moest sterk gelijken op de oude. Toen hij er niet in slaagde zo'n vrouw te vinden, kreeg hij een oogje op zijn dochter, die op haar beurt vluchtte van Ierland naar Geel. Haar vader reisde haar achterna en bij aankomst in Geel vroeg hij haar ten huwelijk. Toen Dymphna dit weigerde werd ze onthoofd door haar vader²⁶⁴. Het is overigens deze Dymphna die de psychiatrische zorg in Geel bezielde²⁶⁵.

TOTSTANDKOMING: Het leven van de heilige Dymphna, of althans de legende errond, is van de hand van Petrus, een kanunnik van het kapittel van Sint-Aubertus. Dit niet-anonieme auteurschap laat ons toe om een meer exacte datum op het werk te kleven. Het zou geschreven zijn tussen 1238 en 1247 en is volledig gebaseerd op een bestaande legende²⁶⁶. Dit werk is dus a-historisch, en kan zeker niet teruggeleid worden tot de zevende eeuw. Hoewel het gebaseerd is op oudere legenden zullen we dit werk interpreteren als dertiende-eeuws.

EEUW TOTSTANDKOMING: Midden 13^e eeuw

THEMA'S:

- *Paragraaf 5: Huwelijk.* Het loslaten van alle materiële bezittingen blijkt een voorwaarde voor de hemelse bruiloft.

Par 5 [...] Toen de koning dit vernam was hij buiten zichzelf, aangezien liefde een zaak van vertrouwen is. Echter, na door mildheid alle wildheid en gekheid uit zijn geest te hebben verbannen, gehoorzaamde hij aan de vraag van de maagd. En op de dag van haar inleiding werden alle bezittingen van het meisje, zijn dochter, op de grond gespreid, in het bijzonder de zaken die vrouwen gebruiken. Ze beval op basis van haar koninklijke autoriteit de dingen vrij te verdelen, hoewel ze zelf de helft van zijn koninklijk bezit gevraagd had. Terwijl ze deze dingen met volledige zuiverheid van geest deed, de donkerheid van alle ambiguïteit wegnemend, verlangde ze met haar heilige inborst uit vrije wil haar bezittingen aan de armen te geven. De eerbiedwaardige maagd, hoewel ze nog jong was van leeftijd, blonk ze toch uit in haar mature levenswijze. Ze beviel sterk aan haar Bruidegom door haar uitzonderlijk eervolle daden. [...]

[...] Rex autem hæc audiens, juxta quod credula res amor est, exultat ulterius; omnique ferocitatis & insaniæ spiritu in mansuetudinem mox converso, petitioni Virginis obsecundat; dieque induciarum indicta, tam puellis quam filiæ omnium rerum affluentiam prætendendo, præcipue quidquid cultus muliebris decet usum, ex regiæ liberalitatis auctoritate impertiri jubet, licet ipsa regni sui dimidium petivisset: liquido cunctis per hoc insinuans, quod totius ambiguitatis detersa caligine, mentem sanctam suis sponte luxuriosis affectibus crederet inclinandam. Virgo autem venerabilis, quæ teneros ætatis suæ annos maturitate morum excedens, professione pudoris singulari complacuerat Sponso suo, ob rem nullam aliam hoc egerat, [...](p. 480-481)

In deze vita komt het bruidsmotief één maal naar voor, namelijk in deze vijfde paragraaf. Voor de rest is de vita zeer legendarisch en verhalend, en wordt er voornamelijk aandacht besteed aan het woelige leven van de heilige Dymphna. Ook deze passage moeten we in die context lezen; de vader van Dymphna, die haar later zou schaken, liet haar na lange tijd van twijfel toch toe om in te treden in het klooster. Hij gaf haar de toestemming om alles te verkopen. Vervolgens zegt de hagiograaf dat Dymphna een zeer moreel hoogstaand leven leidde, waardoor ze beviel aan haar Hemelse Bruidegom ("*complacuerat Sponso suo*").

Opnieuw lijkt de Hemelse Bruidegom hier een alternatieve titel voor Christus te zijn, die voornamelijk gebruikt wordt wanneer het om vrouwen en hun keuze voor het huwelijk gaat. Hoewel het in dit geval om de liefde van Christus voor de bruid gaat, menen wij toch dat dit geen mystiek element is. Noch deze vita, noch een andere vita uit de dertiende eeuw zou dit kunnen rechtvaardigen.

²⁶⁴ J.C.CRUZ, *Relics*, Huntington (IN), Our Sunday Visitor, 1984, p. 238-239.

²⁶⁵ J. L. GOLDSTEIN & M.M.L. GODEMONT, *The Legend and the Lessons of Geel, Belgium. A 1500-Year-Old Legend, a 21st Century Model*, in *Community Mental Health Journal* 39(2003) nr. 5, 441-458, p. 444.

²⁶⁶ L. VAN DER ESSEN, *Étude critique et littéraire sur les vitæ des saints Mérovingiens de l'ancienne Belgique*, p. 317-319.

22. Ermelindis

BRON: AASS OCT VII, *De S. Ermelinde, virgine in Brabantia Belgica. Ex duobus codicibus Ultrajectinis, collatis cum editione Surii*, BHL 2605, 849-851.

VERTALING: Eigen vertaling

HEILIGE ERMELINDIS: Toen Ermelinde op huwbare leeftijd kwam, knipte ze haar haren af en wijdde ze haar leven aan God. Hiervoor kreeg ze van haar ouders hun eigendom in Terdonck ter beschikking. Na een kort verblijf gaat ze op pelgrimstocht, en wanneer ze terug thuiskomt vestigt ze zich in Meldert, waar ze stierf op achtenveertigjarige leeftijd²⁶⁷.

TOTSTANDKOMING: Het leven van Ermelinde is een exemplarisch heiligenleven dat voornamelijk gebaseerd is op de globale heiligentraditie. De vita die ons bekend is dateert uit de elfde eeuw, aangezien de overbrenging van haar relieken niet meer vermeld wordt. Niettegenstaande de datering in de elfde eeuw zou het werk zich baseren op een oudere vita²⁶⁸.

THEMA'S:

- *Paragraaf 1: Huwelijk & Liefdesverlangen & Contemplatio.* Gebruikmakend van Psalm 42,2-3 drukt de auteur het verlangen naar God uit. Dit is een vers dat vele eeuwen later vaak door Johannes van het Kruis gebruikt zal worden. Vergelijk met Vita Odradae, paragraaf 6, waarin eveneens gebruik gemaakt wordt van Psalm 42,2.
- *Paragraaf 6: Huwelijk & Licht & Zoete Geur.* In dit visioen bij het graf van Ermelinde komen vele klassieke elementen van een verschijning terug. Het licht en de zoete geur worden meestal vermeld. Het Bijbelvers op het einde van de paragraaf komt uit Genesis 28, 16, waarin Jacob door God gezegend wordt, en Hij hem een groot nageslacht belooft.

Par 1 [...] Als het enigszins kon, vermeed ze losbandigheid en nauwe banden met haar leeftijdsgenoten, terwijl ze in de slaapkamer van haar moeder verbleef en de psalmen van David leerde. Wanneer ze eens het woord van God beluisterd had, verborg ze het in haar scherpe geheugen, en vaak bracht ze die terug naar haar mond, zoals een gedresseerd dier, steeds met hernieuwde vroomheid, gedreven door de liefde. Reeds toen proefde ze de zoetheid van haar Bruidegom op grootse en onbegrijpelijke wijze. Terwijl ze brandde van verlangen naar hem, zei ze met de woorden van de Heilige David: *Mijn geest dorst naar Gods bron van levend water. Wanneer kom ik en verschijn ik voor het aangezicht van mijn God?* En vervolgens, *Zoals een hinde verlangt naar de bron van water, zo verlangt ook mijn hart naar jou, God.*

[...] Declinabat siquidem lasciviam atque consortia coetaneorum, in thalamo genetricis suae residens, psalmosque Davidicos discens. Si quando verbum Dei audisset, memoria sagaci recondebat, saepiusque ad os reducens, quasi mundum animal, novo semper pietatis affectu ruminabat. Jam tunc suavitatem sponsi praegustabat magno et incomprehensibili modo, desiderioque illius exaestuans, cum sancto David dicebat: "Sitivit anima mea ad Deum fontem vivum, quando veniam et apparebo ante faciem Dei mei?" et iterum: "Sicut cervus desiderat ad fontes aquarum, ita desiderat anima mea ad te, Deus." (p. 849)

De inhoud van dit fragment is opmerkelijk voor een elfde-eeuwse vita. We krijgen immers een consistent uitgewerkte paragraaf over de bruidsmystiek en de relatie tussen bruid en Bruidegom, gebaseerd op Hooglied. De hagiograaf zegt immers dat ze in de slaapkamer van haar moeder verbleef, waarmee hij letterlijk naar Hooglied 3,4 verwijst ("Nauwelijks ben ik ze voorbij, of ik vind mijn zielsbeminde! Ik pak hem vast en laat hem niet meer los voor ik hem binnengeleid heb in het huis van mijn moeder, in de kamer van haar die mij het leven schonk!"). Hiermee wordt de nadruk gelegd op het relationele aspect van de nakende ontmoeting tussen Ermelinde en haar Bruidegom.

Gedreven door de liefde die het gevolg is van dit verlangen, leidt ze een moreel leven. Het is opmerkelijk hoeveel nadruk de hagiograaf legt op de zintuiglijkheid en de intensiteit van dit spirituele

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 307.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 308.

leven: ze proefde de zoetheid en brandde van verlangen. Het is overigens paradoxaal dat hoe meer Ermelinde de zoetheid proeft, hoe meer het verlangen gaat branden. Elke nieuwe kans op een ontmoeting, leidt tot een groter verlangen.

Dit verlangen wordt uitgedrukt met de woorden van psalm 42, een van de constanten in de mystieke literatuur en ook in de (latere) hagiografische teksten. Vanaf de tiende eeuw worden de beelden van psalm 42 zeer invloedrijk²⁶⁹. Ze worden de uitdrukking van het grote verlangen om God te schouwen: een verlangen dat ook in deze vita een verlangen blijft. Ook Ermelinde kan haar Bruidegom niet ontmoeten voor de dood²⁷⁰. Het enige wat ze kan doen is verlangend wachten tot de dag van de ontmoeting, de dag van haar dood.

Par 6 Het was dus een zekere man die, na te bidden in eenzaamheid en na te roepen tot een engel en tot Ermelinde van Meldert, wanneer hij overstak, met Gods hulp bereikte wat hij lange tijd niet kon bereiken. Zo verscheen midden in de nacht de graftombe van de maagd, zeer licht door de helderheid van de zon, en hoorde hij engelen die psalmen zongen. Door de verschijning van dit licht verdween zijn zicht op de hemel, maar een excessieve zoete geur bleef op dezelfde plaats aanwezig. Hierna keerde de eerdergenoemde devote man, toen de gebeurtenis voorbij was, nog eens terug naar de eerder vermelde plaats en bleef hij bij het graf zeer devoot wachten op een tweede teken. Zijn hoop was niet tevergeefs, want de loyale Heer achtte hem het waard de glorie van zijn echtgenote te openbaren. Immers, zij die in de hemel troont, duidde hij ook aan om op aarde te verheerlijken. Nadat hij Gods welwillendheid duidelijk gezien had steeg hij blij terug op in de onwetendheid en dankte hij God met de volgende woorden : *God is waarachtig op deze plaats en ik wist het niet.* [...]

Erat igitur homo quidam, qui præfatam solitudinem, ab angelo simul et beata Ermelinde Meldricem vocatam, cum transiret, contigit, Deo disponente, ut longius ire nequiret. Media autem noctis hora apparuit tumulus virginis, solis claritate lucidior, audivitque angelos psallentes. Apparente autem luce dici, disparuit visio cælestis, sed odor nimie suavitatis in eodem loco permansit. Post hæc prædictus vir devotus, peracto negotio, ad prædictum rediit locum, atque ad tumulum sui signi secundo devotissime excubavit; nec frustratus est spe sua. Nam pius Dominus iterum dignatus est illi revelare glorificationem sponsæ suæ. Quam enim apud se glorificaverat in cælis, disponebat et magnificare in terris. At ille, Domini voluntate certior effectus, surgens mane lætus, agensque Deo gratias, inquit: "Vere Dominus est in loco isto, et ego nesciebam". [...] (p. 850)

Deze paragraaf hebben we opgenomen om opnieuw te wijzen op enkele eigenheden van de elfde eeuw. Waar er in de eerste paragraaf sprake was van het verlangen naar een huwelijk met Christus, blijkt uit deze paragraaf dat het huwelijk zich ondertussen voltrokken heeft en de bruid bij de Bruidegom is. Toch is er één groot voorbehoud; Ermelinde is reeds overleden. Het is pas hier, na haar dood, dat de hagiograaf het bruidsthema opneemt. Bij leven is er aldus nooit sprake geweest van een huwelijk, enkel van verlangen.

Het visioen dat in deze paragraaf beschreven wordt, is niettemin interessant: op initiatief van Christus krijgt de vrome gelovige een licht te zien, zoals we dat kennen uit onder andere de oude vita van Gertrude²⁷¹. Toch is het ook hier opmerkelijk dat het licht niet neerdaalt²⁷².

²⁶⁹ Cfr. *Vita Ursmarius* §2, *infra* p. 85 en *Vita Odrada* §9, *infra* p. 97.

²⁷⁰ Idem in *Vita Amalberga* §4, *supra* p. 64 en *Vita Odrada*, §9, *infra* p. 97; Verrassend genoeg idem in de *Vita Waldetrude*, *supra* p. 55.

²⁷¹ *Vita Gertrude* §5, *supra* p. 28; Zie analoog *Vita Domitanus* §4, *supra* p. 16.

²⁷² Vergelijk *Vita Landrada* §6, *supra* p. 72 en *Vita Bertulfus* §13, *infra* p. 93.

23. Ragenufla

BRON: AASS JUL III, *De S. Ragenufla virgine Aiicuriae in Gallo-Brabantia Belgii. Vita ex Hagiologio Brabantino Ms. Rubæ vallis, Collata cum alio Ms. cænobii Corsendoncanti*, BHL 7056, 696-699.

VERTALING: Eigen vertaling

HEILIGE RAGENUFLA: Deze heilige van christelijke afkomst kreeg een streng christelijke opvoeding waarin ze zich volledig aan Christus toewijdde. Toch werd ze op een bepaald moment door haar ouders verplicht om te huwen met Ebroïnus. Om dit te verhinderen vluchtte ze het bos in, waar ze in het jaar 650 stierf ten gevolge van honger en uitputting. Volgens de traditie was ze familie van Begga en Gertrude²⁷³.

TOTSTANDKOMING: Aangezien Ragenufla in dit werk, geheel anachronistisch, beschreven wordt als een Karolingische vrouw, kwam haar vita niet voor de elfde eeuw tot stand. De vita, die geïnspireerd blijkt te zijn door de vita van Aldegonde, is eerder een legendarisch verhaal van een heilige, dan het historisch relaas over Ragenufla. Het verhaal is een samenraapsel van allerlei elementen, zowel uit hagiografieën als uit de Bijbel. De verwijzingen naar het Hooglied van Salomo zijn hierbij opvallend²⁷⁴. Vermoedelijk moet het werk gedateerd worden op de overgang van de elfde naar de twaalfde eeuw, wanneer het geschreven zou zijn door een kanunnik van het kapittel van Incourt²⁷⁵.

EEUW TOTSTANDKOMING: Einde 11^e, begin 12^e eeuw

THEMA'S:

- *Paragraaf 4: Aanraking & Huwelijk.* In deze paragraaf valt voornamelijk de aanraking door de Heilige Geest op.
- *Paragraaf 6: Huwelijk.* De onomwonden vermelding van het Hooglied van Salomo maakt de Vita Ragenufla uniek ten opzichte van andere vitae. Ook wordt er verwezen naar het huwelijk dat Christus reeds afsloot met Gertrude en Aldegonde.
- *Paragraaf 8 : Huwelijk & Licht.* Ook hier wordt woordelijk naar het Hooglied verwezen. Ook de leliën lijken een verwijzing naar het lied van Salomo, aangezien deze bloem tot acht maal toe vermeld wordt in Hooglied. Hiermee wordt meestal de schoonheid van de bruid omschreven.

Par. 4 Toen Ragenufla, dienstmaagd van Christus, zulk een geur over zich verspreidde op de avondwake tijdens haar kindertijd, wilde een zekere jongeman met de naam Ebroïnus, zelf niet de geringste, geboren uit een aanzienlijke familie en uit Christelijke geboorte, volgens het door God bij het begin van de wereld plechtig ingestelde huwelijk, in elk geval een huwelijk met haar bekomen, terwijl de vader en de moeder van het meisje hem hierin steunden. Maar toen de diensmaagd van Christus door hen gevraagd werd van wiens geest ze was [...]. Inwendig werd ze aangeraakt door het vuur van de Heilige Geest, die haar toekomst door voorbeschikking reeds voor het ontstaan van de wereld vastlegde. Hij bracht de stem van dit plan geleidelijk ten uitvoer, meer bepaald in een geschenk. Hij zei,

Cum hujusmodi aromata de se virgo Christi Ragenufla in pueritiæ spargeret vigilia, adolescens quidam, nomine Ebroïnus, & ipse non infimis, secundum seculi [fastum] Christianisque ortus natalibus, juxta a Deo instituta nuptiarum solennia ab initio seculi, ejus omnimodis connubia cupit velle sortiri, patre ejusdem Virginis matreque ad hoc ipsum suffragantibus sibi. Sed cum ad eis Christi virgo fuisset requisita cujus animi esset; [...] Spiritus sancti igne tacta intrinsecus, qui sibi eam futuram vas electionis prædestinaverat ante tempora secularia; hujusmodi percunctantibus intulit rationum suffragia, immo eulogia; Nec istius, inquit, nec alius cujusque nuptiis aspiro, sed illius sponsi, hoc est Christi, solummodo amore languero, cujus juxta Prophetam inenarrabilis est prosapia,

²⁷³ J. HAMBLENE, *Saints et saintes de Belgique au premier millénaire*, p. 167; F.G. HOLWECK, *A Bibliographical Dictionary of the Saints*, p. 844.

²⁷⁴ L. VAN DER ESSEN, *Étude critique et littéraire sur les vitae des saints Mérovingiens de l'ancienne Belgique*, p. 187-189.

²⁷⁵ R. NIP & M. DE REU, *Vita Ragenuflae Brabantensis in The Narrative Sources from the Medieval Low Countries. De verhalende bronnen uit de Zuidelijke Nederlanden*, Brussel, Koninklijke Commissie voor Geschiedenis, sinds 2009, ID R008. URL: www.narrative-sources.be (geraadpleegd op 13 mei 2011).

“niet deze noch iemand anders mag met haar huwen, want haar Bruidegom, dat is Christus. Alleen met Zijn liefde ben ik belast, die samen met de profeet uit de onfeilbare familie komt aan wie de macht over de hemel is toevertrouwd, die de aarde met haar velden en zeeën doet wegsmelten.”

cujusque prædia cæli sunt convexa, liquentesque maris campi & terra. (p.697)

Zoals andere vitae uit de lijn van Aldegonde, staat ook hier het huwelijk met Christus centraal²⁷⁶. In deze paragraaf wordt dit huwelijk aangekondigd en, zoals dat in de elfde eeuw lijkt te horen, gecontrasteerd met een aards huwelijk met Ebroinus. De legende die in de vita ontsponnen wordt, vertoont grote gelijkenissen met de vita van Alena²⁷⁷. Ook Ragenufla ontvlucht een huwelijk door het huis uit te vluchten. Toch gebruikt de vita van Ragenufla in deze passage geen verwijzingen naar het Hooglied of de idee van dronken zijn van de liefde, en dit in tegenstelling tot Alena.

In de aankondiging van het huwelijk met Christus in deze paragraaf is er, tussen de regels door, overigens een – enigszins vage – verwijzing naar de triniteit aanwezig. Ragenufla werd immers inwendig geraakt door het vuur van de Heilige Geest (“*Spiritus sancti igne tacta*”) en hoort een stem. Uit andere vitae weten we dat deze stem traditioneel de Vader is²⁷⁸. De stem kondigt aan dat deze heilige enkel met Christus kan huwen. Hoewel Vader, Zoon en Geest alledrie in deze passage aanwezig zijn, gaat de draagwijdte ervan niet erg ver.

Par 6 [...] Salomo, door wie de Wijsheid wilde bezongen worden in het Lied der Liederen, dat hij wou zingen omwille van dat inzicht. De noodzakelijke orde werkt immers op allen in, zo zijn vader en moeder voorbestemd, het werd door God bepaald. Als het nodig zou zijn om Gods liefde te vergelijken met de liefde van de ouders, en als het niet sterk genoeg zou zijn om elk van beiden te redden, moet de liefde voor God behouden worden. De maagd Ragenufla dacht zeker over dat voorstel van Christus op het moment dat verschillende van de voorgaande maagden, zeker Gertrude en Aldegonde, de zeer geheiligde bruiden van Christus, de Heer, werden. Want terwijl ze zelf immers brandde van verlangen naar de eeuwige Bruidegom, hadden zij weinig zin om hun huwelijksband met haar te delen.

[...] Hinc est quod per Salomonem, per quem ipsa Sapientia se voluit cantari, jubetur in [Canticis] Canticorum caritas ordinari. Ordo enim in omni affectu necessarius, ut posthabitis patre & matre, diligatur Deus. Quod si necesse sit, ut amor Dei parentum comparetur amori; & si non valeat utrumque servari, habendum est in suos odium, amor tenendus est in Deum. Habuit sane ad hoc propositum Christi virgo Ragenufla tunc temporis etiam nonnullas virgines prævias, sanctam Gertrudem scilicet & Aldegundem, sacratissimas Christi Domini sponsas: nam etiam ipsæ æterni Sponsi flagrantés desiderio, jugali contempserunt sociari vinculo. (p. 697)

Deze passage, die uitdrukkelijk naar het Hooglied van Salomo verwijst, wordt door de hagiograaf gebruikt om te legitimeren dat Ragenufla haar ouders niet gehoorzaamde en van huis wegliep. De liefde voor God, zo zegt de hagiograaf hoort immers groter te zijn dan de liefde voor de ouders. Het valt op hoe de hagiograaf niet uitwerkt waaruit een huwelijk met Christus bestaat en hoe dit in zijn werk gaat; het enige wat hij doet is verwijzen naar Gertrude en Aldegonde. Bij deze twee heiligen hebben we dit huwelijk een ‘mystiek huwelijk’ gedoopt²⁷⁹. In deze vita van Ragenufla lijkt de hagiograaf al deze mystieke elementen vervangen te hebben door gezagsargumenten.

²⁷⁶ *Vita Aldegonde, supra* p. 41.

²⁷⁷ Zie de *Vita Alena* §5, *supra* p. 21, die een halve eeuw later tot stand kwam.

²⁷⁸ Zie *Vita Bavo* §12, *supra* p. 24.

²⁷⁹ Zie *Vita Gertrude, supra* p. 26 en *Vita Aldegonde, supra* p. 41.

- Par 9 [...] Want na een korte tijd werd ze in de hemel uitgenodigd. Een engel van de Heer daalde immers af uit de hemelse stad, verlichtte de plaats met een bliksemflits, en wees de maagd op de hemelse beschouwing, in zoverre het aan een sterveling geoorloofd was: “Kom”, werd er gezegd, “o uitverkoren bruid van Christus. Na de zegel van trouw zeer trouw intact te hebben gehouden, zal je reeds binnengaan in de schatkamer van ondoordringbaar geluk van je Bruidegom.” De eerbiedwaardige verdiende op dat moment om te genieten na de engel te hebben gezien en te hebben gehoord, zodat ze leerde het leven van de engelen te imiteren. Zo wou ze opvallen voor de Heer God, voor wiens liefde ze lange tijd tot in het martelaarschap gevochten heeft. Ik heb waarachtig gesproken over het martelaarschap van deze maagd, hoewel ze het dodelijke van het zwaard niet gevoeld heeft: niet alleen het vloeien van het bloed wordt als gebed in aanmerking genomen, maar ook de vlekkeloze dienstbaarheid van de devote ziel door dagelijks martelaarschap. Deze kroon werd opgebouwd met rozen en viooltjes, maar die andere met lelietjes. Daarom staat in het Hooglied geschreven: mijn neef is blank en blozend (Cant. 5,10), toebedelend de zelfde prijzen in oorlog en in vrede aan zij die overwinnen.
- [...] Nam, non diutina interjecta temporis mora, caelestia invitatur ad regna; angelus enim Domini, ab aetherea descendens arce, irradiavit locum fulgore, quo sancta virgo divinae, prout mortali fas erat, intendebat theoriae: Veni, inquit, o dilecta Christi sponsa, jam, propter conservata fideliter fidei sigilla, Sponsi tui intratura inenarrabilium deliciarum gazophylacia. Digne beata Virgo angelico visu simul & affatu meruit perfrui, quae angelorum studuit vitam imitari; sic debuit nobilitari a Domino Deo, pro cuius amore longo decertaverat martyrio. Digne dixerim martyrem²⁸⁰ hanc virginem, licet materialis gladii non sensit carnificem: non solum in confessione reputatur effusio sanguinis, sed quotidianum martyrium immaculata servitus devotae mentis. Illa corona de rosis & violis, ista vero textur de liliis. Unde & in Canticorum scribitur Canticis, Fratruelis meus candidus & rubicundus & in pace & in bello eadem praemia tribuens vincentibus. (p. 698)

Deze passage is omwille van twee redenen interessant: enerzijds omwille van de inhoud, anderzijds door haar invloed. De hagiograaf van Ragenufla beschrijft een visioen waarin een engel in het licht neerdaalt. Opnieuw voelt de lezer de aanwezigheid van Christus in deze passage; de engel daalt neer in een bliksemflits. Wanneer we het legendarische van de engel even wegdenken, en we leggen deze tekst naast de godservaring in paragraaf 5 van de vita van Aldegonde²⁸¹, dan merken we een grote gelijkens: in een flits komt de heilige tot inzicht. Dit inzicht is niet enkel rationeel, maar ook relationeel: ze geniet van de ervaring en ervaart geluk. Toch heeft de vita van Aldegonde dit leven niet rechtstreeks beïnvloed, wat overigens niet wil zeggen dat de hagiograaf het werk niet gekend zou hebben.

Deze hagiograaf was immers een goed geïnformeerd kanunnik; het hele tweede deel van de paragraaf, waarin hij zijn visie op het dagelijks martelaarschap geeft, is een woordelijke overneming uit het werk van Hieronymus. Deze kerkvader schreef in een van zijn brieven over een zekere Paula hetvolgende:

Non solum effusio sanguinis in confessione reputatur, sed devotae quoque mentis servitus cotidianum martyrium est. Illa corona de rosis & violis plectitur, ista de liliis. Unde & in Canticum scribitur canticorum: “Fratruelis meus candidus et rubicundus” et in pace & in bello eadem praemia vincentibus tribuens²⁸².

²⁸⁰ Martyrem?

²⁸¹ *Vita Aldegonde* §5, *supra* p. 43.

²⁸² HIERONYMUS, *Epistulae*, in *Corpus Christianuorum Series Latinae*. Vol. 55, p. 349; Nederlandse vertaling in HIERONYMUS, *Brieven. Deel II* (vert. C. TAZELAAR), Budel, Damon, 2008, p. 784.

In deze bewuste passage stelt Hiëronymus de dochter van Paula gerust: heilig leven bestaat niet enkel uit lichamelijk martelaarschap, of maagdelijk leven, maar ook uit de dagelijkse verstervingen²⁸³. De hagiograaf van Ragenufra gebruikt deze passage overigens in dezelfde context, eveneens als legitimering voor het leven van zijn heilige. Hoewel dit tweede deel dus mystiek niet van zeer grote waarde is, is de bronverwijzing toch opmerkelijk: de hagiograaf was niet enkel vertrouwd met de spirituele lezing van het Hooglied, ook kende hij de werken van Hiëronymus.

C. ACHTSTE EEUW

1. Maurontius

BRON: AASS MAI II, *De S. Mauronto abbate Broyli, Marchianis, et Duaco in Belgio. Vitae synopsis ex vetustissimis libris ecclesiae Collegiatae S. Amati Duacensis, & alio Ms. Nostro*, BHL 5768, 53-54.

VERTALING: Eigen vertaling

HEILIGE MAURONTE: Als telg van de heilige Rictrude en Adelbaldus genoot hij een christelijke opvoeding. Na de dood van zijn vader werd hij landheer van Dowaaï. Toen hij voor zaken naar Vlaanderen ging, kwam hij in contact met Sint-Amandus, die hem tot priester wijdde. Na deze wijding werd hij abt van het klooster van Marchiennes, waar hij in 701 ziek werd en stierf²⁸⁴.

TOTSTANDKOMING: De vita van Mauronte vergde heel wat knip- en plakwerk van de auteur die bij het samenstellen van zijn vita niet meer deed dan de verhalen over Mauronte uit andere vitae verzamelen, waarbij de Vita Rictrudis een favoriet referentiepunt bleek te zijn. Aan de hand van andere vitae als referentiepunten wordt dit werk gedateerd in de elfde of twaalfde eeuw²⁸⁵. Het enige fragment dat mystieke elementen bevat, paragraaf 1, is gebaseerd op de Vita Rictrudis. Als we dit fragment gebruiken, zullen we het steeds samenlezen met het leven van Rictrude.

EEUW TOTSTANDKOMING: 11^e-12^e eeuw

THEMA'S:

- *Paragraaf 1: Huwelijk.* Een paragraaf over hoe het aardse huwelijk het verdere spirituele leven kan verhinderen. Opvallend is dat, ondanks het feit dat hij zijn aards huwelijk wil ontbinden, er hier nergens gesproken wordt over een huwelijk met God. Dit lijkt voorbehouden voor vrouwen.

Par 1 De vader van Mauronte was Adalbaldu, een edel man uit het geslacht van de Franken. Zijn moeder echter, Rictrudis, voerde haar afkomst terug tot de meer verheven families van Wasconia. Beiden waren dus beroemd door hun afkomst, maar ook zeer beroemd door hun geloof. [...] Nadien, toen hij tot de mannenjaren gekomen was, werd verbonden aan de koninklijke omgeving, zoals zijn edele afkomst dat vereiste. Door ononderbroken gehoorzaamheid aan de koning gebonden, werd hij ook door de huwelijksband verbonden. Maar al snel verbrak hij de wellustige voetboeien van een lichamelijke liefde, waarin hij zijn voet

Beati viri Mauronti pater Adalbaldu, Francigena nobilissimus fuit: mater vero ejusdem Rictrudis, de sublimioribus Wasconiae originem duxit. Ambo itaque genere clari extiterunt, sed fide clarissimi. [...] Postquam vero ad viriles pervenit annos, Regali adhærens lateri, ut ejus poscebat nobilitas, continuis ipsius mancipatus obsequiis, vinculis etiam sponsalibus innexus est: sed citius carnalis amoris voluptuosos, in quibus pedem posuerat, compedes solvit; animarum Iucrifactore Amando Præsule ei suggerente spiritualis amoris suavitates, & æternæ jucunditatis dulcedines. Sed cum suæ mentis votum sanctæ retulisset matri, quod nequaquam

²⁸³ C. STANCLIFFE, *Red, white and blue martyrdom*, in D. WITHELOCK (ed.), *Ireland in Early Medieval Europe. Studies in Memory of Kathleen Hughes*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1982, 21-46, p. 31-32.

²⁸⁴ F.G. HOLWECK, *A Bibliographical Dictionary of the Saints*, p. 688.

²⁸⁵ L. VAN DER ESSEN, *Étude critique et littéraire sur les vitae des saints Mérovingiens de l'ancienne Belgique*, p. 269.

geplaatst had. Toen bisschop Amandus die zielen bekeerde hem de lieflijkheden van een geestelijke liefde en de bekoorlijkheden van eeuwige beminnelijkheid voorstelde. Maar toen hij het voornemen van zijn geest aan zijn moeder vertelde, dat hij op geen enkele manier de tentgemeenschap van zijn bruid wilde gebruiken, was zij bang dat hij, zoals wel eens gebeurt bij sommige jongeren, langsheen de steile koers van losbandigheid zou overwegen een brede en naar de hel leidende weg te volgen, en zij begon door zware zorg gekweld te zijn. Ze zond een bode naar de Heilige Amandus, die immers genezer was van de zieke geesten, opdat hij haar te hulp zou kunnen snellen in zo'n groot gevaar. Aangekomen in Marchiennes en haar kalmerend met zachte en heilzame woorden, bracht hij haar terug tot haar vroegere ijver jegens God.

suæ contubernio sponsæ vellet uti; illa metuens, ne forte per abruptos lasciviæ cursus, ut quorundam mos est juvenum, amplam & ad inferos ducentem deliberaret viam sequi; maxima animi molestia cœpit turbari: & per nuntium a sancto poposcit Amando, utpote mentium ægrotarum medico; quatenus ei subveniret in tanto periculo. Qui Martianas adveniens, lenibus & sibi notis verborum fomentis eam demulcens, pristinæ in deum reddidit alacritati. (p 53)

Het leven van Maurontius is voornamelijk verhalend en legendarisch; het werkt enkele anekdotes die in de *vita Rictrudis* vermeld staan verder uit en haalt zijn gezag uit de banden met Rictrude en Amandus. Van Rictrude neemt de *vita* ook een thema over, namelijk dat van de geestelijke liefde. Net zoals zijn moeder maakt Maurontius een keuze voor Christus omwille van de liefde. Toch wordt dit hier niet verder uitgewerkt. Hoewel we dus niet van 'mystieke elementen' kunnen spreken is deze paragraaf toch interessant om de verbanden met Rictrude te onderzoeken. De mystieke elementen die in de *vita* van Rictrude aanwezig waren, zijn hier verdwenen. Het valt overigens opnieuw op dat er geen sprake is van een huwelijk, of van de Bruidegom, hoewel er wel sprake is van geestelijke liefde ("*spiritualis amoris*"). Het huwelijk met Christus is niet voor mannen weggelegd²⁸⁶.

2. Berlindis

BRON: AASS FEBR I, *De sanctis virginibus Berlende, Nona, Celsa, Merbecae in Brabantia. Vita Auctore anonymo*, BHL 1184, 378-381.

VERTALING: R. DE COSTER, *In schola verbi. Inleiding tot de monastieke literatuur. Reeks I: F/4, Heiligen uit noord Gallie; Hubertus, Berlindis, Landoald, Dendermonde, St.-Pieters en Paulusabdij Dendermonde*, 2006, 22-27.

HEILIGE BERLINDIS: Tijdens haar jeugd zorgde Berlinde voor haar vader die lepra had. Toen ze op een dag uit de drinkbeker van haar vader dronk, werd deze zo woedend dat Berlinde voor de rest van haar leven boete moest doen. Ze trok naar het klooster van Moorsel, waar ze bleef tot aan de dood van haar vader. Daarna ging ze terug naar haar geboorteplaats, Meerbeke, waar ze als eremiet waakte over het lichaam van haar vader²⁸⁷.

TOTSTANDKOMING: De *Vita Berlindis* werd geschreven door 'H.', een monnik uit Lobbes, op aanvraag van Gerardus, proost van Meerbeke. Wie die 'H.' is, weet men niet, maar men vermoedt een zekere Hubertus of Heriger. Deze zou de *vita* aan het einde van de negende eeuw geschreven hebben. Niettegenstaande deze relatief vroege datering, gaat het toch om een zeer legendarische *vita*²⁸⁸.

EEUW TOTSTANDKOMING: Einde 9^e eeuw

THEMA'S:

- *Paragraaf 2: Huwelijk.* Haar maagdelijkheid maakt haar tot echtgenote van de "*cælesti Sponso*".

²⁸⁶ Zie ook *Vita Ghislenus* §10, *supra* p. 54 en *Vita Silvinus* §4, *infra* p. 88.

²⁸⁷ J. HAMBLENE, *Saints et saintes de Belgique au premier millénaire*, p. 241; H. THURSTON (ed.), *Butler's Life of the Saints. February*, p. 53.

