

Promotor Prof. dr. Jeroen Deploige  
Vakgroep Geschiedenis

Decaan Prof. dr. Marc Boone  
Rector Prof. dr. Anne De Paepe





Faculteit Letteren & Wijsbegeerte

Sara Moens

*De horizonten van Guibertus van  
Gembloers (ca. 1124-1214)*

*De wereld van een benedictijns briefschrijver in  
tijden van een verschuivend religieus landschap*

Proefschrift voorgelegd tot het behalen van de graad van  
Doctor in de geschiedenis

2014



# Dankwoord

Het laatste punt is eindelijk gezet, het laatste cursief is aangebracht in de bibliografie. Nu rest mij alleen nog de onmogelijke taak om iedereen te bedanken die mij met zijn of haar steun, technische of inhoudelijke assistentie, bemoedigingen of naleeswerk heeft geholpen tijdens het voorbij laatste vier en een half jaar zwoegen. In de eerste plaats zou dit doctoraat er helemaal nooit gekomen zijn zonder Jeroen Deploige, die mij in 2007 kennis liet maken met Guibertus van Gembloers. Jeroen heeft me de voorbije jaren vele unieke kansen geboden – ik denk bijvoorbeeld aan uiterst luxueuze eerste conferentie-ervaring in het mooie Les Treilles – en liet me steeds de vrijheid mijn onderzoek volledig in te vullen zoals ik zelf wou. Hij stond ook altijd klaar om zijn kritische oog over mijn teksten te laten gaan, ook al zag hij die steeds langer en langer worden.

Dat de voorbije jaren voorbijgevlogen zijn is zeker te danken aan mijn vakgroepgenoten, van nu en vroeger, die altijd leven in de brouwerij wisten te brengen. In de uren over de middag heb ik vele, uiterst interessante weetjes bijgeleerd – over allerhande onderwerpen zoals pony's (magische en echte), katten (al vergeten we dat ene verhaal misschien beter), plots opduikende buizen, dwangneuroses in de Colruyt en zo'n 1001 verklaringen waarom het toch wel echt aan de arbiter lag dat Spartak Ufo toch het onderspit had moeten delven – terwijl de momenten in de bus tijdens de vakgroepenreizen voor eeuwig in mijn geheugen en mijn trommelvliezen ('Nummer één!') staan gegrift. En ja, er volgt zeker taart om te vieren! Ik wil in het bijzonder iedereen bedanken die deze doctoraatsverhandeling met zijn inhoudelijke commentaar beter heeft gemaakt en iedereen die door zijn snelle en enthousiaste last minute hulp met bibliografische referenties en verdwenen boeken de stress van de eindsprint toch iets getemperd hebben. De belangstelling voor mijn vooruitgang die mijn bureaugenoten steeds toonden, als ik na lange tijd weer eens mijn kluis verliet en op het Ufo opdook, deed bijzonder deugd en het was altijd ontspannend om van hen de laatste nieuwtjes 'van op de vakgroep' te horen. Hopelijk kan ik jullie dezelfde dienst bewijzen.

Ook naar de vele andere mensen bij wie ik steeds met vragen terecht kon, gaat mijn dank uit. Mike Kestemont wil ik van harte bedanken voor alle hulp met de stylometrische analyses en zijn geniale idee om een documentaire over Hildegard te maken. Ann Kelders van de Koninklijke Bibliotheek te Brussel ben ik zeer erkentelijk omwille van haar immer

opgewekte en bereidwillige hulp bij het verkrijgen van de juiste toestemmingen en de juiste handschriften. De ICT-dienst van de faculteit Letteren & Wijsbegeerte verdient tot slot een speciale vermelding voor alle hulp met de lay-out en alle logistieke ondersteuning toen mijn computer enkele dagen voor de deadline even besloot schijndood te spelen.

Mijn moeder heeft me het schrijfwerk de laatste maanden zeker gemakkelijker gemaakt door allerlei boodschappen voor me te doen en me steeds van voldoende hoeveelheden soep te voorzien. Mijn vader en Lieve zijn enorm bedankt voor hun last minute naleeswerk. Hopelijk kon Guibertus met zijn vele kleine kantjes jullie toch enigszins bekoren en was het geen te zware opdracht om jullie door de vele pagina's te worstelen. Jens, zonder jouw voortdurende begrip en bemoedigende woorden en de ongelofelijke hulp met nalezen, weerbarstige voetnoten opsporen en de alimentaire ondersteuning had ik dit monsterwerk nooit afgewerkt. Laat dat mooie weer nu maar komen, Geronimo!

Mijn laatste woord richt ik naar middeleeuwse gewoonte aan de lezer. Als het eindresultaat ietwat breedvoeriger is uitgevallen dan ik had gepland, dan komt dit enkel omdat ik me in al mijn enthousiasme soms wat liet meeslepen. Guibertus, en vooral zijn stijl, heeft blijkbaar dus ook op mij zijn stempel nagelaten. Hopelijk kan het eindresultaat jullie bekoren.

## Lijst van Tabellen

Tabel 1: Overzicht van Guibertus' correspondenten	176
Tabel 2: Overzicht epistolaria ingedeeld naar 'sociale orde'	186
Tabel 3: Overzicht epistolaria ingedeeld naar 'speciale status'	191
Tabel 4: Overzicht van personen waarmee Guibertus in contact kwam – op basis van een inhoudelijke analyse van Guibertus' brieven en zijn hagiografische werk (aangeduid met *)	201
Tabel 5: Vergelijking emotietaal briefschrijvers (frequenties herrekend op 50.000 woorden)	246
Tabel 6: Heiligen die in meer dan tien handschriften uit de Zuidelijke Nederlanden voorkomen, 900-1200 (bron: databank in bijlage bij het doctoraat van Tjamke Snijders)	340





## Lijst van Afbeeldingen

Figuur 1:	Stylometrische vergelijking van de <i>epistolaria</i> van Guibertus van Gemblours en Bernardus van Clairvaux.	40
Figuur 2:	Stylometrische vergelijking van de verschillende onderdelen in Guibertus' <i>epistularium</i> .	41
Figuur 3:	Koninklijke Bibliotheek Brussel, hs. 5387-96, fol. 153v. Passage uit brief 42 aan Godfried van St-Eucharius. De nota's en correcties worden door Albert Derolez toegeschreven aan Guibertus zelf.	56
Figuur 4:	Verhouding reguliere en seculiere correspondenten	189
Figuur 5:	Verhouding mannelijke en vrouwelijke destinatarissen	194
Figuur 6:	Verhouding tussen destinatarissen met dezelfde en een andere monastieke affiliatie dan de briefschrijver	196
Figuur 7:	Kaart van Neder- en Opper-Lotharingen, ca. 1190	217
Figuur 8:	Woede pleegt zelfmoord. Twaalfde-eeuwse kapittelversiering van de St-Madeleinekerk te Vézelay (bron: Rosenwein, <i>Anger's Past</i> , p. 21)	234
Figuur 9:	Emotietaal in Guibertus' <i>epistularium</i> (absolute frequentie)	238
Figuur 10:	Overzicht van de samenstelling van de epistolaire delen van de Riesenkodeks	313
Figuur 11:	Het auteurschap van de twee visionaire teksten (D_Mart en D_Missa) afgewogen tegen de briefcollecties van Hildegard van Bingen (H_epNG en H2_epG) en Guibertus van Gemblours (G_ep)	318
Figuur 12:	Martinus deelt zijn mantel met een bedelaar. Beeldhouwwerk in kalksteen, Loire-vallei, 1531. Collectie Museu Calouste Gulbenkian te Lissabon - eigen foto.	349
Figuur 13:	Discretio- en Nota-aanmerking in de berijmde <i>Vita sancti Martini</i> . Close-up van fol. 9r uit KBR hs. 5527-34.	384
Figuur 14:	Close-up van de <i>Vita sancti Martini</i> in prozavers (fol. 4r uit KBR hs. 5387-96).	386
Figuur 15:	De informele begijnengemeenschappen in de regio van Brabant en Luik (ca. 1200-1230) – overgenomen uit Simons, <i>Cities of Ladies</i> , p. 44, met eigen toevoeging.	518
Figuur 16:	Koninklijke Bibliotheek Brussel, hs. 5527-34, fol. 80r.	595
Figuur 17:	Koninklijke Bibliotheek Brussel, hs. 5397-407, fol. 104r.	602
Figuur 18:	Koninklijke Bibliotheek Brussel, hs. 5535-37, fol. 5r.	606
Figuur 19:	Koninklijke Bibliotheek Brussel, hs. 5387-96, fol. 12r.	610
Figuur 20:	Koninklijke Bibliotheek Brussel, hs. 5408-11, fol. 185r.	613



# Inhoudstafel

<i>INLEIDING</i> .....	1
1. Vraagstelling .....	3
2. Opzet & Methode.....	16
3. Bronnenmateriaal .....	21
3.1 De belangrijkste genres.....	21
3.1.1 Middeleeuwse briefwisseling.....	21
3.1.2 Hagiografie .....	31
3.2 De belangrijkste werken .....	36
3.3 De belangrijkste handschriften .....	52
<i>I. REPRESENTATIE: Een monnik kijkt terug op zijn leven</i> .....	59
Hoofdstuk 1 Guibertus' zelfrepresentatie .....	63
Hoofdstuk 2 Guibertus' visie op het traditionele cenobitisme .....	87
2.1 Guibertus' monastieke achtergrond .....	89
2.1.1 Het klooster van Gemblours.....	89
2.1.2 Het klooster van Florennes .....	99
2.2 Het leven in een monastieke gemeenschap.....	102
2.2.1 “ <i>Monachus, cuius precipuum insigne obedientia est</i> ” : het monnikenleven volgens Guibertus .....	102
2.2.2 Evaluatie van de monastieke discipline .....	124
2.2.3 Guibertus' visie gecontextualiseerd .....	148
2.3 De staat van het traditionele cenobitisme .....	156

## ***II. RELATIES: Een monnik en zijn netwerk..... 159***

<b>Hoofdstuk 3</b>	<b>Netwerkopbouw .....</b>	<b>165</b>
3.1	Bronnen voor een comparatief perspectief.....	168
3.2	Reconstructie van Guibertus' netwerk.....	175
3.2.1	Correspondenten.....	175
3.2.2	Comparatieve prosopografische analyse.....	183
3.2.3	Breder netwerk.....	198
3.3	De wereld van een briefschrijver .....	214
<b>Hoofdstuk 4</b>	<b>Emotionaliteit als communicatie-strategie.....</b>	<b>223</b>
4.1	Theoretisch kader.....	226
4.1.1	Culturele constructies en emotie-vertogen .....	226
4.1.2	Emoties in monastieke middens .....	230
4.2	Epistolaire emotietaal .....	235
4.2.1	Het emotionele repertoire van Guibertus .....	235
4.2.2	<i>Amicitia</i> als communicatiestrategie .....	246
4.3	Emoties als symbolische communicatie.....	260

## ***III. AMBITIES: Een monnik wil zijn stempel drukken..... 263***

<b>Hoofdstuk 5</b>	<b>Intellectuele cultuur .....</b>	<b>269</b>
5.1	Intellectuele cultuur te Gemblours vóór 1150.....	272
5.1.1	Bibliotheekbezit.....	272
5.1.2	Guibertus' intellectuele voorgangers .....	276
5.1.3	Het 'curriculum' aan de kloosterschool.....	281
5.2	Guibertus als schrijver .....	284
5.2.1	Intellectueel profiel .....	284
5.2.2	Auteurschap .....	294
5.3	Bevorderaar van de intellectuele cultuur .....	308
5.3.1	Als secretaris .....	308
5.3.2	Als opdrachtgever .....	320
5.4	De intellectuele ambities van Guibertus .....	322
<b>Hoofdstuk 6</b>	<b>Spiritualiteit.....</b>	<b>325</b>
6.1	De heiligencultus te Gemblours.....	328
6.2	Devotie voor St-Martinus .....	333
6.2.1	Martinus van Tours.....	333
6.2.2	Genese van Guibertus' <i>martinellus</i> en zijn Martinus-netwerk .....	350
6.2.3	Guibertus' hagiografische werken.....	380
6.2.4	De representatie van Sint-Martinus .....	395
6.3	Guibertus' bijdrage aan de figuur en cultus van Martinus.....	402

Hoofdstuk 7	Guibertus' intellectuele impact .....	405
7.1	Contemporaine interesse .....	406
7.2	<i>Nachleben</i> in de late middeleeuwen .....	409
 <i>IV. RAAKVLAKKEN: Een monnik tussen traditie &amp; vernieuwing</i> .....		<b>421</b>
Hoofdstuk 8	De cisterciënzers .....	427
8.1	De cisterciënzers in de Zuidelijke Nederlanden.....	432
8.2	De gemeenschap van Villers .....	440
8.3	Cisterciënzer spiritualiteit en cultuur .....	448
Hoofdstuk 9	Intellectuele cultuur herbekeken.....	455
Hoofdstuk 10	Interactie met religieuze vrouwen.....	475
10.1	Vrouwen in het religieuze leven .....	477
10.2	Guibertus' visie en ervaringen.....	487
10.2.1	Opvattingen over vrouwelijkheid .....	487
10.2.2	Guibertus, vrouwen en de <i>cura mulierum</i> te Rupertsberg .....	491
10.2.3	De <i>mulieres religiosas</i> uit het Luikse.....	513
Hoofdstuk 11	Spiritualiteit herbekeken .....	523
11.1	Een verlangen naar een <i>vita activa</i> ? .....	524
11.2	Hildegard, visioenen en profetie .....	527
 <i>CONCLUSIE: De horizonten van Guibertus</i> .....		<b>539</b>
Nederlandstalige samenvatting.....		547
English abstract.....		550
 <i>Bibliografie</i> .....		<b>553</b>
 <i>Appendices</i> .....		<b>589</b>
APPENDIX 1: Handschriften .....		591
1.1	Beschrijving van de belangrijkste handschriften .....	591
1.2	Overzicht van het handschriftenbezit van Gembloers .....	615
1.3	Overzicht van de overige gebruikte handschriften.....	624

<b>APPENDIX 2: Editie belangrijke onuitgegeven teksten .....</b>	<b>636</b>
2.1 Apologia sancti Sulpicii archiepiscopi.....	636
2.2 De destructione monasterii Gemblacensis .....	663
<b>APPENDIX 3: Emotieterminologie .....</b>	<b>671</b>
<b>APPENDIX 4: Intellectueel profiel .....</b>	<b>679</b>
4.1 Bijbelse ontleningen.....	679
4.2 Niet-bijbelse ontleningen.....	684
<b>APPENDIX 5: Vergelijking van Guibertus' <i>Vitae sancti Martini</i>.....</b>	<b>690</b>

# INLEIDING





# 1. Vraagstelling

De twaalfde eeuw werd gekenmerkt door een voorheen ongeziene waaier aan opties voor het religieuze leven als het gevolg van de diversificatie van het monastieke landschap, die was ingezet in de late elfde eeuw. Naast de traditionele cenobitische gemeenschappen, die door historici onder de noemer ‘benedictinisme’ worden gevat, ontstonden in deze periode monastieke alternatieven, zoals de kloosters van de cisterciënzers of kartuizers. Bovendien zagen vormen van ‘gemengd’ religieus leven het licht, zoals de premonstratenzers of hospitaalridders, die de combinatie van een contemplatief én een actief leven beoogden. Deze veelheid aan religieuze alternatieven schudde het monastieke landschap dooreen en bracht tevens een bijzondere literaire bedrijvigheid met zich mee. Enerzijds streefden de nieuwe religieuze groepen ernaar hun eigen identiteit vorm te geven en een eigen ‘niche’ in het religieuze landschap uit te bouwen en af te bakenen. De fundamenten van hun levenswijze gaven ze vorm in normatieve en pedagogische teksten, zoals regels, gewoonten of teksten voor de vorming van novicen. Anderzijds lokte de verscheidenheid aan religieuze levenswijzen ook een polemische strijd uit tussen de verschillende groepen. Het meest befaamde voorbeeld is uiteraard de controverse tussen Bernardus van Clairvaux en Petrus Venerabilis<sup>1</sup>, maar ook andere, zowel gekende als anoniem gebleven auteurs mengden zich in dit debat waarin men de ‘waarde’ van de verschillende religieuze staten tegen elkaar af probeerde te wegen. Bij anderen zorgde de proliferatie van religieuze orden dan weer vooral voor een gevoel van verbijstering of verwarring, wat leidde tot initiatieven om structuur aan te brengen in het steeds diverser wordende religieuze landschap. Een voorbeeld hiervan is het *Libellus de diversis ordinibus et professionibus* uit de eerste helft van de twaalfde eeuw<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Zie bijvoorbeeld Adriaan Bredero, ‘The controversy between Peter the Venerable and St. Bernard’, in: Giles Constable & James Kritzeck (reds.), *Petrus Venerabilis (1156-1956). Studies and texts commemorating the eighth century of his death*, Pontificum Institutum S. Anselmi, Rome, 1956, pp. 53-71 (*Studia Anselmiana* 40).

<sup>2</sup> Traditioneel wordt deze tekst toegeschreven aan een kanunnik uit Luik, waarschijnlijk verbonden aan het kathedraalkapittel rond het midden van de twaalfde eeuw, maar Giles Constable en Bernard Smith wijzen erop dat dit slechts een hypothese blijft. Het *Liber de diversis ordinibus* werd door Constable en Smith uitgegeven en van een inleiding voorzien. Zie *Libellus de diversis ordinibus et professionibus qui sunt in ecclesiae*, ed. Giles Constable & Bernard Smith, Clarendon Press, Oxford, 1972, xxix + 125p.

De positie van het traditionele cenobitisme binnen dit verschuivende monastieke landschap vormt sinds het begin van de twintigste eeuw het onderwerp van een historiografisch debat. Historici betoogden aanvankelijk dat de oorzaak van de uitbarsting van nieuwe religieuze ijver vanaf het midden van de elfde eeuw en de zoektocht naar nieuwe religieuze levenswijzen moest gezocht worden in het onvermogen van het traditionele cenobitisme om, geplaagd door decadentie en hypocrisie, nog aan de spirituele noden van de veranderende samenleving te beantwoorden. De gewoonten die de traditionele kloosters ter aanvulling van de Regel van Benedictus hadden ontwikkeld, zouden eerder een uiterlijke en handelingsgerichte vroomheid gepromoot hebben, terwijl spirituele idealen zoals armoede, ascese of handenarbeid naar de achtergrond verdrongen waren. Ontevreden met de enige mogelijke optie voor een religieus leven in een gereguleerde gemeenschap zouden aspirant-kloosterlingen en vrome leken nieuwe manieren hebben gezocht om uiting te geven aan hun religieuze ijver. In de concurrentieslag tussen de traditionele en de nieuwe kloosters om onder meer schenkingen en nieuwe bekeerlingen moest het benedictinisme geleidelijk aan het onderspit delven. Hierdoor verzeilde het traditionele kloosterwezen in een neerwaartse spiraal, waaraan het niet meer ontsnapte. Kortom, de dominante stem in dit historiografische debat ging uit van het bestaan van een onomkeerbare “crisis van het traditionele cenobitisme” die zich in de jaren 1050-1150 steeds sterker liet voelen. De verkondigers van dit discours baseerden zich op de kritiek op het traditionele cenobitisme zoals ze die in de polemische teksten van de nieuwe orden<sup>3</sup> of in de satirische werken van seculiere klerken<sup>4</sup> aantreffen, alsook op de kritische noten die van binnenuit op het traditionele cenobitisme werden geuit, bijvoorbeeld door Guibert van Nogent, Herman van Doornik of Orderic Vitalis<sup>5</sup>.