²⁸⁸ A.T. VAN BIERVLIET, *Heiligen uit de Nederlanden*, p. 39; L. VAN DER ESSEN, *Étude critique et littéraire sur les vitæ des saints Mérovingiens de l'ancienne Belgique*, p. 309-311.

Par. 2 [...] Door haar maagdelijkheid had ze voor haar hemelse Bruidegom een aangename woning gebouwd en door haar heilige daden had ze voor zichzelf het fundament gelegd voor een eeuwige woning in de hemel. [...]

[...] Nam & cælesti sponso iucundum in sua virginitate ædificavit habitaculum, & domus æternæ sibi, sacris insudans actibus, in cælo locavit fundamentum. [...] (p. 378)

Opnieuw hebben we te maken met een huwelijksmetafoor, ditmaal uit de negende eeuw. In deze korte paragraaf, die overigens de enige interessante is in deze vita, vinden we toch een opmerkelijk element: de idee van inwoning van de Bruidegom. Door haar deugdzaamheid heeft ze immers een woning voor de Bruidegom gemaakt (“*ædificavit habitaculum*”). In de latere mystiek zal deze idee veelvuldig terugkomen. Wat betreft deze negende-eeuwse paragraaf valt het overigens op dat de verschillen met elfde-eeuwse paragrafen groot zijn. In de elfde eeuw spreekt men enkel van een ‘nakend huwelijk’ met de bruidegom, in deze negende-eeuwse paragraaf wordt deze relatie geëxpliciteerd aan de hand van de idee van inwoning.

3. Madelbertha

BRON: P. BERTRAND, *La Vie de Sainte Madelberthe de Maubeuge. Edition du texte (BHL 5129) et traduction française*, in *Ann. Boll.* 117 (1997) 39-76.

VERTALING: R. DE COSTER, *In schola verbi. Inleiding tot de monastieke literatuur. Reeks I: F/3, Een familiecycle: Aldegondis, Waldetrudis, Madelgarius, Madelberta*, Dendermonde, St.-Pieters en Paulusabdij Dendermonde, 2006, 50-57.

HEILIGE MADELBERTA: Hoewel ze de dochter van Vincent Madelgarius en zijn vrouw Waldetrude was, werd ze opgevoed door haar tante, Aldegonde. Haar hele leven verbleef ze dan ook in het klooster van Maubeuge, waarvan ze, na Aldegonde en Aldetrude, de derde abdis werd²⁸⁹.

TOTSTANDKOMING: Het leven van Madelbertha wordt gedateerd aan de hand van het vijfde leven van Aldegonde. Deze vita uit de elfde eeuw is immers geïnspireerd op de eerste vita van Madelbertha. Ook wordt Madelberthas leven geciteerd in het leven van Ghislenus, dat afstamt uit de tiende eeuw. Aan de hand van taal en stijlkenmerken dateert de wetenschap de Vita Madelberthae aan het einde van de negende of het begin van de tiende eeuw²⁹⁰.

EEUW TOTSTANDKOMING: Einde 9^e, begin 10^e eeuw

THEMA'S:

- *Proloog: Huwelijk.* Er wordt hierbij verwezen naar de hemelse Bruidegom, bedoeld in de parabel van de tien bruidsmisjes (Mt 25, 1-13).
- *Paragraaf 2: Huwelijk.* In dit fragment worden twee elementen gecombineerd en met elkaar verweven. Enerzijds verwijst dit fragment rechtstreeks naar Hooglied 2,4, met een verwijzing naar de wijnkelder. Anderzijds neemt het de parabel van de tien bruidsmisjes, die reeds in de proloog aanwezig was, opnieuw op.
- *Paragraaf 4: Liefde.* Na het bezoek van de duivel en de troostende woorden van de engel wordt ze geraakt door een groot liefdesverlangen.

Pro Door jaarlijks de plechtigheden van de heilige maagden zorgzaam te herhalen brengen wij immense dank aan de Heer om de gave van hun deugden. Door hun voorbeelden verlicht

Festivitates sanctarum uirginem curricula annorum per tempora sedule dum reuoluimus, immensas donorum uirtutum laudes soli Dominus referimus. Earum exemplis illuminati,

²⁸⁹ J. HAMBLENE, *Saints et saintes de Belgique au premier millénaire*, p. 172-173; F.G. HOLWECK, *A Bibliographical Dictionary of the Saints*, p. 636.

²⁹⁰ L. VAN DER ESSEN, *Étude critique et littéraire sur les vitae des saints Mérovingiens de l'ancienne Belgique*, p. 240-243; Bevestigd door R. NIP, *Vita Madelberthae in The Narrative Sources from the Medieval Low Countries. De verhalende bronnen uit de Zuidelijke Nederlanden* (Brussel: Koninklijke Commissie voor Geschiedenis, sinds 2009), ID M063. URL: www.narrative-sources.be (geraadpleegd op 4 mei 2011).

proberen wij ons te spoeden naar de liefde voor het hemelse vaderland. Samen met de wijze maagden en bevrijd van de dwaze maagden, dragen wij in onze kruiken zeer zuivere olie mee en kunnen wij de ware en onbegrijpelijke bruidegom tegemoet gaan (Mt 25, 1-4)[...] (p. 53)

ad amorem caelestis patriae properare conamur, quatinus ad mansionem perpetui decoris, ubi lux summae claritatis refulget, autore simmo iuuante, per angustum callem qui ducit uitam perpetuis nisibus simul cum prudentibus virginibus amissis stolidis oleum lucidissimum in uasis portantes uero et incomprehensibili sponso obuidare possimus [...] (p. 56)

Bijna elke vita uit deze periode begint met een proloog waarin de auteur God eert en de lezer aanspoort het pad van de heilige te volgen. Meestal gaat het om een louter moraliserende inleiding op het leven van de heilige, maar in dit geval zijn er toch interessante punten om aan te stippen.

De paragraaf gebruikt het verhaal van de bruiden met de lampen en spoort de lezer aan om het voorbeeld van Madelbertha te volgen en naar het hemelse vaderland op te trekken, en zo de hemelse Bruidegom tegemoet te gaan²⁹¹. De vita spoort dus aan tot een ontmoeting met de Bruidegom en de Vader in zijn land. Dit is qua proloog opmerkelijk, ook omdat er in zeer algemene bewoordingen gesproken wordt. Is het hemelse bruidschap dan voor iedereen weggelegd? De tekst zegt van niet; de wijze maagden zijn al bevrijd van de dwaze maagden.

Wij vermoeden dat de hagiograaf zich tot een zeer specifiek publiek richt, en dit vanuit een zeer specifieke traditie: die van Aldegonde. Volgens ons is dit geen vita voor algemeen gebruik, maar om te gebruiken in vrouwenkloosters. Het is dan ook opvallend dat de hagiograaf in de wij-vorm spreekt; we hebben immers meermaals gezien dat het bruidschap niet voor mannen weggelegd is. Wordt deze solide stelling hier omvergeworpen? Wij menen van niet. In de vita van Aldegonde refereerden we reeds naar een richting binnen de vrouwenstudies die stelt dat de vita van Aldegonde onder invloed van de vrouw zelf stond²⁹². Het lijkt erop dat rond Aldegonde een belangrijke spiritualiteit voor en door vrouwen ontstond. Deze proloog in de vita van Madelbertha zou deze stelling kunnen ondersteunen. Het is immers een logische gevolgtrekking dat, wanneer mannen niet met Christus kunnen huwen, en de bruidsmystiek toch veralgemeend wordt tot de wij-vorm, dat de tekst dan geschreven werd om specifiek in een vrouwenklooster te gebruiken.

Toch stellen we ons voorzichtig op; louter en alleen op basis van dit element uit deze ene vita kan niets met zekerheid gezegd worden. Het gaat hoogstens om een mogelijkheid, misschien een waarschijnlijkheid. Niettemin blijft deze passage interessant en wijst ze ons opnieuw op de spirituele (vrouwen-)beweging rond Aldegonde en haar nageslacht. Binnen dit kader moeten we de vita van Madelbertha plaatsen; het gaat om een relatief korte vita, maar haast elke paragraaf is met 'mystieke elementen' doorweven.

Par 2 De hemelse liefde groeide op wonderbare wijze in haar. Als klein meisje volgde zij hun sporen na. Dag en nacht legde zij zich ijverig toe op het gebed. Zij werd gevoed met wonderbare spijs en had van beiden schitterende lampen gekregen. Na hun heengaan bestuurde zij gedurende negen jaar de verheven kudde van Christus en onder het gezag van de Heer had zij waakzaam de vijand overwonnen. Nadat zij alle eerloosheid uitgebannen had, groeide zij op als een roos tussen de scherpe doornen, onderricht als zij was door de schitterende voorbeelden. De ware Bruidegom leidde haar binnen in de wijnkelder (Hooglied 2, 4) en schonk haar de beker van zijn liefde. Dronken door de zoete wijn, maar met balsemgeur op haar bezweet gelaat, werd haar

Crevitque mirifice in ea amor caelestis. Vestigiis harum imitatrix facta est pusiola. Diurnis nocturnisque in horis studiose curabat sacris in orationibus. Quae tam mirificis fuerat pasta epulis, adepta ambarum luminaria clarissima, almificumque gregem Christi novem annorum spatiis post dicessum earum, Domini gubernans imperio, luctamen contra malignos fortiter acceperat spiritus lubricumque evicit hostem. Propriis amissis flagitiis, velut rosa crevit acutis in surculis, mirificis instructa exemplis. Quam verus Sponsus introduxit in cellam vinariam, eique caritatis propinavit poculum. Inebriata mero dulcissimo, ampla perfudit ora spumantia odore balsami, collum ornavit sacris lapidibus. Cœpit animus anhelare magis magisque ardere

²⁹¹ Vergelijk met *Vita Aldetrude* §1, *supra* p. 68; hierin wordt de metafoor van het opklimmen op de berg uitgewerkt.

²⁹² Voor meer informatie; zie *Vita Aldegonde* §13, *supra* p. 51.

hals door Hem getooid met heilige stenen. Zoals bij haar heilige tante en haar verheven zuster begon haar geest meer en meer te hunkeren en te branden door een heilig vuur. Gesteund door de verdiensten van beiden, begon ze onophoudelijk te bidden, klaar te staan voor de nachtwake, edelmoedig te zijn in aalmoezen. Getooid met de lamp van Christus - de opmerkelijke naastenliefde, vroomheid en nederigheid - en ontvlamd door het onderricht van de bisschoppen Amandus en Audoenus en andere heilige mannen, onderwierp ze zich aan een uiterste gestrengheid, om de zegepalm van Christus te kunnen behalen. [...] Zij werd dadelijk door de engel getroost en door de open vensters van de bidplaats vielen als het ware de schitterende stralen van de zon op haar. Zij wist zich overschaduwde door de H. Geest en aan wie op de hoge troon zat, vroeg zij onafgebroken om de overwinning en om haar een zuiver hart te geven. Ze vroeg langs de weg van de gerechtigheid te mogen terugkeren, vermits zij door zijn gave hier als gevangene was beland. De liefde van Christus verspreidde zich in het hart van de vrouw die reeds de bloeiende bossen van het paradijs gezien had en van wie de ingewanden doorstoken waren met een vlammend zwaard. (p. 54-55)

sacrato igne velut sancta amita atque soror almifica. Ambarumque sustentata meritis coepit esse in orationibus assidua, in vigiliis prompta, in eleemosynis larga, miræ castitatis pietatis humilitatisque ornata Christi de lampade, Amandi Audoenique episcoporum ceterorumque sanctorum virorum inflammata doctrinis, valde se subdidit sub ariditate Christi, ut posset arripere bravium; [...] Statim angelica confortatione solata, per insertas fenestras oratorii veniebant velut clarissimi radii solis super eam. Spiritu sancto obumbratam se noverat, altitroni jugiter implorans victoriam, ut ei immaculatum reddere posset spiritum, ac per semitam justitiæ illuc redire valeret, unde huc, diabolo agente, dudum homo captivus advenerat. Quae jam paradisi florigera introspectit nemora, flammigero vibrantique gladio perforata viscera, jam Christi intravit amor in præcordiis. (p. 58-62)

Aan het begin van de vita wordt Madelbertha in de lijn van haar voorgangsters Aldegonde en Aldetrude geplaatst, niet enkel op gebied van bestuur maar ook spiritueel. Na enkele zinnen over haar deugdzaam leven en haar belang voor de kloosterorde, begint de hagiograaf over haar liefdesverhouding met Christus. Hier beschrijft hij een innige ontmoeting tussen de bruid en de Bruidegom in de wijnkelder, waar de Bruidegom de bruid beschenkt met de beker van de liefde, gevuld met zoete wijn. Dit beeld, gebaseerd op Hooglied 2,4, plaatst Madelbertha in een liefdesrelatie met Christus, zoals we die ook kennen uit het leven van Aldegonde²⁹³.

Net zoals in de vita van Aldegonde is de eerste ontmoeting met de Bruidegom een bron van nog groter verlangen²⁹⁴. De ontmoeting doet haar nog meer verlangen naar het heilige vuur ("*sacrato igne*"). We vermoeden dat de hagiograaf met dit begrip naar de liefdesrelatie tussen de Zoon en de Vader verwijst. Dit verlangen doet haar een moreel leven leiden, zodat wanneer ze door de Duivel aangevallen wordt, ze door God in zijn hele wezen beschermd wordt. Het is immers de Heilige Geest die haar overschaduwde ("*Spiritu Sancti obumbratam*") en de Vader tot wie ze smeekt ("*Alitroni Jugiter*")²⁹⁵. Tenslotte komt Christus tot bij haar en wordt haar hart doorstoken met een vlammend zwaard, zodat Christus' liefde in haar kan binnentreden ("*Amor Christi intravit*").

Wanneer men dit laatste leest, kan men haast niet geloven dat dit een tekst uit de tiende eeuw is. Op zeer passionele wijze wordt beschreven hoe Madelbertha gewond wordt door het liefdesgeweld; de liefde van Christus doorboort haar hart. Dit beeld zal later een grote invloed hebben op de spiritualiteit en de mystiek. Ook Beatrijs van Nazareth zal dit beeld drie eeuwen later gebruiken:

Ondertusschen so wert minne so onghemate ende so ouerbrekende in der sielen alse har seluen so sterkeleke ende so verwoedelijke berurt int herte, dat hare dunct, dat har herte menichfoudeleke wert seere gewont ende dat die wonden dagelix veruerschet werden ende verseert, in smerteliker

²⁹³ Zie *Vita Aldegonde*, supra p. 41.

²⁹⁴ Zie *Vita Aldegonde*, supra p. 41.

²⁹⁵ Zie *Vita Alena* §5, supra p. 21.

weelicheiden ende in nuer iegenwordicheiden. [...] Si gevuet oec die wile, dat een gescutte geet dicwile dor har herte toter kele ende vort toten hersenen alse of sie hars sins gemissen soude²⁹⁶.

- Par 4 Waar de eerste mens door hoogmoed gevallen was, wou voorvermelde maagd van Christus een ommekeer maken door gehoorzaamheid. [...] “Ik heb mij helemaal gegeven aan Christus de Heer; aan Hem alleen heb ik mij toegewijd en ik wil geen andere Bruidegom dan hem.” [...] Haar moeder, de welbekende Bertilia, gaf haar de opdracht linnen feestkledij te maken voor haar Bruidegom. Doordat ze door de Goddelijke Liefde aangestoken was, dacht zij niet meer aan een lichamelijke bruidegom. Zij droeg immers de hoogste Bruidegom in haar hart. (p. 55-56)
- Unde primus homo superbiendo ceciderat, præfata virgo Christi obediendo redire cupiebat. [...] Domino Christo me tota devotione tradidi, illi me soli vovi, alium præter eum sponsum habere nolo. [...] Iterum præcepit ei mater ejus Bertilia inclita, ut ex linteo ornamenta sponsi consueret. Quæ divino accensa amore sponsum jam carnalem oblivioni tradiderat, quoniam in ejus pectore summus Sponsus manebat, [...] (p. 64)

In deze paragraaf wordt de liefdesband tussen Madelbertha en Christus verder geëxpliciteerd. Waar de eerste mens aan hoogmoed ten onder ging (“*superbiendo*”), wordt Madelbertha een bruid door haar gehoorzaamheid (“*obediendo*”); ze is als het ware de nieuwe Eva die zich ten volle aan Christus gegeven heeft (“*Domino Christo tradidit*”). Christus leefde in haar (“*in ejus pectore summus Sponsus manebat*”).

4. Ursmarius

BRON: B. KRUSCH & W. LEVISON, *Vita Ursmarii*, in MGH SRM 6 (Hannover-Leipzig, 1913), BHL 8416, 453-461.

VERTALING : Eigen vertaling

HEILIGE URSMARI: Deze relatief onbekende heilige evangeliseerde als bisschop grote delen van Vlaanderen en Noord-Frankrijk. In 689 werd hij door Pepijn van Herstal aangeduid als de nieuwe abt van het bekende klooster van Lobbes. Vanuit Lobbes richtte hij verscheidene nieuwe kloosters op, waaronder dat van Affligem. Kort voor zijn dood benoemde hij Erminus tot nieuwe abt van Lobbes²⁹⁷.

TOTSTANDKOMING: De datering van de *Vita Ursmarii* is een vrij eenvoudige zaak, aangezien deze geschreven is door Rathierus van Verona, die stierf in het jaar 974. Zijn werk uit de tiende eeuw kenmerkt zich door een mooie taalkundige stijl²⁹⁸.

EEUW TOTSTANDKOMING: 10^e eeuw

THEMA’S:

- *Paragraaf 2: Wereldvlucht*
- *Paragraaf 3: Bron van levend water.* Hier wordt door de auteur verwezen naar de bron van levend water, een element dat later in de mystiek wordt uitgewerkt.

- Par 2. Als hij ooit een geschikt moment zag om te spreken, liet hij niet een uur voorbij gaan zonder het opbouwen van goede relaties.
- Si quando opportunum tempus loquendi videbat, sine ædificatione proximorum horam transire minime sinebat. Terrena quoque omnia

²⁹⁶ BEATRIJS VAN NAZARETH, *Seven manieren van Minne* (vert. R. FAESEN), Kapellen, Pelckmans, 1999, p. 64-65; “Nu en dan wordt de minne zo mateloos en overstromend in haar ziel – wanneer ze zich hevig en verwoed in het innerlijk aanroert – dat het haar toeschijnt dat haar hart op vele manieren pijnlijk gewond wordt. [...] Ze ervaart dan vaak dat er een pijl door haar hart gaat, tot in haar keel en verder tot in haar hersenen, alsof ze waanzinnig ging worden.”

²⁹⁷ F.G. HOLWECK, *A Bibliographical Dictionary of the Saints*, p. 1000; H. THURSTON (ed.), *Butler’s Life of the Saints. April*, p. 226-227.

²⁹⁸ L. VAN DER ESSEN, *Étude critique et littéraire sur les vitae des saints Mérovingiens de l’ancienne Belgique*, p. 81.

Ondertussen neerkijkend op de hele aarde, verbond hij zich met de Heer. In zijn verlangen zich enkel aan hem te wijden, in zijn veelvuldige gebeden, smeekte hij met tranen en hartpijn aan de Heer dat hem genade geschonken zou worden, opdat hij de taken zou uitvoeren of overdenken die hij aanvaard heeft in het zicht van de Goddelijke grootsheid. De Heer, die de nieren en het hart doorgrondt, verwaardigde zich zijn vrome gebeden te aanhoren.

despiciens, Domino adhærebat; illi soli vacare desiderans, orationibus frequenter incumbens, cum lacrymis & compunctione cordis deprecabatur Dominum, quatenus sibi tutamen largiretur, ut illa erogaret vel meditaretur opera, quæ in conspectu divinæ majestatis essent accepta. Dominus autem, qui scrutatur renes & cor, pius illius exaudire dignatus est preces. (p. 455)

Hoewel er uit de passage zelf niet veel af te leiden is, bevat dit fragment toch één interessant element. De hagiograaf zegt immers dat hij zich verbond met de heer, terwijl hij op de aarde neerkeek. De wijze waarop de hagiograaf deze opklimmende beweging beschrijft, toon aan dat hij dit alles letterlijk neemt. De idee van boven zichzelf uitstijgen en een liefdevolle ontmoeting met de Heer zijn hier ook impliciet aanwezig, maar zijn duidelijk minder uitgewerkt dan in de zevende tot negende-eeuwse vitae²⁹⁹.

Par 3 Kortom, wat betreft het voedsel, dat hij tot zich nam, ben ik van mening dat geen enkele vleselijke mens in is staat te leven tenzij door de Heilige Geest, die hem voedde. Allen dus die hem zagen wandelen of hoorden spreken, waren hoogst verwonderd, dat hij zo degelijk sprak, terwijl hij toch leefde zonder het voedende brood. Een waterbron was zijn beker, zijn verkwikking en enige malen zijn drank, maar hij dronk zeer weinig. [...] Zo sprak ook de profeet: (Mt 4,4) Niet door brood alleen leeft de mens, maar ook door het woord dat voortkomt uit Gods mond; Omdat, net zoals hoger reeds is gezegd, zijn bespraaktheid zo vloeiend was door de gave van de geest, zoals een vloeiende bron of stroom.

Prorsus de cibario, quem ipse dumebat, nullum arbitror hominem carnalem vivere posse nisi per Spiritum sanctum, qui ipsum alebat. Omnes autem qui eum videbant ambulantes aut audiebant loquentem, mirabantur valde, quod tam efficaciter loqueretur vivens absque alemonia panis. Fons autem aquae erat eius poculum et refrigerium et aliquotiens potum, sed paululum bibebat. [...] secut propheta ait : non in pane solo vivit homo, sed in omni verbo, quod procedit de ore Dei ; Quia, sicut superius praefati sumus, ita erat facunda locutio illius dono spirituali quasi fons fluens aut flavius inindans. (p. 457)

Analoog aan enkele andere passages die we bestudeerden, verwijst ook deze paragraaf naar Ps. 42 en het beeld van de stromen van levend water³⁰⁰. Ursarius wordt immers gevoed door een waterbron, die verderop geïdentificeerd wordt als Gods mond (“*ore Dei*”). Deze mond van God zal in de latere mystieke traditie een belangrijk beeld zijn om de relatie tussen God en de mysticus te duiden. Hier is het evenwel niet duidelijk in welke mate het als mystiek element gebruikt wordt.

5. Winnoc

BRON: AASS NOV III, *De S. Winnoco abbate vel priore Wormholtano in Septentrionali Gallia. I vita S. Winnoci prima*, BHL 8952-8953, 263-367.

VERTALING: Eigen vertaling

HEILIGE WINNOC: Winnoc, afkomstig uit Groot Brittannië of Bretagne, kwam als monnik terecht in de abdij van Saint Pierre te Sithue. Daar leefde hij een tijd onder abt Bertinus. Wanneer men later een bijhuis wilde stichten in Wormhout, werd deze taak opgedragen aan Winnoc. Tot aan zijn dood liet hij zich kennen als een voorbeeldig monnik die veel aandacht besteedde aan de armenzorg³⁰¹.

²⁹⁹ Het hoogtepunt van deze beweging is de *Vita Aldegonde*, supra p. 41.

³⁰⁰ Zie *Vita Ermelinde* §1, supra p. 75 en *Vita Odrada* §9, infra p. 97.

³⁰¹ A. BUTLER, *Butler's Life of the Saints. New Full Edition. November*, Wellwood, Burns & Oates; Collegeville, The liturgical Press, 1997, p. 46.

TOTSTANDKOMING: Het leven van Winnoc vormt één onafscheidelijk geheel met de levens van Omer en Bertinus, die van de hand van dezelfde auteur zijn. Bovendien staan ze in het oudste beschikbare manuscript, dat stamt uit de tiende eeuw, samen beschreven. De vitae van deze drie heiligen dateren echter van voor de tiende eeuw, zelfs van voor 820. In dat jaar ontteigende het bisdom een kerk die toebehoorde aan het klooster van Bertinus, iets wat in de vita zeker vermeld zou worden³⁰².

EEUW TOTSTANDKOMING: 9^e eeuw

THEMA'S:

- Paragraaf 10: *Bloed & Vuur (licht)*.

Par 10	<p>[...] Wanneer op die nacht in diezelfde kerk zoals gewoonlijk het evangelie werd voorgelezen na de nachtwake, werd de voorgenoemde heilige door een geweldig licht omgeven en zag hij dat van op beide kanten vurige pijlen op zijn oren gericht waren. Één pijl drong dadelijk langs zijn oor aan de rechterkant binnen. Onmiddellijk vloede er een grote hoeveelheid bloed weg door het grote gat in zijn hoofd. Hij werd bevrijd van de ondraaglijke vermoeidheid van voorgenoemde ziekte en door Gods genade werd hij plots gezond. [...]</p>	<p>[...] Quando enim lectio evangelii eadem nocte post nocturnas more solito vigiliis in eadem fuit ecclesia recitata, tunc praefatus vir, immenso lumine circumdatus, duas igneas ex utraque parte suis directas auribus vidit sagittas; statimque una per eius dexteram intrante auriculam, altera vero per sinistram, subito per sui capitis foramina immensa sanguinis abundantia fluxit et ab intolerabili praedictae aegritudinis fatigatione solutus, subitam, divina largiente gratia, recepit sanitatem. [...] (p. 266)</p>
--------	--	--

Zoals in de meeste vitae wordt ook hier het lichtvisioen in de nacht gesitueerd, meerbepaald tijdens de nachtwake. Het waken en de passiviteit zijn van belang. In wat volgt wordt Winnoc omgeven door een groot licht, vermoedelijk omdat Christus in hem leeft, en vliegen vurige pijlen hem om de oren. Het vuur is eigen aan het genre van het visioen, maar is bovendien ook schatplichtig aan de Bijbelse traditie zelf: in het Exodusverhaal openbaart God zich immers in een brandende braamstruik³⁰³.

Een belangrijk element in het visioen is dat er een vuurpijl langs zijn rechteroor naar binnen drong (“*intrante auriculam*”). Dit doet denken aan de vele werken over de annunciatie waarin Maria bevrucht wordt langsheen haar rechteroor, de zogenaamde “*conceptio per aurem*”. Wij nemen aan dat de hagiograaf deze traditie gebruikte en hiermee bedoelt dat Christus binnentreedt en inwoont in Winnoc. Ook het feit dat het oor begint te bloeden ondersteunt dit; Christus met Zijn lijden, dood en verrijzenis wonen in in Winnoc.

Op zichzelf gelezen geeft de passage enkele interessante elementen weer. Toch staan ze ook hier ten dienste van een doel dat typisch is voor de vitae: de heilige is ziek en moet genezen worden. In hoeverre de passage ooit ‘mystieker’ geweest is, is dan ook de vraag.

6. Silvinus

BRON: AASS FEBR III, *De S. Silvino Episcopo Alciaci in Belgio. Vita Ex Mss. ab Antenore Ep. coetaneo scripta, postea ab anonymo auctore correcta*, BHL 7747, 29-31.

VERTALING: Eigen vertaling

HEILIGE SILVINUS: Gedurende de eerste periode van zijn leven verbleef deze heilige aan het hof van Childric II en Thierry III. Wanneer hij echter de leeftijd om te trouwen bereikte, verliet hij het hof en volgde hij zijn christelijke roeping. Tijdens een pelgrimstocht naar Rome werd hij bisschop gewijd, waarna hij gedurende de rest van zijn leven de regio rond Terwaan kerstende. Silvinus ondernam lange reizen, onder andere naar Jeruzalem, en liet zich kennen

³⁰² L. VAN DER ESSEN, *Étude critique et littéraire sur les vitae des saints Mérovingiens de l'ancienne Belgique*, p. 402-404.

³⁰³ Zie analoog ook *Vita Livinus* §29, *supra* p. 37 en *Vita Gertrude* §8, *supra* p. 29.

door zijn naastenliefde. Zijn hele leven lang wilde hij eremiet worden, maar dit werd verhinderd door zijn taken als bisschop³⁰⁴.

TOTSTANDKOMING: De eerst vita zou door een tijdgenoot van Silvinus geschreven zijn, namelijk bisschop Antenor. Echter, wanneer men de vita kritisch leest, vindt men grote anachronismen terug. Bovendien zijn er overeenkomsten met de vita van Richarius. De Karolingische stijl van het geschrift doet vermoeden dat deze vita, net zoals de bovenvermelde *Vita Bavonis*, geschreven is ten tijde van Lodewijk de Vrome, in de eerste helft van de negende eeuw. Anderen echter beweren dat de vita weldegelijk geschreven is door een tijdgenoot van Silvinus, maar dat men in de negende eeuw de vita bewerkte. Dit is eveneens plausibel, hoofdstuk 1 van dit onderzoek indachtig³⁰⁵.

EEUW TOTSTANDKOMING: 9^e eeuw

THEMA'S:

- *Paragraaf 4: Navolging van Christus als vervanging van huwelijk.* In deze paragraaf wordt impliciet verwezen naar de incompatibiliteit tussen een aards en een hemels huwelijk. In tegenstelling tot bij de vele vrouwelijke heiligen worden hier de woorden bruid en Bruidegom niet in de mond genomen, maar gebruikt de hagiograaf de navolging van Christus als vervangende gedachte.

Par 4. Ten tijde van zijn jeugd verloofde hij zich met een meisje volgens de huwelijksgebruiken. Maar uiteindelijk keerde hij tot zichzelf terug, omdat hij het geheim van zijn hart volgde. Hij liet zijn huwelijksbelofte achter zich, om zo met een zuivere ziel en een kuis lichaam de Zoon van de Maagd na te volgen. Hij bleef altijd kuis en al wat rein is beviel hem. Hij vergat niet wat het evangelie zegt: *allen die omwille van mijn naam zijn huis, of hun broeders, zusters, moeder, vader of echtgenote verlaten hebben, zullen honderdvoudig vergoed worden en zullen het eeuwig leven verkrijgen.* Igitur tempore iuventutis desponsavit quamdam puellam iuxta ritum vxores ducentium. Sed tandem in semetipsum reuersus, sumpto altiori consilio arcani pectoris, reliquit federationis pactum, vt mundo corde, & casto corpore imitaretur Filium Virginis, qui semper mundus permanet, cuique omnia placent munda; non immemor Euangelij dicentis: Omnis qui reliquerit domum, vel fratres, aut sorores, aut patrem, aut matrem, aut vxorem propter nomen meum, centuplum accipiet, & vitam æternam possidebit. [Matth. 19. 29] (p. 29)

Deze passage uit de vita van Silvinus geniet voornamelijk onze interesse omdat het bevestigt dat mannen niet met Christus kunnen huwen³⁰⁶. Dat dit enkel voor vrouwen weggelegd is, lijkt ook de visie van deze auteur. En zoals we hoger zegden; mannen die Christus navolgen (“*imitaretur*”) staan voor de hagiograaf op het zelfde niveau als met Christus gehuwde vrouwen. Het Latijnse ‘*imitari*’ vinden we in deze context overigens ook terug in het leven van Rictrude (“*quid est enim sequi, nisi imitari*³⁰⁷?”). Ook hiermee wordt bevestigd dat het niet om toeval, maar om een constante gaat. Het is overigens opvallend dat de hagiograaf die het leven van Silvinus schreef niet spreekt van ‘Christus’, maar van de ‘Zoon van de Maagd’ (“*Filium Virginis*”), een titel die we zelden terugvinden in de vitae. Creëert de hagiograaf hier een contrast tussen man en vrouw, dat ook voor het bruidsmotief van groot belang is?

³⁰⁴ H. THURSTON (ed.), *Butler's Life of the Saints. February*, Wellwood, Burns, Oates & Washbourne, 1930, p. 253-254.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 254; L. VAN DER ESSEN, *Étude critique et littéraire sur les vitae des saints Mérovingiens de l'ancienne Belgique*, p. 410-418.

³⁰⁶ Vergelijk *Vita Eligius* Boek 2, Hoofdstuk 8, *supra* p. 33 en *Vita Ghislenuis* §10, *supra* p. 54.

³⁰⁷ *Vita Rictrude* §18, *supra* p. 61; toch is het resultaat op mystiek vlak allerminst hetzelfde. Er vindt immers geen ontmoeting plaats.

7. Oda van Brabant

BRON : AASS. BEL VI, *De S. Oda Vagine. S Odae-Rode in Pelandia Brabantiae. Die XXVII, et in monasterio virginum venradii ditionis kesselensis in geldria municipii, die xxviii novembris culta. Ex MA. monasterii Potae Coeli apud Sylvam-Ducis, collato cum MS. 2ae partis Hagiologii Brabantinorum in Rubea-valle, & Corsendoncano, interpolationibus vel saltem ineptis digressionibus expurgata*, BHL 6261, 619-631.

VERTALING : Eigen vertaling

HEILIGE ODA VAN BRABANT: Volgens haar hagiografische geschiedenis is Oda een heilige van Schotse afkomst. Reeds sinds haar geboorte was ze blind. Toen haar ouders hoorden over de wonderverhalen van Lambertus, stuurden ze hun dochter naar Luik. Toen ze na haar genezing naar Schotland terugging werd ze uitgehuwelijkt. Om aan het huwelijk te ontsnappen, vluchtte ze. Na vele omzwervingen kwam ze in Eindhoven terecht, waar ze stierf in het jaar 726³⁰⁸.

TOTSTANDKOMING: Het hele verhaal omtrent het leven van Oda is één grote legende. Zelfs haar geboorte- en sterfdatum zijn legendarisch: in feite weten we van deze Oda zeer weinig. Wat we wel weten is dat het leven werd geschreven in het klooster van Rolduc, en dat dit vermoedelijk gebeurde aan het einde van de twaalfde of het begin van de dertiende eeuw. De vita is met andere woorden een legendarisch heiligenleven, gebaseerd op legenden en passages uit de levens van andere heiligen³⁰⁹.

EEUW TOTSTANDKOMING: Einde 12^e, begin 13^e eeuw

THEMA'S:

- Paragraaf 10. Huwelijk
- Paragraaf 12. Huwelijk

Par. 10 [...] Bovendien spraken de buurtbewoners van die plaats waar het gebeurde dat de heilige maagd van Christus oplichtte, en wezen ze de exacte plek aan en beschermden ze de omgeving voor het nageslacht, waar later de opvolgers van laatstgenoemde maagd gebouwd hebben ter bewijs en herinnering van de gebeurtenis, tot op vandaag erg strikt, opgedragen aan de heilige Walburgis, niet in het minst ter ere van de Heilige maagd van Christus zelf, die Christus voor zichzelf koos als echtgenote.

[...] Praeterea convicanei illius loci, quo beatam Christi Ancillam illuminari contigit, notaverunt locum & signaverunt situm & munierunt ambitum ad memoriam futuro rum, ubi postmodum successores praedictae Christi ancillae in testimonium & memoriam facti statuerunt usque hodie perseverano, intitulum in honorem S. Walburgis, nec non in honorem Ancillae Christi ibidem illuminatae, quam sibi Christus elegit in sponsam. (p. 624)

De twaalfde eeuw ging de geschiedenis in als een periode van mystieke bloei. Toch, zo blijkt, delen niet alle vitae in het succes van de vernieuwde mystieke interesse. Deze *Vita Odae* bijvoorbeeld zet de lijn van de tiende en elfde eeuw schamteloos verder: het bruidsmotief is in de vitae aanwezig, maar wordt niet uitgewerkt. De hagiograaf weet wel dat Walburga door Christus als bruid gekozen werd, maar is hierin verder niet geïnteresseerd. Het enige wat hij met deze passage wil doen, is beschrijven waarom een klooster op die welbepaalde plaats staat.

Hoewel we ons in de twaalfde eeuw bevinden, lijkt de auteur zich niet te bekommeren om het innerlijke leven van de heilige. Deze historiseringstendens in de vitae is opvallend, zeker wanneer we kijken naar de tijds- en ontstaanscontext. De tekst dateert immers uit de tweede helft van de twaalfde eeuw, dus van kort na de dood van Bernardus van Clairvaux. De invloed van deze bekende mysticus is te voelen in heel Europa, maar niet in deze vita. Toch moet de Augustijnerabdij van Rolduc bij Kerkrade op de hoogte geweest zijn van de vernieuwende wind in het mystieke landschap. Deze abdij werd gesticht door Ailbertus van Antoing, die rond 1060 geboren werd in Antoing, bij Doornik. De

³⁰⁸ L. JONGEN, *Heiligenlevens in Nederland en Vlaanderen*, p. 162-164; H. VERMEULEN, *Weten we iets van S. Oda? Het positieve gedeelte*, in *Ons Geestelijk Erf* 9 (1935) 61-88, p. 65-66.