De gangmaker van dit debat was Germain Morin. Deze historicus introduceerde in een artikel uit 1928 de term ‘la crise du cénobitisme au XIe-XIIe siècle’<sup>6</sup> en legde de oorzaak van deze crisis bij het morele verval en de decadentie van het benedictinisme, in het bijzonder de toegenomen rijkdom en hang naar luxe. Deze hypocrisie deed een verlangen naar een solitair eremitisch leven in armoede en eenvoud opflakkeren. De eremitische initiatieven

---

<sup>3</sup> Bijvoorbeeld in de *Apologia* die Bernardus van Clairvaux in opdracht van Willem van St-Thierry schreef ter verdediging van de cisterciënzer levenswijze. Voor een editie en vertaling van de *Apologia ad Guillelmum abbatum*, zie Conrad Rudolph, *The “Things of Greater Importance”: Bernard of Clairvaux’s Apologia and the Medieval Attitude Toward Art*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1990, pp. 81-108.

<sup>4</sup> Bijvoorbeeld van Gerald van Wales of Walter Map. Zie hoofdstuk 39 getiteld ‘The Critics of the Monks: Gerald of Wales, Walter Map and the Satirists’ in David Knowles, *The Monastic Order in England. A History of its Development from the Times of St. Dunstan to the Fourth Lateran Council, 943-1216*, Cambridge University Press, Cambridge, 1950, pp. 662-678.

<sup>5</sup> Zie bijvoorbeeld Charles Dereine, ‘Odon de Tournai et la crise du cénobitisme au xie siècle’, in: *Revue du Moyen Age latin*, 4 (1948), pp. 137-154, citaat op p. 154 of John Van Engen, ‘The “Crisis of Cenobitism” Reconsidered: Benedictine Monasticism in the Years 1050-1150’, in: *Speculum*, 62 (1986), pp. 270-271.

<sup>6</sup> Germain Morin, ‘Rainaud l’ermite et Ives de Chartres: un épisode de la crise du cénobitisme au XI-XIIe siècle’, in: *Revue Bénédictine*, 40 (1928), pp. 99-115.

groeiden vaak uit tot bredere gemeenschappen, die zich in sommige gevallen institutionaliseerden tot de nieuwe religieuze orden van de twaalfde eeuw<sup>7</sup>. Deze these werd verder gestoffeerd door Charles Dereine<sup>8</sup> en Jean Leclercq<sup>9</sup>, die respectievelijk Odo van Doornik en John van Fécamp portretteerden als hervormingsgezinde benedictijnen die getekend waren door het gevoel van crisis binnen de eigen monastieke levensstijl. Leclercq hernam de problematiek in een artikel uit 1958<sup>10</sup>. Hierin legde hij de oorzaak bij de welvaart van de traditionele kloosters en hun toegenomen inmenging in de wereld. De crisis had volgens hem dus niet zozeer een morele oorzaak, maar was een ‘crisis van voorspoed’<sup>11</sup> die een verlangen naar een meer ascetische levenswijze uitlokte<sup>12</sup>. Norman Cantor schoof tot slot nog een andere verklaring naar voren: niet de toegenomen inmenging van de kloosters in de wereld was de oorzaak van de crisis, maar net het feit dat ze zich, onder invloed van de Gregoriaanse Hervorming, uit de wereld terugtrokken. Hierdoor ondermijnde het kloosterwezen zijn eigen sociale relevantie waarover het voorheen beschikte, bijvoorbeeld in de bemiddeling bij conflicten, het adviseren van lekenheren of het aanbieden van onderwijs<sup>13</sup>.

Dit crisisdiscours werd door vele historici, vaak impliciet, als een vaststaand feit overgenomen. Pas in 1986 werd dit crisisparadigma door John Van Engen in vraag gesteld<sup>14</sup>. Deze historicus toonde aan dat de bronnen geen enkele ondersteuning leveren voor de idee van een crisis, niet op het vlak van interne discipline, noch op vlak van inkomsten,

---

<sup>7</sup> “Certes, l’ordre monastique offrait au XIIe siècle bien des signes de décadence et plus d’un cloître était déparé par les abus que signale si impitoyable notre pamphlétaire. Ce fut là, une des causes qui donnèrent lieu à ce renouveau d’enthousiasme pour la vie solitaire.” Morin, ‘Rainaud l’ermite’, p. 112.

<sup>8</sup> “Odon prend place parmi les témoins de la crise que provoque, dans le milieu monastiques des XIe et XIIe siècles, la conscience d’un écart entre les coutumes considérées comme traditionnelles et l’idéal des premiers Pères”. Zie Dereine, ‘Odon de Tournai’, pp. 137-154, citaat op p. 154.

<sup>9</sup> Jean Leclercq & Jean-Paul Bonnes, *Un maître de la vie spirituelle au XIe siècle: Jean de Fécamp*, Vrin, Parijs, 1946, 237p.

<sup>10</sup> Jean Leclercq, ‘The monastic crisis in the eleventh and twelfth centuries’ in: Noreen Hunt, *Cluniac Monasticism in the Central Middle Ages*, McMillan, Londen & Basingstoke, 1971, pp. 217-242 (herdruk van ‘La crise du monachisme aux XIe et XIIe siècles’, in: *Bulletino dell’Istituto Storico Italiano per il medio evo e Archivio Muratoriano*, 70 (1958)). Leclercq publiceerde eerder al een benedictijns traktaat waarin de kritiek op het traditionele monasticisme werd weerlegd. Zie Jean Leclercq, ‘Nouvelle réponse de l’ancien monachisme aux critiques des Cisterciens’, in: *Revue Bénédictine*, 67 (1957), pp. 77-94. Voor een ander weerwoord van het traditionele cenobitisme, zie André Wilmart, ‘Une riposte de l’ancien monachisme au manifeste de S. Bernard’, in: *Revue Bénédictine*, 46 (1934), pp. 296-344.

<sup>11</sup> Leclercq, ‘The monastic crisis’, p. 222.

<sup>12</sup> “One cannot help seeing that monasticism in traditional Benedictine form, however thriving, austere and beneficent it may have been, no longer satisfied the ascetic aspirations of countless generous souls. Consequently other kinds of monasticism arose”. Leclercq, ‘The monastic crisis’, p. 219.

<sup>13</sup> “In the following centuries this monastic withdrawal from the World continued steadily until the monastic order lost nearly all its social utility and became widely discredited”. Norman Cantor, ‘The Crisis of Western Monasticism, 1050-1130’, in: *The American Historical Review*, 66:1 (1960), pp. 47-67, citaat p. 66.

<sup>14</sup> Van Engen, ‘The “Crisis of Cenobitism” Reconsidered’, pp. 269-304.

ledenaantal, succes in de rekrutering van getalenteerde figuren of het spelen van een leidinggevende rol in de wereld. In feite, zo concludeerde Van Engen, kende het benedictinisme in de periode 1050-1150 zelfs een grote bloei<sup>15</sup>. Volgens hem hadden de aanhangers van dit crisisparadigma te weinig kritisch het discours van de bronnen overgenomen, waarin een beeld werd geschetst van een achteruitgang van het traditionele kloosterwezen om enerzijds het bestaansrecht van de nieuwe orden te proclameren en anderzijds de hervormingen binnen het benedictinisme te verantwoorden<sup>16</sup>. De beschreven neergang was dus in de eerste plaats een literaire techniek van de middeleeuwse voorstanders van hervorming<sup>17</sup>, waardoor de vroegere historici het ‘verval’ binnen het kloosterwezen hadden overschat<sup>18</sup>.

---

<sup>15</sup> “The notion of ‘crisis’ has cast a shadow over twelfth-century Benedictine monasticism for which there is little or no justification in the sources. ... There is no evidence that instances of ‘decadent’ houses were increasing in number or gravity. On the contrary, two centuries of accumulated strength placed the Benedictines in an excellent position to take advantage of a new European expansion between 1050 and 1150.” Van Engen, ‘The “Crisis of Cenobitism” Reconsidered’, p. 302.

<sup>16</sup> Van Engen, ‘The “Crisis of Cenobitism” Reconsidered’, p. 273.

<sup>17</sup> Ter illustratie kunnen de volgende opmerkingen van Karine Ugé en Steven Vanderputten dienen. “The author’s [= de anonieme auteur van *de Inventio Sancti Gisleini*] insistence on the decay preceding the discovery of the relics and the arrival of Gerard [of Brogne] – a literary device abundantly used by authors of *inventiones* – emphasized the role of the reformer and the rebirth of his abbey.” en “The restoration [= of Marchiennes] had been made necessary by the long period of decline and impoverishment attributed to the nuns’ worldliness and poor management – the usual pretext used to expel women from monastic houses and replace them with men.” uit Karine Ugé, *Creating the Monastic Past in Medieval Flanders*, York Medieval Press, York, 2005, respectievelijk p. 74 en p. 113 of “In order to present the reform of 1021 as a new departure for abbatial leadership, he [= Simon of St-Bertin] needed to incorporate in his account the suggestion of decline” uit Steven Vanderputten, *Monastic Reform as Process. Realities and Representations in Medieval Flanders, 900-1100*, Cornell University Press, Ithaca & London, 2013, p. 27. Dit crisisdiscours speelde overigens niet enkel een rol bij het ondersteunen van hervormingen, maar kon ook dienen om andere belangen te legitimeren, bijvoorbeeld in de context van onderlinge conflicten en machtsstrijd. Zie bijvoorbeeld de suggestie van Steven Vanderputten: “it might be worth rereading some of the stories of monastic decadence and poor monastic leadership and to frame them in a broader struggle between episcopal authority and monastic freedom.” Steven Vanderputten, ‘Abbatial obedience, liturgical reform, and the threat of monastic autonomy at the turn of the twelfth century’, in: *Catholic Historical Review*, 98:2 (2012), p. 267.

<sup>18</sup> Vaak ligt achter een dergelijk historiografisch discours van verval en hervorming de veronderstelling dat het kloosterwezen inherent een cyclisch verloop kende, van een idealistisch begin naar een bloeiperiode die de deur openzette voor misbruik, decadentie en neergang, waardoor een nieuwe idealistische reactie werd uitgelokt, enz. Zie Van Engen, ‘The “Crisis of Cenobitism” Reconsidered’, pp. 273-274. Het feit dat Martha Newman in 2005 opnieuw waarschuwde voor het uitgaan van een cyclisch verloop binnen monastieke bewegingen toont aan hoezeer het historiografisch denken doordrongen is van dit idee van cyclisch verval en vernieuwing: “Too often, developments in monasticism are placed within a cycle of reform and decline, in which the institutionalization of charismatic movements seemingly entails an inevitable compromise and loss of individual fervor.” Zie Martha Newman, ‘Text and Authority in the Formation of the Cistercian Order: Re-assessing the Early Cistercian Reform’, in: Christopher Bellitto & Louis Hamilton (reds.), *Reforming the Church before Modernity. Patterns, Problems and Approaches*, Ashgate, Aldershot, 2005, p. 198.

Sinds de baanbrekende studie van Van Engen werd reeds veel onderzoek verricht naar het fenomeen van hervormingen en de rol die een discours van crisis bij de verantwoording hiervan speelde. Het concept hervorming suggereert de idee dat men doorheen de tijd van het juiste pad is afgeweken – in het geval van het kloosterwezen de Regel van Benedictus, de idealen van de vroege Kerk en de christelijke traditie – en dat men nu de huidige situatie moet her-vormen naar dit ideaal om terug op het juiste spoor te komen. Elke verandering wordt dus van de hand gewezen door de klemtoon te leggen op het ‘herstel’ van en de terugkeer naar de ideale toestand van het verleden<sup>19</sup>. Hervorming wordt bovendien gezien als een interne monastieke aangelegenheid, als de keuze van een welbepaalde abt om in één of meerdere kloosters een homogeen pakket van herstelmaatregelen door te voeren. Deze statische opvatting van hervorming laat dus weinig ruimte voor externe factoren of voor interne diversiteit. Net zoals bij de idee van ‘crisis’ is ook deze opvatting over hervorming gebaseerd op een te weinig kritische lezing van de bronnen die een hervorming als plotse breuk voorstellen met het recente verleden. Steven Vanderputten toonde aan dat hervorming in feite geen onverwachte beslissing van een abt was, zoals de bronnen laten uitschijnen, maar een langdurig proces van verandering dat voorbereiding vroeg<sup>20</sup>. Bovendien werden de hervormingen ook niet in alle betrokken kloosters uniform doorgevoerd, omdat men steeds rekening moest houden met de sociaaleconomische inbedding en met de reeds gerealiseerde hervormingen, zodat elk klooster een unieke aanpak vroeg<sup>21</sup>. De traditie waar men naar teruggreep was daarenboven niet overal dezelfde en werd vooral geïnterpreteerd en aangepast in functie van de contemporaine belangen van de betrokken spelers.

Ook het historiografisch gebruik van het begrip hervorming kwam onder druk te staan. Deze term wordt door historici immers als *passe-partout* woord op erg uiteenlopende historische fenomenen uit verschillende tijdsperiodes toegepast en blijft erg vaag. In haar poging het begrip beter te definiëren constateerde Julia Barrow dat *reformare* in feite oorspronkelijk enkel op het proces van individuele verandering sloeg en pas vanaf de twaalfde eeuw geleidelijk aan ook de idee van verandering binnen instellingen, zoals kloosters, ging omvatten. Bovendien gebruikte men zeker tot de vijftiende eeuw vaak andere termen om dit proces van verandering aan te duiden, zoals *corrigerere* of *emendare*<sup>22</sup>. Kortom, ‘hervorming’ is dus een vrij geladen term die zelden in de middeleeuwse bronnen

---

<sup>19</sup> Giles Constable, ‘Renewal and Reform in Religious Life: Concepts and Realities’, in: Robert Benson & Giles Constable (reds.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Harvard University Press, Cambridge, 1982, pp. 40-59.

<sup>20</sup> Steven Vanderputten, ‘How reform began: ‘traditional’ leadership and the inception of monastic reform in late-eleventh-century Flanders’ in: *Studia Monastica*, 53 (2011), pp. 261-281.

<sup>21</sup> Vanderputten, *Monastic Reform as Process*, pp. 9-12.

<sup>22</sup> Julia Barrow, ‘Ideas and Applications of Reform’, in: *The Cambridge History of Christianity 3. Early Medieval Christianities, c. 600-c.1100*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, pp. 345-362.

terug te vinden is en vormt daarom vaak niet de beste omschrijving voor het historische proces dat men ermee aanduidt.

Men ging bovendien de diversificatie van het monastieke landschap vanaf 1100 en de veranderde positie van de benedictijnen in dit landschap in een ander licht zien. Zo stelde Phyllis Jestice dat de drijvende kracht van monastieke hervormingen de vraag naar de rol van monniken in de wereld was. Tijdens de tiende en elfde eeuw vormde zich, volgens Jestice, een ideaal dat op termijn de diversificatie van het monastieke landschap veroorzaakte, namelijk dat ook monniken een rol in de wereld te spelen hadden. Onder invloed van de Gregoriaanse hervorming leidde dit tot een discussie over de 'ideale monnik', die een tweedeling veroorzaakte tussen hen voor wie het monnikendom enkel effectief kon zijn als het zich terugtrok uit de wereld en de voorstanders van een meer actieve rol van monniken in de wereld. De benedictijnen kregen derhalve een duidelijker afgelijnde identiteit als de middenweg tussen beide groepen<sup>23</sup>. De diversificatie van het monastieke landschap was dus "not a crisis but rather a transformation of professional religious life in the eleventh century"<sup>24</sup>. Het traditionele cenobitisme kende bijgevolg niet één grote crisis in de periode voorafgaand aan het ontstaan van nieuwe monastieke levenswijzen. Wel stelde Steven Vanderputten vast dat het kloosterwezen, althans toch wat betreft het Vlaanderen van de elfde eeuw, af te rekenen kreeg met verschillende kleinere lokale of regionale institutionele crisissen<sup>25</sup>. Om aan bepaalde endemische factoren en aan de toegenomen onderlinge concurrentie tegemoet te komen werden de traditionele kloosters eigenlijk continu bijgestuurd vanuit de specifieke lokale context, maar dit gebeurde niet overal op hetzelfde moment en op dezelfde wijze<sup>26</sup>. 'Crisis', of althans verandering, was dus een inherent kenmerk van het traditionele cenobitisme en mogelijk van het gehele kloosterwezen<sup>27</sup>. Tijdens de twaalfde eeuw ging men daarenboven thema's

---

<sup>23</sup> Phyllis Jestice, *Wayward Monks and The Religious Revolution of The Eleventh Century*, Brill, Leiden, 1997, pp. 6-8, pp. 276-277 en pp. 283-287.

<sup>24</sup> Jestice, *Wayward Monks*, p. 21.

<sup>25</sup> "On a regional level of analysis the notion of a 'crisis of cenobitism' should be replaced by one of many 'crises' involving individual institutions looking for ways to deal with endemic institutional problems and the significantly increased competition within the Benedictine sphere." Steven Vanderputten, 'Crises of Cenobitism: Abbatial Leadership and Monastic Competition in Late Eleventh-Century Flanders', in: *English Historical Review*, 127 (2012), p. 284.

<sup>26</sup> Vanderputten, *Monastic Reform as Process*, pp. 153-156.

<sup>27</sup> "In de monastieke geschiedenis lijken instabiliteit en crisis, eerder dan voorspoed en bestendigheid, de norm te zijn geweest. 'Crisis' valt daarbij niet uitsluitend negatief te interpreteren: in zijn oorspronkelijke betekenis verwijst de term naar een keerpunt of wending, een kritisch moment waarop een beslissing dient genomen worden. Crises kunnen fungeren als katalysator voor verandering." Pieter-Jan De Grieck, *De Benedictijnse geschiedschrijving in de Zuidelijke Nederlanden (ca. 1150-1550): Historisch bewustzijn en monastieke identiteit*, Brepols, Turnhout, 2010, p. 485. Zie ook Gerd Melville, 'Aspekte zum Vergleich von Krisen und Reformen in Mittelalterlichen Klöstern und Orden', in: Gerd Melville & Anne Müller (reds.), *Mittelalterliche Orden und Klöster im Vergleich. Methodische Ansätze und Perspektiven*, LIT Verlag, Berlijn, 2007, pp. 143-144 (*Vita regularis* 34).

zoals hemelse harmonie en de universaliteit van Gods liefde benadrukken, terwijl de frase “*diversi sed non aversi*” sinds haar eerste gebruik door Anselmus van Laon rond 1117 aan populariteit won<sup>28</sup>. De interne diversiteit van het monastieke landschap werd dus niet noodzakelijk negatief gepercipieerd.

Niet enkel de notie van ‘crisis’ blijkt niet aan de realiteit te beantwoorden, maar ook de manier waarop de voorstanders van het crisisparadigma over hét traditionele benedictinisme spraken strookt niet met de werkelijkheid. In dit paradigma werd de traditionele monastieke levenswijze immers diametraal tegenover de ‘nieuwe’ orden gesteld, alsof ook de benedictijnen een homogene groep waren met de kenmerken van een orde. De traditionele kloosters vormden echter geen duidelijke eenheid met een sterk afgelynde spirituele identiteit, laat staan een orde met centrale aansturing en uniforme gewoonten en regels. De monastieke gemeenschappen van de vroege middeleeuwen vonden hun inspiratie in verschillende regels en gewoontes en werden derhalve gekenmerkt door een grote diversiteit. Vanaf de Karolingische periode werden deze diverse vormen van religieus gemeenschapsleven gevat onder de noemer *ordo monasticus*, die tegenover de *ordo canonicus* werd geplaatst, en ging de Regel van Benedictus primeren op de andere monastieke richtlijnen<sup>29</sup>. Dit betekende echter niet dat men erin slaagde de onderlinge verschillen tussen de gemeenschappen uit te wissen. De ‘benedictijnse’ kloosters herbergden dus in realiteit “a rainbow of variants that coexisted within a Benedictine framework”<sup>30</sup>. Van een ‘orde’ als een uniforme monastieke organisatie was dus geen sprake.