³⁰⁹ L. VAN DER ESSEN, *Étude critique et littéraire sur les vitae des saints Mérovingiens de l'ancienne Belgique*, p. 192-197.

man reisde veel doorheen de Lage Landen en Frankrijk en stichtte verschillende kloosters. Zo vertellen de *Annales Rodenses* hoe Ailbertus in 1111 een abdij stichtte in Clairfontaine, in het huidige arrondissement Vervins, in Picardië, waar hij verbleef tot aan zijn dood³¹⁰. Tien jaar later, op 11 mei 1121 stichtte Bernardus van Clairvaux een klooster in Foigny, slechts enkele kilometers verderop, volgens bronnen omwille van de strategische ligging en de contacten met nabijgelegen abdijen. Bernardus zou het gebied regelmatig bezocht hebben, ook in de periode voor dat hij er een klooster bouwde³¹¹. Het is dus mogelijk dat Bernardus van Clairvaux en Ailbertus elkaar ooit ontmoet hebben.

Toch laat deze invloed zich zeker niet voelen in deze vita. Naast de mogelijkheid dat ze elkaar toch niet ontmoet zouden hebben, menen wij hieruit een tweede hypothese te kunnen afleiden: mystieke elementen horen in beginsel niet in heiligenlevens thuis, en gaan bovendien verloren in de tijd. Wanneer er geen reden bestaat om in het leven van een heilige mystieke elementen te incorporeren, zal de hagiograaf dit dan ook niet doen. Na vijf eeuwen van mondelinge overdracht is de spiritualiteit uit het leven van deze heilige verloren gegaan. Enkel haar historische karakter is nog van belang. Daarom zijn de meest authentieke teksten ook steeds de meest mystieke teksten.

Par. 12 [...] En dus twijfelde Oda, de zalige maagd van Christus, geen seconde om met dezelfde toewijding van een gelijkaardige zuiverheid bij zijn aanbod te blijven, en toegewijd begon ze Christus te dienen. Zoals Pepijn, zoon van Carloman, zijn dochter, de heilige Gertrude, aan iemand wou uithuwelijken, maar deze zich hierbij, na te zijn versterkt door Gods eer en glorie in geen geval wou neerleggen, omdat ze zich door devotie en gelofte aan de bruidegom, Christus gebonden had, [...].

[...] Ergo beata Christi Ancilla Oda ejusdem castitatis compari spiritu afflata non dubitavit in suo proposito permanere, ac devote, ut cooperat Christo deservire. Sicut enim Pepinus, Carlomanni filius, filiam suam sanctam Ghertrudem voluit cuidam desponsare, sed premunita gratia et timore Dei nullatenus acquiescere voluit, quia Christo Sponso sese devotione voto que astrinxerat, [...]. (p. 625)

Ook in deze passage komt dezelfde historiseringstendens terug naar voor: de hagiograaf plaatst Oda in de lijn van de Heilige Gertrude, die, net zoals Oda, het aardse huwelijk afzweerde voor het huwelijk met de Bruidegom³¹². Ook hier gelden dezelfde opmerkingen als in de twaalfde paragraaf. Het bruidschap wordt nog wel vermeld, maar de uitwerking ervan ontbreekt. Een passage die bij Gertrude nog mystiek was, wordt hier een historisch feit in de geschiedenis, dat zich zal herhalen in het leven van Oda. Hiermee biedt de *Vita Odae* een interessante getuigenis van hoe mystieke teksten doorheen de geschiedenis hun mystieke karakter verliezen. Door de twee vitae naast elkaar te leggen krijgt men in één oogopslag zicht op de veranderde spiritualiteit. Hierdoor wordt de vita van Oda een stem voor alle vitae die rond dezelfde tijd ontstaan zijn, en waarin we het bruidschap ook teruggevonden hebben, maar waarvoor de mystieke wortel vandaag niet meer te traceren valt³¹³.

8. Bertha van Blagny

BRON: AASS JUL II, *De S. Berta vidua sancimoniali Blagiaci in Artesia. Vita ex codice Ms. cænobii Blangiacensis*, BHL 1266, 49-54.

VERTALING: Eigen vertaling

HEILIGE BERTHA VAN BLAGNY: Zoals wel vaker te lezen staat in een vita, was ook Bertha eerst getrouwd, en trad ze pas op latere leeftijd in het klooster in. Na de dood van haar echtgenoot

³¹⁰ L. AUGUSTUS & J.T.J. JAMAR, *Annales Rodenses. Kroniek van Kloosterrade. Tekst en vertaling*, Maastricht, Rijksarchief Limburg, 1995, p. 96-101.

³¹¹ A. PIETTE, *Histoire de l'abbaye de Foigny, ordre de Citeaux, filiation de Clairvaux*, Parijs, Lefebvre, 1931, p. 4-7.

³¹² Zie *Vita Gertrude* §2, *supra* p. 27.

³¹³ Zie onder andere *Vita Amalberga* §4, *supra* p.64; *Vita Begga* §2, *supra* p.67; *Vita Dymphna* §5, *supra* p. 74; *Vita Berlinde* §2, *supra* p. 82; *Vita Bertha* §15, *supra* p. 91.

bouwde ze het klooster van Blagny³¹⁴. Toen tijdens de bouwwerken de toren instortte, zag ze dit als een teken van God. Vervolgens volgde een tweede teken dat haar leidde naar een nieuwe plaats voor het klooster. Ze bouwde het klooster en samen met haar dochters trad ze in, en werd ze abdis. Wanneer op een dag Ruodgar haar dochter Gertrude³¹⁵ kwam schaken in opdracht van de koning, wist ze dit te voorzien. Bertha stierf in Blagny in het jaar 725³¹⁶.

TOTSTANDKOMING: In de Acta Sanctorum staan het leven, de mirakelen en de overbrenging van Bertha's lichaam in één document, dat dateert uit 1239. Echter, dit document is de samenvoeging van drie afzonderlijke documenten die reeds vroeger bestonden. Zo wordt het leven van Bertha van Blagny reeds vermeld door Folcuinus, in het jaar 961, en wordt de translatie van haar lichaam, in het jaar 895, vermeld in een ander negende-eeuws document. De verhalen omtrent Bertha zijn dus waarschijnlijk op papier gezet tussen 895 en 961³¹⁷.

EEUW TOTSTANDKOMING: Einde 9^e, begin 10^e eeuw

THEMA'S:

- Paragraaf 5: *Huwelijk*.
- Paragraaf 15: *Huwelijk*.

Par 5 Met instemming van God stemde de eerbiedwaardige Rigobertus in met allen voor wie het gevraagd werd en regelde hij de dag waarop de roemrijke Siegfried zijn dochter op wettelijke manier als vrouw kreeg. Ze werd toen uitgehuwelijkt aan een aardse heerser, maar was al lang voordien in haar gedachten gehuwd met een hemelse [...].

Venerabilis itaque Rigobertus, nutu Dei instinctus, in omnibus, quibus expetebatur, assensum præbuit constituitque diem, in qua illustris Sigefridus filiam suam legitimo ordine sibi adipisceretur sponsam. Desponsabatur autem tum temporis terreno principi, jam pridem mente nupta cælesti [...] (p. 50)

Deze vita maakt gewag van een hemelse Bruidegom, maar lijkt dit amper vanuit spiritueel oogpunt te doen. Althans, als er ooit een meer dan descriptieve lading gegeven werd aan deze paragraaf, dan is die ondertussen verdwenen. De hagiograaf plaatst het hemelse huwelijk tegenover een aardse huwelijk, en contrasteert beiden. Hij lijkt dit te doen vanuit de gedachte dat het hemelse het aardse overstijgt. Opvallend zijn de hierbij gebruikte woorden: de hagiograaf schrijft dat Bertha 'in gedachten' ("mente") gehuwd was met de Bruidegom. Het gaat hierbij om een geestelijk, en niet een lichamelijk, huwelijk. Wie hierbij het initiatief nam is niet uit de tekst af te leiden. Het huwelijk kan aldus twee betekenissen hebben; ofwel gaat het om een huwelijk van Christus met de bruid, zoals we dat kennen uit onder andere de vita van Aldegonde³¹⁸. Ofwel beschrijft de hagiograaf de Bertha's geheime keuze voor een geestelijk leven.

Par 15 De haat van de duivel echter, die op geen enkele plaats duidelijk overheerst, lokte door giftige overreding een persoon uit de entourage van de koning, genaamd Ruodgarius, die opgezwollen was van arrogantie, opgeblazen door het plezier van een voorbijgaande voorspoed. Toen hij op weg ging naar Blagny, vroeg hij Bertha met aandrang of ze hem haar dochter Gertrudis wou schenken voor een huwelijk. En zo, toen ze de woorden van de smekeling had gehoord, antwoordde de allerheiligste Bertha, naar men

Invidia vero diaboli, nusquam se clare valens, virulenta suasionem illexit quemdam de primariis Regis, nomine Ruodgarium, superbia tumidum, gaudio transitorie prosperitatis inflatum, qui iter atripiens ad Blangiacum, piissimam Bertam intente flagitabat, ut sibi Gertrudis filia ejus donaretur in conjugium. Beatissima itaque Berta, ut verba deprecantis animadvertit; respondisse fertur: Nullo pacto fieri posse, quæ cælestis sponsi juri assignata videretur, terreni alicujus copulæ neceretur. Ille autem tenacissime in

³¹⁴ A. BUTLER, *Butler's Life of the Saints. New Full Edition. July*, Wellwood, Burns & Oates; Collegeville, The Liturgical Press, 2000, p. 26.

³¹⁵ Het gaat hier uiteraard om een andere Gertrude dan de heilige die stierf in 659.

³¹⁶ S. B. GOULD, *The Lives of the Saints*, p. 108-109.

³¹⁷ L. VAN DER ESSEN, *Étude critique et littéraire sur les vitæ des saints Mérovingiens de l'ancienne Belgique*, p. 420-421.

³¹⁸ Zie *Vita Aldegonde* §§6-7, *supra* p. 44.

zegt: “met geen enkel pact kan geschieden dat zij die blijkbaar toegewezen is aan het recht van de hemelse Bruidegom, verbonden wordt in een band met een aards persoon.” Hij hield echter vol, koppig vasthoudend aan zijn dwaasheid, en hij zwoer dat hij het klooster niet zou verlaten tenzij hem beloofd werd dat hij Gertrudis kon zien.

malitia perseverabat, jurejurando affirmans, se de cœnobio non exiturum, nisi præfata Gertrudis aspectui illius præsentaretur. (p. 52)

Bij deze paragraaf kunnen we de opmerkingen van paragraaf 5 herhalen. De hagiograaf vermeldt het huwelijk met de Bruidegom, maar uit de context valt de betekenis en de draagwijdte hiervan niet te achterhalen: duidt het toegewezen zijn (“*assignata videretur*”) op een keuze voor het kloosterleven? Of duidt het op de keuze van Christus voor zijn bruid? De passage biedt hierover geen uitsluitel. Toch vestigen we de aandacht op de vele passieve termen (*videretur, neceretur, praesenteretur, ...*). Duiden deze passieve termen op een keuze van Christus voor de heilige? Als dat het geval zou zijn, is het opvallend dat de hagiograaf deze band niet verder expliciteert.

9. Reinilde

BRON: AASS JUL IV, *De S. Reinilde Virg. Mart. Cum Sociis Grimoaldo et Gondolfo. MM. Sanctis prope Hallas Deiparae in Hannonia Belgii. Vita Ex Ms. codice S. Pauli in Sonia, cum aliis Mss. & Surio collata*, BHL 7082, 176-178.

VERTALING: P. SCHOLLAERT, *Lekenapostolaat in de VIIIe eeuw. Historisch belang en de Bronnen. Deel 1*, in *Oudheidkundige Kring van het Land van Dendermonde. Gedenkschriften. Derde reeks*, Dendermonde, Drukkerij De Cuyper Robberecht, 1961, 67-107.

HEILIGE REINILDE: Reinilde maakt deel uit van dezelfde heiligenfamilie als haar moeder Amalberga en haar zus Goedele. Wanneer haar moeder en vader kiezen voor een religieus leven, doet ook zij dit. Na een pelgrimstocht naar Heilig Land legt ze zich volledig toe op de armenzorg. Reinilde werd martelaar toen ze in de handen van heidenen viel³¹⁹.

TOTSTANDKOMING: Wat betreft de totstandkoming van deze vita kunnen we niet veel meer doen dan verwijzen naar een monnik uit Lobbes. Deze stelde deze vita samen in de elfde eeuw, gebruik makend van bestaande legendes, eigen ideeën en een verhaalpatroon typisch voor hagiografieën uit Lobbes³²⁰. We zijn dus gedwongen dit werk te lezen als een elfde-eeuws verzonnen verhaal. Echter, in de zoektocht naar mystieke elementen vormt dit niet zozeer een probleem. Wel moet men rekening houden met de datering.

EEUW TOTSTANDKOMING: 11^e eeuw

THEMA'S:

- Paragraaf 2: *Huwelijk*.
- Paragraaf 7: *Huwelijk*.

Par 2 Van kindsbeen af hadden deze meisjes besloten kuis te leven. Door vele aanzienlijken van het rijk wegens hun adel en hun rijkdom tot een huwelijk aangezocht, verkozen ze, in de maagdelijke staat blijvend, met heel hun ziel van de hemelse Bruidegom geacht te zijn, liever dan door de gemeenschap met sterfelijke echtgenoten besmet te worden. [...] (p. 72)

Sed eadem puellæ cum ab infantia sua vitam castissimam ducere proposuissent, multique illas regni primores, ob nobilitatem & divitias copulari sibi in conjugio cuperent, placuit eis, in virginitate permanentibus, cælesti sponso, toto mentis desiderio magis adhærere, quam mortalium contaggiis conjugum maculari. [...] (p. 176)

³¹⁹ B.D. STARR, *Tree of Saints*, North Charleston, BookSurge, 2006, p. 96.

³²⁰ L. VAN DER ESSEN, *Étude critique et littéraire sur les vitæ des saints Mérovingiens de l'ancienne Belgique*, p. 300.

Voor deze passage gelden exact dezelfde opmerkingen als voor de vita van Bertha van Blagny³²¹: de tekst maakt een verwijzing naar de hemelse Bruidegom, maar de draagwijdte van de woorden is evenwel niet duidelijk. Naarmate we meer vitae uit de elfde en twaalfde eeuw zien, wordt het steeds duidelijker dat de ‘mystieke elementen’ verdwenen zijn

Par 7	Bij het indringen van de barbaren nam de maagd, vervuld van de Heilige Geest en standvastig in de liefde tot haar Bruidegom, zoals ze gewoon was, haar toevlucht tot de hulp van het gebed samen met haar gezellen. [...] (p. 87)	Irruentibus igitur barbaris, puella sacro pneumate plena, in amore cælestis [sponsi] solidata, cum suis comitibus more solito ad orationis auxilium confugit, [...]. (p. 177)
-------	---	---

Voor deze passage verwijzen we wederom naar de vele fragmenten vanaf de elfde eeuw die over de Bruidegom spreken zonder dit verder uit te werken³²².

10. Bertulfus

BRON: AASS FEB I, *De S. Bertulpho Renticae et Gandavi in Belgio. Vita ex Surio et MSS. Blandesi Monacho auctore*, BHL 1316, 677-688.

VERTALING: Eigen vertaling

HEILIGE BERTULFUS: Deze heiden van Duitse afkomst werd in Terwaan gedoopt. Hij was een vroom man die gedurende zijn hele leven de omliggende regio missioneerde. Later richtte hij een abdij op³²³.

TOTSTANDKOMING: De eerste vita van deze heilige is verloren gegaan in de geschiedenis, maar van de tweede vita weten we dat ze op de eerste gebaseerd is. De auteur van de vita maakt het dateren zeer gemakkelijk, aangezien hij vermeldt dat hij schrijft onder Folcardus. Dit was de abt van het Sint-Pietersklooster van Gent van 1070 tot 1083. Bovendien vermeldt de vita dat het klooster relieken van deze heilige bezit. We bezitten van het Sint-Pietersklooster nog de relikwieënlijst en daaruit blijkt dat er in 1073 nog geen relieken waren van Bertinus, terwijl in het jaar 1088 wel³²⁴.

EEUW TOTSTANDKOMING: 11^e eeuw

THEMA'S:

- *Paragraaf 13: Licht & Arend.*

Par 13	[...] Het kind liep naar het rijk van zijn heer, en vergezeld van zijn knecht kwam hij aan. Wanneer de heilige aan het bidden was, zag hij Gods genade en het nieuwe wonder, nooit gehoord door de eeuwen heen. Want een brandende toorts die voor hem stond, scheen van aan de top van de hemel helemaal tot aan de aarde. De brandende toorts verdreef de schaduw en terwijl de man van God daar zat, terwijl hij aan het lezen was in een welbepaald boek, zorgde de fakkel voor een heel helder licht. Ondertussen overschaduwde een arend het hoofd van de jongen, en jaagde hij met uitgestrekte vleugels de ongemakken van de regen weg. En	[...]Cucurrit puer ad imperium domini sui, pruenitque in præsentiam commilitonis sui. Vbi erat cernere in glorificatione Sancti, gloriam Dei, & inauditum seculis prodigium miraculi. Nam ignea fax, coram ipso a summo cæli ad terras vsque pertingens fulsit, tenebrasque hinc inde fugavit, viroque Dei sedenti, atque in quodam libro ad legendum intento, lumen non modicum ministravit. Miræ etiam magnitudinis aquila caput ipsius obumbrando circumuolitabat, pluuiæque incommodum alis expansis ab eo fugabat. Sicque duplici miraculo duplex a Sancto Dei incommodum, tenebrarum scilicet ac pluuiarum repellebatur, dum hinc lumine facis
--------	--	--

³²¹ *Vita Bertha*, supra p. 90.

³²² *Vita Amalberga* §4, supra p. 64; *Vita Begga* §2, supra p. 67; *Vita Dymphna* §5, supra p. 74; *Vita Berlinde* §2, supra p. 82; *Vita Bertha* §15, supra p. 91.

³²³ J. HAMBLENNE, *Saints et saintes de Belgique au premier millénaire*, p. 242.

³²⁴ L. VAN DER ESSEN, *Étude critique et littéraire sur les vitae des saints Mérovingiens de l'ancienne Belgique*, p. 422.

zo met een dubbel mirakel verdween het dubbele ongemak van Gods heilige, namelijk de schaduw en de regen, De schaduw werd van hem afgeweerd door het licht van de fakkel en de hevige regenbuien werden van hem afgeweerd door de rondvliegende arend. Zeer terecht. Hij bewapende zich immers met twee deugden: liefde en gehoorzaamheid. Liefde in die mate dat hij, als zijn vrienden moe waren, hun werk verlichtte met zijn eigen werk. De deugd van de gehoorzaamheid, omdat hij ook in tegenspoed aan de heerschappij van zijn meester gehoorzaamde. Daarom brengt God hem dank met de dubbele glorie van de mirakelen. Het is dan ook niet te betwijfelen dat, in dit tonen van het licht en de adelaar, er een engel aanwezig was. [...]

ardentis tenebræ, hinc aquila circumuolitante imbrum ab eo tempestas arcebatur. Nec immerito. Quia enim eum duplex armauerat virtus, caritatis scilicet & obedientiæ; caritatis quidem, qua commilitones intime fatigatos, a labore laxabat labore suo; obedientiæ, qua & in aduersis domini sui paruit imperio; ideo & duplici miraculorum gloria, diuina ipsum glorificauit gratia. Neque dubium est, in illa luminis aquilæque ostensione angelicam ad fuisse præsentiam, [...] (p. 679)

De vita van Bertulfus spreekt van een nieuw visioen, zoals dat in de eeuwen ervoor niet gekend was. Toch merken we op dat beide elementen in het visioen, de arend en de lichttoorts, reeds in eerdere vitae naar voor kwamen. In wat volgt hernemen we deze elementen en bespreken we hoe de hagiograaf van Bertulfus ze bewerkte.

Ten eerste spreekt de hagiograaf van een vuurtoorts die vanuit de hemel schijnt en alles verlicht, waardoor de duisternis verdreven wordt (*“tenebrascae fugavit”*). Hierdoor werd zijn boek verlicht. Opnieuw benadrukken we de impact van licht in een tijdsperiode waarin er geen kunstmatige lichtbronnen bestonden. In dit opzicht loopt het visioen in vele aspecten gelijk met de meeste andere lichtvisioenen. Toch is het opvallend dat het licht vanuit de hemel schijnt, en niet neerdaalt, wat in de oudste hagiografische geschriften wel het geval was³²⁵. Bovendien wordt het licht, dat traditioneel Christus is, hier expliciet een engel (*“angelicam”*) genoemd. Wederom menen we dat Christus in de elfde eeuw te transcendent geacht wordt om als licht te kunnen neerdalen.

Het tweede element is dat van de arend. Voor een bespreking hiervan verwijzen we naar de vita van Eligius, waar we zeiden dat de arend zowel een engel, als Christus, als Johannes kan zijn³²⁶. Hier geeft de hagiograaf onmiddellijk een antwoord: de arend is een engel (*“angelicam”*).

Bovendien zet de hagiograaf het doel van deze twee elementen helder uiteen. Aan het dubbele visioen worden twee deugden gekoppeld: de liefde en de gehoorzaamheid. Hiermee uit de vita zich als een elfde-eeuwse moraliserende vita. Opnieuw stellen we ons de vraag of het visioen een diepere betekenislaag heeft, en of het verhaal achteraf gemoraliseerd werd bij de mondelinge overlevering. Immers, ook de vita van Aldegonde noemt het licht een engel, maar benoemt datzelfde licht achteraf ook als Christus³²⁷. Is ook hier sprake van een mogelijke dubbele redactie, waarbij de engel in het visioen oorspronkelijk als Christus bestempeld werd? Wat er ook van zij; de elfde eeuw bevat globaal geen mystieke elementen meer, en ook deze vita lijkt deze tendens te ondersteunen.

11. Odrada³²⁸

BRON: AASS NOV II, PARS I, *De sancta Odrada virgine Ballae in Campinia. Ex codicibus: (1) Leodiensi olim 58, nunc 210; (2) Brux. 858; (3) olim Alemensi, nunc Siluaeducensi, secundum editionem v. v. L. H. Schutjes; (4) apographo codicis Rubeaevallensis, nunc in Brux. 8931. Cfr. supra, Comm. praeuv., numm. 2, 3. — Attamen non paucas variantes*

³²⁵ *Vita Gertrude* §8, *supra* p. 29; *Vita Winnoc* §10, *supra* p. 87; *Vita Waldetrude* cap. 2, §11, *supra* p. 58; *Vita Aldegonde* §6, *supra* p. 44.

³²⁶ *Vita Eligius* Boek 1, Hoofdstuk 2, *supra* p. 31.

³²⁷ *Vita Aldegonde* §6-7, *supra* p. 44.

³²⁸ Niet elke verwijzing naar bruid en Bruidegom hebben we hier overgenomen. Deze Vita kenmerkt zich door een uitwerking van het huwelijks-thema. Van het begin tot het einde.

lectiones negleximus, quae manifeste librarii vitio adscribendae videbantur, BHL 6317, 62-67.

VERTALING: Eigen werkvertaling

HEILIGE ODRADA: De vita van Odrada is pure fictie, gebaseerd op enkele wandschilderingen en legendes uit de tijd van de totstandkoming. Het vertelt het verhaal van een heilige die, wanneer ze van haar ouders niet mee naar de kerk mag, van haar vader te horen krijgt dat ze maar zelf te paard moet gaan³²⁹. Hierop vlucht Odrada het bos in en weigert ze terug naar de bewoonde wereld te komen, tenzij een paard haar ophaalt. En zo gebeurde het. Op de plaats waar het voorval plaatvond, staat volgens de traditie een grote geneeskrachtige lindeboom³³⁰.

TOTSTANDKOMING: Buiten de *Vita Odradae* en haar graf, weten we niet veel over het leven van Odrada. We namen haar op in ons overzicht, maar een exacte datum voor haar dood hebben we niet. In een artikel in *Ons Geestelijk Erf* geeft Van de Weerd een goed overzicht van het onderzoek naar Odrada. Haar vita is geschreven in 1304, zo blijkt, maar wanneer de heilige net leefde is niet duidelijk. Alle dateringen gaan van de achtste eeuw tot de twaalfde eeuw. Van de Weerd zelf vond verscheidene argumenten om het leven van Odrada in de achtste eeuw te situeren³³¹. Zoals hieronder blijkt, bevat de *Vita Odradae* enkele zeer interessante passages. We zullen er echter rekening met moeten houden dat de verhalen afstammen uit het begin van de veertiende eeuw, de eeuw van Ruusbroec.

EEUW TOTSTANDKOMING: 14^e eeuw

THEMA'S:

- *Paragraaf 2: Huwelijk.* Odrada vertrouwt zichzelf niet toe aan een aardse bruidegom, maar ze huwt met Christus. In deze paragraaf wordt vaak gebruik gemaakt van passieve vormen.
- *Paragraaf 6: Huwelijk & Liefdesverlangen.* Met een verwijzing naar Jes 56, 7 (parallel met Mc 11, 17) verdedigt Odrada haar kerk. Veel belangrijker echter, maakt ze verderop gebruik van Ps 42,2 om haar verlangen tot God uit te drukken. Hiermee loopt de passage parallel met *Vita Ermelindis*, Paragraaf 1.
- *Paragraaf 7: Bron van levend water.*
- *Paragraaf 9: Huwelijk & contemplatio.* In deze paragraaf, waarin Odrada sterft, wordt wederom gebruik gemaakt van Ps 42,3.

Par 2 [...] Daarna werden zij allen door haar met verontwaardiging verdreven, en gingen ze verward met een gevoel van schroom weg; want zij vertrouwde de kuisheid van haar maagdelijkheid alleen aan God toe. Aan Hem alleen en niet aan een andere aardse bruidegom verkoos ze zich te binden; En zo zag ze af van het baren van kinderen. Ze wou liever in contact gebracht worden met haar hemelse Bruidegom, trouw aan daden en gewoonten. Alzo hield deze voorzichtige handelsvrouw haar schat in het geheim in een zorgvuldig gekozen veld verborgen. Ze kocht het zelf, en om te verhinderen dat ze op haar levensweg van voornoemde schat zou beroofd worden, legde ze

[...] Qui omnes [(Q. O.) O. autem 3.] ab ea cum indignatione repulsi, cum verecundia discessere confusi; nam Domino soli virginitatis pudicitiam vovendo sacravit [servavit 4.] . Huic soli et non alii sponso terreno adhaerere delegit [elegit 3.] ; sicque spreta liberorum propagine, actu habituque redimenda³³² [ornanda 4.] , sponso qui in caelis est maluit applicari. Haec, inquam, cauta negotiatrix considerato agro [qui] thesaurum celabat absconditum, emit ipsum, et ne thesauro praedicto depraedaretur in via, occultare studuit aurae populari. Quae et quaesitis bonis margaritis, unaque inventa pretiosa, suis distractis omnibus, ipsam avidissime comparavit. (p. 63)

³²⁹ A.B. MULDER-BAKKER, *Gefascineerd door heiligen. Heiligenlevens en heiligenverering in de Nederlanden van de dertiende eeuw*, in A.B. MULDER-BAKKER & M. CARASSO-KOK (ed.), *Gouden legenden. Heiligenlevens en heiligenverering in de Nederlanden*, Hilversum, Uitgeverij Verloren, 1997, 1-21, p. 19.

³³⁰ Y. DE BEULE & P. GEERTS, *Merkwaardige bomen in België. 100 bomen en verhalen om te koesteren*, Tielt, Lannoo, 2005, p. 185.

³³¹ H. VAN DE WEERD, *Wanneer leefde de H. Odrada van Baelen? Haar legende en vereering*, in *Ons Geestelijk erf* (1928), 77-99; M. CARASSO-KOK, *Repertorium van verhalende historische bronnen uit de middeleeuwen*, p. 77.

³³² Retimendo?

zich erop toe deze verborgen te houden voor de publieke belangstelling. Ze verwierf deze ook zeer gretig na het zoeken van mooie parels, het vinden van één kostbare, het opdoen van die van haar zelf. Het waren deeze en gelijkaardige goede parels, alsook één waardevolle ontdekking, die alles van haar wegleidden.

Ongeacht het feit dat het onzeker is of Odrada een Merovingische heilige was, wilden we deze en volgende paragrafen niet weerhouden. Ze geven immers een goed beeld van de invloed van de bruidsmetafoor in de vitae uit de veertiende eeuw. Ook in dit fragment zien we bijvoorbeeld dat de bruidsmetafoor een algemeen ingeburgerde structuur is³³³. Het is een beeld om over een alternatief leven te spreken; de keuze voor het kloosterleven in plaats van het huwelijksleven.

- Par. 6. [Weggegaan naar Millegem] Zo dus, na te zijn aangekomen bij de kerk, waar iedereen volgens de gevoelens van zijn eigen hart bad tot de Heiland. Het meisje vertrouwde op zichzelf, toen ze Hem in ruil voor haar zieleheil niets vroeg dat kon geweigerd worden, en overpeinsde met een bezorgd gemoed hetvolgende bekende citaat: “Mijn huis zal een huis van gebed genoemd worden. In dit huis krijgt ieder die vraagt, vindt ieder die zoekt, en zal voor ieder die aanklopt worden opengedaan.” Door deze belofte begeistert, vroeg ze, zocht ze, klopte ze aan, terwijl ze in het diepst van haar hart de bekende woorden van David overdacht: “Zoals een hert verlangt naar bronnen van stromend water, zo verlangt mijn ziel naar U, God. Wanneer zal ik aankomen en voor uw aangezicht verschijnen, God?” De milde Heer aanhoorde genadevol het grote verlangen van deze bede, terwijl ze smeekte en aanklopte om niet van een huwelijk met het Lam uitgesloten te worden tesamen met de dwaze maagden, die de olie van de schittering van een zuiver geweten misten, maar dat ze, uitgerust met een lantaarn op het ogenblik dat de Heer plots zou komen, het ooit zou verdienen binnengelaten te worden.
- [Millegemum devecta,] Sic itaque perventum est ad ecclesiam, ubi quisque secundum sui cordis affectum exorat Salvatorem. A quo virgo sibi pro salute animae suae petenti nihil confidit denegandum, illud sollicita mente retractans: *Domus mea domus orationis vocabitur; in ea omnis qui petit accipit, qui quaerit invenit, et pulsanti aperietur.* Hoc animata promisso, petiit quaerendo atque pulsando, illud Davidicum intimo corde revolvens: *Quemadmodum desiderat cervus ad fontes aquarum, ita desiderat anima mea ad te, Deus. Quando veniam et apparebo ante faciem tuam, Deus? Cuius orationis desiderium largus Dominus clementer exaudivit, petentem pulsantemque ne a nuptiis agni cum fatuis virginibus, oleo nitoris bonae conscientiae carentibus, pelleretur exclusa, sed ornata lampade, veniente Domino subito, quandoque mereretur intromitti.* (p. 64)

In deze paragraaf overdenkt Odrada de tekst van Mt 7,8, in samenlezing met Hgl 5,2. Ze staat immers voor de deur van haar Bruidegom en klopt aan in de hoop dat Hij haar zal binnenlaten. Terwijl ze aanklopt overweegt ze de bekende woorden uit psalm 42. Reeds hoger zeiden we dat dit een typos in de latere mystiek wordt, maar dat het als thema tot dusver onuitgewerkt bleef³³⁴. De vita van Odrada is dan ook de enige vita in dit overzicht die dit thema uitwerkt tot een daadwerkelijk mystiek element. Met het beeld van het hert dat verlangt naar de bron van levend water toont de hagiograaf dat Odrada op zoek is naar een (liefdes-)ontmoeting met God. Dit verlangen wordt verder geuit langsheen de woorden van Psalm 42,3a (“*Quando veniam et apparebo ante faciem tuam, Deus?*”). Om dit nog verder te duiden recapituleert de hagiograaf deze gedachte doorheen de parabel van het huwelijk met de maagden. Odrada blijft aankloppen en smeken opdat zij als maagd die in het bezit is van olie en een lantaarn het Licht, Christus, mag ontvangen.

³³³ *Vita Amalberga* §4, *supra* p. 64; *Vita Begga* §2, *supra* p. 67; *Vita Dymphna* §5, *supra* p. 74; *Vita Berlinde* §2, *supra* p. 82; *Vita Bertha* §15, *supra* p. 91.

³³⁴ Zie *Vita Aldegonde* §9, *supra* p. 48; zie ook *Vita Ursmaris* §3, *supra* p. 86.

Doorheen de combinatie van Schriftwoorden uit Mattheus, de Psalmen, en de parabel van de maagden, duidt de hagiograaf Odrada's verlangen. Odrada wil als bruid van Christus, in het bezit van het licht, het huis binnengaan. Daarenboven wijst de hagiograaf ook duidelijk op de wederzijdsheid van de liefdesrelatie. Als maagd wil Odrada het licht, Christus, ontvangen, maar bovendien klopt ze ook aan bij Zijn deur opdat ze door hem ontvangen zou worden. Het is dus een relatie van ontvangen en naar Hem toegaan.

Vermoedelijk draagt de datering van deze hagiografie bij tot de inhoud ervan, en moet het thema geplaatst worden binnen de veertiende-eeuwse mystiek.

- Par. 7 [...] Van U, Christus, zijn deze werken, van U de wonderen, U die niet nalaat in Uw heiligen zo wonderbaarlijk werkzaam te zijn. En moge U verlenen dat dit godsvruchtig in ons vervuld wordt door de gebeden van Odrada zelf; moge U vergunnen dat de stromen van levend water - en namelijk van Uw Heilige Geest - in ons vervat liggen en overvloedig uit ons te voorschijn stromen. Wat U ook heeft beloofd voor wie in U geloven.
- [...] O tua sunt haec, Christe, opera, tua miracula, qui in sanctis tuis ita mirabiliter non dedignaris operari; quodque in nobis spiritualiter impleri Odradae ipsius precibus largiaris, fluminis³³⁵ aquae vivae, tui videlicet sancti Spiritus, in nobis et e nobis abundanter contineri et emanare concedas; quod et credituris in te promisisti. (p. 64)

In dit gebed van de hagiograaf wordt een mooi beeld ontwikkeld, dat in de grote mystieke teksten zeer invloedrijk zal worden. De idee van 'bron van levend water' wordt verder geëxpliciteerd aan de hand van de idee van het uivloeien. Dit is de enige vita waar het 'uitstromen', dat later voor de mystiek (o.a. Ruusbroecs *Ghemeyne mensch*) van groot belang is, voorkomt. Immers, omdat Christus inwoont in de heilige, en ze participeert aan de relatie van de Vader en de Zoon, gaat de Christus uitstromen in de heilige. Het is niet meer Odrada die leeft, het is Christus die in haar leeft.

De hagiograaf maakt hierbij een opmerkelijke bedenking. In een bijzin zegt hij immers met zeer sterke bewoordingen dat het om de Heilige Geest gaat ("*tui videlicet sancti Spiritus*"). Onmoeten we ook hier tussen de regels door de theologie van Ruusbroec? Participeert ook Odrada langsheen de Heilige Geest aan het leven van Christus?