Net het feit dat het traditionele cenobitisme geen organisatorische eenheid kende, wordt soms als een inherent gebrek van het benedictinisme gezien, dat leidde tot een concurrentieel nadeel ten opzichte van de nieuwe monastieke levenswijzen van de twaalfde eeuw, in het bijzonder de cisterciënzers. Zij waren immers de eersten die een orde in de moderne betekenis van het woord uitbouwden, als een monastieke gemeenschap met een sterke, hiërarchische organisatie gestuurd vanuit een overkoepelend orgaan. Dit orgaan, het Generaal Kapittel, zorgde er via een sterke top-down controle voor dat de discipline en de uniformiteit van de gehele orde gewaarborgd werden, bijvoorbeeld door visitaties en algemeen opgelegde statuten. Een dergelijke abstracte, overkoepelende orde garandeerde bovendien een zekere mate van duurzaamheid en stroomlijnde het gedrag en de attitudes van de verschillende leden, die bovendien georganiseerd waren in een structuur van moeder- en dochterhuizen aan wie alle dezelfde normatieve gedragsstructuren werden

---

<sup>28</sup> Giles Constable, ‘The diversity of religious life and acceptance of social pluralism in the twelfth century’, in: Derek Beales & Geoffrey Best (reds.), *Society and the Churches. Essays in honour of Owen Chadwick*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, pp. 30-31 en pp. 28-42. Petrus van Celle was bijvoorbeeld een benedictijn die dit thema van eenheid in verscheidenheid sterk promoveerde. Zie Julian Haseldine, ‘Friendship and Rivalry: The Role of *Amicitia* in Twelfth-Century Monastic Relations’, in: *Journal of Ecclesiastical History*, 44:3 (1993), pp. 403-410.

<sup>29</sup> Constable, ‘The diversity’, pp. 32-33.

<sup>30</sup> Jestice, *Wayward Monks*, p. 28.

opgelegd<sup>31</sup>. Een dergelijke centrale en duidelijke hiërarchie zou van de cisterciënzers vanaf de vroege twaalfde eeuw een daadkrachtige orde hebben gemaakt die weinig moeilijkheden ondervond van de concurrentie met andere monastieke groepen. De afwezigheid van een dergelijk controlerend orgaan bij het traditionele cenobitisme zou er daarentegen voor gezorgd hebben dat het traditionele kloosterwezen steeds opnieuw af te rekenen kreeg met disciplinaire problemen. Bovendien kon het benedictinisme hierdoor ook niet eenduidig reageren op de uitdaging die de nieuwe monastieke levenswijzen van de twaalfde eeuw vormden, noch een eenvormig ‘imago’ naar de samenleving toe uitdragen. Dat al tijdens de middeleeuwen het organisatorische model van de cisterciënzers als bijzonder efficiënt werd aanzien, blijkt uit het feit dat canon 12 van het vierde Lateraanse Concilie alle andere orden verplichtte om de cisterciënzer succesformule over te nemen.

In feite klopt het niet helemaal dat de benedictijnen geen overkoepelende, semi-institutionele structuren hebben opgezet, al waren dergelijke initiatieven niet altijd een lange levensduur beschoren en waren ze dikwijls meer persoonsgebonden. Het kloosterverband rond Cluny, de *ecclesia cluniacensis*, vormde een spirituele eenheid onder leiding van de abt van Cluny gekenmerkt door een gemeenschappelijke dodenherdenking. Vanaf 1132 voerde Petrus Venerabilis daarenboven het systeem van een overkoepelend Generaal Kapittel in<sup>32</sup>. Ook de groep kloosters verbonden aan Gorze wordt als een semi-institutionele beweging gezien<sup>33</sup>. In Reims beoogden de benedictijnse kloosters in de jaren 1130 de uitbouw van een regionaal netwerk gekoppeld aan een overkoepelende supervisie, geïnspireerd door zowel de gewoonten van Cluny als de organisatorische opvattingen van de cisterciënzers<sup>34</sup>. Tot slot suggereerden Arnoud-Jan Bijsterveld en Paul Trio dat het systeem van gebedsverbroederingen een alternatief bood voor een gecentraliseerde orde. Met het aangaan van verbroederingen verbonden kloosters zich tot het herdenken van elkaars overledenen, maar in sommige gevallen brachten deze overeenkomsten ook meer praktische bijstand met zich mee<sup>35</sup>.

---

<sup>31</sup> Thomas Füser, *Mönche im Konflikt. Zum Spannungsfeld von Norm, Devianz und Sanktion bei den Cisterciensern un Cluniensern (12. Bis frühes 14. Jahrhundert)*, LIT-Verlag, Münster, 2000, pp. 14-20 (*Vita Regularis* 9). Deze sterke centrale controle maakte dat Füser de cisterciënzer kloosters beschouwde als de eerste totale instituties, zoals die door Erving Goffman werden omschreven.

<sup>32</sup> Edeltraud Klueting, *Monasteria semper reformanda. Kloster- und Ordensreformen im Mittelalter*, LIT Verlag, Berlijn, 2011, pp. 16-19.

<sup>33</sup> Vanderputten, *Monastic Reform as Process*, p. 4 en Jestice, *Wayward Monks*, pp. 17-18.

<sup>34</sup> Steven Vanderputten, ‘A time of great confusion. Second-generation Cluniac reformers and resistance to centralization in the county of Flanders (circa 1125-45)’, in: *Revue d’histoire ecclésiastique*, 102 (2007), pp. 49-60; Stanislas Ceglar, ‘Guillaume de Saint-Thierry et son rôle directeur aux premiers chapitres des abbés bénédictins. Reims 1131 et Soissons 1132’, in: Michel Bur (red.), *Saint-Thierry, une abbaye du vie au xxe siècle. Actes du colloque international d’histoire monastique, Reims-Saint-Thierry, 11 au 14 octobre 1976*, Association des amis de l’abbaye de Saint-Thierry, Saint-Thierry, 1979, pp. 299-309.

<sup>35</sup> Arnoud-Jan Bijsterveld & Paul Trio, ‘Van gebedsverbroedering naar broederschap. De evolutie van het fraternitas-begrip in de Zuidelijke Nederlanden in de volle Middeleeuwen. Deel I’, in: *Jaarboek voor middeleeuwse geschiedenis*, 6 (2003), pp. 14-15.



Daarenboven is het maar de vraag of een dergelijke sterke organisatorische structuur en centralisatie per definitie altijd voordelig is. Immers, hierdoor verliest men het vermogen om in te spelen op lokale situaties en kansen, wat net de grote kracht lijkt te zijn geweest van de benedictijnse kloosters in de periode voorafgaand aan de twaalfde eeuw. Bovendien dient de uniformiteit van de cisterciënzer orde voor het midden van de twaalfde eeuw genuanceerd te worden. In haar spraakmakende boek *The Cistercian Evolution* betoogde Constance Berman dat de ‘cisterciënzer orde’ haar sterke centrale organisatie en gestroomlijnde vorm pas kreeg na het midden van de twaalfde eeuw, en niet vanaf de beginjaren van Cîteaux. Vóór ca. 1150 zou de ‘cisterciënzer orde’ in feite enkel hebben bestaan uit gemeenschappen in een los verband, die gekenmerkt werden door gelijkaardige spirituele idealen. Ook vrouwen zouden aan deze beweging geparticipeerd hebben. Deze gemeenschappen waren niet ‘gesticht’ vanuit Cîteaux, maar hadden spontaan voor een leven volgens de cisterciënzer idealen gekozen en werden later geleidelijk aan geïncorporeerd in de orde. Pas tijdens de tweede helft van de twaalfde eeuw kwam de typische structuur met een jaarlijks Generaal Kapittel, een systeem van visitaties, uniforme statuten en een strikte hiërarchie in voege. Berman noemde dit de ‘uitvinding’ van de orde tijdens de jaren 1160 die men vervolgens terug projecteerde op de jaren 1120, waardoor de suggestie werd gewekt dat deze ‘orde’ al vanaf het begin van de twaalfde eeuw als dusdanig had bestaan<sup>36</sup>. Berman's these lokte veel kritiek uit<sup>37</sup>, al werden haar idee van incorporatie en haar klemtoon op de rol van vrouwen onder de vroege cisterciënzers wel algemeen goed onthaald.

Eén van de elementen in Berman's visie die sterke kritiek uitlokte, was haar stelling dat de term *ordo* pas rond het midden van de twaalfde eeuw de aanduiding ging vormen voor een georganiseerde monastieke groep met een afgeleide identiteit. Daarvoor zou de term enkel de betekenis van een algemene levenswijze hebben gedragen, waarbij de *ordo monasticus* elkeen omvatte die een regulier leven leidde. Volgens Berman zou Bernardus van Clairvaux de cisterciënzers dan ook nooit gepercipieerd (kunnen) hebben als een aparte monastieke groep, aangezien hij stierf alvorens dit besef ingang had gevonden<sup>38</sup>. Verschillende mediëvisten spraken dit echter tegen. Ook al nam Bernardus – zoals Berman aangaf – slechts eenmaal de term *ordo cisterciensis* in de mond, toch had hij een duidelijk

---

<sup>36</sup> Constance Berman, *The Cistercian Evolution: The Invention of a Religious Order in Twelfth-Century Europe*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2000, 382p.

<sup>37</sup> Zie bijvoorbeeld Brian Patrick McGuire, ‘Charity and Unanimity; The Invention of the Cistercian Order. A Review Article’, in: *Cîteaux*, 51:3-4 (2000), pp. 285-286 of Chrysogonus Waddell, ‘The Myth of Cistercian Origins: C.H. Berman and the Manuscript Sources’, in: *Cîteaux*, 51 (2000), pp. 299-386.

<sup>38</sup> Berman, *The Cistercian Evolution*, pp. 68-79. Voor het begrip *ordo* als manier om de samenleving te structureren, zie Giles Constable, ‘The Orders of Society’, in: Giles Constable, *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought*, Cambridge University Press, Cambridge & New York, 1995, pp. 249-360 of Otto Gerhard Oexle, ‘Perceiving Social Reality in The Early and High Middle Ages: A Contribution to a History of Social Knowledge’, in: Bernhard Jussen (red.), *Ordering Medieval Society. Perspectives on Intellectual and Practical Modes of Shaping Social Relations*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2001, pp. 117-123.

besef van de eigen identiteit van de cisterciënzers en het bestaan van een groep kloosters die door formele en spirituele banden verbonden waren tot een aparte groep binnen het monastieke landschap<sup>39</sup>. Het uitblijven van de term *ordo cisterciensis* impliceert dus niet noodzakelijk dat men de cisterciënzers niet als een aparte groep met een eigen identiteit percipieerde<sup>40</sup>. In de loop van de eerste helft van de twaalfde eeuw ontstond dus het besef dat de *ordo monasticus* uit verschillende groepen met een eigen identiteit was samengesteld. Hoe snel deze opvatting ook vaste voet aan grond kreeg binnen het traditionele cenobitisme is minder duidelijk. Bovendien stelt zich ook de vraag of de benedictijnse kloosters zichzelf ook als een aparte groep tegenover de nieuwe orden van de twaalfde eeuw gingen zien, en wat zij precies als hun eigen benedictijnse identiteit beschouwden.

Het traditionele cenobitisme was in ieder geval dus niet aan zijn laatste adem toe in de periode 1050-1150, integendeel. In feite 'zeilde' het net mee op het algemene enthousiasme voor het religieuze gemeenschapsleven dat aanleiding gaf tot het ontstaan van de nieuwe monastieke idealen. Dit vertaalde zich bijvoorbeeld in Vlaanderen in een verdubbeling van het aantal benedictijnse kloosters tussen 1060 en 1100, terwijl ook het aantal priorijen sterk toenam<sup>41</sup>. Net door het diversifiëren van het monastieke landschap werden de traditionele kloosters zich bewust van hun 'anders-zijn'. Het ontstaan van monastieke alternatieven dwong het traditionele kloosterwezen bovendien over zijn positie in het religieuze landschap te reflecteren. Geleidelijk kreeg zo een eigen benedictijnse identiteit vorm<sup>42</sup>. Deze positionering was een aanpassing aan veranderende sociaaleconomische omstandigheden en aan de religieuze verwachtingen van de samenleving en moet niet noodzakelijkerwijs als een teken van verslagenheid gelezen worden. Ze toont net de vitaliteit en flexibiliteit van het traditionele cenobitisme aan. Het traditionele benedictijnse monopolie op een religieus leven van contemplatie binnen een gemeenschap was weliswaar doorbroken<sup>43</sup>, maar door zichzelf een duidelijker profiel aan te meten konden de traditionele kloosters binnen een bepaald segment van de bevolking toch succesvol blijven. Volgens Jestice kwam het traditionele cenobitisme dan ook gesterkt uit de strijd doordat de benedictijnse identiteit beter werd afgelijnd: het traditionele kloosterwezen vormde volgens haar een middenweg tussen de verschillende visies op de wenselijkheid van een monastieke betrokkenheid bij de

---

<sup>39</sup> Brian Patrick McGuire, 'Charity and Unanimity', pp. 285-286 en pp. 293-294; Brian Patrick McGuire, 'Bernard's Concept of a Cistercian Order: Vocabulary and Context', in: *Cîteaux*, 54:3-4 (2003), pp. 225-249; Chrysogonus Waddell, 'The Myth of Cistercian Origins', pp. 327-328.

<sup>40</sup> Brian Patrick McGuire, 'Charity and Unanimity', pp. 285-286 en pp. 293-294; Brian Patrick McGuire, 'Bernard's Concept of a Cistercian Order', pp. 225-249 en Elizabeth Freeman, 'What Makes a Monastic Order? Issues of Methodology in *The Cistercian Evolution*' in: *Cistercian Studies Quarterly*, 37:2 (2002), pp. 429-442.

<sup>41</sup> Vanderputten, *Monastic Reform as Process*, pp. 153-156.

<sup>42</sup> James Clark spreekt van 'the making of an order' tijdens de elfde en twaalfde eeuw. Zie James Clark, *The Benedictines in the Middle Ages*, Boydell, Woodbridge, 2001, pp. 50-59.

<sup>43</sup> Jestice, *Wayward Monks*, pp. 283-287.

wereld<sup>44</sup>. Ook het belang van kledij als sociale marker nam toe: onder invloed van de witte habijten van de cisterciënzers kreeg de aanduiding van de benedictijnen als ‘zwarte monniken’ meer betekenis als uiting van eigen spirituele accenten<sup>45</sup>. Deze afgelijnde benedictijnse identiteit was zeker niet het resultaat van een bewust gestuurd proces, maar was de gemene deler die de traditionele kloosters verenigde, al was niet elk klooster even sterk getekend door deze profilering.

Tijdens de eerste helft van de twaalfde eeuw ontwikkelde zich dus een hernieuwd benedictinisme met een eigen religieuze identiteit. Vanaf het midden van de twaalfde eeuw had dit nieuwe benedictinisme zich gepositioneerd binnen het diverse monastieke landschap als één van de verschillende alternatieven voor een religieus leven. In de historiografie lijkt men echter weinig optimistisch over het lot van het traditionele kloosterwezen na 1150. Zo stelden Clark en Vanderputten dat het benedictinisme een piek bereikte rond het jaar 1100<sup>46</sup>, waarmee ze impliceerden dat deze monastieke levenswijze vanaf de twaalfde eeuw wel door achteruitgang gekenmerkt werd, al gaven ze niet specifiek aan op welk vlak deze ‘neergang’ zich manifesteerde, noch hoe snel deze ontwikkeling zich volgens hen voltrok. Ook Van Engen liet al duidelijk blijken dat, hoewel er weliswaar geen sprake van een crisis was vanaf het midden van de elfde eeuw, de benedictijnen toch op termijn aan belang inboetten. Hij kantte zich dus niet tegen de idee van crisis in het traditionele cenobitisme op zich, maar poneerde enkel een later tijdstip voor deze achteruitgang dan voorheen aangenomen werd<sup>47</sup>. Het algemene beeld dat de bestaande

---

<sup>44</sup> Het benedictinisme vertegenwoordigde “a middle path, rejecting complete isolation from the wares of the world, yet refusing to embrace action in the world as a natural part of the religious life”. Jestice, *Wayward Monks*, p. 284.

<sup>45</sup> De zwarte kledij van de traditionele monniken verwees naar een lijkwade: bij hun intrede in een monastieke gemeenschap werden ze immers als dood voor de buitenwereld beschouwd. De witte habijt van de cisterciënzers symboliseerde hun eenvoud en bescheidenheid. Zie Anne Lester, *Creating Cistercian Nuns. The Women’s Religious Movement and Reform in Thirteenth-Century Champagne*, Cornell University Press, Ithaca & Londen, 2011, pp. 107-108. Een snelle zoekopdracht in de online databank *Library of Latin Texts* toont bovendien aan dat het overgrote deel van de vermeldingen van ‘zwarte monniken’ in dertiende-eeuwse teksten te vinden is, die daarenboven overwegend door cisterciënzers geschreven zijn. De databank is terug te vinden op: <http://clt.brepolis.net/cds/pages/Search.aspx>.

<sup>46</sup> “The extent of Benedictine monasticism in Europe reached its peak in the years either side of 1100. Ironically, it was at this moment that the Black Monks experienced their greatest challenge to their customs since the entry of Columban into the Continent five centuries before.’, namelijk ‘a new aesthetic impulse among both secular and regular clergy’ en de opkomst van de cisterciënzer orde. Zie Clark, *The Benedictines*, p. 56. Steven Vanderputten heeft het over “pinnacle of its expansion in the decades around 1100”, maar preciseert niet met welke parameters hij deze expansie meet (aantal kloosters, aantal kloosterlingen, uitstraling, rekrutering, etc.). Zie Vanderputten, ‘Crises of cenobitism’, p. 262; zie ook Vanderputten, *Monastic Reform as Process*, p. 154.

<sup>47</sup> Hij doorspekte zijn artikel immers met opmerkingen zoals “It was not until the late twelfth century that Black Monks seemed notable less able to acquire and hold good people”; “...that Benedictine leadership declined steadily after 1150”; “at least until 1150 or so Benedictine abbeys were more likely un the forefront of monetary development” en op zijn meest rechtuit geformuleerd; “From the late twelfth century or early

studies van het benedictinisme tijdens de late middeleeuwen ophangen, is erg pessimistisch, al is deze visie vaak nog gestuurd door het crisisparadigma<sup>48</sup>. Studies die zich specifiek toespitsen op het benedictinisme in de tweede helft van de twaalfde en vroege dertiende eeuw ontbreken echter nagenoeg. Wat de precieze aard en implicaties waren van deze achteruitgang, als dat effectief een goede kenschetsing is van de staat van het traditionele cenobitisme in deze periode, wacht dus nog op verdere opheldering. Waarin de specifiek benedictijnse identiteit nu precies bestond, is eveneens – met uitzondering van Jestice – nog amper bestudeerd.

De weinige historische studies over het benedictinisme in de twaalfde en dertiende eeuw in de Zuidelijke Nederlanden wijzen erop dat het traditionele monastieke landschap vanaf 1100 stabiliseerde. Er kwamen dus, in tegenstelling tot de halve eeuw daarvoor, geen nieuwe kloosters bij, maar de cycli van hervormingen werden wel verdergezet<sup>49</sup>. Vanaf de jaren twintig van de twaalfde eeuw diversifieerde het religieuze landschap in de Zuidelijke Nederlanden met de komst van premonstratenzers en vanaf het daaropvolgende decennium ook met de eerste cisterciënzer gemeenschappen. De impact van deze diversificatie lijkt zich vooral te hebben laten voelen op vlak van schenkingen aan traditionele kloosters. In de secundaire literatuur worden de stilvallende schenkingen als één van de grootste uitdagingen van het traditionele kloosterwezen beschouwd. Al deed dit probleem zich niet in elke gemeenschap op het zelfde moment voor, toch is er een sterk dalende tendens in het aantal nieuwe schenkingen aan traditionele kloosters vast te stellen over de periode van 1100 tot 1300. Op lokaal vlak trachtten abten hiervoor met wisselend succes oplossingen te vinden<sup>50</sup>. Omdat de benedictijnse kloosters in de Zuidelijke Nederlanden minder interesse vertoonden in het aangaan van structurele overkoepelende verbanden, is er helaas ook minder bronnenmateriaal voor handen voor de monastieke situatie in deze regio dan voor andere gebieden. Voor Cluny en haar verband van geassocieerde kloostergemeenschappen zijn bijvoorbeeld wel statuten overgeleverd. Vanaf 1200 vaardigde Cluny bepalingen uit die erop gericht waren het aantal nieuwe intredes te beperken. Deze maatregel was bedoeld om ervoor te zorgen dat de economische draagkracht van de kloosters niet overschreden werd om de leefbaarheid van de gemeenschappen op langere termijn te garanderen<sup>51</sup>. Dit wijst enerzijds op economische moeilijkheden, maar anderzijds toont het ook de blijvende aantrekkingskracht van het

---

*thirteenth century, while never undergoing any sudden crisis or collapse, they assumed a position ever less central to medieval religious life*". Respectievelijk Van Engen, 'The "Crisis of Cenobitism" Reconsidered', p. 282, p. 282, p. 280 en p. 304.

<sup>48</sup> Voor een overzicht van de visies op het laatmiddeleeuwse benedictinisme, zie De Grieck, *De Benedictijnse geschiedschrijving*, pp. 8-13.

<sup>49</sup> De Grieck, *De Benedictijnse geschiedschrijving*, pp. 55-61 en pp. 83-92.

<sup>50</sup> De Grieck, *De Benedictijnse geschiedschrijving*, pp. 79-83.

<sup>51</sup> Mirko Breitenstein, *Das Noviziat im hohen Mittelalter*, LIT-Verlag, Berlijn, 2008, pp. 171-173 (*Vita regularis* 38).

benedictinisme op de bredere samenleving aan. Specifieke lokale omstandigheden bieden mogelijk een deel van de verklaring voor dit gelijktijdig voorkomen van een blijvende aantrekkingskracht op aspirant-monniken en de dalende tendens van schenkingen. Heel wat vragen blijven echter nog onbeantwoord, bijvoorbeeld hoe de benedictijnen hun eigen situatie percipieerden en hoe ze zichzelf positioneerden binnen het verschuivende religieuze landschap. Welke rol wensten de traditionele monniken nog op te nemen en toonden ze hierbij een zekere openheid tegenover de nieuwe spirituele idealen en tegenover de nieuwe heiligheidsidealen die zich tegen het einde van de eeuw ontwikkelden? Hoe verhielden ze zich tegenover de nieuwe intellectuele en literaire ontwikkelingen? Of verkozen ze het om zich toe te spitsen op die genres, onderwerpen, intellectuele ideeën en spirituele idealen waarmee ze het meest vertrouwd waren en plooiden ze op zichzelf terug, zonder het contact met nieuwe ideeën en nieuwe monastieke idealen op te zoeken?

## 2. Opzet & Methode

De situatie van het traditionele cenobitisme tijdens de periode na 1150 verdient duidelijk meer onderzoek. In deze doctoraatsverhandeling stel ik mij tot doel de bestaande lacune op te vullen door het leven van één benedictijnse figuur in detail te bestuderen. In navolging van Van Engens suggestie met betrekking tot de studie van religieuze hervorming in de vijftiende eeuw vertrek ik niet van een overkoepelend narratief over het traditionele cenobitisme, zoals de aanhangers van het crisisparadigma dat deden, maar verkies ik een aanpak die een blik van binnenuit op de positionering van het benedictinisme biedt<sup>52</sup>. Door één persoon in de diepte te bestuderen wordt duidelijk hoe die persoon het traditionele cenobitisme ervoer en hoe hij zich positioneerde ten opzichte van de ontwikkelingen in de twaalfde eeuw op het vlak van nieuwe opvattingen over het monastieke leven, van veranderende spirituele idealen en van nieuwe intellectuele ideeën in de scholen. De twaalfde eeuw bracht immers heel wat veranderingen met zich mee en werd door historici dan ook bedacht met allerlei epithetons als de eeuw van ‘renaissance’, ‘vernieuwing’, ‘hervorming’ of – meer neutraal – ‘transformaties’<sup>53</sup>. De reconstructie van de horizonten van een concrete traditionele monnik op politiek-institutioneel, mentaal, sociaal, religieus, intellectueel en spiritueel vlak toont aan welke rol hij voor zichzelf weggelegd zag in de veranderende samenleving. Kortom, wat ik uiteindelijk vertrekkend vanuit één exemplarische figuur beoog, is een scherper inzicht in de maatschappelijke betekenis en de religieuze cultuur van het traditionele cenobitisme tijdens de tweede helft van de twaalfde en vroege dertiende eeuw.

Die ene figuur is Guibertus van Gemblours, een monnik uit het bisdom Luik. Hij begon zijn religieuze carrière in het benedictijnse klooster van Gemblours en klom later op tot abt van Florennes en vervolgens van Gemblours. Zijn leven speelde zich af van ca. 1124 tot 1214. Guibertus werd dus geboren in de periode waarin de nieuwe orden voor het eerst vaste voet

---

<sup>52</sup> Van Engens advies luidde “[to] conceive the period from within rather than as a hinge in a larger narrative” en “not to frame it from the outside but to see it from the inside and in context, then to consider whether its characteristics or concerns may be found, with locally distinctive markers, elsewhere too”. Zie John Van Engen, ‘Multiple Options: The World of the Fifteenth-Century Church’, in: *Church History*, 77 (2008), respectievelijk p. 260 en p. 283.

<sup>53</sup> Charles Homer Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Harvard University Press, Cambridge, 1927, 437p.; Robert Benson, Giles Constable *et al.* (reds.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, University of Toronto, Toronto, Londen & Buffalo, 1991, 781p. (herdruk van het gelijknamige werk dat in 1982 door Harvard University Press te Cambridge werd uitgegeven); Giles Constable, *The Reformation of the Twelfth Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, 411p. en Thomas Noble & John Van Engen (reds.), *European Transformations. The Long Twelfth Century*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2012, 562p.

aan de grond kregen in de Zuidelijke Nederlanden en waarin het traditionele cenobitisme nog op zijn hoogtepunt was. Zijn sterfdatum valt dan weer ongeveer samen met het moment waarop alle monastieke groeperingen de organisatorische structuur van de cisterciënzers opgelegd kregen. Kortom, zijn leven omvat net de hele periode waarin het traditionele cenobitisme voor het eerst in contact kwam met de nieuwe monastieke levenswijze, haar eigen identiteit ging profileren en geleidelijk aan gedwongen werd in het keurslijf van de nieuwe visie op de monastieke 'orde' met zijn specifieke organisatorische structuur. Bovendien is het leven van Guibertus bijzonder goed gedocumenteerd dankzij de uitgebreide briefwisseling die hij naliet. Daarin gaf hij bijzonder veel prijs over zichzelf – ook over zijn vele kleine kantjes – waardoor hij een bijzonder goed inzicht biedt in het leven en de bekommernissen van een traditionele monnik tijdens deze periode. Voor de onderzoeker van de twaalfde eeuw is Guibertus van Gemblours uiteraard geen onbekende. Als medewerker en hagiograaf van Hildegard van Bingen deed hij immers al veel academische inkt vloeien<sup>54</sup>. Voor de rest is Guibertus echter ondanks zijn veelzijdigheid nagenoeg onbestudeerd gebleven, de biografie van Hippolyte Delehaye uit 1889 niet te na gesproken<sup>55</sup>. Zo is bijvoorbeeld veel minder geweten dat hij naast brieven ook verscheidene hagiografische werken schreef, die hoofdzakelijk gewijd zijn aan St-Martinus van Tours. Ook zijn invulling van de rol als leider van een monastieke gemeenschap is amper bestudeerd. Guibertus van Gemblours was zeker geen literaire hoogvlieger – zijn uitgesponnen en weinig originele stijl schrok in het verleden historici eerder af<sup>56</sup> – maar de opmerkelijke inzichten die hij aanreikt in zeer uiteenlopende problematieken maken van hem een excellente gevalstudie naar de positionering van het traditionele cenobitisme in deze periode. Door Guibertus' horizonten op allerlei vlakken te reconstrueren wordt de

---

<sup>54</sup> Zie bijvoorbeeld Ildefons Herwegen, 'Les collaborateurs de Sainte Hildegarde', in: *Revue Bénédictine*, 21 (1904), pp. 192-204, pp. 302-315 en pp. 381-403; Henri Lindeman, 'S. Hildegard en hare Nederlandsche vrienden', in: *Ons geestelijk erf*, 2 (1928), pp. 128-160; Monika Klaes, 'Guibert von Gembloux: Vorbereiter des Vita S. Hildegardis und Autor einer (fragmentarischen) Vita der Heiligen', in: *Vita Sanctae Hildegardis*, ed. Monika Klaes, Brepols, Turnhout, 1993, pp. 24\*-59\* (*Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* 126); Joan Ferrante, 'Scribe quae vides et audis. Hildegard, Her Language, and Her Secretaries', in: David Townsend & Andrew Taylor (reds.), *The Tongue of the Fathers. Gender and Ideology in Twelfth-Century Latin*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1998, pp. 102-135; Barbara Newman, 'Hildegard and Her Hagiographers', in: Catherine Mooney (red.), *Gendered Voices. Medieval Saints and Their Interpreters*, University of Pennsylvania Press Philadelphia, 1999, pp. 16-34 en John Coakley, 'A Shared Endeavour? Guibert of Gembloux on Hildegard of Bingen', in: John Coakley, *Women, Men and Spiritual Power: Female Saints and Their Male Collaborators*, Columbia University Press, New York, 2006, pp. 45-67.

<sup>55</sup> Hippolyte Delehaye, *Mélanges d'hagiographie grecque et latine*, Société des Bollandistes, Brussel, 1966, p. 15 (*Subsidia Hagiographica* 42) (herdruk van 'Guibert, abbé de Florennes et de Gembloux, XIIe et XIIIe siècles', in: *Revue des questions historiques*, 46 (1889), pp. 5-90).

<sup>56</sup> "La prolixité de Guibert: elle rend fort pénible la lecture de ses lettres. Les digressions continuelles, les réflexions pieuses qu'amènent fatalement tous les sujets, grossissent la moindre de ses épîtres. ... On conçoit que les chercheurs, rebutés par cette stérile abondance, n'aient pas toujours eu le courage d'aller chercher les faits précis noyés dans ces interminable développements et qu'ils aient rendu leur première impression en déclarant la correspondance de Guibert insignifiante au point de vue historique." Delehaye, *Mélanges*, p. 12.

eigenheid van de benedictijnse identiteit tijdens de tweede helft van de twaalfde en vroege dertiende eeuw duidelijker afgelijnd.

Elke gevalstudie wordt uiteraard geconfronteerd met de vraag naar de mate waarin ze ook representatief is voor een breder fenomeen. Net omdat Guibertus niet zo'n hoogvlieger was, komt hij misschien dichterbij de meer 'doorsnee' benedictijner monnik van de twaalfde eeuw dan de figuren die voorheen al bestudeerd werden, zoals Petrus Venerabilis, de abt van Cluny, of Petrus van Celle, de abt van twee kloosters uit Reims. Het is enkel aan Guibertus' narcistische karaktertrekjes te danken dat er zoveel over zijn leven geweten is. Bovendien is alle documentatie over Guibertus in slechts enkele contemporaine handschriften overgeleverd, die daarenboven werden opgesteld volgens zijn aanwijzingen. Indien deze verloren waren gegaan, zou Guibertus niet meer zijn dan één van de vele bijna anonieme abten van wie enkel wat oorkonden overgeleverd zijn. Uiteraard betekent deze grote afhankelijkheid van Guibertus' eigen woorden dat we bijzondere aandacht moeten schenken aan bronnenkritiek. Desondanks openen zijn uitlatingen een duidelijk perspectief op zijn wereldbeeld en zijn horizons. Daarenboven kan de informatie die Guibertus zelf aanleverde in zijn brieven, en in tweede instantie zijn hagiografische werk, worden aangevuld met allerlei bronnenmateriaal uit dezelfde periode en regio dat ons verder zal helpen de positionering van het traditionele cenobitisme te belichten.

Uit deze opzet volgt dat in deze scriptie de centrale bron, zijnde de briefcollecties die Guibertus van Gemblours naliet, op een andere manier benaderd wordt dan gebruikelijk. Tot nu toe bestudeerde men briefverzamelingen vrijwel steeds als isoleerbare, op zichzelf staande gehelen, omwille van hun literaire of autobiografische kenmerken of als de kristallisaties van intense vriendschappen of meer pragmatische netwerken. Bovendien vertrok men bijna steeds van de editie van de briefcollecties. Omdat de briefschrijver als individu niet het eindpunt van dit onderzoek vormt, maar net een manier is om grip te krijgen op een bredere problematiek wordt de informatie uit Guibertus' brieven, zoals reeds gezegd, gecombineerd met divers bronnenmateriaal waardoor de briefcollectie niet als een losstaande bron wordt geanalyseerd, maar net in een bredere context gesitueerd wordt. Zeker van het bronnenmateriaal met directe relevantie voor Guibertus van Gemblours wordt bijzonder intensief gebruik gemaakt. Deze bronnen worden vanuit verschillende invalshoeken belicht en duiken dus voortdurend op doorheen deze scriptie. Door dezelfde bronnen zoals gezegd ook steeds met ander bronnenmateriaal – zoals andere briefcollecties, hagiografische en visionaire teksten, bibliotheekcatalogi, handschriften, historiografische bronnen – te confronteren worden Guibertus' opvattingen over het benedictinisme en de manier waarop hij zichzelf positioneerde in het monastieke landschap in een bredere context geplaatst en duidelijker belicht.

Ten tweede, wordt er, ondanks de excellente editie van Guibertus' *epistularium* door Albert Derolez, teruggerepen naar de handschriften waarin Guibertus' werk is overgeleverd. Niet enkel teksten, maar ook handschriften vertellen immers hun eigen verhaal. Door de manier waarop ze de teksten die ze bevatten presenteren en deze combineren geven ze een specifieke interpretatie aan deze teksten. Daarenboven vertonen



handschriften ook vaak sporen van degenen die ze opstelden of gebruikten. De gebruikssporen en notities die deze personen aanbrachten, geven inzicht in het proces dat tot de precieze vormgeving van het handschrift leidde en tonen aan hoe latere lezers zich de inhoud toe-eigenden. De nauwkeurige analyse van de handschriften waarin de belangrijkste bronnen voor Guibertus zijn overgeleverd verduidelijkt de functies van deze teksten en brengt Guibertus' intenties duidelijk naar voren. Een dergelijk onderzoek, met oog voor opmaak, herzieningen en codicologische samenstelling, verdiept dus de inzichten die de teksten elk afzonderlijk verschaffen en legt een verhaal bloot dat het niveau van de individuele teksten overstijgt. In dit overkoepelend verhaal presenteerde Guibertus een *persona* van zichzelf zoals hij gezien wou worden door toekomstige generaties. Voor epistolaire bronnen is een dergelijke aanpak nog grotendeels onontgonnen terrein<sup>57</sup>.

De figuur van Guibertus levert zowel de chronologische als de geografische afbakening van dit onderzoek. De chronologische afbakening valt ongeveer samen met Guibertus' leven, van ca. 1124 tot ca. 1214, al wordt hier en daar ook wat vroegere of latere bronnen gebruikt, zoals de literaire traditie te Gemblours vóór Guibertus en de hagiografische werken die in de eerste helft van de dertiende eeuw in het bisdom Luik werden geschreven. Guibertus' netwerk vormt de geografische afbakening: dit netwerk omvatte grosso modo het bisdom Luik, de Champagnestreek en het Rijnland, aangevuld met de regio rond Tours. Dit gebied bezat een gedeeld verleden en kende in de twaalfde eeuw bovendien sociaaleconomische gelijkenissen, zoals een relatief hoge urbanisatiegraad en levendige handelscontacten. Tijdens Guibertus' leven vonden in deze regio, naast de diversifiëring van het religieuze landschap, verschillende ingrijpende maatschappelijke en culturele veranderingen plaats. Zo verwierven de scholen geleidelijk aan een dominante plaats in het intellectuele landschap. Daarenboven kwamen nieuwe religieuze idealen tot bloei die aan de basis lagen van zowel ketterse bewegingen als verschillende vormen van semireligieus leven die vooral onder vrouwen op een grote aanhang konden rekenen. Tot slot ontwikkelde zich in deze regio een visionaire spiritualiteit die later culmineerde in de mystiek van religieuze vrouwen, zoals Hadewijch.

---

<sup>57</sup> Vooral hagiografische teksten zijn al vanuit dit perspectief bestudeerd, maar deze aanpak wierp duidelijk vruchten af en lijkt dus ook voor epistolaire bronnen aangewezen. Zie bijvoorbeeld Pamela Gehrke, *Saints and scribes. Medieval hagiography in its manuscript context*, University of California Press, Berkeley, 1993, 182p. (Modern Philology 126) of Tjamke Snijders, *Ordinare et communicare. Redactie, opmaak en transmissie van hagiografische handschriften in kloosters uit de Zuidelijke Nederlanden, 900-1200*, onuitgegeven doctoraatsverhandeling Ugent, prom. Steven Vanderputten, 480p. In feite is de studie van Walter Ysebaert over de brieven van Stefaan van Doornik de enige studie die expliciet de handschriftelijke overlevering centraal stelde. Zie Walter Ysebaert, *Schriftelijke communicatie en de uitbouw van relatienetwerken in de twaalfde eeuw. De brievencollecties van Stefaan van Orléans als spiegel van het kerkelijke milieu in het Capetingische koninkrijk? Een methodologisch onderzoek*, onuitgegeven doctoraatsverhandeling VUB, prom. Georges Declercq, 2004, 310p.

Aangezien het vertrekpunt van deze scriptie gevormd wordt door de briefcollecties van Guibertus van Gemblours, ga ik hieronder eerst in op de kenmerken en valkuilen van het briefgenre. Vervolgens schenk ik kort aandacht aan de veranderingen die de hagiografie, het tweede genre waaraan Guibertus zich als schrijver waagde, tijdens de twaalfde eeuw doormaakte. Uiteraard dienen ook alle andere brontypes die aangewend worden met eenzelfde kritisch oog bekeken te worden. De kritische aanmerkingen over deze genres worden echter waar nodig doorheen de scriptie meegegeven. Alvorens het eigenlijke onderzoek aan te vatten stel ik daarenboven eerst de belangrijkste bronteksten en handschriften voor.