- Par 9 [...] Welke nochtans, voor zover het mogelijk is om de menselijke broosheid te vermijden, afkerig bleef van elke zondige beïnvloeding, maar dit om zelf - zoals goud, dat door vuur gekeurd wordt – met nog meer glanzende helderheid te schitteren op de kroon van God. En zo, beroofd van haar lichamelijke gezondheid en langdurig uitgeput, verlangend om één te zijn met Christus, herkauwde ze steeds weer dat gezegde van David dat ze met brandende ziel had verlangd, herhalend en verzuchtend: *Wanneer zal ik komen en verschijnen voor Gods gelaat?* En door de Heilige Geest in kennis gesteld, voelde deze uiteindelijk dat de lang gewenste ontbinding van haar lichaam nakende was. Gesterkt met de communie van de heilzame biecht en van het sacrament der stervenden, en bevochtigd met het Heilig Oliesel van de laatste Zalving, blies ze haar laatste adem uit, de aardse dingen aan aardse wezens achterlatend. Op deze dag presenteerden de engelen de ziel van het meisje – nu gelukzalig in de hemel – aan Christus, de
- [...] Quae tamen, quantum concessum est abstinere humanae fragilitati, ab omni peccati³³⁶ contagione fuit aliena, sed ut ipsa tamquam aurum, quod per ignem probatur, in Domini diademate nitidiori resplendeat claritate. Sicque totius corporis validudine destituta diuque fatigata, dissolvi cupiens et esse cum Christo, illud Davidicum, quod ardenti mente cupierat, frequenter ore ruminabat, iterans atque ingeminans: *Quando veniam et apparebo ante faciem Dei?* Quae tandem sui corporis dissolutionem, diu exoptatam, a Spiritu sancto edocta, vicinam persensit imminere, salutiferae confessionis et sacramentalis viatici communione munita, nec non et unctionis extremae sacro delibuta liquamine, terrenis terrena relinquens, vitam hanc exhalavit. Beatam caelo animam sponso virginum Christo copulandam hac die angeli praesentavere.
- (p. 64)

³³⁵ Flumina?

³³⁶ Peccata?

Bruidegom van maagden, om met hem één te worden.

Ook deze paragraaf behoudt het algemene stramien van deze vita. De tekst bevat opnieuw een verwijzing naar Ps 42, en opnieuw wordt alles in een moraliserend kader gewrongen. Om de eenwording met Christus te bereiken, leidt Odrada immers een zeer deugdzaam leven. Ditmaal krijgen de woorden van Ps 42 uitwerking, in de dood. In tegenstelling tot de oudere vitae, en analoog met de levens van Amalberga en Ermelinde, kan Odrada enkel één worden met Christus na haar dood³³⁷. Dit is een opmerkelijke vaststelling, zeker in de eeuw van Ruusbroec.

³³⁷ *Vita Amalberga* §4, *supra* p. 64 en *Vita Ermelinde* §1, *supra* p. 75.

HOOFDSTUK 3. CONCLUSIE

Geesteskultuur veronderstelt een reflectiekracht, die alleen in innerlijke en uiterlijke rust geboren wordt. In onze periode zal de grondslag gelegd worden, waarop – wat men ons ook nog steeds over de ‘donkere’ middeleeuwen moge voorpraten – de hoge geestesbeschaving der latere Middeleeuwen, die haar bloeitijd in de dertiende en veertiende eeuw bereikt, zich zal opbouwen³³⁸.

De bouwstenen zijn verzameld, de teksten zijn onderzocht. In dit laatste onderdeel trachten we vanuit deze teksten enkele conclusies te formuleren, en zo het bestaan van mystiek in Merovingische vitae verder te verduidelijken. Hierbij tonen we enkele cijfers, wijzen we op het belang van een snelle totstandkoming, onderzoeken we vaak voorkomende elementen en onderstrepen we de plaats van de metaforiek van het huwelijk. Zoals aangekondigd gaan we ook na waarom de mystiek in vitae van Merovingische heiligen verdwijnt in de tiende eeuw en werpen we een blik op het genderperspectief.

§ 1. EEN EERSTE ANALYSE VAN DE RESULTATEN

Mystiek is geen statistiek en laat zich niet vastleggen in cijfergegevens. Toch is het interessant een snelle blik te werpen op wat de cijfers ons te vertellen hebben.

A. ALGEMEEN

Naar aanleiding van dit onderzoek hebben we de levens van alle Merovingische heiligen uit de bisdommen Luik, Terwaan, Kamerijk-Atrecht en Doornik, met een sterfdatum tussen de jaren 532 en 756, gelezen. Om deze heiligen op te sporen hebben we gebruik gemaakt van de lijst uit het standaardwerk van Van der Essen³³⁹, die aan het begin van de twintigste eeuw alle Merovingische vitae en hun onderlinge banden onderzocht heeft. Met de dood van Pharaïlde in 756 eindigt voor Van der Essen de Merovingische periode. Op dat moment zat de eerste Karolingische vorst, Pepijn de Korte, al vijf jaar op de troon³⁴⁰. Dit onderzoek geeft dus een overzicht van alle mystieke elementen in de vitae van heiligen die leefden in de periode van de kerstening van de Lage Landen.

Door alle negenenzeventig vitae uit deze periode te lezen en te onderzoeken, hebben we een volledig overzicht van de aard van de mystiek in vitae van Merovingische heiligen uit deze vier bisdommen. Dit onderzoek claimt dan ook, hierbij rekening houdend met de vooropgestelde afbakening van wat mystieke elementen zijn, volledig te zijn.

Opnieuw herhalen we dat de mystieke elementen niet allemaal uit ‘Merovingische vitae’ komen, maar wel uit vitae over Merovingische heiligen. Slechts twaalf van de onderzochte vitae zijn geschreven in de zevende of achtste eeuw, en zijn dus Merovingisch in de strikte zin van het woord: slechts deze twaalf zijn geschreven voor, door en over Merovingers.

Van de negenenzeventig bestudeerde vitae hebben we uit vijfendertig vitae fragmenten geabstraheerd. Hierin staan passages die om één of andere reden verdere studie vereisten. Van deze vijfendertig geselecteerde vitae blijven er na grondige tekstanalyse vierentwintig over die mystieke elementen van een redelijke omvang bevatten. Dertig procent van de vitae over Merovingische heiligen bevat aldus, in meerdere of mindere mate, mystieke elementen.

Hoewel dertig procent een relatief hoog aantal lijkt, moet dit in perspectief gezien worden: van de honderden gelezen pagina's houden we er amper vijftien over. Vanuit de hoeveelheid bronnen blijkt dus dat mystiek in vitae van Merovingische heiligen eerder de uitzondering dan de regel is. Het gaat bovendien vaak om korte fragmenten, die ingebed zijn in een context van belerende taal en vooral tot doel hebben exemplarisch te zijn.

Van de negenenzeventig gelezen hagiografieën gaat ongeveer 2/3 over mannelijke heiligen en 1/3 over vrouwelijke heiligen. Na de selectie van de vierentwintig vitae die mystieke elementen bevatten,

³³⁸ F. DE GRAAF, *De Heiligheidsopvatting in de periode der Merovingers*, p. 195.

³³⁹ L. VAN DER ESSEN, *Étude critique et littéraire sur les vitae des saints Mérovingiens de l'ancienne Belgique*.

³⁴⁰ J. FLECKSTEIN, *Pippin (d. Jüngere)* in *Lexicon des Mittelalters*. 6, München, Artemis; Zürich, Winkler Verlag, 2168-2170.

behandelen elf vitae mannelijke heiligen en dertien vitae vrouwelijke heiligen. De hoeveelheid vrouwen zou bovendien nog toenemen als we alle vitae waarin het bruidschap met Christus kort aangeraakt wordt, zouden selecteren. Kortom, waar slechts 20% van de mannen mystieke elementen in hun vitae hebben, scoren de vrouwelijke vitae, met 50%, beduidend beter. Bovendien behandelen de interessantste vitae vrouwelijk heiligen, iets wat, met het oog met de hedendaagse nadruk op gender, verdere uitdieping verdient.

B. THEMATISCHE INDELING

Één mogelijkheid om de heiligen in te delen, is op thema. In het overzicht hebben we getracht om op een summere wijze een inzicht te geven in de aanwezige thema's. Als we alle heiligen vervolgens samenbrengen leidt dit tot volgende tabel:

Datum Heilige			Thema					
			Huwelijk	Contem- platio	Licht	Wereld- vlucht	(Liefdes) Verlangen	Andere
560	Domitianus	♂	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
640	Arnulfus van Metz	♂	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>
640	Alena	♀	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
653	Bavo	♂	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>
659	Gertrude	♀	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
660	Eligius	♂	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>
660	Livinus	♂	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>
677	Vincent Madelgarius	♂	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
684	Aldegondis	♀	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>
685	Ghislnus	♂	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
686	Waldetrudis	♀	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
687	Bertila	♀	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>
668	Rictrudis	♀	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>
696	Aldetrude	♀	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
---	Landrada	♀	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>
---	Ermelindis	♀	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>
---	Ragenulpha	♀	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>
701	Maurontius	♂	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
706	Madelbertha	♀	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
713	Ursmaris	♂	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>
717	Winnoc	♂	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>
720	Silvinus	♂	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
722	Oda van Brabant	♀	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>
---	Odrada	♀	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>

Hoewel een tabeloverzicht met een samenvatting van de thema's de werkelijkheid onrecht aandoet, is het toch een nuttig middel om één tendens aan te tonen. Het thema van het huwelijk is het meest dominante mystieke element; 66 % van de vitae zijn geselecteerd omdat ze een verwijzing naar het

mystieke huwelijk bevatten. Bovendien blijkt dit in deze vitae vaak het hoofdthema. Lichtvisioenen, verlangen en contemplatie zijn slechts een uiting van datgene wat zich afspeelt in het mystieke huwelijk. Hiermee is onmiddellijk verklaard waarom vrouwelijke heiligen zo dominant aanwezig zijn in het overzicht: op één vita na bevatten alle vrouwelijke vitae verwijzingen naar het mystieke huwelijk. Dit is een zeer opmerkelijke vaststelling in het licht van de analyse van vele onderzoekers, zoals Paul Verdeyen, die zeggen dat dit thema pas bestaat en uitgewerkt wordt ten tijde van Bernardus van Clairvaux³⁴¹. Echter, zo blijkt nu, bevat de Vita Gertrudis, het oudste heiligenleven uit dit overzicht, dit thema al. Bovendien worden ook in de Merovingische periode verwijzingen naar het Hooglied gemaakt.

Een andere vaststelling omtrent het huwelijksmotief is dat het om de relatie tussen de vrouwelijke heiligen en Christus gaat. Blijkbaar is deze beeldspraak, die de Goddelijke liefde beschrijft, niet voor de mannen weggelegd. In de gevallen waar het thema terugkomt in de hagiografieën van de mannelijke heiligen, gaat het meestal om paragrafen waarin vrouwelijke heiligen beschreven worden. Zo gaat het in de vita van Mauronte over Rictrude, en ook bij Eligius handelt de passage over vrouwen³⁴². De vita van Ghislenus is dubieuzer: hierbij wordt het huwelijk vermeld, maar zegt de auteur van de vita niet dat ook Ghislenus dergelijk huwelijk sluit. Het lijkt er meer op dat hij de Bruidegom, en dus Christus, navolgt³⁴³. Deze navolging lijkt het lot te zijn van de mannen in de vitae. Zij huwen niet met Christus, maar zij volgen hem na. Een duidelijk voorbeeld hiervan is de vita van Silvinus³⁴⁴.

C. CHRONOLOGISCHE EN TERRITORIALE INDELING

1. Sterfdatum van de heilige

Zoals we verwacht hadden, bestaat er geen verband tussen de sterfdatum van de heilige en de aanwezigheid van mystieke elementen in de vita. Of de heilige nu stierf in het jaar 550 of in het jaar 760, de kans op mystieke elementen in zijn levensbeschrijving is steeds even groot.

Ook wanneer we de indeling per thema bekijken, merken we op dat elk thema ongeveer dezelfde verspreiding kent over alle eeuwen heen. Dit hoeft ons niet te verwonderen, het is immers niet de datum van het overlijden die van belang is, maar de datum van het op schrift stellen van het leven van de heilige.

2. Periode van de totstandkoming

Interessanter is dus de periode van totstandkoming. Hoe liggen op dat vlak de verhoudingen? In de analyse merkten we op dat de interessantste vitae, zoals die van Aldegonde, binnen de eeuw na de dood van de heilige tot stand gekomen zijn³⁴⁵. Maar alvorens dit kwalitatief te onderzoeken, is het interessant om alles kwantitatief op een rijtje te zetten.

Zoals we hoger reeds zeiden, zijn twaalf van de negenenzeventig vitae 'Merovingisch' in de strikte zin van het woord; zij zijn tot stand gekomen in de Merovingische tijd. Het gaat om 15 % van alle vitae. Interessant is wel dat van deze twaalf vitae 33 % mystieke elementen bevatten. Dit schommelt rond het gemiddelde. De 'Merovingische mystieke vitae' zijn die van Arnulfus, Gertrude, Eligius en Aldegonde. Hoewel vier op het eerste zicht geen groot aantal is, zijn dit kwalitatief de meest interessante vitae. Dat dit aantal eerder beperkt is, wijten we overigens deels aan het feit dat de vitae van heiligen die sterven aan het einde van de Merovingische periode automatisch van Karolingische makelij zijn³⁴⁶.

³⁴¹ P. VERDEYEN, *Un theologie de l'expérience*, titel 2.

³⁴² *Vita Maurontius* §1, *supra* p. 80 & *Vita Eligius* Boek 2, Hoofdstuk 8, *supra* p. 33.

³⁴³ *Vita Ghislenus* §10, *supra* p. 54.

³⁴⁴ *Vita Silvinus* §4, *supra* p. 88.

³⁴⁵ *Vita Aldegonde*, *supra* p. 41; zie ook *Vita Gertrude*, *supra* p. 26.

³⁴⁶ Zie bijvoorbeeld *Vita Winnoc*, *supra* p. 87 en *Vita Silvinus*, *supra* p. 88.

Hoewel het vaak moeilijk is om de exacte datum van de totstandkoming van een vita te achterhalen, lukt dit vandaag voor de meeste vitae tot op een halve eeuw nauwkeurig. Het is dan ook interessant te kijken hoeveel van de vitae tot stand gekomen zijn binnen de eeuw tot anderhalve eeuw na de dood van de heilige. Hierbij gaat het om 36% van de negenenzeventig gelezen vitae en hiervan zijn 52 % van de vitae mystiek. Het is ontegensprekelijk dat het aantal mystieke elementen hier beduidend boven het gemiddelde ligt. Bij een totstandkoming meer dan anderhalve eeuw na de dood van de heilige bevatten slechts 21% van de teksten mystieke elementen. Deze vaststelling is opmerkelijk en kan geen toeval zijn: het aantal mystieke elementen daalt opvallend snel naarmate de datum van de totstandkoming zich verder van de dood van de heilige bevindt. Het is een constante die kan beschreven worden met het adagium *'hoe authentieker, hoe mystieker'*.

Er zijn twee verklaringen mogelijk voor deze regel. De eerste en meest voor de hand liggende verklaring is dat mystiek de tand des tijds niet doorstaat en dat mystieke elementen al spoedig een wonderkarakter krijgen of afgezwakt worden. Hierbij denken we terug aan Faesens analyse van de Vita Beatricis³⁴⁷. Zelfs op een korte tijdsperiode verwateren vele mystieke elementen. Wat dan na een langere periode? Hagiografen zijn er nu eenmaal niet op gericht het spirituele leven van de heilige te beschrijven. Een tweede verklaring wordt geboden door de hypothese dat de tiende en elfde eeuw een mystiek-vijandige periode was. Zo merken we op dat vitae uit de tiende en elfde eeuw amper mystieke elementen bevatten. Bevatten ze wel mystieke elementen, dan suggereren ze bijna nooit mystieke vereniging, maar spreken ze steeds van een afstand tussen God en de heilige. Vanaf de twaalfde eeuw zien we de idee van vereniging terug schoorvoetend in de Merovingische heiligenlevens opduiken. We moeten dus onderzoeken in welke mate de beperkte heropleving in de twaalfde tot de veertiende eeuw toeval is.

Naast de bruidsmystiek was dit ongetwijfeld de interessantste vaststelling: we vonden in verhouding meer en rijkere mystieke elementen in de zevende tot midden negende eeuw, dan in de tiende en elfde eeuw. In deze periode zien we een dal in het aantal mystieke elementen. Vanaf de twaalfde eeuw duikt er opnieuw een iets grotere mystieke kwantiteit en kwaliteit op in de verzameling beschikbare teksten.

Uit een vergelijk tussen de thema's en hun periode van de totstandkoming, blijkt dat elk thema in elke periode voorkomt. Ook hier geldt echter de wetmatigheid *'hoe authentieker hoe mystieker'*. Hoewel een thema zoals huwelijk ongeveer even veel voorkomt in de zevende eeuw als in de tiende eeuw, zien we een minder grote rijkdom in deze laatste periode. Toch maken we de scheiding niet te strikt. In de tiende eeuw zijn er immers ook waardevolle teksten, hoewel deze eerder de uitzondering dan de regel zijn.

3. Indeling naar bisdom.

Het is een bewuste keuze om, in navolging van Van der Essen, de mystieke elementen in te delen volgens de bisdommen waarvan de heiligen afkomstig zijn. In de keuze tussen een familiale en een territoriale indeling, verkiezen we de laatste, aangezien een familiale indeling hetzelfde resultaat zal opleveren als een indeling naar sterfdatum van de heilige. Er zal geen algemene lijn te bespeuren zijn. Bovendien komen we de wetmatigheden die er toch zouden zijn, ook op het spoor met een territoriale indeling. Deze legt immers deels de focus op de onderlinge afhankelijkheid van de hagiografieën. Dit levert de volgende resultaten op:

a. Luik

Voor het bisdom Luik lazten we negenentwintig vitae. We selecteerden hieruit acht exemplaren waarin mystieke elementen aanwezig zijn. Hierbij valt op dat Luik een zeer gemiddeld bisdom is: in verhouding tot de algemene gemiddelden komen alle thema's hier ongeveer even vaak voor.

³⁴⁷ R. FAESEN, *Mystiek en hagiografie*, p. 100-104.

Datum Heilige			Thema					
			Huwelijk	Contem- platio	Licht	Wereld vlucht	Liefdes- verlangen	Andere
560	Domitianus	♂	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
640	Arnulfus van Metz	♂	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>
659	Gertrude	♀	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
---	Landrada	♀	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>
---	Ragenulpha	♀	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>
713	Ursmarius	♂	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>
722	Oda van Brabant	♀	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>
---	Odrada	♀	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>

b. Kamerijk-Atrecht

Van de achtentwintig heiligen die we onderzochten zijn er elf met een mystieke vita. De overgrote meerderheid hiervan zijn vrouwen, bij wie het thema huwelijk duidelijk aanwezig is. Twaalf van de geselecteerde vitae werken rond dit thema. Hiermee is Kamerijk-Atrecht het bisdom met de hoogste kwantiteit aan huwelijksmystiek. Bovendien vinden we hier auteurs waarbij het thema bijzonder goed is uitgewerkt. We zullen bewijzen dat dit het gevolg is van het feit dat deze vitae zich in de traditie van Aldegonde bevinden. Het valt overigens op dat er, naast liefde en huwelijk, weinig andere thema's aangesneden worden.

Datum Heilige			Thema					
			Huwelijk	Contem- platio	Licht	Wereld vlucht	Liefdes- verlangen	Andere
640	Alena	♀	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
677	Vincent Madelgarius	♂	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
684	Aldegondis	♀	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>
685	Ghislnus	♂	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
686	Waldetrudis	♀	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
687	Bertila	♀	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>
668	Rictrudis	♀	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>
696	Aldetrude	♀	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
---	Ermelindis	♀	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>
701	Maurontius	♂	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
706	Madelbertha	♀	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>

c. Doornik

Van de negen heiligen die het bisdom Doornik rijk is, zijn er een drietal met mystieke elementen in hun vitae. Op het eerste zicht lijkt het opmerkelijk dat geen enkele heilige het thema huwelijk opneemt met betrekking tot de heilige zelf³⁴⁸. Een plausibele verklaring hiervoor is dat het bisdom Doornik in deze periode enkel mannelijke heiligen kent. Het element licht wordt dan weer meer dan gemiddeld opgenomen in de vitae. Onder het bisdom Doornik vallen immers de *Vita Bavonis* en *Vita Livinii*. Deze twee vitae zijn bovendien van hoge mystieke kwaliteit en bevatten een visioen met een duif, iets wat in andere bisdommen niet voorkomt.

Datum Heilige			Thema					
			Huwelijk	Contem- platio	Licht	Wereld vlucht	Liefdes verlangen	Andere
653	Bavo	♂	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>
660	Eligius	♂	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>
660	Livinus	♂	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>

d. Terwaan

Van de tien levens uit het bisdom Terwaan zijn er twee die mystieke elementen bevatten. De hoeveelheid aangesneden thema's in dit bisdom blijft beperkt tot huwelijk en licht. Bovendien is er in dit bisdom geen uitschieter van hoge mystieke kwaliteit.

Datum Heilige			Thema					
			Huwelijk	Contem- platio	Licht	Wereld vlucht	Liefdes verlangen	Andere
717	Winnoc	♂	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>
720	Silvinus	♂	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>

e. Algemeen

In alle opzichten is Kamerijk-Atrecht het meest mystieke. Het bevat procentueel het hoogste aantal mystieke heiligen, en het hoogste aantal aan teksten over huwelijks- en liefdesmystiek. Bovendien zijn de thema's er het best uitgewerkt. Het minst mystieke bisdom is Terwaan, waarin slechts twee thema's terugkomen en de mystieke passages niet uitgewerkt worden. Wat betreft de mystieke thema's lopen alle bisdommen ongeveer gelijk. Het verschil in aanwezigheid van bepaalde thema's lijkt voornamelijk geslachtsgebonden te zijn.

§2. MEROVINGISCHE VITAE

Het is echter interessanter om de cijfergegevens te overstijgen en naar de mystieke elementen zelf te kijken. Zij kunnen de bovenstaande gegevens niet enkel bevestigen of ontkennen, maar lenen zich bovendien tot een verdere uitdieping. We wezen er meermaals op dat, hoewel alle onderzochte heiligen in de Merovingische periode leefden, er toch een kloof van zeven eeuwen bestaat tussen de totstandkoming van de eerste vita over een Merovingische heilige, en het ontstaan van de laatste. Dit

³⁴⁸ Zoals we hoger reeds aantoonde, gaat het in het leven van Eligius niet over zijn eigen spiritueel huwelijk. Zie *Vita Eligius*, supra p. 30.

impliceert eveneens dat dit overzicht mystieke teksten uit verschillende tijdsperiodes samenbrengt. Toch hebben ze allemaal één element gemeenschappelijk: ze schrijven over een heilige uit de Merovingische periode. We hebben er bewust voor gekozen al deze vitae te bestuderen, maar hebben anderzijds ook steeds uitdrukkelijk gewezen op de invloed van de periode en de context van totstandkoming. Een vita uit de elfde eeuw vertoont immers grote verschillen met een vita uit de achtste eeuw.

Toch kan het interessant zijn om één type vita even op de voorgrond te brengen: de vitae over een Merovingische heilige, geschreven in de Merovingische periode zelf. Hoger zeiden we reeds dat we twaalf van deze Merovingische vitae onderzocht hebben, en dat vier ervan mystieke elementen bevatten. Dit zijn de vitae van Arnulfus, Gertrude, Eligius en Aldegonde. Hierbij nemen we de vitae die Merovingische wortels hebben, maar waarvan het geschrift zelf dateert uit een latere periode niet in overweging³⁴⁹. Aangezien er geen thematische lijn te vinden is, herhalen wij kort voor elke vita afzonderlijk waar het mystieke zwaartepunt lag, zodat we in de volgende hoofdstukken deze zwaartepunten kunnen vergelijken met jongere vitae. De kern van de zaak blijft echter steeds dezelfde: *Hoe authentieker de vita, hoe mystieker de inhoud.*

A. VITA ARNULPHI

Het leven van Arnulfus kwam enkele generaties na zijn dood tot stand³⁵⁰. De vita is dus geen ooggetuigenverslag, maar is wel Merovingisch. In die zin biedt dit leven een inkijk in wat de Merovingische periode aan mystieke fragmenten te bieden heeft. Voornamelijk op twee punten is deze vita dan ook interessant: het leven geeft een beschrijving van de inwoning van Christus en bevat een lichtvisioen.

Wat betreft de inwoning van Christus blijft de hagiograaf op de vlakte over de draagwijdte ervan. Toch lezen we tussen de lijnen dat Arnulfus door deze inwoning het leven van Christus aanneemt: hij maakt zich immers ondergeschikt aan allen. Ons baserend op de tekst zelf en op de latere mystiek is dit ongetwijfeld een mystiek element. Daarnaast maakt de vita van Arnulfus ook melding van een lichtvisioen, dat we samen met dat in de vita van Gertrudezien als hét voorbeeld bij uitstek van een Merovingisch lichtvisioen³⁵¹. Toch vertoont dit visioen reeds vele kenmerken van een legendarisch verhaal, en heeft het geen *zuiver* mystiek karakter meer.

B. VITA GERTRUDIS

Het leven van Gertrude kwam enkele jaren na de dood van de heilige tot stand, en werd op schrift gesteld door een ooggetuige in het klooster van Nijvel³⁵². De waarde van deze vita is dus onschatbaar: het is niet enkel een Merovingische vita, het is eveneens een ooggetuigenverslag. We mogen er dus van uitgaan dat de mystieke elementen, die overigens veelvuldig aanwezig zijn, een historische grondslag hebben. Zo bevat het leven van Gertrude het lichtvisioen bij uitstek, is het de oudste vita die een huwelijk met Christus vermeldt, spreekt de vita van contemplatie en geeft het ook een inkijk in het verlangen van de mysticus om te sterven.

De thema's in het leven van Gertrude zullen van onschatbare waarde blijken voor dit onderzoek. In het lichtvisioen geeft de hagiograaf immers zijn interpretatie van de feiten, waardoor we een Merovingische getuigenis krijgen van wat een neerdalend licht feitelijk betekent. Het huwelijk tussen Gertrude en Christus is een voorbeeld voor alle latere heiligen³⁵³ en de wijze waarop Gertrude verlangt om de wereld te verlaten, getuigt van een grote genuanceerdheid, die we in de elfde eeuw niet meer terugvinden³⁵⁴. Kortom, het leven van Gertrude is niet enkel authentiek, maar ook mystiek, en geeft

³⁴⁹ Eg. *Vita Bavo*, *supra* p. 24 zou gebaseerd zijn op een ouder Merovingisch geschrift.

³⁵⁰ *Vita Arnulfus*, *supra* p. 19.

³⁵¹ *Vita Gertrude* §5, *supra* p.28.

³⁵² *Vita Gertrude*, *supra* p. 26.

³⁵³ Zie *Vita Ragenufra* §6, *supra* p. 78.

³⁵⁴ Vergelijk bijvoorbeeld *Vita Oda van Amay* §4, *supra* p. 18 met *Vita Gertrude* §8, *supra* p. 29.

bijgevolg een goed beeld van hoe de Merovingers met mystiek omgingen. Bovendien vormt het de ideale vergelijkingsbasis om aan te tonen hoe latere vitae van dit mystieke patroon afwijken.

C. VITA ELIGII

Ook het leven van Eligius is een Merovingische vita én een ooggetuigenverslag, dat bevat bovendien talrijke mystieke elementen bevat³⁵⁵. Zo is dit het oudste visioen waarin een adelaar aan bod komt, beschrijft het de wederzijdse liefde tussen Christus en Eligius, en toont de vita bovendien aan dat deze liefdesrelatie niet met de titel 'huwelijk' geduid mag worden.

Naast de visionaire waarde van dit leven, doet het leven van Eligius immers ook dienst als eerste vita die duidelijk aantoonde dat mannen niet met Christus kunnen huwen. Hiermee is dit de oudste Merovingische vita die op een breuk met de oudheid wijst: waar in de oudheid een huwelijk tussen Christus en de ziel van een man tot de mogelijkheden behoorde, is dit in de Merovingische periode niet meer het geval.

D. VITA ALDEGUNDIS

Met de vita van Aldegonde komen we aan het koninginnenstuk van dit overzicht: in alle opzichten is dit de meest waardevolle vita uit de Merovingische tijd, wellicht zelfs van de hele vroege middeleeuwen³⁵⁶. Het kwam tot stand in het klooster van Nijvel, en werd geschreven door een ooggetuige. Bovendien gebruikt de hagiograaf een visioenenboek dat door Aldegonde zelf gedicteerd zou zijn. Tussen de regels van de hagiograaf door horen we dus de stem van een Merovingische vrouw.

De vita van Aldegonde toont aan dat ze in haar tijd een belangrijke visionair was, die, qua theologische diepgang niet moet onderdoen voor de dertiende-eeuwse visionaire mystiek. In tal van visioenen beschrijft ze adelaars, neerdalende lichten, de ziel als woonst voor Christus en geeft ze bovendien haar mystieke proces weer. Toch moet Aldegonde vooral herinnerd worden als eerste middeleeuwse mystica met een uitgewerkte bruidsmystiek. Aan de hand van de woorden uit het Hooglied beschrijft ze haar eigen levens- en liefdesontmoeting met de Zoon en, doorheen de Zoon, met de Vader. Het leven van Aldegonde is meer dan het bewijs dat de Merovingische vitae het bruidsmotief kenden: het is het toonvoorbeeld van een theologisch vergevorderde bruidsmystiek.

In wat volgt zullen we trachten de aanzetten te geven voor een onderzoek van Aldegondes huwelijksvisioenen. Toch verdient dit werk in de toekomst een grondigere aandacht: de huwelijksmystiek in het leven van Aldegonde biedt immers stof voor meerdere studies. Wij menen immers dat niet Willem van Saint-Thierry, maar wel Aldegonde van Maubeuge de eerste mysticus van de Lage Landen is.

§3. UITWERKING VAN DE MEEST VOORKOMENDE MYSTIEKE ELEMENTEN

Wanneer we ons op de teksten richten, dan valt onmiddellijk op dat bijna alle mystieke passages die we selecteerden zich afspelen tijdens een visioen. De hagiograaf lijkt het innerlijke leven van de heilige niet te kunnen beschrijven los van visioenen. In dit kader merkt De Graaf op dat het de Merovingers nog ontbrak aan de juiste taal om een godservaring, die steeds een ervaring van het onzegbare is, in woorden om te zetten. Visioenen zijn volgens hem dan ook een godservaring uitgedrukt in symbolen³⁵⁷.

Binnen de context van de mystiek leidt dit onmiddellijk tot de vraag wat een auteur met de weergave van een mystiek visioen wilde bereiken. Deze discussie werd al meermaals gevoerd bij het

³⁵⁵ *Vita Eligius, supra* p. 30.

³⁵⁶ *Vita Aldegonde, supra* p. 41.

³⁵⁷ F. DE GRAAF, *De Heiligheidsopvatting in de periode der Merovingers*, p. 195.

visioenenboek van Hadewijch³⁵⁸, maar bij vitae is de vraag nog acuter aan de orde, vermits er een hagiograaf in het proces betrokken is. Hofmann geeft aan dat er drie functies zijn die aan mystieke visioenen toegekend kunnen worden: autoriteit, voorbeeld en vervoering³⁵⁹, waarna er vervolgens een discussie ontstaat welke van deze drie de belangrijkste is³⁶⁰. Voor de Merovingische periode zou men spontaan het autoriteitsaspect voorop plaatsen. In de meeste gevallen lijkt dit ons overigens ook de enige correcte keuze; niets geeft bijvoorbeeld aan dat het triniteitsvisioen in de *Vita Bavonis* anderen wil begeleiden in hun spirituele opgang³⁶¹. Toch zijn er enkele beschrijvingen van visioenen die meer lijken te beogen dan het ondersteunen van de autoriteit van een bepaalde heilige. Zo onderrichten Rictrude en Gertrude hun medezusters in de bruidsmystiek en lijken ze een voorbeeld te zijn voor de spirituele beleving van anderen³⁶². Het meest intrigerende voorbeeld is de proloog van de vita van Madelbertha, waarin de hagiograaf de lezer(e)s(sen) aanspoort om hetzelfde mystieke pad te bewandelen³⁶³.

Dat dit mystieke pad in de vitae over Merovingische heiligen vele wegen uit kan, bewijst de grote hoeveelheid thema's. Aangezien het onmogelijk is ze allemaal te bespreken, vermelden we slechts de belangrijkste. Bovendien beperken we ons hierbij tot een globale schets van de thema's en hun evoluties. Voor een individuele aanpak van de mystieke fragmenten verwijzen we terug naar het vorige deel.

A. NEERDALENDE EN OPSTIJGENDE BEWEGINGEN

Neerdalende en opstijgende bewegingen zijn een constante in de vitae. Binnen de context van het visioen zien we hoe neerdalende lichten, duiven, vuurballen, bliksems, ... de aarde bereiken. Steeds wil de hagiograaf hiermee de kloof tussen God en de heilige overbruggen. Deze lichtvisioenen stellen, zo hebben we geargumenteed, Christus tegenwoordig³⁶⁴.

Naast deze lichtvisioenen zijn er ook visioenen waarin een kruis neerdaalt³⁶⁵. Deze spelen zich allemaal af aan de vooravond van de dood van de heilige, en spreken daarom voor zich: ze koppelen het levenseinde van de heilige aan dat van Christus. Het lijkt overigens veeleer om een typos te gaan: als een heilige sterft daalt het kruis neer³⁶⁶. Uiteraard kan de betekenis van de neerdalende beweging naar analogie doorgetrokken worden naar de kruisen.

1. Een neerdalend licht

Vuurpilaren, vuurpijlen, vuurballen, lichten, bliksems, ... allen wijzen ze op de aanwezigheid van Christus. De redenen hiervoor worden niet enkel door het Nieuwe Testament of door de latere mystiek

³⁵⁸ Zie o.a. V. FRAETERS, *Visioenen als literaire mystagogie* in *Ons Geestelijk Erf* 73 (1999) 111-130 en G. HOFMANN, *Hadewijch. Das Buch der Visionen. Text* (Mystik in Geschichte und Gegenwart. Abteilung 1. Christliche Mystik. Band 12), Stuttgart, Frommann; Bad Cannstatt, Holzboog, 1998, p. 25-28.

³⁵⁹ G. HOFMANN, *Hadewijch*, p. 25-28.

³⁶⁰ V. FRAETERS, *Visioenen als literaire mystagogie*, p. 112-119, waarin ze aangeeft dat de autoriteitsfunctie een belangrijke, maar niet de enige functie is. Aan de hand van enkele argumenten, specifiek van toepassing op Hadewijch, toont ze aan dat visioenen eveneens een voorbeeldfunctie hebben.

³⁶¹ *Vita Bavo* §12, *supra* p. 24; Zie onder vele anderen ook *Vita Arnulfus* §23, *supra* p. 19 en *Vita Dymphna* §5, *supra* p.74.

³⁶² *Vita Rictrude* §18, *supra* p. 61 & *Vita Gertrude* §8, *supra* p. 29.

³⁶³ *Vita Madelbertha* proloog, *supra* p. 82.

³⁶⁴ *Vita Gertrude* §5, *supra* p. 28 en *Vita Domitianus* §4, *supra* p. 16.

³⁶⁵ Bemerk het verschil met Hadewijch, waar het kruis een veel verregaandere en genuanceerdere spirituele inbedding geniet. Tegenover deze genuanceerde aanpak van Hadewijch is de Merovingische aanpak meer letterlijk en 'minder mystiek'. Zie bijvoorbeeld visioen I, rr. 216 e.v. in HADEWIJCH, *Visioenen*, (vert. I. DROS), Amsterdam, Prometheus-Bert Bakker, 1996, p. 43-44.

³⁶⁶ *Vita Arnulfus* §23, *supra* p. 20, *Vita Bavo* §13, *supra* p.25 en *Vita Trudo* §20, *supra* p. 66; Een uitzondering hierop lijkt *Vita Landrada* §6, *supra* p. 48, waar het kruis neerdaalt als onderpand voor het huwelijk dat na de dood zal volgen.

gegeven, maar ook door de vitae zelf.³⁶⁷ Zo geeft de hagiograaf van Gertrude zijn interpretatie van de betekenis van het neerdalende licht: het gaat om het Ware Licht, Christus, dat neerdaalt tot bij de heilige³⁶⁸. Bovendien zegt hij ook wat hiervan het gevolg is: de heilige woont in Christus. Volgens De Graaf is het opvallend dat de hagiograaf het lichtvisioen tracht te verklaren. Hij stelt dat Gertrude bij het ontvangen van dit visioen overmand werd door twijfels en de ervaring zelf geen plaats kon geven.³⁶⁹ De hagiograaf, die Gertrude persoonlijk gekend heeft, geeft dus betekenis aan de voor Gertrude verwarrende feiten.