In de eigenlijke verhandeling schets ik in vier grote delen de horizonen van Guibertus van Gemblours. Deel I is gewijd aan ‘representatie’ – zowel Guibertus’ representatie van zijn eigen *persona* en leven als het beeld dat hij doorheen zijn brieven van de staat van het traditionele cenobitisme schiep. In Deel II staan de reconstructie van Guibertus’ netwerk op basis van zijn briefcollectie centraal alsook de discursieve strategieën op basis van emotioneel taalgebruik waarmee hij zijn relaties vormgaf en bestendigde. Deel III focust op Guibertus’ literaire ambities: na een overzicht van de invloed die hij uitoefende op de intellectuele cultuur van zijn tijd en de invulling die hij aan zijn auteurschap gaf, stel ik Guibertus’ hagiografische werken centraal. Uit de analyse van deze werken komen Guibertus’ spirituele idealen duidelijk naar voren. Tot slot beoordeel ik op basis van het overgeleverde handschriftelijke materiaal of Guibertus effectief ook geslaagd is in zijn ambitie om een stempel te drukken op de literaire cultuur van zijn tijd. In Deel IV staan ten slotte Guibertus’ raakpunten met de cisterciënzers en hun spiritualiteit centraal alsook zijn contacten met religieuze vrouwen en zijn fascinatie met de visionaire cultuur die zo kenmerkend was voor de spirituele vrouwen van de dertiende eeuw.

## 3. Bronnenmateriaal

### 3.1 De belangrijkste genres

#### 3.1.1 Middeleeuwse briefwisseling

Briefwisselingen zijn een bijzonder kostbare bron voor mediëvisten. Aangezien ze zowat alle aspecten van het leven en het ideeënwereld belichten, typeerde Giles Constable ze zelfs als dé bron bij uitstek om de middeleeuwse geschiedenis te begrijpen<sup>58</sup>. Middeleeuwse brieven vormen echter een genre beheerst door specifieke regels die niet noodzakelijk aansluiten bij hetgeen we tegenwoordig associëren met het epistolaire genre. Zo zijn het in de eerste plaats zelfbewuste, quasi-publieke, literaire documenten, vaak aan meerdere personen tegelijkertijd geadresseerd en bedoeld om te circuleren binnen een bepaald milieu. Het voldoen aan bepaalde vormvereisten en het hanteren van een aangeleerd discours waren dan ook vaak belangrijker dan originaliteit. Het definiëren van het genre wordt nog moeilijker gemaakt doordat ongeveer alles in briefvorm gegoten kon worden, van traktaten over gedichten tot administratieve documenten<sup>59</sup>. Een mogelijke definitie wordt geboden door William Doty. Hij omschreef het genre als volgt: ‘a *literary* product, intended for a *private or public* reader/s or only formally in letter form. *Letter form* is distinguished by (1) *being sent* or intended for sending, (2) *from a writer* or from writers, (3) *to an addressee* or to addressees, (4) with greeting, conclusion, or other *formally stylized components* and usually (5) with reference to or clear *intent to be a letter*’<sup>60</sup>. Echter, in essentie vormde een brief een poging tot het overbruggen van wat men de ‘epistolaire situatie’ is gaan noemen, namelijk het onvermogen van twee personen om in levenden lijve te communiceren door afstand in tijd of in ruimte<sup>61</sup>. Het bestaan van een dergelijke ‘epistolaire situatie’ is des te reëler voor een kloosterling, die immers gebonden was door een gelofte van *stabilitas loci*. Een brief was dus een vorm van schriftelijke communicatie die diende als alternatief voor die gevallen waarin men niet op de ‘gewone’ mondelinge vorm van communicatie kon terugvallen. Ondanks zijn schriftelijke karakter was de brief

---

<sup>58</sup> Giles Constable, *Letters and Letter-Collections*, Brepols, Turnhout, 1971, p. 66 (Typologie des sources du Moyen Âge occidentale 17).

<sup>59</sup> Constable, *Letters and Letter-Collections*, pp. 11-12.

<sup>60</sup> William Doty, ‘The classification of epistolary literature’, in: *Catholic Biblical Quarterly*, 31 (1969), p. 185, zoals geciteerd bij Constable, *Letters and Letter-Collections*, pp. 24-25 (met cursivering van Doty).

<sup>61</sup> Constable, *Letters and Letter-Collections*, p. 14.

als genre dus sterk getekend door de oraliteit die doorheen de hele middeleeuwen een belangrijk aspect van de communicatie bleef. Zo blijken veel brieven in feite te hebben gefungeerd als begeleiding van een mondelinge boodschap, overgebracht door de boodschapper van de brief, de *lator* of *portitor*. De werkelijke communicatie greep plaats in de orale context, terwijl de brieven met hun zorgvuldig gecomponeerde theoretische uiteenzettingen als een soort ‘getuigschrift’ voor de afzender fungeerden<sup>62</sup>. Brieven vervulden dus een representatieve functie en werden dan ook vaak luidop voorgelezen door de boodschapper: ze moesten als het ware een ‘*sermo absentium quasi inter presentes*’ vormen<sup>63</sup>. Brieven werden daarenboven in de regel ook niet neergeschreven door degene van wie ze uitgingen, maar werden door die persoon luidop gedictieerd aan een scribent, die vaak een eerste versie uitschreef op een wastafeltje. Het schrijfproces van een brief besloeg derhalve drie fasen – *componere* (ideeën omzetten in woorden), *dictare* (de woorden luidop uitspreken) en *scribere* (de woorden neerschrijven)<sup>64</sup> – die niet noodzakelijk alle drie door dezelfde persoon werden uitgevoerd. De materiële auteur was dus zelden ook de intellectuele auteur van de brief. De afzender kon vervolgens het werk van zijn secretaris nalezen en er, indien nodig, correcties in aanbrengen. Pas dan werd de definitieve versie neergeschreven, die soms ook in een afzenderregister gekopieerd werd. Welke vrijheid een secretaris had bij het schrijven van de uiteindelijke brief is helaas zelden geweten en verschilde vermoedelijk van auteur tot auteur<sup>65</sup>. De twaalfde-eeuwse auteur Bernardus van Clairvaux deed alleszins verschillende malen zijn beklag over de vrijheden die zijn secretarissen zich meenden te mogen permitteren<sup>66</sup>. Vanuit antropologisch oogpunt kan het uitwisselen van brieven ten slotte als een vorm gift-exchange beschouwd worden, als een middel om banden te smeden en aan te halen. De brief zelf werd dan als een geschenk gezien<sup>67</sup>. Brieven werden overigens niet zelden vergezeld van kleine geschenkjes<sup>68</sup>, gaande van siervoorwerpen tot literaire werken. In deze laatste antropologische optiek staat de brief in de eerste plaats als materieel object centraal, eerder dan als medium voor directe communicatie. Walter Ysebaert amendeerde dan ook de bovenstaande definitie van Doty als volgt: elk geschreven document, afkomstig van één of meerdere afzenders en gericht aan één of meerdere ontvangers, dat refereert aan de ‘epistolaire situatie’ en naar vorm, inhoud en/of intentie het karakter aanneemt van een document dat erop gericht is een geschreven

---

<sup>62</sup> Constable, *Letters and Letter-Collections*, p. 53.

<sup>63</sup> Constable, *Letters and Letter-Collections*, pp. 13-15.

<sup>64</sup> Constable, *Letters and Letter-Collections*, pp. 42-44.

<sup>65</sup> Ysebaert, *Schriftelijke communicatie*, p. 40.

<sup>66</sup> Jean Leclercq, *Recueil d'études sur Saint Bernard et ses écrits IV*, Edizione di storia e letteratura, Rome, 1987, pp. 147-149.

<sup>67</sup> Ysebaert, *Schriftelijke communicatie*, pp. 69-70.

<sup>68</sup> Julian Haseldine, ‘Monastic Friendship in Theory and in Action in the Twelfth Century’, in: Albrecht Classen & Marilyn Sandidge (reds.), *Friendship in the Middle Ages and Early Modern Age. Explorations of a Fundamental Ethical Discourse*, De Gruyter, Berlin & New York, 2010, p. 379.

communicatie te vormen tussen twee of meerdere personen, en dat geen rechtskrachtig karakter bevat<sup>69</sup>.

De kunst van het briefschrijven werd aangeleerd in de *artes dictandi*, de handboeken van de *ars dictaminis*. Hieronder verstond men de studie van het proza, maar in feite werd de *ars dictaminis* al snel verengd tot enkel het epistolaire genre<sup>70</sup>. Over het 'ontstaan' van deze *ars* – het specifieke moment, de oorzaken, de 'uitvinder' – is al veel inkt gevloeid<sup>71</sup>. Tegenwoordig stelt men als consensus dat de eerste *artes dictandi* in late elfde eeuw vorm kregen als kristallisatie van een reeds bestaande traditie onder invloed van een maatschappelijke nood aan professionele briefschrijvers<sup>72</sup> die zich het sterkst liet voelen in Noord-Italië. Vanuit deze kernregio, gevoed door de aanwezigheid van de opkomende stadstaten en de nabijheid van de pauselijke kanselarij, verspreidde de *ars dictaminis* zich verder over Europa<sup>73</sup>. De leer werd onderwezen door *dictatores*, die hun studenten de formele kenmerken waaraan een brief moest voldoen moesten bijbrengen en hen daarenboven voeling moesten aanleren met de gepaste stijl en formuleringen<sup>74</sup>. Zo hechtte men groot belang aan de verschillende delen waaruit een brief moest bestaan – een *salutatio* of begroeting, het *exordium*, een gemeenplaats die de lezer gunstig moest stemmen, de *narratio* gevolgd door de *petitio*, het effectieve doel van de brief, en een *conclusio*<sup>75</sup>. In praktijk was het voor een document vaak voldoende om een begroeting en een signatuur te bevatten om als brief beschouwd te worden<sup>76</sup>. De *salutatio* genoot dan ook bijzondere aandacht: men hechtte veel belang aan de hiërarchische verhouding tussen afzender en geadresseerde en dus aan de volgorde waarin beiden aangehaald werden in de begroeting. Deze obsessie leidde tot een steeds meer geraffineerde sociale stratificatie waarin publieke verdienste een belangrijk element vormde<sup>77</sup>. Het gebruik van de *cursus*,

---

<sup>69</sup> Ysebaert, *Schriftelijke communicatie*, p. 33.

<sup>70</sup> Hierin onderscheidde men de *ars prosaicum*, de *ars metricum*, de *ars rhythmicum* en soms de *ars prosimetricum*. Zie Martin Camargo, *Ars dictaminis, ars dictandi*, Brepols, Turnhout, 1991, pp. 17-18 (Typologie des sources du Moyen Âge occidentale 60).

<sup>71</sup> Zie bijvoorbeeld James Murphy, 'Alberic of Monte Cassino: Father of the Medieval *Ars Dictaminis*', in: *The American Benedictine Review*, 22 (1971), pp. 129-146; William Patt, 'The early '*Ars dictaminis*' as a response to a changing society', in: *Viator*, 9 (1978), pp. 136-147; Carol Lanham, 'Freshman composition in the Early Middle Ages: epistolography and rhetoric before the *ars dictaminis*', in: *Viator*, 23 (1992), pp. 115-134 en Camargo, *Ars dictaminis*, pp. 30-31.

<sup>72</sup> In deze periode nam de politieke communicatie tussen de Italiaanse stadstaten sterk toe, terwijl ook de handelsmogelijkheden een sterke uitbreiding kenden. Ook de invloed van de Investituurstrijd, de daaraan verbonden propagandastrijd en de opkomst van de zogenaamde 'twaalfde-eeuwse Renaissance' mag niet onderschat worden. Zie Camargo, *Ars dictaminis*, pp. 31-32

<sup>73</sup> Camargo, *Ars dictaminis*, pp. 33-37.

<sup>74</sup> Camargo, *Ars dictaminis*, pp. 21-26.

<sup>75</sup> Constable, *Letters and Letter-Collections*, pp. 16-18; Camargo, *Ars dictaminis*, pp. 21-24.

<sup>76</sup> Constable, *Letters and Letter-Collections*, p. 18.

<sup>77</sup> Dit gegeven inspireerde Constable tot het opstellen van een structurele indeling van de middeleeuwse samenleving op basis van de *salutatio*'s zoals die in theoretische traktaten worden aangetroffen. Hij concludeerde dat de meeste *dictatores* grosso modo een driedelige indeling hanteerden die volgens hem

geaccentueerde in plaats van metrische *clausulae*<sup>78</sup>, werd aanbevolen om een waardige en elegante stijl te bekomen<sup>79</sup>. Tot slot promootten de *dictatores* bepaalde *colores rhetorici*, zoals *brevitas*, *varietas* en *claritas*, terwijl *prolixitas*, *obscuritas* en *similitudo vitia* waren die vermeden moesten worden<sup>80</sup>. Bovendien was hun stelregel dat elke brief slechts één onderwerp mocht bevatten, een regel die echter vaak met de voeten werd getreden<sup>81</sup>. Giles Constable wees er zelfs in het algemeen op dat in de overgeleverde brieven de stilistische voorschriften van de *ars dictaminis* opmerkelijk weinig zijn nageleefd, al suggereerde hij meteen ook een verklaring voor deze vaststelling. Net die brieven die fris en origineel waren omdat ze niet in het keurslijf van de *ars dictaminis* waren gedwongen, zouden volgens hem een grotere overlevingskans hebben gehad, waardoor ons beeld van ‘de’ middeleeuwse brief enigszins vertekend is<sup>82</sup>.

De *dictatores* grepen bij hun leerstellingen in wezen terug naar de klassieke retoriek. Zo was de structuur van de brief in feite een variatie op de zesdelige redevoering die Cicero promootte<sup>83</sup>. Alain Boureau wees bijvoorbeeld al op de sterke gelijkenis tussen het *exordium* en de *captatio benevolentiae*<sup>84</sup>. De basiswerken van de *dictatores* waren dan ook Cicero’s *De inventione* en het pseudo-Ciceroniaanse *Rhetorica ad Herennium*. Dat men er geen graten in zag de voorschriften voor een orale context over te brengen naar een geschreven tekst, is niet zo verwonderlijk aangezien de brief werd gezien als een *sermo absentium*<sup>85</sup>. Ook de christelijke cultuur zelf vormde een belangrijk referentiepunt, reeds voor de opkomst van de *ars dictaminis*. De brieven van Paulus uit het Nieuwe Testament waren immers steeds aanwezig als model in het achterhoofd van de middeleeuwse briefschrijvers<sup>86</sup>. Daarnaast vormden ook de briefcollecties van bijvoorbeeld St-Hiëronymus of St-Anselmus een belangrijk repertoire waaruit men inspiratie kon putten of waarmee

---

vooral op een afkeer van afhankelijkheid was gebaseerd, eerder dan op bijvoorbeeld rijkdom. Maar ook de toon van de brief was van groot belang: zo mocht men niet te trots overkomen naar ondergeschikten, niet te grof naar gelijken en niet te vriendschappelijk naar superieuren, maar voor vijanden en geëxcommuniceerde personen gold deze regel dan weer helemaal niet. Er was echter een enorme variatie in de criteria die men hanteerde: niet enkel afkomst, maar ook sekse, leeftijd, opleiding, karakter, ambt, zeden, dispositie, naam en waardigheid konden een rol spelen bij het beoordelen van iemands plaats in de *salutatio*. Zie Giles Constable, ‘The structure of medieval society according to the dictators of the 12<sup>th</sup> century’, in: Kenneth Pennington & Robert Somerville (reds.), *Law, church, and society. Essays in honor of Stephan Kuttner*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1977, p. 253 en pp. 259-261.

<sup>78</sup> Ysebaert, *Schriftelijke communicatie*, p. 34.

<sup>79</sup> Constable, *Letters and Letter-Collections*, p. 36 en Camargo, *Ars dictaminis*, pp. 25-26.

<sup>80</sup> Camargo, *Ars dictaminis*, p. 24.

<sup>81</sup> Constable, *Letters and Letter-Collections*, p. 20.

<sup>82</sup> Constable, *Letters and Letter-Collections*, pp. 50-51.

<sup>83</sup> Camargo, *Ars dictaminis*, p. 19.

<sup>84</sup> Alain Boureau, ‘The Letter-Writing Norm: A Mediaeval Invention’, in: Alain Boureau, Roger Chartier & Cécile Dauphin (reds.), *Correspondence: Models of Letter-Writing From the Middle Ages to the Nineteenth Century*, Polity Press, Cambridge, 1997, p. 36.

<sup>85</sup> Camargo, *Ars dictaminis*, p. 19.

<sup>86</sup> Boureau, ‘The Letter-Writing Norm’, pp. 26-34.

men net een zekere *aemulatio* kon aangaan. Naast dit repertoire aan overgeleverde briefwisselingen werkte men ook met *formularia*, collecties van voorbeeldbrieven die als referentiewerk dienden en waarin aspirant-briefschrijvers inspiratie vonden. Dit overnemen van zinsneden en formuleringen uit dergelijke voorbeeldcollecties was een gangbare praktijk die zeker niet als oneerlijk werd aangevoeld, maar net getuigde van de gedegen opleiding van de briefauteur. Het bestaan van dergelijke collecties werkte echter een formalisering van het genre in de hand, die er, samen met de opkomst van de volkstalen, voor zorgde dat het prestige van de Latijnse brief in de dertiende eeuw snel afnam<sup>87</sup>.

Het hanteren van een gepaste stijl was steeds zeer belangrijk in de briefschrijfkunst, waardoor middeleeuwse brieven een sterk literair karakter hadden. Het spanningsveld tussen dit literaire karakter en de historische waarde van een brief werd al door Jean Leclercq aangekaart<sup>88</sup>, maar blijft mediëvisten fascineren<sup>89</sup>. Dit spanningsveld wakkerde bovendien het debat aan over ‘echte’ versus ‘fictieve’ brieven<sup>90</sup>. De modelbrieven in *formularia* waren immers vaak nooit als echte brieven verstuurd, al bevatten sommige wel ‘echte’ brieven die geanonimiseerd en veralgemeend waren. Het ‘fictieve’ karakter van brieven bestond er echter niet alleen in dat ze mogelijk enkel als model voor studenten van de *ars dictaminis* dienden, zonder ooit te zijn verstuurd. Aspirant-briefschrijvers, ook die uit de monastieke wereld, leerden hun kunst al doende. Verscheidene overgeleverde brieven zijn dan ook schooloefeningen ontstaan in een pedagogische context. Wegens het belang van een gepaste, elegante stijl domineerde het verlangen tot het etaleren van de eigen talenten soms op de inhoud van de brief. Ook het publieke karakter van brieven maakt een kritische benadering noodzakelijk. Vanwege hun representatieve functie lenen brieven zich ertoe om een eigen *persona* van de intellectuele auteur te vorm te geven en te presenteren aan de ontvanger. In dat opzicht vertonen middeleeuwse brieven een zekere gelijkenis met hedendaagse genres zoals autobiografieën of memoires. Nochtans hoeven deze bemerkingen brieven niet meteen als historische bron te diskwalificeren: modelbrieven kunnen bijvoorbeeld bijzonder verhelderend zijn voor alledaagse problematieken en de normen en waarden van de samenleving waaruit ze stammen<sup>91</sup>;

---

<sup>87</sup> Constable, *Letters and Letter-Collections*, pp. 31-35.

<sup>88</sup> Voor dit spanningsveld tussen het literaire karakter van een brief en de brief als historische bron, zie bijvoorbeeld Jean Leclercq, ‘Lettres de S. Bernard: histoire ou littérature?’, in: Jean Leclercq, *Recueil d'études*, pp. 125-225.

<sup>89</sup> Getuige hiervan is bijvoorbeeld de conferentie die plaatsvond in september 2013 onder de titel ‘Medieval Letters Between Fiction and Document’. Deze conferentie werd georganiseerd te Siena door het Centro Studi Comparati (Università de Siena) en het Centre for Medieval Literature (Odense University & York University) van 9 tot 12 september 2013.

<sup>90</sup> Constable, *Letters and Letter-Collections*, p. 13.

<sup>91</sup> Een mediëvist die zich hier al vroeg van bewust was, was Charles Haskins. Via een verzameling van ‘modelbrieven’ voor studenten probeerde hij zich een beeld te vormen van het leven als student in de

retorische strategieën dienen bepaalde doeleinden die zeer reëel waren voor hun middeleeuwse auteur. Het is echter vooral essentieel om goed te weten in welke context een specifieke brief tot stand is gekomen, zodat men zich bewust is van de achterliggende doelstellingen van de briefschrijver die de inhoud en vormgeving van zijn brieven bepaalden.

Middeleeuwse brieven situeerden zich daarenboven in een tweede spanningsveld, met name tussen 'literaire' en 'administratieve' documenten. Brieven bevatten immers vaak instructies aan functionarissen uit de pauselijke of wereldlijke hiërarchie of waren open rondzendbrieven die als doel hadden beslissingen van een seculier of religieus leider wereldkundig te maken. Bovendien bevatten veel collecties brieven van hoge kerkelijke figuren die zij uit hoofde van hun functie opstelden en die duidelijk administratief van aard waren. Tot slot hadden ook oorkonden als doel de opsteller ervan te representeren, in dat geval over een tijdspanne als bewijsstuk voor toekomstige generaties. Het opstellen van wettelijke en administratieve documenten (privileges, aktes,...) viel in de regel dan ook onder de *ars dictaminis*. Men definieert brieven meestal dan ook als die documenten die geen administratief of wettelijke doel dienen en enkel de wens van de afzender uitdrukken<sup>92</sup>.

Middeleeuwse brieven zijn daarenboven zelden geïsoleerd overgeleverd, maar maken meestal deel uit van een briefcollectie of *epistularium*<sup>93</sup>. Dergelijke collecties werden steeds opgesteld – door de auteur, iemand uit zijn onmiddellijke omgeving of een latere geïnteresseerde – met een specifiek doel voor ogen, zoals het verheerlijken van het voorbeeldige leven van de briefschrijver, het aantonen van diens politieke invloed of het aanreiken van exemplarische briefstijl. Ze waren derhalve onderhevig aan bewuste selecties en herzieningen, gaande van stilistische 'verbeteringen' tot en met flagrante inhoudelijke

---

middeleeuwen. Zie Charles Haskins, *Studies in Mediaeval Culture*, Harvard University Press, Cambridge, 1924, pp. 1-35.

<sup>92</sup> Zie bijvoorbeeld Constable, *Letters and letter-collections*, pp. 21-23. Deze definitie blijft echter problematisch. Zo kennen we zelfs brieven die als bewijs in rechtszaken werden gebruikt. Zie John Van Engen, 'Letters, Schools and Written Culture in the Eleventh and Twelfth Centuries', in: Johannes Fried (red.), *Dialektik und Rhetorik im früheren und hohen Mittelalter: Rezeption, Überlieferung und gesellschaftliche Wirkung antiker Gelehrsamkeit vornehmlich im 9. und 12. Jahrhundert*, Oldenbourg, München, 1997, pp. 128-129.

<sup>93</sup> Constable spreekt van een 'vast majority of medieval letters' die overgeleverd zijn in collecties, Ysebaert van 'slechts een fractie van het brievenmateriaal' dat als origineel tot ons is gekomen. Zie Constable, *Letters and Letter-Collections*, p. 56 en Walter Ysebaert, 'Literaire collecties, registers of dictamina? Middeleeuwse brievencollecties als organische en meervoudig gelaagde constructies', in: *Millenium*, 21:1 (2007), pp. 3-4. Voor het belang van briefverzamelingen, zie Constable, *Letters and Letter-Collections*, pp. 56-62; Ysebaert, 'Literaire collecties', pp. 3-17; Walter Ysebaert, 'Medieval letters and letter collections as historical sources: methodological problems and reflections and research perspectives (6th-14th centuries)', in: *Studi Medievali*, 50 (2009), pp. 41-73.



revisies<sup>94</sup>. Zo deinsde men er zeker niet voor terug om de feiten te herschrijven of bepaalde zaken te verzwijgen indien dit beter uitkwam<sup>95</sup>. De meeste verzamelingen beperkten zich daarenboven tot de correspondentie van een bepaalde, centrale figuur uit de periode waarin die een belangrijke functie bekleedde, meestal een abbatiaat of een bisschopsambt. Wanneer iemand van functie wisselde, legde hij niet zelden een nieuwe, aparte collectie aan<sup>96</sup>. De collecties konden gebaseerd zijn op een soort systematisch afzenderregister, maar evengoed op een verzameling van losse *folia* en *bifolia* of zelfs op wastafeltjes waarop een auteur zijn brieven bijhield<sup>97</sup>. Soms verzochten middeleeuwse auteurs hun correspondenten zelfs om een kopie van hun reeds verzonden briefwisseling, zodat ze deze konden bundelen in een collectie<sup>98</sup>. De brieven in dergelijke verzamelingen waren dan ook niet per definitie gebaseerd op de originele, verzonden teksten. Ook minuten, ontwerpen van minuten, afschriften van verzonden originelen of van brieven voor ze werden verzonden, konden als basis dienen voor een verzameling. Dit impliceert dat er een significant verschil kan zijn tussen de inhoud van de brief in de verzameling en die van de effectief verstuurd brief. Zo veranderde in sommige gevallen de destinataris tussen verschillende fasen van de redactie van de brief<sup>99</sup>. Bovendien kan men even goed een minuut die nooit verstuurd is geweest opnemen in de verzameling, bijvoorbeeld voor zijn stilistische kwaliteiten<sup>100</sup>.

Walter Ysebaert stelt derhalve dat briefcollecties een ‘organische en meervoudig gelaagd karakter’ hebben<sup>101</sup> en dus moeilijk voor één term te vangen zijn, wat de traditionele indeling in archivalische of administratieve, didactische en literaire verzamelingen weinig nuttig maakt<sup>102</sup>. Dit organisch en gelaagd karakter bestaat erin dat briefcollecties in verschillende fasen tot stand kwamen waarin (eventueel door verschillende samenstellers) verschillende doelstellingen nagestreefd werden, die elk hun weerslag hadden op het uiteindelijke *epistularium*. Ysebaert somt enkele motieven op die de samenstellers van briefcollecties kunnen geïnspireerd hebben: men wou bijvoorbeeld een register van in- en/of uitgaande brieven bijhouden, een bepaald gedachtengoed documenteren, een

---

<sup>94</sup> Constable, *Letters and Letter-Collections*, p. 51.

<sup>95</sup> Zo merkt Constant Mews op dat er in een brievencollectie van Bernardus van Clairvaux (samengesteld door Godfried van Auxerre) enkel melding wordt gemaakt van de veroordeling van Abelardus door de paus, maar nergens is een verwijzing terug te vinden naar de gratie die Abelardus later kreeg. Hierdoor werd het stereotiepe beeld gecreëerd van Abelardus als arrogante, pedante intellectueel dat dominant zal zijn tot in de dertiende eeuw. Zie Constant Mews, *The Lost Love Letters of Heloise and Abelard. Perceptions of Dialogue in Twelfth Century France*, Palgrave, New York, 2001, pp. 37-38.

<sup>96</sup> Julian Haseldine, ‘The Creation of a Literary Memorial: the Letter Collection of Peter of Celle’, in: *Sacris Erudiri*, 37 (1997), p. 336.

<sup>97</sup> Ysebaert, ‘Literaire collecties’, pp. 6-7 en pp. 10-11.

<sup>98</sup> Dit is bijvoorbeeld het geval voor Guibertus van Gemblours die zijn briefwisseling met Hildegard van Bingen in een brief vroeg terug te sturen. Zie verderop voor meer informatie.

<sup>99</sup> Ysebaert, ‘Literaire collecties’, pp. 8-10.

<sup>100</sup> Constable, *Letters and Letter-Collections*, pp. 56-57.

<sup>101</sup> Ysebaert, ‘Literaire collecties’, pp. 14-16.

<sup>102</sup> Constable, *Letters and Letter-Collections*, pp. 56-57.

verzameling opstellen die bepaalde politiek-institutionele, administratief-pedagogische of apologetisch-hagiografische<sup>103</sup> doelstellingen diende, het leven van een bepaalde persoon documenteren, enz.<sup>104</sup> Deze laatste commemoratieve doelstelling zette Julian Haseldine ertoe aan de briefwisseling van Petrus van Celle als *literary memorial* te typeren. Uit Haseldines studie bleek immers dat Petrus zich een welbepaalde publieke *persona* aanmat en die trachtte te verspreiden onder zijn tijdgenoten en toekomstig lezerspubliek<sup>105</sup>. Dit vermogen om een bepaald auteursbeeld te construeren was een typisch kenmerk van het genre, voortvloeiend uit de representatieve functie van de brief, maar speelde zich behalve op het niveau van de individuele brief dus ook af op het niveau van de briefcollectie. *Epistularia* werden daarenboven in een specifieke handschriftelijke context overgeleverd, waarbij de volgorde van de brieven en de inclusie van niet-epistolair materiaal (*vitae*, gedichten,...)<sup>106</sup> bijdroeg tot de constructie van de *persona* van de auteur. De huidige onderzoekstraditie vertrekt echter nog te vaak van de zeer nuttige, maar vaak artificiële edities van brieven, die het niet-epistolaire materiaal achterwege laten en vaak een structuur opleggen aan de brieven die niet in de handschriften terug te vinden is. Hierdoor verdwijnt het overkoepelende narratief uit het zicht dat de samensteller van de briefcollectie net door de zorgvuldige selectie, revisie en juxtapositie van brieven probeerde te creëren. Voor codices waarin andere genres centraal staan, bijvoorbeeld hagiografie<sup>107</sup>, bestaat deze aandacht voor het grotere narratief en de handschriftelijke context al langer, maar voor briefverzamelingen wordt deze benadering minder vaak gehanteerd. Deze geconstrueerde aard van briefcollecties maakt dat ze in feite gelijken op moderne genres zoals (auto)biografie of memoires en genoodzaakt een eigen vorm van bronnenkritiek, bovenop de eerste laag van interpretatie van het epistolaire genre an sich<sup>108</sup>.

---

<sup>103</sup> In het geval van de briefverzameling van Catharina van Siena was het samenstellen van de collectie bedoeld ter ondersteuning van het canonisatiedossier. Zie Constable, *Letters and Letter-Collections*, p. 52.

<sup>104</sup> Ysebaert, 'Literaire collecties', pp. 6-7 en pp. 14-15.

<sup>105</sup> Haseldine., 'The Creation of a Literary Memorial', p. 373.

<sup>106</sup> Dit is in het bijzonder waar voor de handschriften waarin Guibertus' brieven zijn overgeleverd. Voor een overzicht van de inhoud van deze codices, zie Appendix 1.1.

<sup>107</sup> Eén van de eerste die aandacht had voor de manier waarop hagiografische handschriften waren samengesteld was Pamela Gehrke, die hiervoor te rade ging bij de literatuurtheorieën van Mikhail Bakhtin en Hans Robert Jauss. Zie Gehrke, *Saints and scribes*, pp. 9-10. Eén en hetzelfde heiligenleven kan bijgevolg een andere betekenis aannemen naargelang de *vitae* waarmee het omringd is in dat specifieke handschrift.

<sup>108</sup> Giles Constable formuleerde een aantal essentiële vragen naar voren voor al wie briefcollecties als bron wil hanteren. Wie stelde de verzameling samen? Hoe werden de brieven bewaard alvorens ze deel werden van een collectie? Waarom werden de brieven bewaard voor ze in de verzameling terecht kwamen? Hoe werden de brieven geordend in de verzameling? Zie Constable, *Letters and Letter-Collections*, p. 57 en p. 62. Daaraan zouden we gerust enkele zaken kunnen toevoegen. In hoeveel fasen kwam de briefverzameling tot stand en wat was de opzet van elke fase? Welke aanpassingen gebeurden er in de brieven en door wie? Wat waren de selectiecriteria voor het al dan niet opnemen van een bepaalde brief? In welke fase van redactie bevond het materiaal zich dat als uitgangspunt van de collectie diende? Welke andere teksten waren in hetzelfde manuscript opgenomen?

De variëteit aan soorten collecties (didactisch, spiritueel, apologetisch, commemoratief, literair, ...) en soorten briefschrijvers – van broodschrijvers die soms als een soort ghost writers avant la lettre werkzaam waren tot auteurs die vanuit hun functie of persoonlijke verlangens brieven schreven – maakt het erg moeilijk, zo niet onmogelijk om één classificatiesysteem voor alle brieven op te stellen<sup>109</sup>. Mijns inziens is het vooral belangrijk zich goed bewust te zijn van de aard van de specifieke briefcollectie die als bron gebruikt wordt en deze in zijn handschriftelijke context te benaderen. Op deze wijze kan men de achterliggende doelstellingen, het soort vertekening in de bron en het overkoepelende narratief goed inschatten, zodat men niet tot verkeerde conclusies komt.

Het inzicht in de typische kenmerken en valkuilen van het epistolaire genre is dus – sinds de eerste pogingen om het genre te doorgronden aan het einde van de negentiende eeuw<sup>110</sup> – nog steeds in volle evolutie. Aan synthetiserende, methodologische studies ontbreekt het, naast het werk van Constable dat reeds uit 1976 dateert, helaas vooralsnog<sup>111</sup>. Daarenboven wordt het beeld dat Constable van middeleeuwse brieven schetste nog voortdurend bijgesteld door nieuw onderzoek. Zo wezen Karen Cherewatuk en Ulrike Wiethaus op het feit dat de kenmerken die Constable identificeerde als typisch voor het epistolaire genre in feite enkel gelden voor Latijnse brieven geschreven door mannen. Vrouwen die uitgesloten waren van het formele onderricht in de scholen, schreven brieven die veel vrijer omsprongen met de regels van de *ars dictaminis* en bovendien deden zij veel sneller een beroep op de volkstaal. Brieven vormden zodoende bij uitstek het medium waarin vrouwen het patriarchaat konden omzeilen. Tot slot waren vrouwelijke schrijvers vooral actief in die periodes die Constable als momenten van neergang van het epistolaire genre bestempelde, zoals de late middeleeuwen<sup>112</sup>. Door ook de brieven van vrouwen mee in rekening te brengen krijgt ons beeld van de middeleeuwse briefcultuur en haar evolutie een heel andere invulling. Daarnaast beïnvloedt ook de geringe bewaringskans van bepaalde brieven – zoals meer praktische brieven of brieven geschreven op goedkoper, vergankelijk materiaal zoals hout – ons beeld van wat de middeleeuwse briefcultuur nu precies inhield. Mary Garrison betoogde immers dat bepaalde types brieven, zoals liefdesbrieven of korte, zakelijke brieven, systematisch werden weggegooid, zeker wat betreft de vroege

---

<sup>109</sup> Ook Walter Ysebaert suggereert dat een dergelijke inspanning onbegonnen werk is. Zie Walter Ysebaert, 'Medieval Letters and Letter Collections', pp. 57-63.

<sup>110</sup> Pioniers in het onderzoek naar brieven zijn bijvoorbeeld Wilhelm Wattenbach, 'Iter Austriacum 1853. Anhang: Über Briefsteller des Mittelalter', in: *Archiv für Kunde österreichischer Geschichts-Quellen*, 14 (1855), pp. 29-94; Noël Valois, *De arte scribendi epistolas apud Gallicos mediæ aevi scriptores rhetoresve*, A. Picard, Parijs, 1880, 95p. en Carl Erdmann, 'Studien zur Briefliteratur Deutschlands in elften Jahrhundert', in: *Schriften des Reichsinstitut für ältere deutsche Geschichtskunde*, 1 (1938), herdrukt door Hiersemann, Stuttgart, 1958, 328p.

<sup>111</sup> Ysebaert, 'Literaire collecties', p. 3.

<sup>112</sup> Karen Cherewatuk & Ulrike Wiethaus, 'Introduction', in: Karen Cherewatuk & Ulrike Wiethaus (reds.), *Medieval Women and the Epistolary Genre*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1993, pp. 1-19.

middeleeuwen, waardoor het lijkt alsof de briefschrijfkunst minder sterk ontwikkeld was in deze periode. Archeologisch onderzoek legde bovendien enkele vindplaatsen van brieven op hout of boomschors bloot. Deze bewust weggegooid brieven behandelden allerhande alledaagse onderwerpen en waren niet geschreven door leken<sup>113</sup>. Het hierboven geschetste overzicht van het epistolaire genre geldt dus in feite enkel voor de Latijnse briefcultuur die leefde onder mannen met een religieuze achtergrond, zoals Guibertus van Gemblours, de centrale figuur van deze doctoraatsverhandeling.

Het leven van Guibertus van Gemblours speelde zich net af tegen de achtergrond van de grote bloeiperiode van het Latijnse epistolaire genre, de twaalfde eeuw. In deze periode was er een sterke toename van zowel het aantal brieven als de diversiteit van onderwerpen, gestimuleerd door de heropleving van de klassieke literatuur, de bevolkingsgroei, de proliferatie van sociale groepen, de verbeterde communicatie, het toegenomen reisverkeer en de religieuze heropleving<sup>114</sup>, getuige de vele zogenaamde ‘lettres de vocation’, die mensen probeerden aan te sporen tot bekering tot het monastieke leven<sup>115</sup>. Het genre was tijdens deze periode ook onderhevig aan tegengestelde evoluties, enerzijds een tendens tot formalisering als gevolg van het toenemende belang van *formularia* en anderzijds een sterkere klemtoon op een personalisering van de stijl en de inhoud en een tendens tot zelfonderzoek, geïllustreerd door de opkomst van liefdesbrieven<sup>116</sup>. Vanaf de tweede helft van de eeuw leidde het succes van het genre tot een enorme navolging, hoewel niet altijd even kwalitatief hoogstaand<sup>117</sup>. Guibertus van Gemblours was één van deze schrijvers die zich, geïnspireerd door het succes van het genre, waagde aan het schrijven van brieven en het opstellen van twee briefcollecties. Guibertus kreeg vermoedelijk een gedegen opleiding in de kunst van het briefschrijven tijdens zijn jonge jaren in het klooster. De aanwezigheid van een elfde-eeuwse handschrift (KBR hs. 5348-52) te Gemblours met de twee basiswerken van deze *ars dictaminis* – Cicero’s *De inventione* en het pseudo-ciceroniaanse *Rhetorica ad Herennium* – toont alleszins aan dat er binnen het klooster interesse voor dit genre bestond. Daarenboven waren te Gemblours ook enkele briefcollecties van befaamde auteurs ter beschikking. Zo bevatte KBR hs. 5478-83, eveneens uit de elfde eeuw, een uitgebreide collectie brieven van St-Hiëronymus, terwijl KBR hs. 5576-604 – uit de elfde en twaalfde eeuw – brieven bevat van onder andere Ivo van Chartres en paus Gregorius VII. Tot slot onderschrijven ook de overgeleverde brieven van Sigebert van Gemblours dat er een

---

<sup>113</sup> Garrison wijst in het bijzonder op drie vindplaatsen in Groot-Brittannië (ca. 100), Noorwegen (twaalfde tot en met veertiende eeuw) en Rusland (elfde tot en met vijftiende eeuw). Zie Mary Garrison, ‘“Send Me More Socks”: On Mentality and the Preservation Context of Medieval Letters’, in: Marco Mostert (red.), *New Approaches to Medieval Communication*, Brepols, Turnhout, 1999, pp. 69-99, in het bijzonder pp. 78-80.

<sup>114</sup> Constable, *Letters and Letter-Collections*, pp. 31-35.