Naast vele vitae waarin een licht neerdaalt, zijn er ook verscheidene hagiografieën waarin Christus in dat neerdalende licht verschijnt (*infra*). Hiervan zeiden we dat het om een verwijzing naar Ps. 36,10 is, maar dat het nergens een mystieke connotatie krijgt³⁷⁰.

Uit de analyse bleek dat een lichtvisioen door de hagiograaf op twee wijzen geïnterpreteerd kan worden. Ten eerste zijn er de hagiografen die menen dat het licht iets uitwendigs is dat door alle omstanders gezien kan worden. Dit staat in contrast met alle andere visioensoorten, die alleen voor de heilige zelf zichtbaar zijn. Wanneer de hagiograaf het licht als uitwendig ziet, krijgt het visioen een soort wonderkarakter, en wordt in de eerste plaats de heiligheid van de heilige in het licht gezet³⁷¹. Een tweede groep hagiografen geeft aan dat een lichtvisioen iets inwendigs is dat door omstanders niet waargenomen kan worden. Het enige dat ze zien is dat er *iets* aan het gebeuren is, maar ze kunnen niet zien wat. Zo zegt de hagiograaf van Gertrude dat haar medezusters zien dat er iets gebeurt, maar dat ze het niet begrijpen, of zegt de vita van Aldetrude dat slechts één zuster een lichtvisioen zag, hoewel ze met meer waren³⁷². In deze opdeling tussen de twee soorten van lichtvisioen lijkt overigens opnieuw dezelfde wetmatigheid aan het werk: hoe langer de totstandkoming van een geschreven vita duurt, hoe groter de kans dat het visioen voor iedereen zichtbaar is³⁷³.

Aangezien lichtvisioenen zeer frequent voorkomen in de levens van Merovingische heiligen kan men de context opentrekken en zich afvragen waar de Merovingers deze affiniteit met lichtvisioenen vandaan haalden. Ons inziens ligt het antwoord voor de hand: ten eerste is er reeds van nature het besef dat licht, en het dagelijks opnieuw opkomen van de zon iets goddelijks is³⁷⁴, en daarenboven is de Bijbel zelf overladen met epifanieën in de vorm van een licht³⁷⁵. Tenslotte is het de Bijbel die Christus voor het eerst identificeert met het Licht³⁷⁶. De sacraliteit van het licht en de identificatie met Christus zijn dus haast een natuurlijk proces. Dat voelde ook de latere mystiek aan. Hadewijchs werk kent bijvoorbeeld een zeer uitgebreide lichtmetaforiek, waarmee ze zowel verwijst naar God als bron van intellectueel licht, als naar licht in het kader van de *minne*-beleving³⁷⁷. Voor Hadewijch is het licht vooral gericht op het intellectuele aspect van de Godsontmoeting. Wanneer ze over de affectieve component spreekt, gebruikt het voornamelijk de metafoor van het vuur³⁷⁸. Deze tweedeling tussen licht en vuur is de vitae van Merovingische heiligen vreemd: bij Domitianus en Livinus bijvoorbeeld gaat het neerdalen van het licht gepaard met het overdragen van een boodschap, namelijk de aankondiging van hun dood, maar ook de neerdalende vuurballen bij Gertrude brengen een boodschap mee³⁷⁹. Het licht in de vita van Aldegonde is dan weer eerder van relationele aard. Uit dit alles blijkt

³⁶⁷ Eg. Johannesproloog.

³⁶⁸ *Vita Gertrude* §5, *supra* p.28; Zie ook *Vita Domitianus* §4, *supra* p. 16.

³⁶⁹ F. DE GRAAF, *De Heiligheidsopvatting in de periode der Merovingers*, p. 206.

³⁷⁰ Zie *Vita Domitianus* §4, *supra* p. 16 en *Vita Livinus* §29, *supra* p. 37; in een andere context ook *Vita Aldegonde* §6-7, *supra* p. 44.

³⁷¹ Zie *Vita Livinus* §29, *supra* p. 37.

³⁷² Zie *Vita Gertrude* §5, *supra* p. 28 & *Vita Aldetrude* §1, *supra* p. 68.

³⁷³ Zie de Merovingische vitae: *Vita Gertrude* §5, *supra* p. 28; *Vita Eligius* Boek 1 Hoofdstuk 2, *supra* p. 31; *Vita Aldegonde* §6-7, *infra* p. 44; Een uitzondering lijkt de Merovingische *Vita Arnulfus* §23, *supra* p. 20.

³⁷⁴ J. REYNAERT, *De beeldspraak van Hadewijch* (Studiën en Tekstuitgaven van Ons Geestelijk Erf 21), Tiel-Bussum, Lannoo, 1981, p. 55; dat licht een belangrijke symbolische waarde heeft in het christendom, maar ook ver daarbuiten bewijst G. MENSCHING, *Die Lichtsymbolik in der Religionsgeschichte*, in *Studium Generale* 10 (1958), 422-432.

³⁷⁵ Ongetwijfeld de bekendste zijn de ster in het geboorteverhaal van Christus (Mt 2,1-3), de brandende braamstruik in Exodus (Ex 3,1-6), de bekering van Paulus (Hand 3,3-9).

³⁷⁶ Het bekendste voorbeeld is uiteraard de Johannesproloog (Joh 1, 1-9).

³⁷⁷ J. RENAERT, *De beeldspraak van Hadewijch*, p. 55-89.

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 133.

³⁷⁹ *Vita Gertrude* §5, *supra* p. 28; zie ook *Vita Domitianus* §4, *supra* p. 16 en *Vita Livinus* §29, *supra* p. 37.

dat de vitae over Merovingische heiligen eerder ongenueanceerd zijn, en lijken lichtvisioenen uit deze periode, wanneer men ze vergelijkt met de visioenen van Hadewijch, eerder legendarisch³⁸⁰.

2. Een opstijgende beweging

Naast een neerdalende beweging zien we in de vitae vaak ook een opstijgende beweging: hierin zijn drie varianten te onderscheiden.

Ten eerste zijn er de vitae waarin het licht opnieuw opstijgt, nadat het neergedaald is. Dit wordt in de meeste vitae waarin het licht neerdaalt, impliciet of expliciet, verwoord. Zo zegt de vita van Domitianus bijvoorbeeld dat het licht zich terugtrok naar de hemel³⁸¹, en verhalen ook andere vitae, zoals die van Livinus en Gertrude, dat het licht terug naar de hemel keerde³⁸². In de analyse hebben we aangetoond dat deze waarschijnlijk verwijzen naar de Merovingische visie op de heilsgeschiedenis, waarin Christus als licht naar de aarde komt (incarnatie) en vervolgens opnieuw opstijgt (verrijzenis)³⁸³. Dit wordt bevestigd door de wijze waarop dit soort visioenen door de heiligen geïnterpreteerd worden: het gaat steeds om een gevoel van redding en geluk³⁸⁴.

Een tweede fenomeen is dat niet het licht, maar de heilige zelf opstijgt. Dit zien we bijvoorbeeld bij Eligius, waarin de zevende-eeuwse hagiograaf zei dat Eligius ‘als het ware boven zichzelf uitsteeg’ (*“quasi ex se egrediens”*)³⁸⁵. In de vita van Aldegonde lezen we iets gelijkaardigs (*“Quasi elevat a terra”*)³⁸⁶. Beide hagiografen, zowel die van Eligius, als die van Aldegonde, benadrukken met het woord *quasi* dat het om een interne transitie gaat, die extern onzichtbaar is. Hun genueanceerde taalgebruik is dan ook opvallend. In het leven van Aldegonde wordt dit een tweede maal bevestigd met de woorden *“Visionem [...] in me”*³⁸⁷. De Merovingische geschriften blijken dezelfde gevoeligheid te hebben als de latere mystiek: het gevoel van boven zichzelf uit te stijgen in het verlangen om naar God op te gaan is natuurlijk en van alle tijden en culturen, maar toch lezen de Merovingers het niet letterlijk. Het gaat om een innerlijke opgaande beweging die bijvoorbeeld ook bij Ruusbroec aan de orde is³⁸⁸.

Een derde variant combineert de opstijgende beweging van de heilige met een neerdalende beweging van God (vaak in de vorm van het Licht). Zo zegt de hagiograaf van Waldetrude dat ze mocht opstijgen om te schouwen zoals de hemelburgers, waarna Christus afdaald in haar Geest³⁸⁹. In de vita van Landrade, een recentere en minder nauwkeurige vita, zien we een gelijkaardig fenomeen³⁹⁰: zij liep immers met de vrije voeten van haar geest omhoog. Toch hoeven we achter deze beweging niet meer te zoeken dan datgene wat evident is. Het is de manier waarop hagiografen de godsontmoeting beschrijven zoals zij geloofden dat die zou zijn: de heilige komt van beneden, en Christus komt van boven, en halfweg ontmoeten zij elkaar. Eeuwen later beschrijft Ruusbroec dit met de volgende woorden³⁹¹:

Daer comt God, van boven, met al sinen gaven. Ende wi comen, van beneden, met onser minnen ende al onsen werken.³⁹²

³⁸⁰ Zie bijvoorbeeld *Vita Winnoc* §9, *supra* p. 87 en *Vita Arnulfus* §23, *supra* p. 20.

³⁸¹ *Vita Domitianus* §4, *supra* p. 16.

³⁸² *Vita Gertrude* §5, *supra* p. 28 en *Vita Livinus* §5, *supra* p. 36.

³⁸³ Zie oa. *Vita Domitianus* §4, *supra* p. 16.

³⁸⁴ Dat Christus als Verlosser geïnterpreteerd wordt, bevestigt F. DE GRAAF, *De Heiligheidsopvatting in de periode der Merowingers*, p. 176; zie ook de toevoeging van de hagiograaf in *Vita Gertrude* §5, *supra* p. 28.

³⁸⁵ *Vita Eligii*, Boek 1 Hoofdstuk 7, *supra* p. 32.

³⁸⁶ *Vita Aldegonde* §6-7, *supra* p. 44.

³⁸⁷ *Vita Aldgonde* §6-7, *supra* p. 44.

³⁸⁸ P. MOMMAERS, *Opgaen en Nedergaen in het werk van Jan van Ruusbroec. Deel I*, in *Ons Geestelijk Erf* 69(1995), 97-113, p. 97.

³⁸⁹ *Vita Waldetrude* Cap. 2 §11, *supra* p. 58.

³⁹⁰ *Vita Landrada* §6, *supra* p. 72.

³⁹¹ P. MOMMAERS, *Opgaen en Nedergaen in het werk van Jan van Ruusbroec. Deel II*, p. 193-194.

³⁹² *Ibid.*, p. 193. in verwijzing naar J. VAN RUUSBROEC, *Werken. Deel II*, Tielt, Lannoo, 1948², p. 354.

Mommaers toont aan de hand van verscheidene citaten aan hoe Ruusbroec deze verticale beweging verinnerlijkt: de neerdalende beweging van Christus is volgens Ruusbroec een overgang van inwendigheid naar uitwendigheid en de opgaande beweging van de Ziel is feitelijk net het zich naar binnen keren³⁹³. Dit inzicht lijkt impliciet ook bij de hagiografen van Landrade en Waldetrude aanwezig³⁹⁴: wat op de eerste plaats een letterlijk opstijgen lijkt, gebeurt inwendig, in de geest. Het opstijgen is dan ook eerder het zich naar binnen keren. Ook in de Merovingische levens van Aldegonde en Eligius vinden we deze beweging terug. Zij zijn nog genuanceerder, en hoewel ze niet spreken van een neerdalende beweging, is hun ‘*quasi*’ opgaande beweging een beweging naar binnen toe. Zeven eeuwen voor Ruusbroec is dit een opmerkelijke vaststelling³⁹⁵.

3. De elfde eeuw: een periode van afstand?

De vitae geschreven in de elfde eeuw zijn in dit kader zeer interessant. Waar vroeger het licht steeds neerdaalde op aarde, is dit nu niet meer het geval. Behoudens twee gevallen³⁹⁶ waarbij de heilige aan het sterven is, blijft het licht vanaf nu altijd aan de hemel staan en wordt de afstand sterk benadrukt³⁹⁷. Tenzij wanneer de heilige sterft, overbrugt het licht in elfde eeuw de kloof tussen God en de heilige niet meer. Met andere woorden: zolang de heilige in leven is, blijft Christus op een afstand.

Deze vaststelling is opvallend, zeker wanneer blijkt dat dezelfde tendens ook in de huwelijksmetafoor voorkomt: de vitae van Amalberga³⁹⁸, Ermelinde³⁹⁹ en Odrada⁴⁰⁰, drie heiligenlevens uit de elfde eeuw of later, beschrijven het verlangen naar een ontmoeting met de Bruidegom, maar benadrukken tegelijk ook de afstand tot de Bruidegom. Bij leven krijgt geen enkele heilige Hem te zien. Wat gebeurde er in de elfde eeuw, net voor de geboorte van Bernardus van Clairvaux? Is er een historische verklaring? Of is de afstand tussen de hagiograaf en de heilige zelf te groot geworden? Voor een analyse van deze vaststelling verwijzen we naar §5 van dit hoofdstuk (p.129), waar zal blijken dat voornamelijk de veranderende functie van de vita een belangrijke rol speelt. Bovendien benadrukken we dat vele tendensen ook afhankelijk zijn van de steeds grotere tijdsafstand tussen de heilige en de hagiograaf.

De twee elfde-eeuwse uitzonderingen op de regels leveren op hun beurt een andere stof tot nadenken op. Hier daalt Christus wel neer als Licht, maar bovendien verschijnt hij in het licht zelf. Het Licht verschijnt met andere woorden in het Licht. Of nog: Christus verschijnt in zichzelf. In de zevende-eeuwse vita van Aldegonde zien we iets gelijkaardigs, met het verschil dat Aldegonde spreekt over een ‘engelachtig persoon’. Van deze vita nemen we aan dat de hagiograaf Psalm 36,10 gebruikt om verwarring te zaaien over de identiteit van de ‘engel’. In de elfde eeuw is het evenwel anders. Zowel de hagiograaf van Domitianus als die van Livinus spreken over de figuur van Christus die in het Licht verschijnt⁴⁰¹. Een mogelijke hypothese is dat Christus symbool staat voor het kruis. Waar in de zevende tot de negende eeuw het kruis neerdaalde als aankondiging van de dood en de verlossing van de heilige (Trudo⁴⁰², Bavo⁴⁰³ en Arnulphus⁴⁰⁴), daalt in de elfde eeuw Christus zelf neer.

³⁹³ P. MOMMAERS, *Opgaen en Nedergaen in het werk van Jan van Ruusbroec. Deel II*, p. 194.

³⁹⁴ *Vita Waldetrude* Cap. 2 §11, *supra* p. 58; *Vita Landrada* §6, *supra* p. 72.

³⁹⁵ *Vita Aldegonde* §6-7, *supra* p. 44 en *Vita Eligius* Boek 1 Hoofdstuk 7, *supra* p. 32.

³⁹⁶ *Vita Domitianus* §4, *supra* p. 16 en *Vita Livinus* §29, *supra* p. 37.

³⁹⁷ Bijvoorbeeld *Vita Landrada* § 4-5, *supra* p. 70; *Vita Ermelinde* §6, *supra* p. 76; *Vita Bertulfus* §13, *supra* p. 93.

³⁹⁸ *Vita Amalberga* §4-5, *supra* p. 64.

³⁹⁹ *Vita Ermelinde* §6, *supra* p. 76.

⁴⁰⁰ *Vita Odrada* §6 en §9, *supra* p. 96 en p. 97.

⁴⁰¹ *Vita Domitianus* §4, *supra* p. 16 en *Vita Livinus* §29, *supra* p. 37.

⁴⁰² *Vita Trudo* §20, *supra* p. 66.

⁴⁰³ *Vita Bavo* §13, *supra* p. 25.

⁴⁰⁴ *Vita Arnulphus* §23, *supra* p. 20.

B. OPVALLENDE AFWEZIGE: DE TRINITEIT

Hoger merkten we op dat de *vita Bavonis* het enige leven is waarin de triniteit aan bod komt. Bovendien, en dat is opvallend in de context van de hagiografie, geeft de auteur ook onmiddellijk zijn interpretatie van het trinitaire visioen. Met zeer veel nadruk leert hij aan zijn lezers dat het om de drie-eenheid gaat, waarin Bavo als mens zelfs gelijkgesteld wordt met Christus, en zo intreedt in de liefdesrelatie tussen de Vader en de Zoon.

Andere hagiografische geschriften leggen daarentegen weinig nadruk op dit trinitaire aspect; de Vader, de Zoon en de Geest komen aan bod, maar van een drie-eenheid is evenwel nergens sprake. Sommige hagiografen, zoals die van Livinus, maken wel gebruik van het getal drie, maar werken dit niet verder uit⁴⁰⁵. De *vita* van Aldegonde spreekt over een drievoudig licht, maar lijkt dit daarna opnieuw te ontkennen. In deze *vita* lijkt het er zelfs op dat de triniteit verzwegen wordt⁴⁰⁶.

Aangezien we ons bij aanvang van dit onderzoek lieten inspireren door een vooronderzoek van R. Faesen⁴⁰⁷, die de trinitaire passage uit de *Vita Bavonis* onderzocht heeft, waren we zeer verrast geen enkele andere passage van dezelfde soort terug te vinden. Voor een verklaring tasten we in het duister. Waarom zijn er amper verwijzingen naar de triniteit in de *vitae*, en waarom is er die ene uitschieter in de negende eeuw? Een mogelijke verklaring hebben we gevonden in het overzichtswerk van Axters: voor de negende eeuw was de triniteit in de Lage Landen van minder groot belang. Het is pas ten tijde van de Karolingische kerk dat, omwille van een dispuut omtrent enkele monniken die het *filioque* uit de Oosterse kerk zongen, de triniteit op het voorplan kwam. Na een twist tussen paus Leo III en het keizerlijke hof in Aken, besliste de keizer de raad van de paus in de wind te slaan en begonnen de Lage Landen met het belijden van het *filioque* in de liturgie. Uiteindelijk zou dit in de tiende eeuw resulteren in de officiële invoering van een feest ter ere van de Heilige Drievuldigheid door bisschop Stephanus van Luik⁴⁰⁸. De *vita* van Bavo dateert, zoals we reeds aanhaalden uit het jaar 850, en is dus ontstaan midden in de periode van deze twist⁴⁰⁹. Het lijkt ons dan ook niet ondenkbaar dat de hagiograaf een actueel thema in zijn *vita* inwerkte.

Waarom de *Vita Bavonis* dan de enige *vita* is die deze thematiek inwerkte, blijft een raadsel. We beschikken immers over tal van andere heiligenlevens uit dezelfde periode. Gelet op het niet-historische karakter van de latere *vitae* en het feit dat elke *vita* ook een functie had, is het mogelijk dat er, in de overige gevallen, voor de triniteit geen plaats was. Een *vita* is – in de meeste gevallen – immers geen theologisch meesterwerk. Wanneer de hagiograaf de triniteit inwerkt in de *vita* heeft hij hiervoor waarschijnlijk een grondige reden.

C. VISIOENEN VAN BLOED: DELEN IN HET LIJDEN VAN CHRISTUS

Een ander vaak voorkomend thema in de *vitae* is bloed. Zo lezen we in het leven van Livinus over een duif die druppels bloed uit haar bek laat vallen, en bloedt Winnoc ernstig nadat een pijl zijn rechteroor binnendringt⁴¹⁰. Ook in andere *vitae* komt bloed impliciet aan bod, met name in de wijn. Zo wordt Ghislenus verwarmd als wijn in een wijnzak, wordt Madelbertha binnengeleid in de wijnkelder en krijgt Waldetrude in een visioen een beker vol wijn aangereikt⁴¹¹.

Wanneer men al deze passages naast elkaar legt, valt onmiddellijk op dat ze één ding gemeenschappelijk hebben: in mindere of meerdere mate beschrijven ze allemaal hoe de heilige deel heeft aan het lijden van Christus, en hoe dit tot verlossing leidt. De *vita* van Winnoc beschrijft dit op een wijze die typisch is voor de *vitae*: hij wordt geraakt (door een pijl), bloedt vervolgens hevig, en wordt hierna verlost van zijn ziekte. Toch beschrijven sommige hagiografen dit op mystiekere wijze:

⁴⁰⁵ *Vita Livinus* §5, *supra* p. 36.

⁴⁰⁶ *Vita Aldegonde* §12, *supra* p. 48.

⁴⁰⁷ R. FAESEN, *Lichaam in lichaam, ziel in ziel. Christusbeleving bij Hadewijch en haar tijdgenoten*, Baarn, Ten Have; Gent, Carmelitana, 2003, p. 24-30.

⁴⁰⁸ S. AXTERS, *Geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden. Deel 1*, p. 73-74.

⁴⁰⁹ *Vita Bavo*, *supra* p. 24.

⁴¹⁰ *Vita Livinus* §30, *supra* p. 37; *Vita Winnoc* §10, *supra* p. 87.

⁴¹¹ Zie *Vita Ghislenus* §10, *supra* p. 54; *Vita Madelbertha* §2, *supra* p. 83 & *Vita Waldetrude* Cap. 1 §5, *supra* p. 57.

zo krijgt Waldetrude het lijden in een beker aangeboden en voelt ze zich bedwemd wanneer ze van dit lijden geproefd heeft. De ontmoeting met het lijden doet haar nog meer hunkeren naar Christus en de zoetheid van het eeuwig leven⁴¹².

Opvallend is dat deze expliciete verwijzingen naar het bloed en het lijden van Christus pas opduiken vanaf de negende eeuw, en dat de Merovingische vitae geen bloedvisioenen kennen. Geen enkele vita uit de zevende of achtste eeuw beschrijft hoe de heilige deelt in het lijden van Christus; alle ontmoetingen en visioenen vertellen over de verrezen Christus, nooit over de lijdende Christus aan het kruis. Zo spreekt de Merovingische vita van Aldegonde nergens over de lijdende, maar wel van de tronende Christus. De enige keer dat deze vita het thema van het bloed aanraakt, is in verwijzing naar de communie⁴¹³. Op het eerste zicht lijkt de Merovingische vita van Arnulfus een uitzondering te zijn⁴¹⁴. De hagiograaf beschrijft immers hoe er een kruis neerdaalt, om aan te tonen dat ook Arnulfus gekruisigd is. Toch is dit allerm minst een uitzondering: het neerdalende kruis staat niet symbool voor het lijden, maar voor de triomf van de verrijzenis. Merovingische vitae slaan dus steeds een stap over en vermijden angstvallig de lijdende Christus⁴¹⁵. In de Karolingische periode komt de lijdende Christus daarentegen wel aan bod, en wordt het lijden gezien als de enige weg naar verlossing. Theologisch ontstaan er in deze periode discussies over de betekenis van het lijden⁴¹⁶. Vermoedelijk spelen ook de vitae hierin een rol.

D. HET SPIRITUELE LEVEN VAN DE MEROVINGERS; WERELDVLUCHT?

Heiligen zijn op God gericht, dat spreekt voor zich, maar het leven van de Merovingische heiligen lijkt vervuld te zijn van God. Ze sterven aan zichzelf en aan de wereld van verlangen naar God. Dit is ook een vaststelling die De Graaf maakt: vele heiligen stoppen met eten en drinken of laten hun slaap om tot God te kunnen bidden⁴¹⁷. Dit brengt hem dan ook tot de conclusie dat het gebedsleven en het spirituele leven in de Merovingische periode ver gevorderd waren⁴¹⁸.

Het overzicht aan mystieke teksten lijkt er op het eerste zicht op te wijzen dat deze tendens van versterving leidt tot een verlangen om te ontsnappen aan de wereld; het aardse leven, de wereldse beslommeringen en de liefde voor de naaste lijken te worden opgeslokt door het verlangen naar Christus⁴¹⁹. Bovendien kijken vele heiligen zelfs reikhalzend uit naar de dood en smeken ze God om het ellendige leven op aarde zo snel mogelijk te laten eindigen. Dit verlangen is zeer manifest aanwezig bij de elfde-eeuwse heiligen, waarvan we opmerkten dat de kloof tussen mens en God bij leven onoverbrugbaar is⁴²⁰. Toch was dit verlangen ook aan Merovingische vitae in de strikte zin van het woord niet vreemd. Gertrude blijkt bijvoorbeeld sterk te verlangen naar 'de dag van haar heengaan'⁴²¹. Betekent dit ook dat de heiligen in de Merovingische tijd zich van het aardse leven daadwerkelijk niets meer aantrokken?

In de analyse van Gertrude hebben we deze stelling reeds weerlegd⁴²². Als ze ziek was van het leven, zou ze zich teruggetrokken hebben, en zou ze nooit de moed gevonden hebben om haar medezusters te onderrichten. Ook andere vitae lijken dit te ondersteunen; zo is het bijvoorbeeld ongeloofwaardig dat, als het mystieke leven zo vreselijk is, de hagiograaf van Madelbertha het aan alle

⁴¹² *Vita Waldetrude* Cap. 1 §5, *supra* p. 57.

⁴¹³ *Vita Aldegonde* §25, *supra* p. 52.

⁴¹⁴ *Vita Arnulfus* §23, *supra* p. 20.

⁴¹⁵ F. DE GRAAF, *De Heiligheidsopvatting in de periode der Merovingers*, p. 174-175; Hoewel De Graaf zich verzet tegen het stereotiepe beeld van de Merovingische Christus, geeft ook hij aan dat de lijdende Christus onderbelicht wordt.

⁴¹⁶ C. CHAZELLE, *The Crucified God in the Carolingian Era. Theology and Art of Christ's Passion*, New-York – Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 300-304.

⁴¹⁷ F. DE GRAAF, *De Heiligheidsopvatting in de periode der Merovingers*, p. 216-217.

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 226-227.

⁴¹⁹ Zie bijvoorbeeld *Vita Gertrude* §8, *supra* p. 29; *Vita Oda van Amay* §4, *supra* p. 18; *Vita Waldetrude* Cap. 1 §4-5, *supra* p. 57 en *Vita Aldetrudis* §1, *supra* p. 68.

⁴²⁰ Zie *Vita Amalberga* §4, *supra* p. 64; *Vita Ermelinde* §1, *supra* p. 75.

⁴²¹ Zie *Vita Gertrude* §8, *supra* p. 29.

⁴²² *Vita Gertrude* §8, *supra* p. 29.

zusters aanraadt⁴²³. Bovendien combineren mystieke ervaringen hemels geluk met helse pijn. Het is dus niet allemaal kommer en kwel. Tekenend is ook dat, op het einde van de vita van Aldegonde, een zuster uit het klooster van Maubeuge een visioen krijgt dat gelijk op datgene waarmee het bij Aldegonde allemaal begon⁴²⁴.

Toch geeft een bloemlezing van mystieke elementen een vertekend beeld van de Merovingische heiligen. Het is dan ook warm aan te bevelen enkele vitae volledig te lezen. Dan valt onmiddellijk op dat de mystieke elementen, die vaak een fractie zijn, gevolgd worden door een versterking van het dagdagelijkse leven van naastenliefde en moraliteit. We zeiden reeds in onze analyse meermaals dat de Merovingische heiligen *Ghemeyne Menschen* zijn: na een ontmoeting met Christus handelen zij niet meer, maar handelt Christus doorheen hen⁴²⁵. De Merovingische heilige vervalt dus niet in totale passiviteit, integendeel.

E. ONTMOETING EN INWONING

Het meest interessante aan de Merovingische vitae en de vitae over Merovingische heiligen is dat ze een vocabularium ontwikkeld hebben om de ontmoeting met Christus en de inwoning te beschrijven. Op een gebrekkige wijze trachten ze het onzegbare te zeggen. De meest opvallende uitwerking hiervan is de huwelijksmystiek, die we verderop bespreken. Maar aangezien deze niet voor mannen gebruikt werd, bestonden er ook andere beelden.

1. Inwoning van Christus

In de vita van Arnulfus van Metz (7^e eeuw) vinden we de meest expliciete verwoording van de idee dat Christus inwoont⁴²⁶. Zijn hagiograaf verwijst met de woorden “*Christo in se habitante*” naar de Galatenbrief⁴²⁷: Christus woont in hem in. We verwezen hierbij al naar een soortgelijke gedachte in de preken van Meister Eckhart, die, meer subtiel, spreekt van de ziel als Christus’ tempel. Opvallend hierbij is dat we net het beeld van de tempel ook terugvinden in de vita van Aldegonde. Opnieuw gaat het om een zeer authentieke Merovingische vita en opnieuw wordt het beeld gebruikt om de inwoning van Christus te beschrijven; de ziel is het huis, en zoals uit het vervolg van de vita van Aldegonde blijkt, beseft Aldegonde dat ze Christus in dit huis, haar ziel, zal ontmoeten⁴²⁸. Deze idee van inwoning maakt ook de visie van Aldegonde(’s hagiograaf) op visioenen zeer genuanceerd: wat er zich afspeelt gebeurt allemaal inwendig, en kan door de buitenwereld niet als dusdanig waargenomen worden. De hele liefdesontmoeting vindt plaats in de tempel van de ziel.

Daarnaast spreken ook de vitae van Berlinde, Madelbertha en Rictrude over de inwoning; Berlinde verwijst naar het huis dat ze in haar ziel voor de Bruidegom gebouwd heeft, waarmee ze de ideeën van de vita van Aldegonde opnieuw opneemt. Bij Madelbertha is de verwijzing naar de inwoning verwerkt in een Hoogliedmetafoor: zij zegt namelijk dat ze Christus in haar hart draagt en dat ze Hem ontmoet in de wijnkelder⁴²⁹. Ook Rictrudes ontmoeting in de slaapkamer is een ontmoeting in de ziel⁴³⁰.

Veel legendarischer is Christus’ inwoning bij Winnoc waarbij een pijl langs zijn oor binnenkomt, waardoor hij begint te bloeden⁴³¹. Van het genuanceerde ‘*quasi*’, dat we bij Aldegonde lazen, is hier geen sprake meer. Alles lijkt letterlijk gebeurd te zijn. We hebben dan ook de indruk dat vanaf de negende eeuw de mystieke elementen aan het verdwijnen zijn; de interessantste vitae zijn, hoe

⁴²³ *Vita Madelbertha* proloog, *supra* p. 82.

⁴²⁴ Vergelijk *Vita Aldegonde* §5 en §29, *supra* p. 43 en p. 53.

⁴²⁵ Zie de *Vita Odrada* §7, *supra* p. 97; *Vita Rictrude* §15, *supra* p. 60 en *Vita Waldetrude* Cap. 1 §11, *supra* p. 58.

⁴²⁶ *Vita Arnulfus* §3, *supra* p. 19.

⁴²⁷ Ook F. DE GRAAF, *De Heiligheidsopvatting in de periode der Merowingers*, p. 178, merkt het belang van deze passage op.

⁴²⁸ *Vita Aldegonde* §5, *supra* p. 43.

⁴²⁹ *Vita Madelbertha* §2, *supra* p. 83.

⁴³⁰ *Vita Rictrude* §27, *supra* p. 62.

⁴³¹ *Vita Winnoc* §9, *supra* p. 87.

paradoxaal het ook moge klinken, de Merovingische vitae in strikte zin van het woord. Bovendien gaat het meestal om vrouwelijke heiligen.

Zonder te vervallen in een anachronistische lezing, merken we op dat de gelijkenissen tussen de vitae van Aldegonde, Arnulfus, Berlinde, Madelbertha en Rictrude, en de preken van Meister Eckhart groot zijn⁴³². Opnieuw is dit verbazend gelet op de ouderdom van de teksten.

2. Inwoning in Christus

De andere beweging vinden we ook terug in de vitae, meer bepaald in de benadering van het Licht door Gertrude⁴³³. Zij beschouwt het licht als de inwoning van de heilige in Christus. Naar analogie kunnen ook alle andere lichtvisioenen zo gelezen worden. Toch blijft het in de vita van Gertrude slechts een korte interpretatie, zonder veel bijkomende informatie. Ook andere vitae spreken nooit uitdrukkelijk over de inwoning van de heilige in Christus.

§ 4. HET WONDER VAN DE MEROVINGERS: HET MYSTIEKE HUWELIJK

Zoals we hoger reeds zeiden, wordt de geschiedenis van de hele bruidsmystiek vaak gekoppeld aan de '(her)ontdekking' van het Bijbelse Hooglied door Bernardus van Clairvaux en Willem van Saint Thierry⁴³⁴. Zij zouden samen aan het kraambed hebben gestaan en samen een nieuwe taal en een vernieuwd beeld op de wereld hebben gezet: de mystieke ervaring als een huwelijk tussen de Bruidegom en een individuele bruid, de ziel. Zij zouden woorden gegeven hebben aan de vele grote mystici na hen. Bijna alle grote westerse mystici na 1200 zijn hierdoor schatplichtig aan Bernardus en Willem, die op hun beurt alles te danken zouden hebben aan Origenes, Gregorius de Grote, Ambrosius en de Bijbel⁴³⁵. Werpen de Merovingers hierop een ander licht?

Het is immers zo dat de bruidsmystiek niet nieuw is, het is een genre dat in principe teruggaat op de Bijbel zelf, namelijk op een samenlezing van het Hooglied en de verhalen uit het evangelie. Een bevestiging hiervan vinden we bovendien ook bij de Merovingers, onder andere in de proloog van de vita van Madelbertha⁴³⁶. Ook in de periode van de kerkvaders was dit thema bekend. Kunnen we de stelling dat er geen discontinuïteit bestaat tussen de oudheid en de late middeleeuwen hard maken?

A. EEN MYSTIEK GENRE DAT VAN DE OUDHEID OVERGING OP DE MEROVINGERS

1. Origenes

De bekende Griekse kerkvader Origenes wordt algemeen geprezen als de eerste en meest invloedrijke van alle Hoogliedcommentatoren uit de oudheid⁴³⁷. Bovendien legt hij als één van de eerste kerkvaders de link tussen de bruid en de individuele ziel. Hij deed dat in de verscheidene werken die hij schreef over Hooglied: De twee commentaren⁴³⁸ en de twee homilieën op Hooglied⁴³⁹. Het dient hierbij vermeld te worden dat het ontstaan van de nieuwe bruid, de ziel, niet het einde betekende van oude bruid, de kerk. Zo lezen we in de eerste homilie het volgende:

⁴³² Zie J. QUINT, *Meister Eckhart*, p. 15; Vergelijk met *Vita Aldegonde* §5, *supra* p. 43; *Vita Arnulfus* §3, *supra* p. 19; *Vita Berlinde* §2, *supra* p. 82; *Vita Madelbertha* §2, *supra* p. 83 en *Vita Rictrude* §27, *supra* p. 62.

⁴³³ *Vita Gertrude* §5, *supra* p. 28.

⁴³⁴ P. VERDEYEN, *Willem van Saint Thierry en de liefde*, p. 70.

⁴³⁵ *Ibid.*, p. 21-24 & p. 66-69; R. FAESEN, *Begeerte in het werk van Hadewijch*, p. 76-80.

⁴³⁶ Zie *Vita Madelbertha* proloog, *supra* p. 82, die de parabel van de maagden inschuift in Hooglied.

⁴³⁷ O. ROUSSEAU, *Origène. Homélie sur le Cantique des Cantiques* (Sources Chrétiennes 37bis), Parijs, Cerf, 1966, p. 16.

⁴³⁸ L. BRESARD, H. CROUZEL & M. BORRAT, *Origène. Commentaire sur le Cantique des Cantiques. Tome I. Texte de la version latine de Rufin*, Cerf, Parijs, 1991.

⁴³⁹ O. ROUSSEAU, *Origène*.

Christum sponsum intellige, ecclesiam sponsam sine miracula et ruga, de qua scriptum est: Ut exhiberet sibi gloriosam ecclesiam non habentem maculam neque rugam aut aliud quid eorum, sed ut sit sancta et immaculata⁴⁴⁰.

Terwijl men even verderop kan lezen:

Saepe, Deus testis est, sponsum mihi adventare conspexi et mecum esse quam plurimum; quo subito recedente, inuenire non potui quid plurimum⁴⁴¹.

De persoonlijke relatie met de Bruidegom komt naar voor. Hier merken we de ontwikkeling van een thema dat later terug zal opgenomen worden door dé mysticus van de twaalfde eeuw: Bernardus van Clairvaux. Net zoals Origenes zal Bernardus het Hooglied van de Liefde niet enkel zien als een mystiek thema, maar ook als deel van een *passieve en directe ervaring van Gods aanwezigheid*⁴⁴².

Ook wanneer men de *Commentaren op Hooglied* leest, is het duidelijk dat Origenes een distictie maakt tussen de twee bruiden. Een duidelijk voorbeeld staat te lezen in Commentaar 1, boek 1, hoofdstuk 1, waar Origenes het volgende schrijft:

Haec erg erit totius libelli species, et secundum hand pro viribus historica a nobis aptabitur expositio. Spiritualis vero intelligentia, secundum hoc nihilominus quod in praefatione signavimus, secundum hoc nihilominus quod in praefatione signavimus, vel de ecclesia ad Christum sub sponsae vel sponsi titulo vel de animae cum Verbo Dei coiunctione dirigitur⁴⁴³.

Hieruit blijkt duidelijk dat er voor Origenes twee lezingen van het Hooglied mogelijk waren: ten eerste de historische lezing, onder andere gebaseerd op Paulus, waarin Christus de Bruidegom is en de gehele kerk de bruid. In een tweede, spirituele lezing gaat het om een huwelijk tussen het Woord en de ziel. Onderliggend aan deze logica bevindt zich een symbiose tussen de christelijke en de Grieks(-Platoonse) denkwereld. Door het Woord komt God immers tot de gelovigen, zodat de gelovigen langsheen het Woord tot God kunnen opstijgen. Dit impliceert een nauwe band tussen de Bruidegom (het Woord) en de bruid (de ziel)⁴⁴⁴.

Opvallend hierbij is dat, ondanks de vroege ontstaansperiode van het commentaar (derde eeuw), het werk gekenmerkt wordt door een grote specificiteit en genuanceerdheid. Deze zal in de vroege middeleeuwen grotendeels verdwijnen.

Wat betreft Origenes stelt de wetenschap zich grote vragen omtrent de receptiegeschiedenis. Via Gregorius de Grote weten we immers dat het zesde-eeuwse Romeinse christendom de teksten van Origenes nog kent⁴⁴⁵. In de achtste eeuw echter zou Origenes' commentaar op Hooglied niet meer rechtstreeks gekend zijn. Een goed voorbeeld hiervan is het werk van Beda Venerabilis. Ook hij schreef een commentaar op Hooglied, maar hij citeert Origenes niet. Wel maakt hij gebruik van de autoriteit van onder andere Ambrosius en Gregorius de Grote, die op hun beurt uiteraard wel gebruik maakten van Origenes. Bovendien gaven ook zij een bruidsmystieke verklaring aan het Hooglied⁴⁴⁶.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 69 ; “Reconnais dans l’Epoux, le Christ, dans l’Epouse sans tache ni ride, l’Eglise de qui il a été écrit : ‘pour la faire paraître devant Lui, cette Eglise glorieuse, sans tache ni ride, ni rien de semblable, mais sainte et immaculée’.”

⁴⁴¹ O. ROUSSEAU, *Origène*, p. 95 : “Souvent, Dieu m’en est témoin, j’ai senti que l’Epoux s’approchait de moi, et qu’il était autant qu’il se peut avec moi; puis il s’en est allé soudain, et je n’ai pu trouver que je cherchais.”

⁴⁴² P. VERDEYEN, *Un théologien de l’expérience*, in *Bernard de Clairvaux*; Hierin beschrijft Verdeyen Bernardus van Clairvaux als een mysticus van de ervaring.

⁴⁴³ L. BRÉSARD, H. CROUZEL & M. BORRAT, *Origène*; Wij kozen voor de Latijnse vertaling van Rufinus, aangezien Bernardus van Clairvaux waarschijnlijk gebruik maakte van deze vertaling; “Telle sera la forme de tout le petit livre, et conformément à elle, selon nos forces, sera disposée par nous l’explication historique. Mais l’intelligence spirituelle, comme nous l’avons également signalé dans le prologue, s’interprète soit de l’Eglise par rapport au Christ sous la désignation de l’Epouse et de l’Epoux, soit de l’union de l’âme avec le Verbe de Dieu.”

⁴⁴⁴ K. SCHEPERS, *Bedudinghe op Cantica Cantorum*, p. 17.

⁴⁴⁵ L. BRÉSARD, H. CROUZEL & M. BORRAT, *Origène*, p. 59.

⁴⁴⁶ L. BRÉSARD, H. CROUZEL & M. BORRAT, *Origène*, p. 60.

2. Ambrosius van Milaan

De tweede belangrijke Hooglied-commentator uit de oudheid is zonder twijfel Ambrosius van Milaan. Hoewel er nooit een afgelijnd commentaar op Hooglied uit zijn pen vloeide, hebben latere auteurs, waaronder ook Willem van Saint-Thierry, toch een bloemlezing gemaakt van de passages waarin Ambrosius over het Hooglied schrijft⁴⁴⁷. Hierin valt op dat Ambrosius zich vooral laat inspireren door Hippolytus en Origenes. Hij neemt van Origenes onder andere het huwelijk tussen het Woord en de ziel over. Ambrosius voegde aan de twee bestaande bruiden, de kerk en de ziel, nog een derde bruid toe: Maria⁴⁴⁸.

3. Gregorius de Grote

Gregorius de Grote gaat door het leven als de derde grote Hoogliedcommentator onder de kerkvaders. Hij schreef een *commentaar op het Hooglied*⁴⁴⁹, maar ook in enkele andere werken verwijst hij naar het Lied der Liederen. Vooral bepaalde fragmenten in de *Moralia in Job* oefenden grote invloed uit op de Middeleeuwen. Zijn commentaar op Hooglied zelf was echter niet zo populair. De reden hiervoor is voornamelijk de beperkte overlevering. Slechts de (lange) proloog en de acht eerste verzen hebben de tand des tijds overleefd. Bovendien waren vele middeleeuwse monniken, waaronder ook Willem van Saint Thierry, zich niet bewust van het bestaan van het werk⁴⁵⁰. Toch is het commentaar van Gregorius het lezen waard, en merkt men grote gelijkenissen met Origenes. Zo schrijft ook Gregorius:

Ponamus ante oculos animam electi cuiuslibet, quae continuo desiderio in amorem unionis sponsi accenditur: quia quod in hac vita perfecte percipere non valet, contemplatur eius celsitudinem et ex opso amore conpungitur⁴⁵¹.

Met deze woorden staan we voor de poorten van het zevende-eeuwse Rome. Uit de pen van een groot man vloeiden grote woorden. Hij leefde in de traditie van het Hooglied en was één van de grondleggers van het Europese christendom: hij stuurde missionarissen rond in Europa, hij gaf kleur aan de regel van Benedictus, hij voerde een strijd tegen de Ostrogothen⁴⁵². Gregorius was bekend in elk klooster in Europa, zijn *Moralia in Job* werd een standaardwerk in vele West-Europese kloosters.

Dat Gregorius de Grote een veel gelezen auteur was in de vroege middeleeuwen, bewijst volgens Wemple de vita van Aldegonde zelf. Volgens haar onderzoek is de tiende paragraaf van de eerste vita van Aldegonde gebaseerd op een passage uit de dialogen van Gregorius⁴⁵³.

⁴⁴⁷ K. SCHEPERS, *Bedudinghe op Cantica Canticorum*, p. 19.

⁴⁴⁸ *Ibid.*, p. 19.

⁴⁴⁹ R. BELANGER, *Gregoire le Grand. Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, Parijs, Cerf, 1984.

⁴⁵⁰ K. SCHEPERS, *Bedudinghe op Cantica Canticorum*, p.20; R. BELANGER, *Gregoire le Grand*, p. 15-22.

⁴⁵¹ R. BELANGER, *Gregoire le Grand*, p. 96 : “Répresentons-nous l’âme de quelque élu enflammée d’un désir permanent pour l’amour de la vision de l’Epoux; ce qu’il ne peut saisir pleinement en cette vie, il en contemple l’excellence et il est touché des traits poignants de son amour.”

⁴⁵² J. MOORHEAD, *Pope Gregory the Great (The early Church Fathers)*, Oxon-New York, Routledge, 2005, p. 1-9, geeft een goed overzicht van het leven van Gregorius de Grote.

⁴⁵³ S.F. WEMPLE, *Female Spirituality and Mysticism in Frankish Monasteries*; G. LE GRAND, *Dialogues III* (trans. P. ANTIN), Parijs, Cerf, 1980, Boek 4, Hoofdstuk 18, paragraaf 1, p. 71 (Vertaling: “Je ne passerai pas non plus sous silence ce que Probus, le serviteur de Dieu que j’ai déjà mentionné, racontait volontiers sur sa petite sœur Musa. Une nuit lui apparut en songe la sainte Mère de Dieu Marie toujours vierge, qui lui montra des fillettes de même âge en blanc. Musa souhaitait se joindre à elles, mais n’osait pas. La bienheureuse Marie toujours vierge lui demanda si elle voulait aller avec elles pour vivre à son service. Musa répondit : “oh, oui !” Alors la Vierge lui demanda de ne plus rien faire de léger, de puéril, de s’abstenir des ris et des jeux, sachant sans nul doute qu’elle allait entrer à son service au bout de trente jours parmi ces vierges qu’elle avait vues.” (pag. 71)) en AASS OSB II, *Vita S. Aldegonde abbatisae Melbodiensis primae. Auctore anonymo aequali, ut patet ex num. 18, 25 & 29. Ex MS. Cod RR. PP. Fuliensium monasterii S. Bernardi Paris, 1669, 806-815, p. 810, vertaling R. DE COSTER, In schola verbi, inleiding tot de monastieke literatuur. Reeks I: F/3, par. 10, p. 10 (“Toen ze biddend stond uit te kijken naar de weg die voert naar het hemels rijk en ook in het dagelijks*

Dialogen, Boek IV, Hoofdstuk 18, Paragraaf 4

Sed neque hoc sileo quod praedictus Probus Dei famulus de sorore sua, nomine Musa, puella parva, narrare consuevit, dicens quod quadam nocte ei per visionem sancta Dei Genitrix semper virgo Maria apparuit, atque coevas ei in albis vestibus puellas ostendit. Quibus illa cum admisceri appeteret, sed se eis iungere non auderet, beatae Mariae virginis voce requisita est an velit cum eis esse atque in eius obsequio vivere. Cui cum puella eadem diceret: «Volo,» ab ea protinus mandatum accepit ut nihil ultra leve et puellare ageret, et a risu et iocis abstineret, sciens per omnia quod inter easdem virgines quas viderat, ad eius obsequium die trigesimo veniret.

Vita Aldegonde, paragraaf 10

Cum etiam in appetitu itineris superni regni staret orans, & diurno postulans in in stadio, adfuit Divino in nutu puellula miro affectu ornata, pallida gerens ora, affatur amice: Soror casta, Genitrix Domini nostri Jesu-Christi misit me ad te explorare quid velis. Illa sine mora dicenti sibi ait: Nihil amplius indegeo, o admirabilis progenies resa rum, nisi ut voluntatem ipsius in omnibus adimplere valeam, qui interrogante quodammodo servulo dicente, Domine quid facitam ut vitam eternam possidem, respondens ait: *Diliges Dominum Deum tuum, ex toto corde tuo, & ex tota anima tua, & ex omnibus viribus tuis; & proximum tuum sicut te ipsum.* Ista super omnia sectari cupio, o castissima radic vinearum.

Het is inderdaad opvallend dat deze twee passages in grote mate met elkaar overeenstemmen, en dat de inhoudelijke verschillen klein zijn. Indien het zo is dat deze passage gebaseerd is op Gregorius de Grote, dan vormt dit het bewijs dat de hagiograaf die de vita van Aldegonde opstelde, vertrouwd was met Gregorius' werk. In dat geval is het niet ondenkbaar dat, gelet op de inhoud van de vita van Aldegonde, de hagiograaf vertrouwd was met Gregorius' visie op de spirituele lezing van Hooglied, waarin de bruid met de ziel vereenzelvigd wordt. Dit zou wijzen op een grote continuïteit tussen de late oudheid en de Merovingische periode in de Lage Landen.

B. BRUID VAN CHRISTUS, EEN TITEL DIE OOK DOOR DE MEROVINGERS GEKEND WAS

Naast deze mystieke interpretatie van het bruidschap met Christus, deed er in de middeleeuwen nog een andere interpretatie de ronde: het bruidschap met Christus als titel. Hierbij is 'Bruid van Christus' een synoniem voor 'kloosterzuster'.

1. Het conclie van Trullo (692) en de bruid van Christus in het recht

Interessant hierbij is het kerkelijke recht. In de twaalfde eeuw, tijdens de hercanonisatie van het Romeinse recht aan de universiteit van Bologna, maakte Gratianus een synthese van alle oude canonisaties in het recht. Het resultaat hiervan was een nieuwe, en zeer uitgebreide kerkrechtelijke collectie; de *Concordia discordantium canonum*, die vandaag beter bekend is als de *Decretum Gratiani*. Dit werk gaf aanleiding tot een bloei van de rechtsleer en het ontstaan van de rechtsfaculteit van Parijs.⁴⁵⁴

Wanneer we de decreten erop naslaan wat betreft het huwelijksrecht, dan lezen we hoe Gratianus verschillende malen rechtstreeks naar een 'spiritueel huwelijk met Christus' of naar een 'bruid van

strijdperk verlangde te staan, kwam met goddelijk goedvinden een meisje met wonderbare bevalligheid en bleek gelaat naast haar staan. Zij sprak haar vriendelijk toe: "kuise zuster, de Moeder van onze Heer Jezus Christus zendt mij naar u om te vragen wat u verlangt". Zij antwoordde zonder dralen: "bewonderenswaardige afstammeling van de rozen, aan niets anders heb ik meer behoefte dan aan het totaal kunnen volbrengen van de wil van Hem die op een vraag van een dienaar "Meester, wat moet ik doen om het eeuwig leven te verwerven?" geantwoord heeft: "Gij zult de Heer uw God beminnen met geheel uw ziel en met al uw krachten en uw naaste gelijk uzelf". Zeer kuise wijnstok, dat verlang ik bovenal". (pag. 10)).

⁴⁵⁴ L. WAELKENS, *Civium Causa. Handboek Romeins recht*, Leuven, Acco; Culemborg, Centraal Boekhuis, 2008², p. 97.

Christus' verwijst. Zo kan men in het tweede boek, zaak zevenentwintig, eerste kwestie, artikel zeven het volgende lezen:

Si quis episcopus, presbiter, aut diaconus, aut subdiaconus, aut lector, aut psalmista, aut hostarius cum muliere sanctificata Deo mechatus fuerit, deponatur, quia sponsam Christi corrumpit; si vero laicus, excommunicetur.⁴⁵⁵

Met deze tekst gaat Gratianus terug op een oudere bron; canon IV van de concilie van Trullo (692), die haast letterlijk dezelfde is als de rechtsregel in het werk van Gratianus, maar die vijf eeuwen vroeger op papier gezet werd, namelijk tijdens het zevende-eeuws concilie van Trullo⁴⁵⁶. Dit concilie dat op het einde van het jaar 691⁴⁵⁷ samengeroepen werd door keizer Justinianus II, was volgens de concilieteksten een oecumenisch concilie⁴⁵⁸. In praktijk echter, was de westerse opkomst eerder gering en kon de uitkomst op weinig bijval uit het westen rekenen, ondermeer omwille van de spanningen tussen Paus Sergius II en de kerk uit het Oosten. Het zou duren tot het pausschap van Adrianus I, ongeveer 80 jaar later, dat het bestaan van de concilieteksten zou worden erkend. De volledige goedkeuring van de teksten zou er pas komen tijdens de heerschappij van Paus Johannes VIII, bijna twee eeuwen na het concilie. Toch stond het westen de hele vroege middeleeuwen zeer weigerachtig tegenover het volgens hen anti-Romeinse concilie. Beda Venerabilis sprak zelfs van de “*synodicus erratica*”⁴⁵⁹. Hiermee is bewezen dat het westen, ondanks haar vijandigheid tegenover het concilie, toch vertrouwd was met de bronteksten en de inhoud ervan.

2. Bruid van Christus: een titel

Ook buiten het recht zien we de titel ‘bruid van Christus’ opduiken, onder andere in de tweede brief van Innocentius I aan Victricius, een vierde-eeuwse bisschop uit Rouen. Victricius staat bovendien bekend als één van de eerste missionarissen van de Lage Landen⁴⁶⁰. In een brief van Innocentius aan Vitricius staat te lezen:

⁴⁵⁵ GRATIANUS, *Corpus Iuris Canonici, Editio lipsiensis secunda post aemilii ludovici richteri. Pars prior, Decretum magistri gratiani*, (A. FRIEDBERG, ed.), Leipzig, Berhardi Tauchnitz, 1879, p. 1050 ‘Als een bisschop, presbyter, of diaken, of subdiaken, of lector, of psalmist, of vreemdeling gemeenschap zou hebben met een vrouw die aan god is toegewijd, wordt hij afgezet, omdat hij een bruid van Christus gecorrumpeerd heeft; als het echter een leek is, wordt hij geëxcommuniceerd’; in *Decreti Secunda Pars, Causa XXVII. QUEST I c. VI* staat: *Clericus deponatur, laicus excommunicator, qui cum modali mechatus fuerit item ex VI Sinodo* [In trullo, c 4]; H. R. PERCIVAL, *The Seven Ecumenical Councils of the Undivided Church, Vol XIV*, T&T Clark, Edinburgh; Grand Rapids, Eerdmans, 1991², p. 364.

⁴⁵⁶ De vierde canon van het concilie van Trullo schrijft: “Si quis episcopus, vel presbyter, vel diaconus, vel subdiaconus, vel lector, vel cantor, vel ostarius, cum muliere Deo dicata coierit, deponatur, ut qui Christi sponsae vitium attulerit. Sin autem laicus segregetur”, P. LABBEL & G. COSSAERT, *Sacrosanta concilia. Ad regiam editionem exacta. Tomus Sextus*, Parijs, Societatis Typographiae ae Librorum Ecclesiasticorum, 1671, p. 1144; De tekst zou in Gratiaanse Decreten terecht gekomen zijn via de de *Collectio Tripartita*, het wetboek opgesteld in de elfde eeuw onder paus Gregorius VII. Dit wetboek bevat enkele canones van het concilie van Trullo; R. CHOLEI, *Clerical Celbacy in East and West*, Paderborn, Ferdinand Schoningh, 1989, p. 8.

⁴⁵⁷ Er bestaat onenigheid over het exacte jaar waarop het concilie is samengeroepen. Sommigen schrijven het jaar 692, de algemene doctrine houdt het echter bij eind 691. De eindtekst zelf zou dan stammen van begin 692; J. C. SKEDROS, *Canons of the Council of Trullo*, in R. VALANTATIS (ed.), *Religions of the Late Antiquity in Practice* (Princeton Readings in Religions), Princeton-Oxfordshire, Princeton University Press, 2000, p 289-300, p. 289.

⁴⁵⁸ H. R. PERCIVAL, *The Seven Ecumenical Councils of the Undivided Church*, p. 356-358.

⁴⁵⁹ BEDA VENERABILIS, *De Temporum Ratione in Patrologia Latina, Vol. 90*, Varyet de Surcy, Parijs, 1845, 293-578, p. 568; R. CHOLEI, *Clerical Celbacy in East and West*, p. 5-8; J. C. SKEDROS, *Canons of the Council of Trullo*, p. 289-291.

⁴⁶⁰ Voor meer informatie over het leven en werk van Victricius, zie P. BUC, *Victricius of Rouen. In Praise of the Saints*, in T. HEAD (ed.), *Medieval Hagiography. An Anthology*, New York – Londen, Routledge, 2001, 31-52, p. 31-33.

Item quae Christo spiritualiter nupserunt, et velari a sacerdote manuerunt, si postea vel publice nupserunt vel se clanculo corruerunt, non eas admittendas esse ad agendam poenitentiam, nisi is, cui se iuxerant de saeculo recesserit. [...] ⁴⁶¹. (caput XIII)

Hieruit mogen we dus afleiden dat het bruidsmotief ook als titel gebruikt werd, en bovendien ook in de Lage Landen haar ingang gevonden heeft.

C. DE BRUID VAN CHRISTUS IN DE VROEG-MIDDELEEUWSE THEOLOGIE

Ook Beda Venerabilis schreef een commentaar op Hooglied, waarin hij zich baseerde op het werk van Gregorius de Grote. Het werk van Beda tracht dan ook een allegorische lezing van de bruid als de kerk te combineren met een allegorische lezing van de bruid als ziel. Hiermee plaatst hij zich in de lijn van zijn voorgangers uit de oudheid ⁴⁶². Toch is de nadruk op de individuele ziel bij Beda veel beperkter dan in de oudheid; in de eerste plaats richt hij zich op de relatie tussen de kerk en Christus. Bovendien is Beda's lezing gebouwd op een zoektocht naar redenen om heidenen te bekeren, waardoor hij afstapt van de liefdevolle relatie tussen de kerk en Christus, en opteert voor een meer 'nuchtere' aanpak ⁴⁶³. Volgens Kingma heeft deze keuze voor de bruid als kerk zich voortgezet tot in de elfde eeuw ⁴⁶⁴. De vita van Aldegonde bewijst echter het tegendeel.

Bovendien ziet men ten tijde van Beda een tweede tendens ontstaan: het Hooglied krijgt een grote aantrekkingskracht op monniken in de kloosters. Vanaf de achtste eeuw zien we een grote hoeveelheid Hoogliedcommentaren verschijnen, en hoe een oude traditie wordt verdergezet. De hele periode tussen Gregorius de Grote en Bernardus van Clairvaux duiken er commentaren op in de vorm van 'stromateis', korte onsamenvangende stukjes commentaartekst ⁴⁶⁵. Het brengt Jean Leclercq er zelfs toe te beweren dat Hooglied het meest gelezen boek uit de vroege middeleeuwen moet zijn geweest. De commentaren op het Hooglied gaan overigens in stijgende lijn en kennen een hoogtepunt rond de twaalfde eeuw. Zo bezat Cluny in de twaalfde eeuw maar liefst vijftien Hoogliedcommentaren, waaronder dat van Origenes en Gregorius ⁴⁶⁶.

Een bekend negende-eeuws voorbeeld van een Hoogliedcommentaar is van de hand van Angélome van Luxeuil, een diaken en monnik in het klooster van Luxeuil ⁴⁶⁷. Hij schreef tussen de jaren 851 en 854 zijn commentaar op Hooglied, de *ennerationes in Cantica Canticorum*. Het is interessant om na te gaan wie voor Angélome de bruid in het verhaal is. Leest hij het Hooglied vanuit het standpunt van de gehele kerk of vanuit het oogpunt van een individuele persoon? Al zeer snel maakt Angélome duidelijk dat hij voor de kerk kiest. Zo schrijft hij immers:

"Osculetur me osculo oris sui." Angelos ad eadem Dominus, patriarchas ad illam et prophetas misterat, spiritualia don deferentes, sed ipsa vero munera non per servos sponsi, sed per ipsum jam sponsum percipere quaeerebat. Ponamus ante oculos omne genus humanum ab exordio mundi usque ad finem mundi, totam videlicet Ecclesiam unam esse personam ⁴⁶⁸.

⁴⁶¹ INNOCENTIUS I, *Innocentius Vitricio Episcopo Rotomagensi, Salutem*, in *Patrologio Latina*, Vol. 20, Varyet de Surcy, Parijs, 1845, 475- 481, p. 478-479; "Likewise, if those who have been wedded spiritually to Christ, and who merited to receive the veil from a priest, afterwards either marry publicly or allow themselves to be corrupted in secret, they are not to be admitted to the performance of penance unless he to whom they joined themselves has departed from this world." (vertaald door W.A. JURGENS, *The faith of the Early Fathers*, Vol. III, Collegeville, The Liturgical Press, 1970, p. 179)

⁴⁶² E.A. MATTER, *The Voice of My Beloved. The Song of Songs in Western Medieval Christianity*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1990, p. 97-100.

⁴⁶³ E. KINGMA, *De mooiste onder de vrouwen*, Hilversum, Uitgeverij Verloren, 1993, p. 60-61.

⁴⁶⁴ *Ibid*, p. 61.

⁴⁶⁵ L. BRESARD, H. CROUZEL & M. BORRAT, *Origène*, p. 60.

⁴⁶⁶ J. LECLERCQ, *Initiation aux auteurs monastiques du moyen age. L'amour des lettres et le désir de dieu*, Parijs, Cerf, 1957, p 83-84.

⁴⁶⁷ L. BERGERON, *Angelome de Luxeuil*, in *Dictionnaire de Spiritualité I*, p. 580.

⁴⁶⁸ ANGELOMI LUXOVIENSIS MONACHI, *Enarrationes in cantica canticorum*, in *Patrologia Latina*, Vol. 115, Varyet de Surcy, Parijs, 1845, 551-628, coll. 562.

Angélomes commentaar is hiermee geen alleenstaand geval. Wanneer we het commentaar van Haymo⁴⁶⁹, die rond dezelfde periode in Auxerre leefde, erop naslaan, zien we gelijkaardige zaken:

Salomon, inspiratus divino Spiritu, composuit hunc libellum de nuptiis Christi et Ecclesiae...⁴⁷⁰

Het lijkt er sterk op dat de vroege middeleeuwen, hoewel ze rechtstreeks en onrechtstreeks vertrouwd waren met het oeuvre van Origenes, Ambrosius en Gregorius, toch niet gekozen hebben voor een allegorische lezing waarin de bruid de individuele ziel is. Dit is althans het geval voor de Hoogliedcommentaren. Toch gaat deze bewering niet op voor één specifieke vorm van literatuur: de heiligenlevens.

D. DE BRUID IN DE VITAE: EEN COMBINATIE VAN BEIDEN

Deze historische analyse brengt ons tot de Merovingische heiligen en hun vitae. Het was verrassend om, tegen alle tendensen in de wetenschap in, te zien dat het bruidsschap in de vitae nooit met de kerk verbonden werd, maar steeds met de (vrouwelijke) heilige. De interpretatie van Beda Venerabilis en Angélome, voor wie de kerk de bruid was, hebben nooit ingang gevonden in de vitae. In plaats hiervan zien we dat het bruidsschap terugkomt als een titel en als een beeld voor de relatie tussen God en de heilige. Let wel, het gaat hier steeds om de vrouwelijke heilige.

1. Bruid als een titel

De vitae van Amalberga⁴⁷¹, Begga⁴⁷², Dymphna⁴⁷³, Berlinde⁴⁷⁴, Reinilde⁴⁷⁵ en Bertha⁴⁷⁶ tonen aan dat de tiende eeuw de bruidsmetafoor steeds vaker als titel gebruikt. Bruid van Christus zijn betekent hetzelfde als het leven wijden aan Christus in het klooster. Een mystieke achtergrond wordt hier niet voorondersteld. Het is hierbij opvallend dat dit pas vanaf de tiende eeuw het geval is, zowel binnen de cyclus van Aldegonde, als daarbuiten. Het woord ‘bruid’ wordt op exact dezelfde wijze geïnterpreteerd als op het concilie van Trullo, of zoals in de woorden van Vitricius. Het duidelijkst zien we dit in de Vita van Begga, “die zich reeds in de moederschoot toewijdt aan haar Bruidegom”, zonder hierover meer uitleg te geven⁴⁷⁷. Het is duidelijk dat, wanneer men reeds voor de geboorte huwt met Christus, het om een titel, en niet om een spiritueel proces, gaat. Toch is het, gezien de late totstandkoming van deze vitae, niet onmogelijk dat er in de traditie ooit een spiritueel proces aan gekoppeld werd, maar dat de hagiograaf hierin geen interesse vertoonde.

Vanaf de tiende eeuw zijn er amper nog vitae waarin het bruidsschap mystiek geïnterpreteerd wordt, en wanneer dit toch het geval is, is er geen sprake van vereniging, maar wel van verlangen om bruid te zijn van Christus. Zo verlangt Ermelinde naar een ontmoeting in de slaapkamer van de Bruidegom, maar kan ze zich pas na de dood met Hem verenigen⁴⁷⁸. In de meeste vitae uit de tiende en elfde eeuw is vereniging met de Bruidegom, als er al sprake van is, pas mogelijk na de dood. Hierop bestaan slechts twee uitzonderingen: de vitae van Rictrude en Madelbertha, die zich dan weer niet toevallig in de lijn van Aldegonde bevinden⁴⁷⁹. Zij kunnen wel tijdens het leven met Christus huwen.

⁴⁶⁹ H. BARRE, *Haymon D’Auxerre*, in *Dictionnaire de Spiritualité* VII, 1, coll. 91-97.

⁴⁷⁰ HAYMONIS HALBERSTATENSIS EPISCOPI, *Commentarum in Cantica Cantorum*, in *Patrologia Latina*, Vol. 116, Varyet de Surcy, Parijs, 1845, 295-358, p. 295; “Salomon stelde, geïnspireerd door de Heilige Geest, dit boek over het huwelijk tussen Christus en de Kerk samen” (eigen vertaling).

⁴⁷¹ *Vita Amalberga* §4, *supra* p. 64.

⁴⁷² *Vita Begga* §2, *supra* p. 67.

⁴⁷³ *Vita Dymphna* §5, *supra* p. 74.

⁴⁷⁴ *Vita Berlinde* §2, *supra* p. 82.

⁴⁷⁵ *Vita Reinilde* §2 & §7, *supra* p. 92.

⁴⁷⁶ *Vita Bertha* §5, *supra* p. 91.

⁴⁷⁷ *Vita Begga* §2, *supra* p. 67.

⁴⁷⁸ *Vita Ermelinde* §1 en §6, *supra* p. 75 en p. 76.

⁴⁷⁹ *Vita Rictrude* §27, *supra* p. 62 en *Vita Madelbertha* proloog en §2, *supra* p. 82.

Ook in de twaalfde eeuw, de eeuw van Bernardus van Clairvaux zet deze tendens zich voort. Enkel de vita van Alena vormt een uitzondering⁴⁸⁰.

2. Bruid als een mystiek genre: de cyclus van Aldegonde

Naast het gebruik van ‘bruid’ als een titel zijn de vitae van Merovingische heiligen doorweven met een ander gebruik van het begrip: de bruid van Christus als het mystieke genre. Hier werkt de andere traditie uit de oudheid, die van Origenes, door. Dezelfde ideeën als bij de oude kerkvaders, duiken ook in de Merovingische tijd opnieuw op. Hierbij merken we overigens op dat dit geen unicum voor de Lage Landen is: ook daarbuiten, onder andere in de vita van Radegunde vinden we de idee van het mystieke huwelijk terug⁴⁸¹. Deze vita heeft overigens invloed uitgeoefend op vele latere Merovingische vitae uit onze contreien. Voor ons onderzoek ligt het zwaartepunt echter niet op de cyclus rond Radegunde, maar op die rond Aldegonde. Echter, ook buiten de werken van Aldegonde deden we interessante ontdekkingen.

a. Aldegonde en haar rijke traditie

1. Invloed van Aldgondes ontstaanscontext? En haar opvolgers?

In haar analyse van de Merovingische visioenen stootte ook Isabel Moreira op de uniciteit van het leven van Aldegonde. Ook zij herkent hierin de kenmerken van een mystiek huwelijk⁴⁸². Bovendien, zo stelt ze, is de vita van Aldegonde het best benaderbare voorbeeld van een Merovingisch visioen; ze heeft haar visioenen immers zelf tijdens haar leven aan Subnius, de Abt van Nijvel, gedictieerd. Dit visioenenboek is echter verloren gegaan, maar een herwerking ervan, de vita die vandaag voorligt, dateert slechts van enkele jaren na haar dood en heeft grote stukken van het visioenenboek letterlijk overgenomen⁴⁸³.

Het feit dat Aldegonde de visioenen mogelijk zelf gedictieerd heeft, werpt een vernieuwend licht op de zaak: de vita van Aldegonde is immers met voorsprong de meest mystieke vita in dit overzicht. Is het toeval dat de snelst op schrift gestelde vita meteen ook de mystiekste vita is? Wij nemen aan van niet. Mystieke elementen dreigen immers snel verloren te gaan, zeker in een periode die in de eerste plaats niet om mystiek geeft.

Dat mystieke elementen snel verdwijnen wordt overigens bevestigd door de verhalencyclus van Aldegonde zelf: het belang van deze heilige maakt dat er niet één, maar wel zes levensbeschrijvingen bestaan⁴⁸⁴. Hoewel dit buiten ons onderzoeksdomein valt, en het vergelijk van deze vitae onderling een studie op zichzelf waard is, vermelden we kort enkele krachtlijnen. We onderzochten de tweede vita⁴⁸⁵ (negende eeuw), de vijfde vita⁴⁸⁶ (tiende eeuw) en de zesde vita (elfde eeuw) van Aldegonde⁴⁸⁷.

De tweede vita van Aldegonde wordt algemeen gezien als een verdere uitwerking van de eerste vita. Op basis van de vita van Aldetrude probeert de hagiograaf enkele onduidelijkheden van de eerste vita uit te klaren⁴⁸⁸. Wanneer men deze vita leest, heeft men evenwel de indruk dat de hagiograaf meer

⁴⁸⁰ *Vita Alena* §5, *supra* p. 21.

⁴⁸¹ I. MOREIRA, *Dreams Visions and Spiritual Authority in Merovingian Gaul*, p. 190-197.

⁴⁸² *Ibid.*; P. DINZELBACHER, *Revelationes*, in *Typologie Des Sources du Moyen Age Occidental* 57 (1991), p. 28.

⁴⁸³ *Ibid.*, p. 202 en 206.

⁴⁸⁴ J. DEPLOIGE (ed.), *The Narrative Sources from the Medieval Low Countries*; zoekterm “Aldegund%”.

⁴⁸⁵ AA.SS, JAN II, *De S. Aldegunde. Virgine, Malbodii in Belgio. Vita Auctore anonymo, ex veteribus MSS*, p. 1035-1040.

⁴⁸⁶ J. DARIS, *Vie de S. Aldegunde*, in *Analectes pour servir à l’histoire ecclésiastique de la Belgique. Tome II*, Leuven, Peeters ; Goemaere, Brussel, 1865, p. 36-47.

⁴⁸⁷ AA.SS, JAN II, *De S. Aldegunde. Virgine, Malbodii in Belgio. Alia Vita. Auctore anonimo, ex MS. Gisléniano*, p. 1047-1050.

⁴⁸⁸ R. NIP, *Vita Aldegunde secunda. Vita secunda Aldegunde Malbodiensis* in *The Narrative Sources from the Medieval Low Countries. De verhalende bronnen uit de Zuidelijke Nederlanden*, Brussel, Koninklijke

deed dan onnauwkeurigheden wegwerken: hij werkte namelijk ook enkele mystieke elementen weg. Zo is het huwelijk met de Zoon en de Vader (par 6-7, eerste vita) geen innige ontmoeting meer, maar veeleer een gidsbeurt in het Rijk Gods (par 9, tweede vita). In plaats van een uitgewerkte huwelijksmystiek verschijnen er evenwel nieuwe visioenen, waarbij de vita duidelijk minder nadruk legt op het rechtstreekse en onbemiddelde karakter (eg. par. 13). Ook voor deze visioenen verwijst de tweede vita terug naar de autoriteit van Subnius (par. 5). Samengevat kan men zeggen dat de tweede vita van Aldegonde nog steeds meer dan gemiddeld mystieke elementen bevat, maar dat de uitwerking minder nauwkeurig gebeurde dan in de eerste vita. De kern van vele visioenen blijft bestaan, maar ze vormen niet meer de essentie. De auteur van de tweede vita lijkt dan ook veeleer geïnteresseerd in een Bijbelse en kerkhistorische dan in een mystieke basis voor Aldegondes leven.