<sup>115</sup> Jean Leclercq, ‘Lettres de vocation à la vie monastique’, in: *Analecta monastica*, vol. 3, Rome, 1955, pp. 169-197.

<sup>116</sup> Constable, *Letters and Letter-Collections*, pp. 31-35.

<sup>117</sup> Constable, *Letters and Letter-Collections*, pp. 37-38.

cultuur van briefschrijven bestond in het klooster waar Guibertus leefde, opgeleid werd en zijn brieven schreef<sup>118</sup>.

### 3.1.2 Hagiografie

Onder dit genre wordt het geheel aan teksten verstaan dat als formele doel heeft een heilige te eren en diens cultus te promoten. De kern van de hagiografische literatuur wordt gevormd door de heiligenlevens of *vitae*, die als doel hebben de 'biografie' van een heilige op schrift te stellen voor toekomstige generaties. Daarnaast vormden heiligen ook het onderwerp van allerlei mirakelcollecties, translatieverslagen, *inventio*-teksten en dergelijke meer. Aangezien het genre sterk geregeerd wordt door het gebruik van topoi vormt de heilige zelf al lang niet meer de focus van het onderzoek. Onder invloed van de linguistic turn ging men hagiografische teksten zien als communicatieve strategieën van de geletterde elite, zowel gericht op andere sociale groepen als op de eigen gemeenschap. Zo bestudeerde men hagiografie bijvoorbeeld als literair middel in een bredere promotiecampagne van een cultusplaats<sup>119</sup>, als wapen in de concurrentiestrijd met andere kloosters<sup>120</sup> of als teksten waarrond een monastieke gemeenschap zijn eigen identiteit kon formuleren<sup>121</sup>. Hagiografie vervulde bovendien een bij uitstek pedagogisch doel binnen de monastieke gemeenschap. Dagelijks las men immers tijdens de kapittelsamenkomst en de maaltijden voor uit heiligenlevens. Hiertoe werden er van de heiligenlevens speciale versies voorzien, *lectiones* genaamd. Door deze teksten opnieuw en opnieuw te lezen werd de monastieke gemeenschap doordrongen van deze rolmodellen en werden de gedragscodes die deze heiligen vertolkten, ingeprent. Deze aandacht voor discursieve praktijken zorgde er daarenboven voor dat gender een van de meest prominente analysecategorieën werd<sup>122</sup>.

---

<sup>118</sup> KBR hs. 5576-604 (11<sup>e</sup>-12<sup>e</sup> eeuw) bevat op fol. 201v-208v een brief van Sigebert waarin hij het priesterhuwelijk aankloeg. KBR hs. 5474-77 (11<sup>e</sup>-12<sup>e</sup> eeuw) bevat twee traktaatbrieven van Sigebert op fol. 84v-96v.

<sup>119</sup> Zie bijvoorbeeld Barbara Abou-el-Haj, *The Medieval Cult of Saints. Formations and Transformations*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, 456p.

<sup>120</sup> Zo vormde de concurrentiestrijd tussen de St-Pietersabdij en de St-Baafsabdij te Gent de stimulans tot het neerschrijven van verscheidene hagiografische teksten. Zie Jeroen Deploige, 'Twisten via heiligen. Hagiografische dialogen tussen de Gentse abdijen van Sint-Pieters en Sint-Baafs, 941-1079', in: *Handelingen der Maatschappij voor Geschiedenis en Oudheidkunde te Gent*, 61 (2007), pp. 31-82.

<sup>121</sup> Zie bijvoorbeeld Ugé, *Creating the Monastic Past*, 196p.

<sup>122</sup> Jeroen Deploige, *Hagiografische strategieën en tactieken tegen de achtergrond van kerkelijke en maatschappelijke vernieuwingstendensen. De Zuidelijke Nederlanden, ca. 920-1320*, onuitgegeven doctoraatsverhandeling Ugent, prom. Ludo Milis, 2002, pp. 32-33. Voorbeelden van studies naar gender op basis van hagiografie zijn Jo Ann McNamara *et al.* (reds.), *Sainted women of the dark ages*, Duke University Press, Durham, 1992, 340p., John Kitchen, *Saints' Lives and the Rhetoric of Gender. Male and Female in Merovingian Hagiography*, Oxford University Press, Oxford & New York, 1998, 255p.; Catherine Mooney (red.), *Gendered Voices. Medieval Saints and Their Interpreters*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1999,

Ook de representatie van de heilige wekte de aandacht van mediëvisten als indicator van de verschuivende sociale relaties<sup>123</sup> of spirituele waarden<sup>124</sup>. Intussen is het lange traject van veranderende heiligheidsidealen onder invloed van de sociaaleconomische en religieuze context al welbekend: de eerste laatantieke martelaren maakten geleidelijk aan plaats voor de ascetische woestijnvaders, gevolgd door de belijders van de vroege middeleeuwen (de monastieke stichter, de missionaris, de aristocratische bisschop) en hun adellijke patroons. Tijdens de latere middeleeuwen kwam er meer ruimte voor – vaak eigentijdse – eremieten, extreem ascetische monniken, leken en vrouwen<sup>125</sup>. Het groeiende besef dat de frequente ‘herschrijvingen’ en ‘vertalingen’ van heiligenlevens steeds ingrepen – van flagrante tot zeer subtiele – betekenden in de tekst, opende verdere onderzoeksperspectieven<sup>126</sup>. Door de verschillende heiligenlevens gewijd aan één bepaalde heilige naast elkaar te zetten in langetermijnperspectief bleek des te opvallender dat de middeleeuwse hagiografen elk

---

276p.; Jocelyn Wogan-Brown, *Saint's Lives and Women's Literary Culture c. 1150-1300. Virginité and its Authorizations*, Oxford University Press, New York, 2001, 314p.; Katrien Heene, 'Hagiography and Gender: A Tentative Case-study on Thomas of Cantimpré', in: Etienne Renard *et al.* (reds.), "*Scribere sanctorum gesta*" *Recueil d'études d'hagiographie médiévale offert à Guy Philippart*, Brepols, Turnhout, 2005, pp. 109-123; John Coakley, *Women, Men and Spiritual Power: Female Saints and Their Male Collaborators*, Columbia University Press, New York, 2006, 354p.; Alastair Minnis & Rosalynn Voaden, *Medieval Holy Women in the Christian Tradition c. 1100 - c. 1500*, Brepols, Turnhout, 2010, 748p.; Jeroen Deploige, 'How Gendered Was Clairvoyance in the Thirteenth Century? The Case of Simon of Aulne', in: Veerle Fraeters *et al.* (reds.), *Speaking to The Eye: Sight and Insight Through Text and Image*, Brepols, Turnhout, 2011, pp. 95-126.

<sup>123</sup> In navolging van František Grauss, die er als eerste op wees dat men heiligenlevens niet enkel als bron voor de religieuze geschiedenis maar ook als bron voor de samenleving kon hanteren. De veranderende sociaaleconomische samenstelling van de maatschappij weerspiegelt zich bijvoorbeeld in de nobilitisering van heiligen of net een toenemend sociaal pluralisme in de afkomst van de heiligen. Zie Deploige, *Hagiografische strategieën en tactieken*, pp. 224-237.

<sup>124</sup> Voor een overzicht van het gebruik van hagiografie als historische bron vanaf 1965, zie Patrick Geary, 'Saints, scholars, and society: the elusive goal', in: Patrick Geary, *Living with the dead in the Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca & Londen, 1994, pp. 9-29 of Deploige, *Hagiografische strategieën*, pp. 26-34.

<sup>125</sup> Thomas Noble & Thomas Head (reds.), *Soldiers of Christ. Saints and saints' lives from Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Pennsylvania State University Press, University Park, 1995, xlv + 383p. (late oudheid tot ca. 1000); McNamara *et al.*, *Sainted women*, 340p (zevende en achtste eeuw); Donald Weinstein & Rudolph Bell, *Saints and society. The two worlds of Western Christendom, 1000-1700*, University of Chicago Press, Chicago & Londen, 1986, 314p. (1000-1700); Deploige, *Hagiografische strategieën*, pp. 123-281 (920-1320); André Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, École française de Rome, Rome & Parijs, 1981, 765p. (1198-1431).

<sup>126</sup> Voor een definiëring van dit concept van 'herschrijving' zie Monique Goulet, 'Introduction: Définition de la réécriture', in: Monique Goulet, *Écriture et réécriture hagiographiques. Essai sur les réécritures de Vies de saints dans l'Occident latin médiéval (VIIIe-XIIIe s.)*, Brepols, Turnhout, 2005, pp. 9-27. In dit werk past ze dit concept toe op heiligenlevens. Jeroen Deploige bestudeerde dan weer de herschrijvingsprocessen in mirakelcollecties. Zie Jeroen Deploige, 'Écriture, continuation, réécriture: la réalisation des Miracles posthumes dans l'hagiographie des Pays-Bas méridionaux, ca 920-ca 1320', in: Monique Goulet & Martin Heinzmann (reds.), *Miracles, Vies et réécriture dans l'Occident médiéval. Actes de l'atelier "La réécriture des Miracles" (IHAP, juin 2004) et SGH X-XII: dossiers des saints de Metz et de Saint Saturnin de Toulouse*, Jan Thorbecke Verlag, Ostfildern, 2006, pp. 21-65.

‘hun’ versie van de heilige construeerden, zoals die voor hen begrijpelijk was binnen hun leefwereld en die daarenboven het verwezenlijken van hun persoonlijke doelstellingen bevorderde.

De twaalfde eeuw was één van de scharniermomenten in de ontwikkeling van het heiligheidsconcept. Onder invloed van het *vita apostolica*-ideaal, de ontwikkeling van de sacramentele theologie en een klemtoon op penitentie onderging de spiritualiteit tijdens de twaalfde eeuw grondige veranderingen. Zo kwam de figuur van de menselijke Christus meer centraal te staan ten koste van de strenge Vader. De gelovige streefde een doorgedreven *imitatio Christi* na, waarbinnen het armoede-ideaal een belangrijk onderdeel vormde. Deze sterke reactie tegen rijkdom ontstond onder invloed van de intensifiëring van de handel en de daarmee gepaard gaande bloei van de stedelijke gemeenschappen<sup>127</sup>. De focusverschuiving naar Christus straalde ook af op Maria, voor wie als *mediatrix* tussen haar zoon en de gelovige een belangrijke rol weggelegd was<sup>128</sup>. Tot slot was deze nieuwe religiositeit ook gekenmerkt door een sterke verinnerlijking van de spirituele idealen. Concepten als oprecht berouw en intentie kwamen centraal te staan in de debatten rond zonde en schuld, terwijl de doctrine rond het vagevuur geleidelijk aan theologische onderbouwing kreeg<sup>129</sup>. Daarenboven streefde men een persoonlijke en meer directe band met Christus na. Deze stroming vond zijn eerste uiting in de bernardijnse mystiek vanaf de tweede helft van de twaalfde eeuw. Tot ware bloei kwam deze tendens echter vooral in de Zuidelijke Nederlanden onder de cisterciënzers en begijnen<sup>130</sup>. Dit alles leidde er toe dat men een ander heiligheidsideaal ging privilegiëren, onder andere gekenmerkt door een grotere openheid voor eigentijdse, vaak vrouwelijke heiligen en profetisch charisma.

Tegelijkertijd werd de canonisatieprocedure geformaliseerd. Tot dan toe kregen heiligen hun ‘heilige’ status door een spontane verering waaraan de lokale bisschop zijn autoriteit verleende door een formele *translatio* van de relieken naar een prestigieus altaar. Toen de pausen hun macht verder trachtten uit te bouwen in de nasleep van de Gregoriaanse Hervorming, werd ook de heiligendevotie hierin ingeschakeld. Rome trachtte zeker vanaf 1170 een toenemende controle over de cultussen uit te oefenen door het instellen van een officiële canonisatieprocedure waarin het recht om iemand heilig te verklaren enkel aan de paus, na grondig onderzoek, werd voorbehouden. De precieze procedure<sup>131</sup> en de criteria

---

<sup>127</sup> Weinstein & Bell, *Saints and society*, pp. 169-172.

<sup>128</sup> Miri Rubin, *Mother of God. A History of the Virgin Mary*, Yale University Press, New Haven & Londen, 2009, pp. 121-188.

<sup>129</sup> Zie hiervoor het baanbrekende werk van Jacques Le Goff, *La naissance du purgatoire*, Gallimard, Paris, 1981, 509p.

<sup>130</sup> Peter Dinzelbacher & Dieter Bauer (reds.), *Frauenmystik im Mittelalter*, Schwabenverlag, Stuttgart, 1985, pp. 17-18.

<sup>131</sup> Normaalgezien duidde de paus drie religieuzen aan die de aanvraag ter plaatse moesten evalueren. Deze onderzoekers waren verantwoordelijk voor het verhoren van getuigen, het vaststellen van mirakels, het beoordelen van de *Vita* en dergelijke meer. Ze legden een dossier aan dat in Rome ter advies werd voorgelegd

voor een heiligverklaring werden rigoreus vastgelegd. Men was in het bijzonder geïnteresseerd in mirakels die door de heilige zouden zijn verricht. Deze juridisering en verstrenging van de procedure zorgde ervoor dat slechts een heel beperkt aantal vereerde figuren de status van gecanoniseerde heilige bereikten<sup>132</sup>. De opkomst van de gecanoniseerde heiligen sloot echter het ontstaan van vereringen buiten het officiële kader niet uit. Het was vooral de religieuze elite die zich bekommerde om het verwerven van Romes erkenning. Zij spanden zich in de deugden en mirakels van een welbepaalde heilige in een *vita* vast te leggen, die als schriftelijke basis diende voor een canonisatieprocedure. Voor de doorsnee gelovige lijkt het onderscheid tussen gecanoniseerde heiligen en officieuze vereringen weinig doorslaggevend te zijn geweest.

Ook het profiel van de hagiografen evolueerde mee op het ritme van deze bredere veranderingen. Sinds het ontstaan van de eerste cenobitische gemeenschappen namen de hagiografen met een monastieke achtergrond een snelle vlucht en vormden ze al gauw de grootste groep<sup>133</sup>. Daarnaast waagden vooral seculiere religieuzen zich aan hagiografische teksten. Tot aan het midden van de twaalfde eeuw domineerden benedictijnse monniken de hagiografie. In de tweede helft van de twaalfde eeuw trad er echter een duidelijke daling op in de hagiografische productie in de traditionele kloosters<sup>134</sup>. In de Zuidelijke Nederlanden vulden cisterciënzers, en later leden van de bedelordes, dit vacuüm in<sup>135</sup>. De groep

---

aan enkele kardinalen die hiertoe door de paus waren aangeduid. Het uiteindelijke oordeel lag in handen van de paus. Vanaf de late twaalfde eeuw werd deze procedure steeds meer rigoreus en werd de controle van de paus op de canonisaties steeds groter. Zo werden bijvoorbeeld in de periode 1198-1276 niet minder dan 18 van de 48 dossiers onvoldoende gefundeerd bevonden door de paus en moest het onderzoek worden heruitgevoerd. De taak van de onderzoekers werd daarenboven geleidelijk ingekrompen van een meer actieve en beoordelende rol naar een uitsluitend registrerende rol. Onder Gregorius IX kregen de onderzoekers bijvoorbeeld een standaard vragenlijst mee die ze aan de getuigen moesten voorleggen, waardoor hun persoonlijke inbreng tot een minimum werd beperkt. zie Vauchez, *La sainteté en Occident*, pp. 39-67 of Michael Goodich, 'The judicial foundations of hagiography in the central Middle Ages', in: Etienne Renard *et al.* (reds.), "*Scribere sanctorum gesta*" *Recueil d'études d'hagiographie médiévale offert à Guy Philippart*, Brepols, Turnhout, 2005, pp. 627-644.

<sup>132</sup> Voor de periode 1198-1276 waren er bijvoorbeeld maar 48 aanvragen, waarvan slechts 23 succesvol. Zie Vauchez, *La sainteté en Occident*, pp. 25-37 en pp. 60-62. Of een heilige al dan niet erkend werd door Rome, was vaak de uitkomst van politieke overwegingen, bijvoorbeeld of de heilige in de strijd tegen ketterij een rol kon spelen. Zie Michael Goodich, 'The politics of canonization in the thirteenth century: lay and mendicant saints', in: *Church History*, 44 (1975), pp. 305-307 en Michael Goodich, 'Innocent III and the miracle as a weapon against disbelief', in: Andrea Sommerlechner (red.), *Innocenzo III. Urbs et orbis. Vol 1*, Istituto storico italiano per il Medio Evo e Società romana di storia patria, Rome, 2003, pp. 456-470, heruitgegeven in: Michael Goodich, *Lives and miracles of the Saints. Studies in Medieval Latin Hagiography*, Ashgate, Aldershot, 2004.

<sup>133</sup> Walter Berschin analyseerde 987 Latijnse hagiografieën geschreven in de late oudheid tot en met de centrale middeleeuwen en kon zo 410 auteurs identificeren, die hij indeelde volgens hun functie. Zie Walter Berschin, 'Wer schreibt Biographie im lateinischen Mittelalter (IV.-XII.Jh)?', in: Etienne Renard *et al.* (reds.), "*Scribere sanctorum gesta*", pp. 39-47.

<sup>134</sup> Deploige, *Hagiografische strategieën*, pp. 178-80.

<sup>135</sup> Denk bijvoorbeeld aan de uitgebreide hagiografische productie in de cisterciënzer gemeenschap van Villers en de werken van Thomas van Cantimpré.



hagiografen bleef, ondanks de grotere openheid naar vrouwen toe in deze periode, wel exclusief mannelijk<sup>136</sup>. Tot slot wijzigde ook de geprefereerde uitvoeringsstijl van de hagiografische teksten. Vanaf de tweede helft van de twaalfde eeuw ontwikkelde zich naast de Latijnse hagiografische traditie een volkstalige hagiografie, met eigen literaire conventies. Deze volkstalige teksten verschilden van hun Latijnse tegenhangers in hun voorliefde voor martelaren – zowel vroegchristelijke als contemporaine – als onderwerp van devotie<sup>137</sup>, de aangehaalde thematiek<sup>138</sup>, het beoogd publiek en de sociale herkomst van de hagiografen<sup>139</sup>. Hierdoor nam het relatieve aandeel van Latijnse heiligenlevens – meestal in proza uitgevoerd – af ten voordele van volkstalige *vitae* in verzen, die vaak voor recitatie bedoeld waren<sup>140</sup>. Tot slot nam het aantal herschrijvingen van reeds bestaande heiligenlevens onder invloed van de Gregoriaanse Hervorming toe<sup>141</sup>.

---

<sup>136</sup> Deploige, *Hagiografische strategieën*, pp. 239-242.

<sup>137</sup> Deze contemporaine martelaren vormden de kern van overwegend niet-officiële, lokale vereringen die spontaan ontstonden na de dramatische dood van een figuur uit het eigen midden. Het waren overigens niet steeds mensen waarrond een dergelijke devotie groeide. De heilige Guinefort van Bourgondië was bijvoorbeeld niets minder dan een hond die vereerd werd omwille van zijn martelaarschap. Volgens de legende werd Guinefort doodgeslagen na een onterechte beschuldiging dat hij een kind zou hebben aangevallen, terwijl hij net het kind had trachten te beschermen. Deze populaire cultussen waren dan ook vaak niet naar de zin van de Kerk, die ze zoveel mogelijk trachtte in te perken. Zie Brigitte Cazelles & Phyllis Johnson, *Le vain siècle guerpír. A Literary Approach to Sainthood through Old French Hagiography of the Twelfth Century*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1979, pp. 193-194.