In de vitae uit de tiende⁴⁸⁹ en elfde⁴⁹⁰ eeuw, wordt de tendens eens te meer duidelijk: de mystieke elementen zijn nu haast volledig verdwenen. De korte tiende-eeuwse vita vertoont totaal geen interesse meer in de mystieke elementen en heeft het voornamelijk over de afkomst van Aldegonde en haar plaats in de stamboom van de heiligen. In deze context komen er wel visioenen voor, maar niet van de kwaliteit van de visioenen in de eerste vita. De hagiograaf zegt nog wel dat Aldegonde enkel met Christus wilde huwen (pag. 38), maar van een innige ontmoeting is geen sprake meer.

In de zesde vita zien we hetzelfde: deze vita maakt expliciet gebruik van de tweede vita, maar neemt de mystieke elementen niet over of werkt ze niet uit. De hagiograaf laat zich voor zijn verhaal bijvoorbeeld wel inspireren door een passage over de naastenliefde, maar staat relatief weigerachtig tegenover visioenen. Hoewel Aldegonde net bekend was als visionaire heilige, vermeldt de hagiograaf slechts enkele visioenen, telkens in slechts één zin, waarbij hij er Aldegondes eigen woorden van maakt. Zo laat hij haar bijvoorbeeld zeggen “*Introduxit me in cubiculum suum*”, (par. 14) en “*Descendat dilectus meus in hortum suum, ut comedat fructum pomorum suorum.*” (par. 14⁴⁹¹), zonder hier verder nog aandacht aan te besteden. De idee van het huwelijk en de eenwording (“*una cum eis pervenire mererentur*”; vita VI, par 9, vita II, par 6) blijven evenwel bewaard. Ook in de elfde-eeuwse teksten blijven aldus mystieke elementen aanwezig, maar ze verwateren in het licht van de oudere, authentiekere en mystiekere eerste vita. De vita uit de tiende eeuw bevat zelfs geen enkel mystiek element meer.

Deze korte analyse bevestigt nogmaals dat hoe sneller de heiligenlevens tot stand komen, hoe meer mystieke elementen ze bevatten⁴⁹². Er bestond weldegelijk een rijke mystieke traditie in de Merovingische tijd, maar de meeste informatie is verloren gegaan in de drager: de vita. De hagiograaf is immers niet geïnteresseerd in mystiek. Vanuit dit opzicht is het mogelijk een hypothese uit te werken in verband met de andere vitae binnen de cyclus van Aldegonde. Wij menen dat er oorspronkelijk een zeer rijke mystieke traditie bestond in het klooster van Maubeuge, maar dat er door de late totstandkoming veel informatie verloren is gegaan. In de periode tussen de eerste en de tweede vita van Aldegonde verwaterden een heleboel elementen, en dit ondanks het bestaan van een geschreven tekst. Bovendien is zelfs deze eerste vita reeds een herwerking van het ooggetuigenverslag van Subnius, en argumenteerden we hoger reeds dat ook deze eerste vita reeds worstelt met haar mystieke wortels⁴⁹³.

Als de vita van Aldegonde authentiek is, dan geeft ze het best mogelijke beeld van de religieuze beleving bij Merovingische kloosterzusters en kunnen we naar analogie beargumenteren dat andere zusters uit haar omgeving door haar geïnspireerd werden. Intense mystieke ervaringen zouden dan niet uniek zijn voor Aldegonde, maar Aldegonde is wel de enige beschikbare ooggetuigenbron die we hebben. Alle andere vitae zijn pas later, minstens één generatie na de dood van de heilige, tot stand gekomen. Toch bevatten ook andere vitae van vrouwen die geassocieerd worden met het klooster van Maubeuge sporen van diezelfde mystieke traditie. Zo spreekt ook de hagiograaf van Waldetrude

Commissie voor Geschiedenis, sinds 2009, ID S050. URL: www.narrative-sources.be (geraadpleegd op 13 mei 2011).

⁴⁸⁹ J. DARIS, *Vie de S. Aldegonde*.

⁴⁹⁰ AA.SS, JAN II, *De S. Aldegunde. Virgine, Malbodii in Belgio. Alia Vita. Auctore anonimo, ex MS. Gisleliano*, p. 1047-1050.

⁴⁹¹ Vermoedelijk gebaseerd op de tuinman in *Vita Aldegonde* §6-7, *Supra* p. 44.

⁴⁹² Deze analyse gaf slechts enkele krachtlijnen, maar had niet tot doel volledig te zijn; de verhouding tussen de mystieke elementen in de verschillende levens van Aldegonde is mijns inziens en volledig onderzoek waard.

⁴⁹³ *Vita Aldegonde* §12, *supra* p. 48.

(negende eeuw), de zus van Aldegonde, van een verloving met de Bruidegom en van een Godsontmoeting⁴⁹⁴. Toch werkt de hagiograaf van Waldetrude deze elementen niet meer uit zoals de hagiograaf van Aldegonde dat deed. Ook de levens van Aldetrude (negende eeuw) en Madelbertha (negende eeuw), Aldegondes nichten en opvolgers als abdisen van Maubeuge, bevatten het bruidsmotief⁴⁹⁵. In Aldetrudes leven wordt dit niet uitgewerkt en blijft het bij een vermelding. De *Vita Madelberthae* daarentegen beschrijft een intense mystieke ervaring; ze ontmoet de Bruidegom in de wijnkelder. De hagiograaf geeft zelf aan waarmee we deze ervaring moeten vergelijken: Madelbertha's ontmoeting in de wijnkelder is een alternatief voor Aldegondes ontmoeting in het huis van de ziel. Het gaat om dezelfde mystieke ervaring en hetzelfde gevolg: een brandend verlangen. Madelbertha's hart wordt dan ook met een vlammend zwaard doorboord⁴⁹⁶. Binnen dezelfde traditie staan ook de vitae van Amalberga (elfde eeuw), een kloosterzuster van Maubeuge, en haar dochter Reinilde (elfde eeuw). De vita van Amalberga verwijst naar het bruidschap en het verlangen de Bruidegom te ontmoeten, maar werkt het niet uit, vermoedelijk door de late totstandkoming⁴⁹⁷. Hetzelfde geldt voor de vita van Reinilde⁴⁹⁸. Tenslotte is er het leven van Rictrude (elfde eeuw), dat een intense ontmoeting met de Bruidegom in de slaapkamer beschrijft⁴⁹⁹. Zij had dezelfde spirituele begeleider als Aldegonde; Sint Amandus⁵⁰⁰. Ook haar ontmoeting in de slaapkamer is dezelfde ervaring als Aldegondes ontmoeting in de tempel van de ziel⁵⁰¹.

Daarnaast kan, via een omweg, ook het leven van Gertrude van Nijvel met dat van Aldegonde geassocieerd worden; hun levensbeschrijvingen kwamen ongeveer rond dezelfde periode in hetzelfde klooster tot stand⁵⁰². Toch, zo blijkt, is de spiritualiteit in het leven van Aldegonde veel verregaander dan die in het leven van Gertrude. Was de jongere Aldegonde het begin van een vernieuwingsbeweging waarvan we bij Gertrude slechts de wortels zien? Wat er ook van zij; het valt op dat, wanneer een hagiograaf een heilige een 'bruid van Christus' noemt, hij vaak zegt dat ze bruid werd 'zoals Aldegonde en Gertrude'⁵⁰³. Het spirituele gezag van Aldegonde en Gertrude moet groot geweest zijn in de vroege middeleeuwen. Dergelijke verwijzing naar Aldegonde en Gertrude vinden we terug in het leven van Ragenufla (elfde eeuw), die haar mystieke elementen ook op Aldegonde lijkt te baseren.

2. Het spirituele proces van Aldegonde als voorbeeld en radicalisering

Het is duidelijk dat Aldegonde binnen de Merovingische hagiografische traditie een belangrijke plaats bekleedt. Haar visioenenboek mag dan wel verloren gegaan zijn⁵⁰⁴, toch werd het door een ooggetuige in de vita verwerkt. Dat het om een ooggetuige gaat is volgens Stracke eenvoudig te bewijzen: het is geweten dat de vita van Aldegonde geschreven is voor de zusters van haar eigen klooster in

⁴⁹⁴ *Vita Waldetrude*, supra p. 55.

⁴⁹⁵ *Vita Aldetrude*, supra p. 68; *Vita Madelbertha*, supra p. 82.

⁴⁹⁶ *Vita Madelbertha* §2, supra p. 83.

⁴⁹⁷ *Vita Amalberga* §4-5, supra p. 64.

⁴⁹⁸ *Vita Reinilde* §2 en §7, supra p. 92.

⁴⁹⁹ *Vita Rictrude* §18, supra p. 61.

⁵⁰⁰ L. VAN DER ESSEN, *Étude critique et littéraire sur les vitae des saints Mérovingiens de l'ancienne Belgique*, p. 220 en p. 341.

⁵⁰¹ Vergelijk *Vita Rictrude* §18, supra p. 61 met *Vita Aldegonde* §5, supra p. 43.

⁵⁰² Vergelijk R. NIP, *Vita beatae Aldegundae virginis. Vita Aldegonde prima. Vita prima Aldegonde Malbodiensis* in *The Narrative Sources from the Medieval Low Countries. De verhalende bronnen uit de Zuidelijke Nederlanden*, Brussel, Koninklijke Commissie voor Geschiedenis, sinds 2009, ID A128. URL: www.narrative-sources.be (geraadpleegd op 13 mei 2011) en R. NIP, *Vita prima Gertrudis en recensio altera* in *The Narrative Sources from the Medieval Low Countries. De verhalende bronnen uit de Zuidelijke Nederlanden*, Brussel, Koninklijke Commissie voor Geschiedenis, sinds 2009, ID G184. URL: www.narrative-sources.be (geraadpleegd op 13 mei 2011).

⁵⁰³ *Vita Ragenuflae* §6, supra p. 78.

⁵⁰⁴ Stracke vermoedt zelfs dat dit visioenenboek in het Nederlands geschreven kon zijn. In dat geval zou het om het oudste Nederlandse geschrift gaan; D. STRACKE, *Een oud-frankisch visioenenboek uit de zevende eeuw* in *Historisch Tijdschrift* 7 (1928) 361-387, p. 362.

Maubeuge. Wanneer de hagiograaf geen ooggetuige zou zijn, maar dit in zijn vita toch zou hebben neergepend, dan zouden de zusters dit onmogelijk aanvaard hebben⁵⁰⁵.

Dit ooggetuigenverslag en de opname van het oud visioenenboek bezorgen ons vandaag een goed inzicht in het spirituele proces van Aldegonde. Bovendien bewezen we dat dit proces ongetwijfeld een grote invloed heeft gehad op haar tijdgenoten en opvolgers. Aldegonde kan ons dus inzicht verlenen in de Merovingische ontmoeting tussen bruid en Bruidegom.

Deze ontmoeting vertrekt vanuit een groot verlangen om bij God te zijn. De heilige wil niets liever dan God ontmoeten en is dan ook bereid hiervoor tot het uiterste te gaan. De heilige eet niet meer, drinkt niet meer en bidt dag en nacht⁵⁰⁶. De grond van dit verlangen is trouwens God zelf die een tipje van de sluier heeft opgelicht. Door een bliksemflits ontvlamt de ziel: de heilige wil meer. De heilige wil bij God zijn⁵⁰⁷. Terwijl de heilige aan zichzelf en de wereld verzaakt, en meer en meer bidt, beginnen de visioenen. Steeds opnieuw openbaart Christus een stukje van zichzelf, een stuk van de Waarheid. Zo leert Hij de heilige eerst dat wat ze te zien zal krijgen niet uitwendig is, maar dat het zich afspeelt in haar ziel, een groot huis steunend op zeven zuilen, een slaapkamer, een wijnkelder. Dit is de plaats waar Christus zich bevindt, en waar de heilige Christus zal ontmoeten. Men herinnert hier zich wat Ruusbroec zei: Christus komt niet van boven naar beneden, maar komt uit onszelf. Daarom moet de heilige zich naar binnen keren⁵⁰⁸. Wanneer Aldegonde dus uit zichzelf treedt is dit een beeld om het onzegbare te zeggen. Het is alsof (“*quasi*”) ze opstijgt, maar eigenlijk richt ze zich naar binnen toe. Het is in haar ziel dat de ontmoeting zich afspeelt (“*visionem in me*”)⁵⁰⁹.

Een visioen is voor de heilige dus geen tovenarij of een vliegende Christus, het is een intense gelukservaring in de ziel. Toch is het meer dan een ervaring van geluk, het brengt ook verwarring met zich mee. Gertrude ziet een licht neerdalen, en de hagiograaf moet het voor haar verklaren⁵¹⁰. Aldegonde ziet een ‘engelachtig figuur’ en vraagt om verduidelijking⁵¹¹. Bij Aldegonde is het de ‘engelachtige figuur’ zelf die haar helpt om de situatie te bevatten; hij kondigt haar de komst van de Bruidegom aan. Toch blijft voor de heilige de situatie zeer verwarrend. Nog steeds beseft ze niet wie er voor haar staat. De hagiograaf van Aldegonde verwoordt dit meesterlijk met een verwijzing naar Maria Magdalena en de tuinman; Aldegonde is met de hemelse tuinier verbonden, maar herkent Hem niet⁵¹²! Hiermee leidt de hagiograaf de lezer in in een gedachte die essentieel is voor de latere mystiek: Christus is altijd in de ziel aanwezig, maar Hem herkennen vraagt de juiste innerlijke dispositie⁵¹³.

Geleidelijk neemt Christus de verwarring weg en leidt Hij de heilige zelf naar een innige ontmoeting⁵¹⁴. Hij leidt haar binnen in de wijnkelder, de slaapkamer, de ziel. Deze ontmoeting wordt door de vita van Aldegonde als een ontmoeting met een Christus als Koning beschreven⁵¹⁵. Christus is niet enkel de Bruidegom, hij is ook de Koning, en de heilige is Zijn koningin⁵¹⁶.

Toch is met deze ontmoeting de strijd niet gestreden. Christus is niet altijd even zichtbaar aanwezig in de ziel van Zijn bruid. Elke ontmoeting gaat immers gepaard met licht, maar achteraf blijft de heilige in nog een grotere duisternis achter (“*nox atra*”)⁵¹⁷. Zo blijft het verlangen bestaan, ook na de ontmoeting. Uiteindelijk wil elke heilige de wispelturigheid van haar eigen verlangens vermijden. De heilige wil over de dood heen bij Christus zijn.

Tot hier, zo menen wij, loopt het proces van elke vrouwelijke heilige in de cyclus van Aldegonde. Elke heilige wordt verteerd door een intens verlangen en ontmoet haar Bruidegom. Aldegonde gaat nog een stap verder en doet iets wat ongezien is in de Merovingische mystiek: Aldegonde blijkt niet

⁵⁰⁵ *Ibid.*, p. 371.

⁵⁰⁶ F. DE GRAAF, *De Heiligheidsopvatting in de periode der Merowingers*, p. 220.

⁵⁰⁷ *Vita Aldegonde* §3 en §5, *supra* p. 42-43.

⁵⁰⁸ P. MOMMAERS, *Opgaen en Nedergaen in het werk van Jan van Ruusbroec. Deel II*, p. 194.

⁵⁰⁹ *Vita Aldegonde* §6-7, *supra* p. 44.

⁵¹⁰ F. DE GRAAF, *De Heiligheidsopvatting in de periode der Merowingers*, p. 206.

⁵¹¹ *Vita Aldegonde* §6-7, *supra* p. 44.

⁵¹² Zie Joh 20, 11-17.

⁵¹³ Zie oa. R. VAN NIEUWENHOVE, *The Religious Disposition as a Critical Resource to Resist Instrumentalisation*, in *The Heythrop Journal* 50 (2009) 689-696, p. 693-694.

⁵¹⁴ *Vita Aldegonde* §6-7, *supra* p. 44.

⁵¹⁵ F. DE GRAAF, *De Heiligheidsopvatting in de periode der Merowingers*, p. 176.

⁵¹⁶ *Vita Aldegonde* §12, *supra* p. 48.

⁵¹⁷ *Ibid.*

enkel gehuwd met de Zoon, maar eveneens verloofd met de Vader. Langsheen de liefdesrelatie met de Zoon, bereikt ze die liefde van de Vader. Zoals wij in onze analyse reeds opmerkten lijkt zelfs de hagiograaf het enigszins moeilijk te hebben met deze wending. Vanaf nu is niet enkel Aldegonde verward, maar ook de hagiograaf zelf⁵¹⁸. In onze analyse opperden we dat de tekst vanaf hier contradicties vertoont, en dat deze contradicties wijzen op het gebruik van twee bronnen. De eigen woorden van Aldegonde komen niet overeen met de woorden van de hagiograaf⁵¹⁹. Speelt het verdwenen visioenenboek hier mee?

b. Huwelijksmystiek buiten de cyclus van Aldegonde

Met de cyclus van Aldegonde hebben we de voornaamste gevallen van bruidsmystiek beschreven. Slechts enkele uitgewerkte bruidsmotieven kunnen we niet rechtsreeks aan Aldegonde linken. Zo is er het leven van Alena, waarvan we zeiden dat het meer twaalfde-eeuwse elementen dan Merovingische elementen bevat. Hierbij verwijzen we naar de analyse, waarbij we getracht hebben haar spirituele proces te beschrijven aan de hand van de biografie van Theresa van Avila⁵²⁰. Men kan het werk van Alena echter niet Merovingisch noemen: het is ontstaan aan het einde van de twaalfde eeuw of het begin van de dertiende eeuw, in de abdij van Affligem. Is het overigens toeval dat Bernardus van Clairvaux in diezelfde twaalfde eeuw de abdij van Affligem bezocht heeft⁵²¹?

Tenslotte past ook het leven van Odrada niet in de lijn van Aldegonde. Ook haar mystieke elementen zijn bezwaarlijk Merovingisch te noemen, aangezien we zelfs niet weten of ze daadwerkelijk een Merovingische heilige was. Uit de analyse van de vita blijkt overigens dat de elementen niet zo mystiek waren als we vermoedden⁵²².

E. CONCLUDERENDE ANALYSE VAN DE BRUIDSMYSTIEK IN DE MEROVINGISCHE TIJD.

1. Bloei bruidsmystiek (7^e-9^e eeuw)

Zoals hoger meermaals aangehaald is Aldegonde het referentiepunt voor deze periode. De aard van de bruidsmystiek in haar vita betekent een verschuiving: de Merovingische periode kent een uitgewerkte mystieke traditie. Bovendien blijkt het zwaartepunt van deze traditie te liggen in de 'Merovingische vitae in strikte zin van het woord'. Met andere woorden: niet de vitae uit de elfde of twaalfde eeuw bevatten de mooiste bruidsmystiek, maar de vitae uit de Merovingische periode zelf.

Aldegonde was geen alleenstaand geval voor haar tijd. Naast het leven van Aldegonde zijn er verscheidene andere strikt Merovingische vitae die aantonen dat de bruidsmystiek een ingeburgerd literair genre was. Drie van de vier Merovingische vitae maken er immers melding van: de vita van Elgius, en de twee vrouwen-vitae; Aldegonde en Gertrude⁵²³. Van deze laatsten is het opvallend dat ze met elkaar in contact stonden, Gertrude en Aldegonde hadden immers dezelfde spirituele bezieler: Amandus⁵²⁴.

Naast de vitae uit de Merovingische periode, bevatten ook de heiligenlevens die dateren van het einde van de achtste eeuw en de hele negende eeuw interessante mystieke elementen, die vaak steeds op dezelfde gemeenschappelijke wortel teruggaan. Zo hebben we van de vita van Waldetrude gezegd dat het een interessante mystieke vita is, waarvan de mystieke elementen onmiddellijk terug te brengen

⁵¹⁸ Zie de analyse van *Vita Aldegonde* §12-13, *supra* p. 48.

⁵¹⁹ *Ibid.*

⁵²⁰ *Vita Alena* §5, *supra* p. 21.

⁵²¹ S. AXTERS, *De vroomheid in de Nederlanden. Deel I*, p. 181.

⁵²² Zie analyse van de *Vita Odrada*, *supra* p. 94.

⁵²³ *Vita Eligius*, *supra* p. 30; *Vita Aldegonde*, *supra* p. 41; *Vita Gertrude*, *supra* p. 26.

⁵²⁴ Vergelijk R. NIP, *Vita beatae Aldegundae virginis. Vita Aldegundis prima. Vita prima Aldegundis Malbodiensis in The Narrative Sources from the Medieval Low Countries. De verhalende bronnen uit de Zuidelijke Nederlanden*, Brussel, Koninklijke Commissie voor Geschiedenis, sinds 2009, ID A128. URL: www.narrative-sources.be (geraadpleegd op 13 mei 2011) en R. NIP, *Vita prima Gertrudis en recensio altera in The Narrative Sources from the Medieval Low Countries*.

zijn tot de *vita Aldegundis*⁵²⁵. Hetzelfde geldt overigens ook voor de vita van Aldetrude en die van Madelbertha⁵²⁶.

We moeten dus besluiten dat de Merovingische periode en de negende eeuw een uitgewerkt gebruik van de bruidsmetafoor kenden, en dat ze hierbij voornamelijk geïnspireerd werden door Aldegonde, die zelf haar leven dicteerde. In dit verband verdedigen wij de stelling dat de hagiografen van de latere, niet gedicteerde vitae, de mystieke ervaringen sterk afgezwakt hebben. Opnieuw verwijzen we hier naar de *vita Beatricis*⁵²⁷.

2. Afzwakking vanaf de tiende eeuw: geen huwelijk voor de dood

In de tiende en elfde eeuw komt de bruidsmystiek in een dal terecht. Ten eerste is het aantal vitae dat het bruidschap vermeldt, beperkt. Wanneer de vitae het bruidschap bovendien wel aanraken gaat het of om een sociologisch fenomeen of om een onbereikbaar verlangen, dat pas na de dood bevredigd kan worden. Zo spreekt de vijfde paragraaf van het leven van Amalberga over een innigere vereniging na de dood en blijkt uit de zesde paragraaf van Ermelinde dat de dood het eindpunt van haar vereniging was⁵²⁸.

De twee enige interessante vitae uit deze tijdsperiode zijn de vitae van Rictrude en Madelbertha, die zich beroepen op het Hooglied. Rictrude deed dit door te verwijzen naar de *'Thalamum Sponsi'*, waarmee ze aanknoopt bij de spiritualiteit van Origenes⁵²⁹. Madelbertha's vita spreekt van een ontmoeting in de wijnkelder⁵³⁰. Op zichzelf zijn dit zeer interessante mystieke teksten, maar binnen het oeuvre uit de tiende en elfde eeuw vormen ze een verwaarloosbare minderheid. De meerderheid van de teksten lijken een onmiddellijk contact met Christus te schuwen, zodat het huwelijk geen bevredigende metafoor meer is.

Hierbij rijst de vraag naar de oorzaak van deze lacune. Het is daarom interessant om de elfde-eeuwse vitae over Merovingische heiligen te vergelijken met de elfde-eeuwse vitae over heiligen die leefden in de elfde eeuw zelf. Hoe ging de tiende en elfde-eeuwse hagiograaf om met de spiritualiteit van zijn tijdgenoten? Met andere woorden, ligt de oorzaak voor het gebrek aan huwelijksmystiek in de lange tijdspanne tussen de dood van de heilige en de totstandkoming van de vita, of zoeken we de oorzaak in de tijdscontext van de tiende en elfde eeuw zelf? Het criterium dat de vita vrijwel onmiddellijk na de dood van de heilige moet tot stand komen, maakt dat we slechts één elfde-eeuwse vita kunnen gebruiken: de *Vita Godeliph*⁵³¹. Deze vita beschrijft het leven van de Heilige Godelieve, een elfde-eeuwse heilige uit het West-Vlaamse Gistel. Het zou kort na haar dood op schrift gesteld zijn door Drogo van Winnoksbergen, en is daarom een belangrijke bron voor de elfde eeuw⁵³². Wat opvalt is dat deze elfde-eeuwse vita, hoewel het om een ooggetuigenverslag gaat, geen enkel mystiek element bevat, en dat het zich beperkt tot de weergave van historische feiten over de daden van de heilige. Over het innerlijke leven van de heilige spreekt de hagiograaf met geen woord. Godelieve wordt bovendien nergens in deze vita 'bruid van Christus' genoemd. Hoewel we ons aldus slechts kunnen baseren op één vita, is deze observatie toch opmerkelijk: de tiende en elfde eeuw schuwt mystieke elementen.

⁵²⁵ *Vita Waldetrude*, supra p. 55.

⁵²⁶ *Vita Aldetrude*, supra p. 68 en *Vita Madelbertha*, supra p. 82.

⁵²⁷ R. FAESEN, *Mystiek en hagiografie*, p. 100-104.

⁵²⁸ *Vita Amalberga* §5, supra p. 64 en *Vita Ermelinde* §6, supra p. 76.

⁵²⁹ *Vita Rictrude* §27, supra p. 62.

⁵³⁰ *Vita Madelbertha* §2, supra p. 83.

⁵³¹ Verschenen in Latijnse versie en vertaling DROGO VAN SINT-WINOKSBERGEN, *Vita Godeliph* (vertaald door S. GYSELEN), Tielt-Bussum, Lannoo, 1982.

⁵³² L. DE LEEUW en N. GEIRNAERT, *Drogo's vita Godeliph vertaald en opnieuw uitgegeven*, in *Ons Geestelijk Erf* 57 (1983) 396-404.

3. Heropbloei in vitae vanaf de twaalfde eeuw?

Vanaf de twaalfde eeuw zien we een gedeeltelijke heropbloei van de mystiek. De teksten worden langer, en bevatten opnieuw meer interessante elementen. Wat betreft het huwelijk zien we dat de huwelijksmystiek van weleer echter nooit meer terugkomt. Enkele vitae worstelen met de transcendentie⁵³³, anderen verklaren het huwelijk als sociologisch fenomeen⁵³⁴, maar een uitgewerkte mystieke passage in vitae van Merovingische heiligen behoort niet meer tot de feitelijkheid. De enige uitzondering hierop lijkt het leven van Alena te zijn.

Het is opvallend dat vitae zoals die van Oda van Brabant de huwelijksmystiek niet uitwerken, hoewel ze toch na het leven van Bernardus van Clairvaux tot stand gekomen zijn. Opnieuw toont de realiteit treffend aan dat mystieke elementen de tand des tijds niet doorstaan, en dat een hagiograaf, wanneer de vita laat tot stand komt, er ook geen interesse in heeft. De vita van Oda van Brabant gaat meer om de geschiedenis van Sint Oedenrode, dan om het innerlijke leven van de heilige zelf.

Wanneer we dit vergelijken met levens geschreven in de twaalfde eeuw over heiligen gestorven in de twaalfde eeuw, dan blijken mystieke elementen daar alomtegenwoordig. Vele vitae bevatten mystieke elementen waarvan het mystieke karakter niet te betwijfelen valt. Dit staat in scherp contrast met de vitae over Merovingische heiligen geschreven in de twaalfde eeuw. Het duidelijkst is het wanneer we twee Oda's wiens vitae in dezelfde eeuw tot stand gekomen zijn met elkaar vergelijken: Oda van Brabant (achtste eeuw, een Merovingische heilige, *supra*⁵³⁵) en Oda van Rivroelle (twaalfde eeuw, geen Merovingische heilige). Deze laatste Oda was een premonstratensernon, die, zo gaat de legende, zichzelf verminkte om aan het huwelijk te ontsnappen⁵³⁶. Haar leven werd een jaar na haar dood, in 1158, op schrift gesteld door Philip van Harveng, de abt van de nabij-gelegen abdij van Bonne-Espérance. Hij is de auteur van verscheidene vitae en schreef zelfs een commentaar op Hooglied⁵³⁷. Het interessantst is echter dat hij Bernardus van Clairvaux persoonlijk kende, meer zelfs, de abdij van Philip had ooit een dispuut met Bernardus omwille van een overgelopen monnik, wat leidde tot een wederzijdse lastercampagne. Ten gevolge van het conflict werd Philip van Harveng gedwongen de abdij van Bonne-Espérance te verlaten⁵³⁸. Wanneer we vervolgens de vita bestuderen, zien we een ooggetuigenverslag vol van mystieke elementen. We vermelden de opvallendste⁵³⁹:

Par 4 [...] Vandaar dat Boethius zegt: Wanneer gij geen eigen waardigheid bezit, maakt de waardigheid van de ander u niet beroemd. In haar binnenste nam ze dus een besluit en wenste ze nog als jong meisje het privilege van haar maagdelijkheid toe te vertrouwen aan haar hemelse Bruidegom. Ze overdacht dagelijks, zoals een duif, hoe zij na het verlaten van het moeras van de aardse lusten, op een geschiktere en vrijere wijze naar de berg van het heiliger leven kon ontsnappen en in een kleine verborgen grot haar nest kon maken.

[...] Unde & Boëtius; Splendidum te, inquit, si tuam non habes, aliena non efficit claritudo. Proposuit igitur in animo suo ac devovit virginitatis suæ privilegium Sponso illi cælesti adhuc adolescentula dedicare: & meditabatur quotidie ut columba, quomodo locis palustribus voluptatis terrenæ derelictis, in montem vitæ sanctioris, aptius ac liberius valeret enatare: & in humilis petrae caverna suum nidulum collocare. (p. 374)

Reeds in deze paragraaf valt op hoe groot de verschillen zijn met de vitae over Merovingische heiligen in de twaalfde eeuw: geen enkele van de vitae spreekt zo expliciet over inwoning van Christus, noch

⁵³³ *Vita Odrada*, *supra* p. 94.

⁵³⁴ Zie o.a. *Vita Begga* §2, *supra* p. 67; *Vita Dymphna* §5, *supra* p. 74 & *Vita Oda* §4, *supra* p. 89.

⁵³⁵ *Vita Oda van Brabant*, *supra* p. 89.

⁵³⁶ S. AXTERS, *Geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden*, p. 286-287.

⁵³⁷ U. BERLIERE, *Philippe de Harveng, abbé de Bonne-Espérance*. VI. *Ecrits hagiographiques, poésies, ouvrages supposés*, in *Revue Bénédictine*, 9 (1892) 24-31, 69-77, 130-136, p. 29.

⁵³⁸ U. BERLIERE, *Philippe de Harveng, abbé de Bonne-Espérance*. VI; G. P. SIJEN, *Philippe de Harveng, Abbé de Bonne-Espérance*, in *Analecta Praemonstratensia* 14 (1938) 37-52, p. 43-48; later kon hij echter terugkeren naar de abdij en werd hij er abt.

⁵³⁹ AASS APR II, *De Venerabili Oda ordinis Praemonstatensis in Hannonia. Vita auctore Philippo Harvengio. Abbate Bonæ-Spei*, BHL 6263, 773-780; Eigen vertaling.

gebruiken ze dit Hoogliedbeeld over inwoning in de rots. Philip van Harveng doet hier beroep op de metafoor van de duif, iets wat hem in staat stelt om Oda te kaderen binnen Hooglied 2, 14. Toch voegt hij hieraan elementen toe. De hagiograaf zegt immers dat de duif wil opstijgen naar de berg om daar haar nest te maken. De idee van opklimmen op de berg is een beeld dat typisch is voor de mystiek. Een bekend voorbeeld is Gregorius van Nyssa's interpretatie van de theofanie van Mozes⁵⁴⁰. Bovendien klimt Oda niet enkel omhoog op de berg, ze wil er bovendien haar nest bouwen in de rots. De Bijbelse traditie leert ons hierbij dat Christus de rots is. Met andere woorden, Oda wil inwonen in Christus. De idee van de rots wordt ook uitgewerkt door Bernardus van Clairvaux, die in navolging van Origenes, de rotsspleet als de zijwonde van Christus ziet⁵⁴¹. Het is dan ook zeer waarschijnlijk dat Philip van Harveng dit beeld kende van bij Bernardus.

Par 9 [...] Het privilege van haar maagdelijkheid vertrouwde ze nadrukkelijk toe aan Christus, en ze had dit reeds op jeugdige leeftijd aan Hem bekendgemaakt. En om op de gekozen weg van de waarheid met ongehinderde voet en op een niet verontreinigd pad te kunnen lopen, bad ze opdat de ketenen gebroken zouden worden die de duivel haar had aangedaan omwille voor haar ondergang en schande. Toen ze met een lieflijke opdringerigheid bij de deur van een Vriend stond die haar niet binnenliet, herhaalde ze haar bede en werd Hij wakker. Bij het horen van de stem van Zijn bruid luisterde hij welwillend. Hij deed open voor haar en troostte genadig de zachte ziel van de liefhebbende maagd en gaf haar de kus van de innerlijke liefde. En opdat ze niet bang zou zijn voor de nachtelijke angst of van om het even welke ontmoeting met de verleiding, versterkte hij haar met het brood van de sterkte en met het bezit van amusement en alle smaak van zoetheid. Ook beloofde Hij haar voor de dag van de kwelling te behoeden. Na dit visioen van Godswege te hebben gekregen en ze als het ware zeer sterk zaad op de vruchtbare akker ontvangen had, verjoeg de maagd de loze angsten. [...] Toen de vijand haar op allerlei manieren in het nauw bracht om de bloem van haar maagdelijkheid onvermijdelijk te beschadigen, nam ze het besluit haar eerder gemaakte voornemen om goed te leven vuriger en uit vrije wil uit te voeren en ontsnapte naar de versteviging van een stevige rots. Nadat ze haar tent op deze zeer beveiligde plaats had opgesteld vreesde ze niet meer voor de tallozen die haar omringden. Zij kon strijden als tegen haar een kamp werd opgericht en triomfeerde omdat ze daarop hoopte. Ze daagde de vijand meer uit dan dat ze door hem werd uitgedaagd, door zeker reeds met Paulus te zeggen dat tegenspoed, het zwaard, de dood, noch enig schepsel ons kan scheiden van de liefde van Christus.

[...] *Commendat etiam Christo attentius suæ privilegium castitatis, quod illi adhuc ætate parvula consignavit: & ut viam veritatis quam elegit inoffenso pede & calle impolluto possit decurrere, orat vincula dirumpi, quæ illi sathanas in ruinam & scandalum præparavit. Dum sic ad ostium amici grata importunitate insistit, preces iterans; evigilat ille, & ad vocem sponsæ aurem inclinat pietatis, aperitque illi, & mollem diligentis animum benigne consolatur, imprimens osculum internæ caritatis. Et ne timeat a timore nocturno vel ad quoslibet paveat occursus tentationis, pane fortitudinis illam reficit, omne delectamentum habente & omnem saporem suavitatis: seque illi fore præsidio pollicetur in die tribulationis. Hoc percepto divinitus oramate, & velut semine quodam fortissimo in agro fertili recepto, cassas virgo secludit formidines. [...] Dum circa eam hostis multiplici intendit aucupio, ut inevitabile flos virgineus incurrat detrimentum; illa conceptum semel bene vivendi propositum ardentiore voto proponit adimplere; liberoque volatu enatat ad petræ solidæ munimentum. In locis itaque munitissimis fixo tentorio, jam non timet millia populi se circumdantis: sed gnara præliandi si consistant adversum se castra, in hoc sperans gloriatur; provocat magis hostem quam ipsa provocatur; secura jam cum Paulo dicere, Quod nec tribulatio, nec gladius, neque mors, neque ulla creatura poterit eam a caritate Christi deducere. [Rom. 8. 35] (p. 775)*

⁵⁴⁰ GREGORIUS VAN NYSSA, *Over het leven van Mozes de wetgever* (Kerkvaderteksten met commentaar 9), Bomheiden, Abdij Bethlehem, 1992, p. 97-104.

⁵⁴¹ J.I. WIMSATT, *St. Bernard. The Canticle of Canticles in Mystical Poetry*, in PAUL E. SZARMACH (ed.), *An Introduction to the medieval mystics of Europe: Fourteen Original Essays*, New York, Suny Press, 1984, 77-94, p. 84-85.

Deze passage herneemt de gedachte van paragraaf vier en werkt ze vervolgens verder uit. Oda bereikt dan ook wat ze in de vierde paragraaf aan Hem bekendmaakte (“*quid illi adhuc aetate parvula consignavit*”). Zeer opvallend is dat de hagiograaf in het fragment dat hierop volgt een spel speelt van activiteit en passiviteit. Na elke beweging of vraag van Oda, volgt een beweging of antwoord van de Bruidegom.

De hagiograaf vertelt hoe Oda op een nacht opklimt tot de deur van de Bruidegom, en hoe ze aanklopte totdat Hij opendeed. Wat volgt is een innige liefdesontmoeting tussen de bruid en de Bruidegom, volledig geïnspireerd door het Hooglied 5. Wanneer de Bruidegom de deur opent volgt er een intense ontmoeting. In deze ontmoeting wordt Oda niet enkel getroost, maar wordt ze ook gekust met een kus van innerlijke liefde (“*imprimens osculum internae caritatis*”). Dit idee van de kus komt nergens voor in vitae over Merovingische heiligen, ook niet wanneer hun vitae in de twaalfde eeuw geschreven zijn. Het fragment doet dan ook eerder denken aan Bernardus van Clairvaux’ analyse van de openingszinnen van Hooglied: “Overstelp mij met de kussen van je mond” (Hgl. 1, 2a).

Non quiesco, ait, nisi osculetur me osculo oris sui. Gratias de osculo pedum, gratias et de manus; sed si cura est illi ulla de me, *Osculetur me osculo oris sui*. Non sum ingrata, sed amo. Accepi, fateor, meritis potiora, sed prorsus inferiora votis. Desiderio feror, non ratione. Ne, quaeso, causemini praesumptionem, ubi affectio urget. Pudor sane reclamatur; sed superat amor⁵⁴².

De mystiek in deze vita blijkt dus van uitzonderlijke kwaliteit, en dit omwille van het ooggetuigenverslag. Vergelijkt men deze vita met die van Oda van Brabant, die ongeveer in dezelfde periode geschreven werd, dan valt onmiddellijk op hoe groot het contrast is. Nochtans hebben we ook van de vita van Oda van Brabant geargumenteed dat ze onrechtstreeks onder de invloed van Bernardus van Clairvaux gestaan kan hebben⁵⁴³. Bovendien reikte Bernardus’ invloed verder dan enkel Frankrijk. Zijn spirituele en politieke rol was van belang voor de hele christelijke wereld⁵⁴⁴. We kunnen daarom niet anders dan besluiten dat de korte afstand tot het historische leven van de heilige een noodzakelijke voorwaarde is voor een mystieke vita. Opnieuw wordt onze stelling bewezen: ook in de twaalfde eeuw speelt niet de tijdscontext de grootste rol voor de aanwezigheid van mystieke elementen. Het is de lengte van de periode tussen de dood van de heilige en de totstandkoming van de vita die van belang is.

§ 5. HET VERDWIJNEN VAN DE MYSTIEKE ELEMENTEN IN DE TIENDE EEUW

Meermaals wezen we op een opvallende tendens; de tiende en de elfde eeuw lijkt het einde van de mystieke elementen in de vitae van Merovingische heiligen in te luiden. In deze periode zijn er immers opvallend minder mystieke passages, en als de mystieke passages er zijn, lijken ze Christus op een afstand te houden. Hierbij stellen we ons de vraag waarom mystieke passages uit de teksten verdwenen zijn. We wezen er reeds hoger op dat mystieke elementen verdwijnen naarmate we ons verder bevinden van de dood van de heilige. Ongeschreven mystiek lijkt nu eenmaal niet tegen de tijd bestand. Toch vragen we ons hierbij af of dit de enige verklaring is: de lacune aan visioenen en mystiek in de tiende en elfde eeuw lijkt ons immers zo groot, dat het bestaan van een andere reden onderzocht moet worden. Stelde deze periode zich afzijdig of zelfs vijandig op tegenover een

⁵⁴² BERNARDUS VAN CLAIRVAUX, *Sermons sur le Cantique. I.* (Sources Chrétiennes 414), Parijs, Cerf, 1996; BERNARDUS VAN CLAIRVAUX, *Hij kusse mij met de kus van zijn mond: Preken 1-9 over het Hooglied* (Mystieke teksten en thema's, 14) (vert. NICO VISSER), Kok, Kampen; Carmelitana, Gent, 1999, p. 107; “Ik heb geen rust”, luidt het antwoord van de bruid, 'als hij mij niet kust met een kus van zijn mond. Ik bedank hem voor de voetkus en ook de handkus, maar als hij om mij geeft, dat hij mij dan kusse met een kus van zijn mond. Ik ben niet ondankbaar, maar ik bemin. Ik erken dat ik meer gekregen heb dan ik verdien, maar beslist minder dan ik verlang. Het verlangen sleept mij mee, niet de rede. Geef de schuld niet aan verwaandheid, terwijl genegenheid de drijfveer is. Schroom roept mij wel terug, maar liefde heeft de overhand.”

⁵⁴³ *Vita Oda van Brabant*, supra p. 89.

⁵⁴⁴ G. CHEVALLIER, *Histoire de Saint Bernard. Tome I.*, V-X.

verregaande nadruk op ontmoeting met Christus in de mystiek? Vijf argumenten kunnen dit ondersteunen.

Ten eerste verwijzen we naar de vijfde en zesde vita van Aldegonde (*supra*). Uit bovenstaande analyse blijkt immers dat zelfs het leven van Aldegonde, een heilige die net bekend staat om haar visioenen, niet ontsnapt aan de tendens mystieke elementen af te zwakken. Toch vormt de vita van Aldegonde geen zuiver bewijs van het verdwijnen van mystieke teksten in de tiende en elfde eeuw. Het is immers niet onmogelijk dat de grote tijdspanne het verdwijnen van mystieke elementen in de hand werkt.

Ten tweede is er de onderlinge afhankelijkheid tussen verschillende vitae. Ook hier zien we in de tiende en elfde eeuw een verwatering ontstaan. Zo merkten we op dat de mystieke elementen die in het leven van Bavo aanwezig waren, afgezwakt werden in het leven van Livinus, en dat een paragraaf die mystiek was in het leven van Gertrude door de hagiograaf van Oda van Amay uit haar mystieke kader werd gerukt⁵⁴⁵. Echter, ook dit is geen zuiver bewijs van een 'minder mystieke tiende en elfde eeuw'. Het is immers niet duidelijk welke tendens hier aan de grondslag ligt. Gaat het om het gevolg van een mystiekvijandige eeuw, of om het verdwijnen van mystieke elementen omwille van de afstand tot de dood van de historische heilige? Immers, ook de overgang van de vita van Aldegonde naar de vita van Waldetrude gaat gepaard met een verwatering van de mystieke elementen, terwijl beide werken op slechts een eeuw tijd van elkaar tot stand gekomen zijn⁵⁴⁶.

Een meer solide basis zijn de teksten uit de tiende en elfde eeuw, *pur sang*. Dit wil zeggen, de teksten die niet enkel van een hagiograaf uit deze periode zijn, maar die bovendien ook een heilige uit de tiende en elfde eeuw tot onderwerp hebben. Hoewel deze heiligen buiten ons onderzoeksdomein vallen, zijn hun levens toch belangrijk om de vermoedde tendens te bevestigen of te ontkennen. Tijdens de zoektocht naar heiligen die aan deze criteria voldoen, blijkt al snel dat in de tiende en elfde eeuw de hoogdagen van de heiligencultuur in de Lage Landen voorbij zijn: er zijn beduidend meer Merovingische heiligen dan dat er tiende of elfde-eeuwse heiligen zijn⁵⁴⁷. Bovendien gaan de meeste vitae die geschreven zijn in deze periode over Merovingische heiligen. Slechts een handvol vitae gaan over de tiende of elfde-eeuwse heiligen zelf. Toch vonden we er enkelen. We selecteerden de vitae van Walfridus van Bedum⁵⁴⁸, Poppo⁵⁴⁹, Godelieve⁵⁵⁰ en Heribertus⁵⁵¹. Ondanks de vroege totstandkoming

⁵⁴⁵ Vergelijk in dit verband *Vita Gertrude* §5, *supra* p. 28 met *Vita Oda* §4, *supra* p. 18; Vergelijk ook *Vita Bavo* §12-13, *supra* p. 24 met *Vita Livinus* §3 en §29, *supra* p. 34 en p. 37.

⁵⁴⁶ *Vita Aldegonde*, *supra* p. 41 en *Vita Waldetrude*, *supra* p. 55.

⁵⁴⁷ Gebaseerd op J. DEPLOIGE (ed.), *The Narrative Sources from the Medieval Low Countries*.

⁵⁴⁸ In Latijn en vertaling: R. VAN SCHAÏK, *Een duizend jaar oude Groninger overlevering*, Noordhoff, Wolters; Groningen, Boema's Boekhuis, 1985, p. 134-151; zijn exacte geboorte- en sterfdatum zijn onbekend, maar situeren zich in de tiende en elfde eeuw (*Ibid*, p. 19-21); De vita zelf dateert van het begin van de twaalfde eeuw, R. NIP, *Passio sanctorum martyrorum Walfridi et Radfridi*, in *The Narrative Sources from the Medieval Low Countries. De verhalende bronnen uit de Zuidelijke Nederlanden (Brussel: Koninklijke Commissie voor Geschiedenis, sinds 2009)*, ID NL0151. (www.narrative-sources.be) (geraadpleegd op 22 april 2011).

⁵⁴⁹ AA.SS. JANUARI II, *De S. Poppone Abbate et B. Adelwiva eius Matre. In Gallia Belgica*, pp. 638-652; Poppo werd geboren in 987 en trad in zijn jeugd toe in het klooster van St. Thierry. Hij sterft in het jaar 1048 (A. BUTLER, *januari II*, p. 307-308.); zijn vita werd opgesteld in Gent tussen 1058 en 1063 (M. GYPEN, *Vita sancti Popponis abbatis Stabulensis*, in *The Narrative Sources from the Medieval Low Countries. De verhalende bronnen uit de Zuidelijke Nederlanden (Brussel: Koninklijke Commissie voor Geschiedenis, sinds 2009)*, ID O033. (www.narrative-sources.be) (geraadpleegd op 22 april 2011).

⁵⁵⁰ AASS JUL II, *De S. Godeleva virg. et mart. Ghistellae, Diocesis Brugensis, in Flandria. Vita Auctore Drogone monacho et sacerdote*, BHL 3592, 402-409; verschenen in vertaling D. VAN SINT-WINOKSBERGEN, *Vita Godeliph* (vertaald door S. GYSELEN), Tielt-Bussum; Lannoo, 1982; en L. DE LEEUW en N. GEIRNAERT, *Drogo's vita Godeliph vertaald en opnieuw uitgegeven*; Het leven van deze elfde-eeuwse heilige werd kort na haar dood opgeschreven door een tijdgenoot, Drogo van Sint-Winnoksbergen.

⁵⁵¹ AASS MAR. II, *De S. Heriberto Archiepiscopo Coloniensi. Vita Auctore Lamberto Tuitiensi*, BHL 3827, 467-475; De heilige Heribertus was aartsbisschop van Keulen, waar hij stierf in 1021. Dertig jaar na zijn dood werd zijn vitain het klooster van Deutz opgesteld door een monnik met de naam Lambertus. Later werd Lambertus abt van de Sint-Laurentius-abdij van Luik; M. GYPEN, *Vita Sancti Hereberti* in *The Narrative Sources from the Medieval Low Countries. De verhalende bronnen uit de Zuidelijke Nederlanden*, Brussel, Koninklijke Commissie voor Geschiedenis, sinds 2009, ID L015. URL: www.narrative-sources.be (geraadpleegd op 13 mei 2011).

van deze werken, blijken er amper mystieke elementen aanwezig te zijn. De levens van Walfridus van Bedum en Godelieve bevatten geen mystieke elementen, de levens van Poppo en Heribertus bevatten enkele korte passages waaraan men een beperkte mystieke draagwijdte kan toekennen. Zo is er een lichtvisioen met een neerdalende vuurbol in paragraaf 25 van de *Vita Heriberti*. Dit visioen wordt duidelijk beschreven, maar wordt vervolgens onmiddellijk op de ethiek betrokken. Dezelfde vaststelling die we konden maken voor vitae van Merovingische heiligen geschreven in de tiende en elfde eeuw, maken we hier opnieuw. Deze teksten zijn dan ook onder geen enkel beding te vergelijken met Merovingische vitae die vroeg tot stand gekomen zijn: de hagiografieën uit de tiende en elfde eeuw blijken voornamelijk zakelijk en beschrijvend van aard. Ze zijn allerm minst bekommerd om de spirituele processen in het leven van de heilige. Deze vier vitae over heiligen uit de tiende en elfde eeuw lijken onze vermoedens te bevestigen.

Bovendien speelt ook de tijdscontext een belangrijke rol in het ontstaan van een vita. Geen enkel heiligenleven ontstaat ‘zo maar’. Zeker wanneer de afstand tot het daadwerkelijke leven van de heilige groter wordt, gaat het neerschrijven van een vita vaak gepaard met een gegronde reden. De omliggende tiende- en elfde-eeuwse context is dus van belang⁵⁵². Daarenboven ontstaan in deze periode ook tal van *vitae secundae*, *vitae tertiae*, etc. De oude Merovingische vitae worden aangepast – en vervalst – zodat ze rijmen met het socio-politieke kader van de nieuwe tijd⁵⁵³. De hoofdbekommernis van deze periode was dan ook niet authenticiteit, dan wel de legitimatie van een bepaalde familie of een bepaald klooster. Niet toevallig is dit ook de periode van het ontstaan van de meeste mirakels en wonderen op bedevaartplaatsen⁵⁵⁴. Een goede illustratie van die politico-sociologische aandacht, is de rol van het koninklijke karakter van sommige vrouwelijke heiligen. Wanneer een Merovingische heilige van koninklijken bloede is, draagt deze afkomst niets bij tot haar heiligheid. De vita zal haar koninklijke afkomst niet overbenadrukken⁵⁵⁵. Zo lijkt Gertrude, die van koninklijken bloede is, haar afkomst eerder te ontkennen door tegen haar uithuwelijking te protesteren⁵⁵⁶. In de Ottoonse tijd besteden de vitae geen aandacht meer aan het monastieke leven van een koninklijke heilige. Hun afkomst lijkt hun heiligheid reeds in de hand te werken. Ook dit kan verklaren waarom mystieke elementen verdwijnen uit levens⁵⁵⁷. Bovendien worden de vitae in een steeds strakker literair kader geschoven: de heilige wordt ingepast in de Bijbelse traditie, en taal en stijlelementen winnen aan belang⁵⁵⁸. De Ottonen wilden af van de ietwat chaotische stijl van hun voorgangers, en wilden mooie vitae met een duidelijk doel. Een vita in de tiende en elfde eeuw moest een mooi en legitimerend verhaal worden. Authenticiteit speelt hierin amper nog een rol⁵⁵⁹. Deze tendens versterkte zich gedurende tiende eeuw en kende haar hoogtepunt in de elfde eeuw: de vitae werden mooie, maar vooral legendarische verhalen⁵⁶⁰. Wanneer we de vitae uit ons overzicht hieraan toetsen, lijken deze stellingen waar te zijn⁵⁶¹. Tenslotte, en dat was ongetwijfeld de grootste vernieuwing, werden de levens in deze periode radicaal gemoraliseerd. Visioenen van heiligen zijn enkel nog wenselijk als ze het ethische levensverhaal van de heilige kunnen ondersteunen⁵⁶². Het lijkt ons zeer plausibel dat ook Merovingische heiligen in dit kader moesten passen. Hierin zijn mystieke ervaringen niet meer wenselijk. Of het licht op een afstand blijft of neerdaalt is principieel niet meer van belang, integendeel, het laatste kan enkel verwarring zaaien. Bruid is een titel, die verwijst naar

⁵⁵² L. ZOEPF, *Das heiligen-leben im 10. Jahrhundert* (Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance 1), Leipzig-Berlijn, Teubner, 1908.

⁵⁵³ A. H. BREDERO, *Christenheid en Christendom in de Middeleeuwen. Over verhoudingen tussen godsdienst, kerk en samenleving*, Kampen, Kok-Agora; Kapellen, De Nederlandsche boekhandel-Pelckmans, 1986, p. 167-168.

⁵⁵⁴ A. H. BREDERO, *Christenheid en Christendom in de Middeleeuwen*, p. 167-168.

⁵⁵⁵ P. CORBET, *Les saints Ottoniens. Sainteté dynastique, sainteté royale et sainteté féminine autour de l' an mil*, Sigmaringen, Jan Thorbecke Verlag, 1986, p. 238.

⁵⁵⁶ *Vita Gertrude* §2, *supra* p. 27.

⁵⁵⁷ P. CORBET, *Les saints Ottoniens*, p. 238.

⁵⁵⁸ L. ZOEPF, *Das heiligen-leben im 10. Jahrhundert*, p. 139 & 145.

⁵⁵⁹ *Ibid.*, p. 147.

⁵⁶⁰ *Ibid.*, p. 147.

⁵⁶¹ Zie bijvoorbeeld volgende levens: *Vita Landrada*, *supra* p. 70; *Vita Dymphna*, *supra* p. 74 en *Vita Livinus*, *supra* p. 34.

⁵⁶² L. ZOEPF, *Das heiligen-leben im 10. Jahrhundert*, p. 151-152 & 155 & 168-169.

ervaringen uit lang vervlogen tijden. Dat deze bruid haar Bruidegom bij leven gezien heeft, maakt de situatie voor een gewone gelovige nodeloos complex en is bovendien niet relevant voor het verhaal van de hagiograaf.

Ten vijfde hebben we reeds opgemerkt dat na de elfde eeuw de vitae terug mystieker worden. Hoewel vitae van Merovingische heiligen nooit meer het mystieke karakter van weleer zullen bereiken, vinden we toch opnieuw voorbeelden van bruidsmystiek⁵⁶³. Zo toonden we aan de hand van de vita van Oda van Rivroelle (*supra*) aan dat de twaalfde eeuw een nieuwe start van mystiek in de vitae betekende. De oorzaak hiervoor is waarschijnlijk te zoeken bij de vernieuwingsbeweging van Bernardus van Clairvaux.

Samengevat menen wij dus een combinatie aan factoren te onderscheiden, waarbij het vooreerst niet onbelangrijk is dat we ons steeds verder van de historische heilige verwijderen. Toch is er meer aan de hand dan een louter gebrek aan continuïteit. De tiende en elfde eeuw zijn een periode van radicale discontinuïteit, iets wat de ‘herontdekking’ van de mystiek in de twaalfde eeuw overduidelijk bewijst. Een elfde-eeuwse vita was niet gevoelig voor mystiek en had er bovendien geen nood aan. Het gebrek aan mystieke teksten is daarvan het onvermijdelijke gevolg. In die zin is er dus weldegelijk sprake van discontinuïteit tussen de oudheid en Bernardus van Clairvaux. Toch bevindt deze discontinuïteit zich niet in de periode waar iedereen haar had verwacht. De Merovingische tijd kende weldegelijk het bruidsmotief en het huwelijk van de Bruidegom met de (vrouwelijke) ziel. Het zijn pas de tiende en elfde eeuw die een breukperiode vormen.

§ 6. MYSTIEK: EEN VROUWENZAAK?

Er lijkt vandaag een tendens te bestaan om – vanuit sociologische hoek – vitae te gebruiken om de middeleeuwse vrouw te bestuderen in haar context. Er zijn dan ook talrijke boeken die vanuit het leven van vrouwelijke heiligen iets willen vertellen over de rol van de vrouw in de Merovingische maatschappij in het algemeen⁵⁶⁴. Reden hiervoor is uiteraard dat er naast het leven van heiligen, weinig andere informatie over vrouwen in de Merovingische periode te vinden is. Daarenboven bestaat er ook binnen de studie van de mystiek dergelijke tendens: steeds uitdrukkelijker wordt de nadruk gelegd op de rol van vrouwen in de mystiek. De *mulieres religiosae* blijven aan invloed winnen⁵⁶⁵. Opnieuw is de reden dat hier de meest authentieke vrouwenstemmen uit de middeleeuwen te vinden zijn. In de mystiek zijn er veel vrouwen aanwezig, meer dan waar ook in de theologie. Vaak gaat dit gepaard met het vooroordeel dat vrouwen ‘eerder mystiek’ aangelegd zijn, en mannen ‘eerder theologisch’. Vanuit deze context werpt de vraag naar de rol van het geslacht van de heilige in de Merovingische tijd zich op: zijn mannelijke heiligenlevens ‘eerder theologisch’ en vrouwelijke heiligenlevens ‘eerder mystiek’?

A. DUBBEL ANTWOORD

Vanuit de cijfergegevens bleek reeds dat er beduidend meer mystieke vitae over vrouwelijke heiligen bestaan. De reden hiervoor ligt vrijwel volledig in het thema van het mystieke huwelijk. Naast de thema’s die bij zowel mannen als vrouwen aanwezig zijn, is dit immers een exclusief vrouwenthema. Bovendien is dit het best uitgewerkte thema in de vitae, vooral binnen de cyclus van Aldegonde (*supra*).

Hoger stelden we meermaals dat bruidsmystiek voor mannen onmogelijk is. Dit staat uiteraard in schril contrast met de ideeën van Origenes. De vitae van mannelijke heiligen vermelden het

⁵⁶³ Zie bijvoorbeeld *Vita Alena* §5, *supra* p. 21 en *Vita Odrada*, *supra* p. 94.

⁵⁶⁴ Zie bijvoorbeeld S. WEMPLE, *Female Spirituality and Mysticism in Frankish Monasteries*; ook J.T. SCHULENBURG, *Forgetful of Their Sex. Female Sanctity and Society, C.A. 500-1100*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1998, geeft een zeer goed, maar omvangrijk overzicht van de rol van de heilige vrouw in de vroeg-middeleeuwse context.

⁵⁶⁵ Eg. C.W.BYNUM, *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1982.

bruidsthema als een exclusief voorrecht voor vrouwen. Opvallend is overigens dat de vitae van mannen, waarin het motief voorkwam, allemaal in de lijn van de eerder vermelde vita van Radegunde liggen. Uit Van der Essens analyse blijkt dat zowel de vitae van Elgius, Ghislenus en Maurontius als die van Silvinus in mindere of meerdere mate geïnspireerd zijn door Radegunde en dat geen enkele vita over mannen die de bruiloft vermelden afstamt uit de traditie van Aldegonde.⁵⁶⁶

Anderzijds komen alle andere thema's ongeveer even veel voor bij mannen als bij vrouwen; de mannenvitae kennen ook lichtvisioenen, maken gebruik van het beeld van de wijn, spreken over Christus als bron, en vermelden de triniteit. Toch lijkt het dat één thema bij de mannelijke heiligen niet verwoord kan worden: de eenwording met Christus. Een ontmoeting met het Licht kan beschreven worden, maar een eenwording laat zich moeilijker in woorden uitdrukken. Waar voor vrouwen een mystieke taal voorhanden was, konden de vitae het mannelijke mystieke leven moeilijk verwoorden.

B. ALDEGONDE: EEN TRADITIE VOOR EN DOOR VROUWEN?

De vita van Aldegonde heeft snel ingang gevonden in het discours van de genderstudies. Haar leven wordt door Moreira beschreven als de belangrijkste visionaire vita uit de Merovingische periode⁵⁶⁷. Binnen de vrouwenstudies wordt de vita ook gekoesterd omdat de visioenen volgens de overleveringsgeschiedenis van het geschrift rechtstreeks aan Aldegonde zelf toegeschreven worden. Zij zou haar visioenen zelf gedictieerd hebben aan de abt van het klooster van Nijvel, Subnius. Hoewel dit manuscript verloren gegaan is, wordt er vandaag vanuit gegaan dat de hagiograaf van de eerste vita het grotendeels overnam⁵⁶⁸. In dat geval zou de vita van Aldegonde teruggaan op de woorden van een vrouw, en gaat het dus om een van de weinige vrouwenstemmen uit de Merovingische periode. Toch herinneren wij hierbij aan de analyse van de *Vita Beatricis*. De kans is reëel dat de hagiograaf, omwille van de controversialiteit van de ervaring en de mogelijke interpretatiefouten, er voor gekozen heeft om onmiddellijke ervaringen om te zetten in middellijke ervaringen. In dit verband schrijft Faesen over de *Vita Beatricis*:

Kortom, in het perspectief van de biograaf is het niet God zelf die in deze minnebeleving ontmoet wordt, maar zijn het de hemelbewoners; de ontmoeting met God gebeurt niet rechtstreeks, maar onrechtstreeks, en de ervaring van de minne overvalt de mens bovendien niet plots maar wordt actief verworven. Indien we ervan uitgaan dat 'mystiek' betekent 'een onmiddellijke en passieve ervaring van Gods aanwezigheid', dan is het duidelijk dat de biograaf de mystieke aspecten uit de tekst van Beatrijs heeft weggewerkt⁵⁶⁹.

Toch kan het belang van de eigen woorden van Aldegonde in dit verhaal niet genoeg benadrukt worden. Het kan geen toeval zijn dat deze vita als enige in dit overzicht beweert terug te gaan op de woorden van de heilige zelf, en tegelijk ook de meest mystieke is. Het is de enige vita die niet zozeer op het sociale karakter van de heilige focust, maar louter het spirituele karakter van haar leven uit de doeken doet. Wanneer men de vita van Aldegonde vergelijkt met Merovingische vitae waarvan geweten is dat ze door vrouwen geschreven zijn, zoals de vitae van Radegunde en Bathilde, dan blijkt snel dat ook deze vitae eerder op het sociale dan op het mystieke aspect focussen. Net zoals in vitae geschreven door mannen, ligt ook bij hen het spirituele eerder in het verlengde van de seculiere samenleving.⁵⁷⁰ De vita van Aldegonde is met andere woorden een unicum.

De genderstudies zijn bovendien vooral geïnspireerd door de negenentwintigste paragraaf uit de vita, waarin Aldegonde aan het altaar staat en het brood breekt⁵⁷¹. Hoe kan een dergelijke passage in een vita geraken, en sterker nog, hoe heeft deze passage de hele Karolingische en streng klerikale

⁵⁶⁶ L. VAN DER ESSEN, *Étude critique et littéraire sur les vitae des saints Mérovingiens de l'ancienne Belgique*; Voor een snel overzicht zie de schematische weergave die bij het boek zit.

⁵⁶⁷ I. MOREIRA, *Dreams Visions and Spiritual Authority in Merovingian Gaul*, p. 202.

⁵⁶⁸ S.F. WEMPLE, *Female Spirituality and Mysticism in Frankish Monasteries*, p. 41.

⁵⁶⁹ R. FAESEN, *Mystiek en hagiografie*, p. 100.

⁵⁷⁰ S.F. WEMPLE, *Female Spirituality and Mysticism in Frankish Monasteries*, p. 45.

⁵⁷¹ *Vita Aldegonde* §29, *supra* p. 53.

periode overleefd?⁵⁷² Het vroegste handschrift dat we bezitten van de eerste *vita* dateert uit de elfde eeuw. Moreira meent dat het gezag van Aldegonde op basis van de visioenen zeer groot moet zijn geweest, zowel binnen haar eigen orde, maar ook daarbuiten⁵⁷³. De vaak gehoorde stelling dat een rechtstreeks contact met God de enige weg is waarlangs vrouwen in de middeleeuwen hun gezag konden laten gelden, lijkt hiermee bevestigd⁵⁷⁴. In zekere zin is Aldegonde dus een van de enige vrouwenstemmen uit haar periode.

Bovendien speelden Aldegonde en haar opvolgers een belangrijke rol in een vorm van vrouwenspiritualiteit die uniek was voor deze periode. In deze context herinneren we aan de *Vita Madelberthae*, waarin de proloog zich specifiek tot vrouwen richt⁵⁷⁵. Het kan overigens geen toeval zijn dat de meest uitgewerkte vormen van bruidsmystiek uit de Merovingische tijd op een of andere wijze verbonden zijn aan het leven van Aldegonde⁵⁷⁶. Samengevat leidt dit ertoe dat vrouwenvitae inderdaad een meer verregaande vorm van spiritualiteitsbeleving kenden: veel hebben ze te danken aan de *vita* van Aldegonde en de huwelijksmetafoer.

§ 7. SLOTCONCLUSIE: MYSTIEKE ELEMENTEN, JA..., MAAR!

Aan het einde van zijn artikel over de Merovingische heiligen geeft De Graaf drie redenen waarom de Merovingische tijd niet klaar was voor wat hij noemt een 'hooge geestescultuur'. Ten eerste ontbrak hiervoor de essentiële voedingsbodem: reflectiekracht. De Merovingische heiligen leefden in een woelige periode, waarin het christendom nog vaste voet aan wal moest krijgen en de omringende context en cultuur niet spiritualiteitbevorderend werkten. De Merovingische heiligen konden nog niet genieten van datgene waarvan de dertiende en veertiende eeuw genoot: een periode van innerlijke en uiterlijke periode van stabiliteit⁵⁷⁷. Bovendien, zo zegt hij, bestaat er geen enkel goed uitgewerkt traktaat over het spirituele leven van een heilige. De mooiste mystieke teksten zijn door de mystici zelf neergeschreven en niet door hun hagiografen. Tenslotte stond het vocabularium van deze hagiografen nog niet op punt. Ze beschikten nog niet over de juiste woorden om hun ervaringen neer te pennen. Dit resulteert volgens De Graaf in een groot aantal visioenen, die hij Godservaringen in symbolen noemt⁵⁷⁸.

Hoewel De Graaf het voor het merendeel van de *vitae* tot het rechte eind heeft, menen wij dat ons onderzoek hierin de nodige nuances aanbrengt.

Er is voor een schrijver niets moeilijker dan de juiste taal te vinden om een mystieke ervaring te verwoorden, zeker wanneer deze ervaring niet eens de zijne was. De Graaf heeft, zo bleek ook uit onze analyse, gelijk wanneer hij zegt dat de taal in de *vitae* vaak gebrekkig is. Dit valt het sterkst op wanneer een hagiograaf een mystieke ervaring bij mannelijke heiligen tracht te beschrijven: de woorden '*sequi*' en '*imitari*' geven nu eenmaal niet weer wat het is om Christus te ontmoeten. Ook wanneer ze de ziel beschouwen als iets vrouwelijks, waardoor alleen de vrouw(elijke ziel) met Christus kan huwen, geven ze blijk van een theologische ongenueanceerdheid. Hierbij bleek het visioen inderdaad een handig middel om deze tekortkomingen te verdoezelen. Hoe groter de afstand tussen de heilige en de hagiograaf, hoe wonderlijker het visioen en hoe meer de mystieke elementen verdwenen. Toch kan men het ontbreken van mystieke elementen niet enkel wijten aan een gebrek aan vocabularium; de vroegste teksten gebruikten het visioen immers op een danig genuanceerde wijze dat het weldegelijk om een directe Godsontmoeting gaat. Bovendien is de taal vaak zeer rijk. De woordenschat waarmee het mystieke huwelijk besproken wordt, getuigt van een groot theologisch besef. Het grootste probleem lijkt ons dan ook niet het gebrek aan het juiste vocabularium te zijn, maar het gebrek aan interesse van de hagiograaf voor mystieke ervaringen. Een *vita* hoort nu eenmaal niet mystiek te zijn.

⁵⁷² eg. I. MOREIRA, *Dreams Visions and Spiritual Authority in Merovingian Gaul*, p. 219.

⁵⁷³ *Ibid.*, p. 223.

⁵⁷⁴ Zie in dat verband oa. ook P. DINZELBACHER, *Mittelalterliche Frauenmystik*, Hoofdstuk 2.

⁵⁷⁵ *Vita Madelbertha* proloog, *supra* p. 82.

⁵⁷⁶ *Vita Aldegonde*, *supra* p. 41.

⁵⁷⁷ F. DE GRAAF, *De Heiligheidsopvatting in de periode der Merovingers*, p 194-195.

⁵⁷⁸ *Ibid.*, p. 194-195.

Dit brengt met zich mee dat wanneer De Graaf zegt dat we niet het nodige tekstmateriaal bezitten, hij ongetwijfeld gelijk heeft; we kunnen ons immers enkel beroepen op vitae, die in de meeste gevallen niet authentiek zijn. Hier schuilt volgens ons het grootste probleem: zelfs wanneer de Merovingische heiligen in een 'hooge geestescultuur' geleefd zouden hebben, dan zien we hier vandaag slechts het topje van de ijsberg van. Het grootste deel van de spirituele beleving in Merovingische vitae zal voor eeuwig onder de zeespiegel verborgen blijven. We hebben bewezen dat Aldegonde hiervan de uitdrukking is: zij is de enige heilige waarvan we – met een aan zekerheid grenzende waarschijnlijkheid – kunnen aannemen dat zij haar eigen mystieke ervaringen gedictieerd heeft. Wanneer de meest authentieke ook de meest mystieke vita is, kan men ofwel geloven in gelukkig toeval, of aannemen dat mystieke elementen de tand des tijds niet doorstaan.

Dit leidt tot een belangrijke nuancering van de eerste stelling van De Graaf: met de teksten die voorhanden zijn, is het onmogelijk te stellen dat het klimaat van innerlijke en uiterlijke rust niet aanwezig was. Het beeld dat we ons vormen van de spirituele beleving van Merovingische heiligen is fragmentair en onvolledig, dit ten gevolge van de drager: de vita. Het is echter niet omdat we weinig informatie bezitten over Merovingische mystiek, dat dit betekent dat deze nooit bestaan zou hebben. Uiteraard hebben ook wij vastgesteld dat honderden pagina's vitae van Merovingische heiligen slechts een kleine oogst aan mystieke elementen oplevert. Toch blijkt uit de elementen die we vonden dat het, in vele gevallen, weldegelijk om (restanten van) hoge vormen van spiritueel leven gaat. Bovendien waren de oudste vitae de meest mystieke en de meest genuanceerde. Zelfs met deze kleine oogst stellen we ons tevreden: enerzijds wijzen ze op het bestaan van iets waarvan het bestaan voorheen amper vermoed werd: Merovingische mystiek in de Lage Landen. Anderzijds lijkt deze oogst – hoewel dit nooit meer met zekerheid te achterhalen valt – te verwijzen naar de vele tientallen zaden die in het veld van de geschiedenis verloren gegaan zijn.

NAWOORD

De mei-maand is aangebroken. De dagen worden weer merkbaar langer en de wereld is weer fris en groen. Twee jaar geleden, in de herfst van 2009, startte een nieuw academisch avontuur. Twee winters, twee lentes en twee herfsten lang heb ik me kunnen verwarmen aan de Acta Sanctorum, waarin negenenzeventig heiligen me begroetten en smeekten om gelezen te worden. Pagina per pagina, woord per woord, letter per letter gleden mijn ogen over eeuwenoude teksten. Met de grootste voorzichtigheid sloeg ik een bladzijde om.

Vandaag, honderden pagina's later, sluit ik voorzichtig de laatste Acta Sanctorum. Zachtjes kuch ik terwijl het stof overal om me heen vliegt en glinstert in het licht van de zon. Het zijn stuk voor stuk pareltjes, zo denk ik. Misschien heeft de omvang er iets met te maken, maar, ondanks de muffe geur, was het openslaan van een Acta steeds weer een magisch moment. Het was een ontdekkingsstocht in een vergane glorie.

Immers, hoe vaak verlaten deze boeken nog hun rek? Hoe vaak gaat iemand nog de strijd aan met de oude heiligen, de taalbarrière overschrijdend? Voor mij was de hele zoektocht één groot avontuur doorheen het verleden. Het was een uitdaging. Heiligen spreken de jeugd niet meer aan, maar mystiek des te meer. De gedachte dat er mystieke elementen in de oude heiligenlevens zouden verborgen liggen, deed me met andere ogen naar dit cultuurpatrimonium kijken.

Afgelopen twee jaar heb ik de platgetreden paden verlaten, ben ik het bos in getrokken op zoek naar iets nieuws. Vaak was de tocht boeiend en begeistertend. Soms liepen de paden echter dood en werd het beangstigend of zelfs ontmoedigend. Wanneer ik nu van op mijn rustplaats terugblik op de afgelegde weg, en geniet van het prachtige panorama, lijkt de lange tocht eens te meer de moeite waard.

Tim Opgenhaffen,
Mei 2011