<sup>138</sup> De volkstalige hagiografie was sterk verweven met andere volkstalige literaire genres, zoals epiek. De hagiografische teksten ontleenden aan deze genres bepaalde thematieken en narratieve structuren die veel minder kenmerkend waren voor hun Latijnse pendanten. Zo toonden Brigitte Cazelles en Phyllis Johnson bijvoorbeeld aan dat de hang naar melodrama in de Oud-Franse hagiografie een invloed was uit de epiek. De heilige werd als gevolg hiervan geportretteerd als een hulpeloos individu dat langzamerhand transformeerde tot een heilige door het moeizame doorstaan van vele, moeilijke testen en verleidingen, gestuurd door kwaadaardige tegenkrachten. Zie Cazelles & Johnson, *Le vain siècle guerpír*, pp. 14-20 & p. 24; voor de verwevenheid van volkstalige hagiografie en andere genres, zie Gehrke, *Saints and Scribes*, pp. 163-164 of Guy Phillipart., 'L'édition médiévale des légendiers latins dans le cadre d'un hagiographie générale', in: Hans Bekker-Nielsen *et al.* (reds.), *Hagiography and medieval literature. A symposium. (Proceedings of the 5<sup>th</sup> international symposium organized by the Centre for the Study of vernacular literature in the Middle Ages, held at Odense University on 17-18 November, 1980)*, Odense, 1981, pp. 150-151.

<sup>139</sup> Gehrke, *Saints and scribes*, pp. 161-165; Deploige, *Hagiografische strategieën*, pp. 180-186.

<sup>140</sup> Deploige, *Hagiografische strategieën*, pp. 164-184.

<sup>141</sup> Deploige, *Hagiografische strategieën*, pp. 210-211.

## 3.2 De belangrijkste werken

De voornaamste bron voor het leven van Guibertus is, zoals al meermaals aangehaald, de uitgebreide verzameling brieven die hij naliet. Deze brieven werden door hun auteur zelf in twee epistolaire collecties gegoten, die ook als dusdanig in twee verschillende handschriften bewaard zijn gebleven. Deze collecties bevatten zeker niet alle brieven geschreven aan, over of door Guibertus van Gemblours, maar zijn een bewuste selectie uit diens bredere briefwisseling. Guibertus hechtte duidelijk meer belang aan één van deze twee collecties, namelijk de 59 brieven die in KBR hs. 5527-34 zijn overgeleverd. Deze groep brieven beschouwde Guibertus als zijn ware literaire erfenis en wordt in deze verhandeling aangeduid als het *epistularium*. Hij heeft duidelijk veel zorg besteed aan de stijl en inhoud van de brieven, getuige de sporen van herwerkingen. Van enkele brieven is in een ander manuscript ook een kladversie overgeleverd (in KBR hs. 5387-96), waardoor we een vrij goed beeld van de aard en mate van de correcties hebben. Guibertus' tweede brief aan Godfried van St-Eucharius is het beste voorbeeld van de uitgebreide amplificaties en stijlaanpassingen die hij doorvoerde<sup>142</sup>. Daarenboven legt ook de inhoudelijke analyse van de brieven zijn latere ingrepen in de tekst bloot. Het meest bekende voorbeeld hiervan is Guibertus' brief aan Bovo, die in feite een samenvoeging is van een brief die hij schreef tijdens zijn verblijf te Rupertsberg bij Hildegard van Bingen en de *Vita Hildegardis* die hij pas na de dood van de profetes begon<sup>143</sup>. Ook om beter te voldoen aan de vereisten van de *ars dictaminis* maakte Guibertus soms aanpassingen: zo vormen de eerste twee brieven van het *epistularium*, beide gezonden aan de aartsbisschop van Keulen, in feite samen één traktaat over ecclesiologie dat in twee lijkt te zijn gesplitst om de voorwaarde van *brevitas* toch niet teveel geweld aan te doen<sup>144</sup>.

---

<sup>142</sup> GG Ep. 42. Voor de verantwoording van de manier waarop naar de brieven van het *epistularium* wordt verwezen, zie voetnoot 160 van de Inleiding.

<sup>143</sup> GG Ep. 38. Voor een bespreking van deze brief, zie Monika Klaes, 'Einleitung', in: *Vita Sanctae Hildegardis*, ed. Monika Klaes, Brepols, Turnhout, 1993, pp. 36\*-54\*. Een ander voorbeeld is brief 26 die Guibertus tijdens zijn verblijf te Rupertsberg aan een monnik van Villers schreef. In de brief wordt verwezen naar de vragenlijst die de gemeenschap van Villers aan Hildegard had gezonden. Guibertus stelt dat Hildegards antwoorden na de dood van de profetes naar haar door haar neef Wescelinus, de proost van St-Andreas te Keulen. Wescelinus overleed echter kort daarop, maar blijkbaar bevonden de antwoorden zich niet onder Wescelinus' nalatenschap. Wescelinus overleed echter pas in 1185, zo'n vier jaar na Guibertus' vertrek uit Rupertsberg. Zie Lindeman, 'S. Hildegard', p. 145.

<sup>144</sup> GG Ep. 1 en 2. Guibertus lijkt er zich maar al te goed van bewust te zijn dat hij deze regel van *brevitas* eigenlijk al met de voeten trad met enkel brief 1. "*In quibus si quid excessi, uel incultius quam deceret, uel diffusius loquens quam necesse esset, det in utroque ueniam indulgentia uestre discretionis, quia et in seruanda eloquii uenustate non uoluntas, sed facultas defuit, et breuitatem magnitudo propositae considerationis exclusit.*" GG Ep. 1, l. 850-866.

De brieven zijn, op enkele uitzonderingen na, vrij nauwkeurig te dateren en stammen allemaal uit de periode vanaf 1175 tot aan het einde van Guibertus' leven. Met andere woorden, ze zijn allemaal vrij laat tijdens het leven van Guibertus tot stand gekomen, tussen zijn vijftigste levensjaar en zijn dood rond de leeftijd van 90 jaar. De gebeurtenis die aanleiding heeft gegeven aan het aanvatten van de verzameling lijkt de start van Guibertus' contacten met de Rijnlandse zieneres Hildegard van Bingen in 1175 te zijn geweest. In 1176 spoorde een gerucht van Hildegards dood Guibertus aan om de brieven die hij schreef aan Hildegard terug te vragen van de gemeenschap van Rupertsberg, zodat hij hun briefwisseling kon bundelen tot een *memoriale* ter ere van Hildegard<sup>145</sup>. Met deze verzameling wou hij niet alleen de lezers ervan troost bieden, maar bovendien in hen bewondering opwekken voor de geschenken die hij van de profetes had mogen ontvangen<sup>146</sup>. Uit deze oorspronkelijke opzet van een *memoriale* groeide vermoedelijk het plan van een bredere briefcollectie, waarin niet Hildegard, maar hijzelf centraal stond. In de vroege dertiende eeuw legde Guibertus de laatste hand aan deze collectie en gaf hij instructies om dit *epistularium* op te nemen in KBR hs. 5527-34, een handschrift dat geheel aan hemzelf gewijd was.

Opvallend is dat Guibertus' briefcollectie amper brieven uit zijn beide abbatien bevat, waardoor zijn *epistularium* zich onderscheidt van de collecties van andere abten, zoals Petrus van Celle of Wibald van Stavelot, waarin de brieven die ze uit hoofde van hun functie als abt schreven de kern van de collectie vormden. De afwezigheid van dergelijke meer administratieve briefwisseling is opmerkelijk, maar geeft aan dat Guibertus zichzelf niet zozeer als abt wou vereeuwigen, maar vooral als auteur en als figuur met bijzondere invloed. Vele brieven dienen dan ook vooral om aan de lezer duidelijk te maken in wat voor illustere kringen hij zich begaf. Daarenboven getroostte hij zich veel inspanning om via zijn brieven de kritiek die op hem geuit was te weerleggen en zijn daden te verantwoorden. Guibertus had duidelijk het scheppen van een soort 'egodocument' voor ogen, waarin hij zeer zorgvuldig zijn literaire vaardigheden etaleerde en zijn eigen literaire *persona* vormgaf zoals hij die aan zijn toekomstige lezers wou voorhouden<sup>147</sup>. De collectie kan dan ook, in de lijn van Julian Haseldines omschrijving van de briefcollectie van Petrus van Celle<sup>148</sup>, getypeerd worden als een *literary memorial*, een collectie speciaal geconstrueerd als

---

<sup>145</sup> “*tam presentes quam et eas quas in preterita Quadragesima ad eam litteras direxeram ... nobis sollerter remittite, quatinus, tam nostra ad eam quam eius ad nos scripta sub uno compingentes, gratum semper et oculis et auribus nostris eius memoriale prouideamus.*” GG Ep. 23, l. 50-55.

<sup>146</sup> “*Presentes litteras et quascumque hactenus uel fratrum Villarensium diuersis et temporibus et cartis tibi sparsim transmisi, michi nunc sedulo rogo retransmitti. Volo enim omnia, et tua ad me et mea ad te, sub uno scripta colligere et ad consolationem meam et ad eos, qui forte legere dignabuntur, diuine ammirationis pro muneribus eius excitandos michi in posterum reseruare.*” GG Ep. 24, l. 78-84.

<sup>147</sup> In sommige brieven alludeert Guibertus expliciet op een breder lezerspubliek voor zijn brieven: “*qui per uos aut post uos ista legerint*” of “*uos et si qui hec uoluntate uestra uel uobis cum uel post uos legerint*”. Zie respectievelijk GG Ep. 37, l. 129-130 en GG Ep. 42, l. 983-984.

<sup>148</sup> Haseldine, ‘The Creation of a Literary Memorial’, p. 373.

aandenken aan de centrale figuur van de briefverzameling, al verschilt Guibertus' *epistularium* zoals gezegd wel enigszins van de collectie van Petrus van Celle. Ook eerder uitzonderlijk is het grote aantal brieven in het *epistularium* dat niet door Guibertus zelf werd geschreven. Meestal gaat het over ten hoogste enkele brieven, maar in Guibertus' collectie zijn van de 59 brieven niet minder dan twaalf geadresseerd aan hem (20%). Nog eens vijf brieven (8%) werden uitgewisseld tussen anderen, maar hebben indirect op Guibertus betrekking<sup>149</sup>. Twee brieven uit de collectie bevatten geen *salutatio*-formule, maar kunnen aan de hand van inhoudelijke kenmerken zonder probleem aan Guibertus zelf worden toegeschreven<sup>150</sup>. De stijl van de brieven in het *epistularium* die niet door Guibertus werden geschreven, ligt echter sterk in de lijn van de brieven waarvan hij wel de auteur was. Wie Guibertus' *epistularium* doorleest, ziet immers zijn voorliefde voor ingewikkelde zinconstructies en bepaalde woorden zoals *homuncio* ook terugkomen in de brieven van andere afzenders. Guibertus deinsde er dus niet voor terug in te grijpen in brieven waarvan hij niet zelf de auteur was<sup>151</sup>. Dit is op zich niet zo uitzonderlijk in het epistolaire genre, aangezien de brief, zoals al vermeld, gezien werd als een geschenk aan de ontvanger, aan wie het dus in principe vrij stond om met dit 'geschenk' toe doen wat hij wilde<sup>152</sup>.

Om de stilistische invloed van Guibertus op de overige brieven in zijn collectie te meten kan een beroep gedaan worden op stylometrie, een meer objectieve manier om de stilistische kenmerken van teksten te analyseren die tegenwoordig hoge ogen gooit binnen de Digital Humanities. Stylometrische analyse maakt het mogelijk om in grote hoeveelheden teksten patronen te herkennen die niet te detecteren vallen met het blote oog, bijvoorbeeld in het gebruik van functiewoorden. Deze woorden dragen geen echte betekenis, maar zijn belangrijk om de samenhang tussen de betekenisdragers aan te geven – denk bijvoorbeeld aan lidwoorden, voorzetsels of voegwoorden. Functiewoorden worden niet bewust gehanteerd door een auteur, die echter vaak wel een onbewuste voorkeur voor bepaalde termen heeft. Hieruit volgt dat wanneer iemand tracht de stijl van een bepaalde auteur te imiteren hij wel diens kenmerkende woordenschat kan overnemen, maar er veel minder makkelijk in slaagt ook deze onbewuste patronen in functiewoorden na te bootsen. Om deze reden zijn functiewoorden belangrijke 'verklikkers' van auteurschap en spelen ze een cruciale rol in auteursherkenning. Hoewel de toepassing van stylometrie op Latijns

---

<sup>149</sup> De brieven aan en over Guibertus zijn wel opmerkelijk korter dan die van de hand van Guibertus. Gemiddeld bevatten ze 144 regels in de editie van Albert Derolez, terwijl de brieven geschreven door Guibertus gemiddeld 363 regels beslaan. Guibertus zette dus vooral zichzelf in de schijnwerpers. Voor de editie van het *epistularium*, zie Guibertus Gemblacensis, *Epistolae quae in codice B. R. Brux. 5527-5534 inveniuntur*, ed. Albert Derolez, Brepols, Turnhout, 1988-1989, 2d. (*Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* 66-66A).

<sup>150</sup> Het gaat over brieven 55 en 56, hoewel dit in feite eerder fragmenten van twee traktaten zijn. We volgen hierbij de aanbevelingen van Derolez met betrekking tot de anonieme brieven, die op basis van de stijl deze teksten aan Guibertus toeschreef. Zie Guibertus Gemblacensis, *Epistolae*, p. 557 en p. 565.

<sup>151</sup> Herwegen, 'Les collaborateurs', pp. 145-146.

<sup>152</sup> Constable, *Letters and Letter-Collections*, p. 16.

bronnenmateriaal enkele valkuilen herbergt<sup>153</sup>, leverde dergelijk onderzoek al interessante resultaten op<sup>154</sup>. De onderstaande figuren geven de resultaten weer van de stylometrische analyse van Guibertus' *epistularium* op basis van het gebruik van functiewoorden<sup>155</sup>. In Figuur 1 werd Guibertus' briefcollectie – opgedeeld in willekeurige steekproeven uit de brieven van Guibertus (G\_ep), de brieven aan Guibertus (M\_adG) en de overige brieven (X\_nec) – vergeleken met een andere briefcollectie, om op deze wijze te bepalen of Guibertus' stijl wel uniek genoeg is om zich duidelijk te onderscheiden van andere twaalfde-eeuwse briefschrijvers. Als controleauteur werd Bernardus van Clairvaux gekozen, omdat die een uitgebreide collectie naliet die bij benadering uit dezelfde tijd en ruimte als de brieven van Guibertus stamt en daarenboven digitaal beschikbaar is<sup>156</sup>. Brief 53 uit het *epistularium* – volgens de *salutatio* door een cisterciënzer abt geschreven, maar op basis van de stijl en de gebruikte woordenschat en ideeën door Albert Derolez toegeschreven aan Guibertus<sup>157</sup> – is als een aparte categorie opgenomen in de figuur (Gd\_Ep53). De briefcollecties van Guibertus en Bernardus vormen in Figuur 1 duidelijk twee aparte 'takken', wat aangeeft dat beide collecties een eigen stilistische coherentie vertonen. Ook de brieven die niet door Guibertus werden geschreven sluiten qua gebruik van functiewoorden duidelijk aan bij Guibertus' eigen brieven.

---

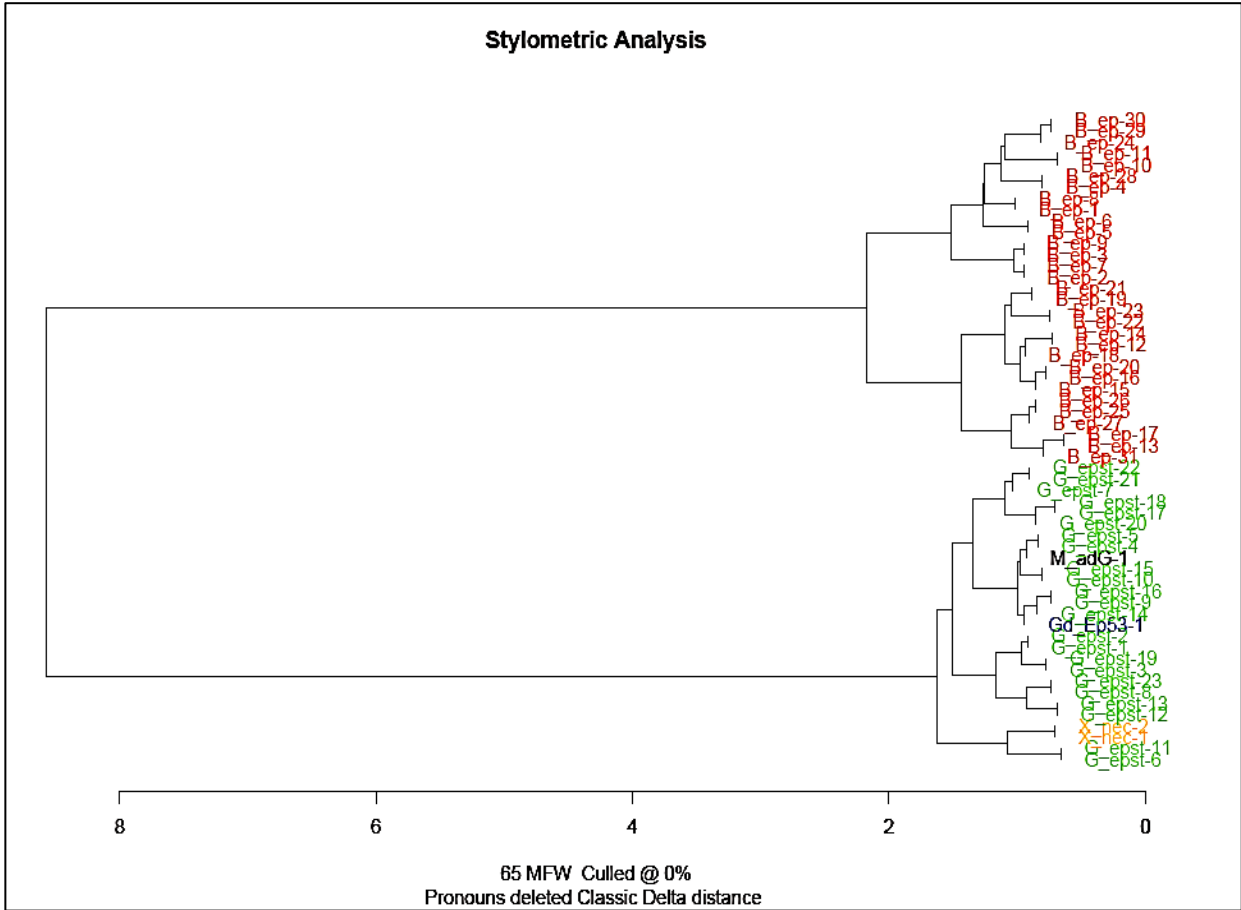
<sup>153</sup> In het Latijn zit bijvoorbeeld veel informatie die normaalgezien door functiewoorden wordt meegegeven verborgen in de naamvallen. Ook kent het middeleeuwse Latijn geen vaste spelling, waardoor het moeilijker wordt om teksten en auteurs met elkaar te vergelijken.

<sup>154</sup> Zie bijvoorbeeld Mike Kestemont, Sara Moens & Jeroen Deploige, 'Collaborative Authorship in the Twelfth Century. A Stylometric Study of Hildegard of Bingen and Guibert of Gembloux', in: *Literary and Linguistic Computing*, 2013, doi: 10.1093/lc/fqt063. In dit artikel wordt ook uitgebreid ingegaan op de mogelijke valkuilen bij het toepassen van deze methode op Latijnse teksten en wordt de precies gehanteerde werkwijze zeer gedetailleerd uit de doeken gedaan.

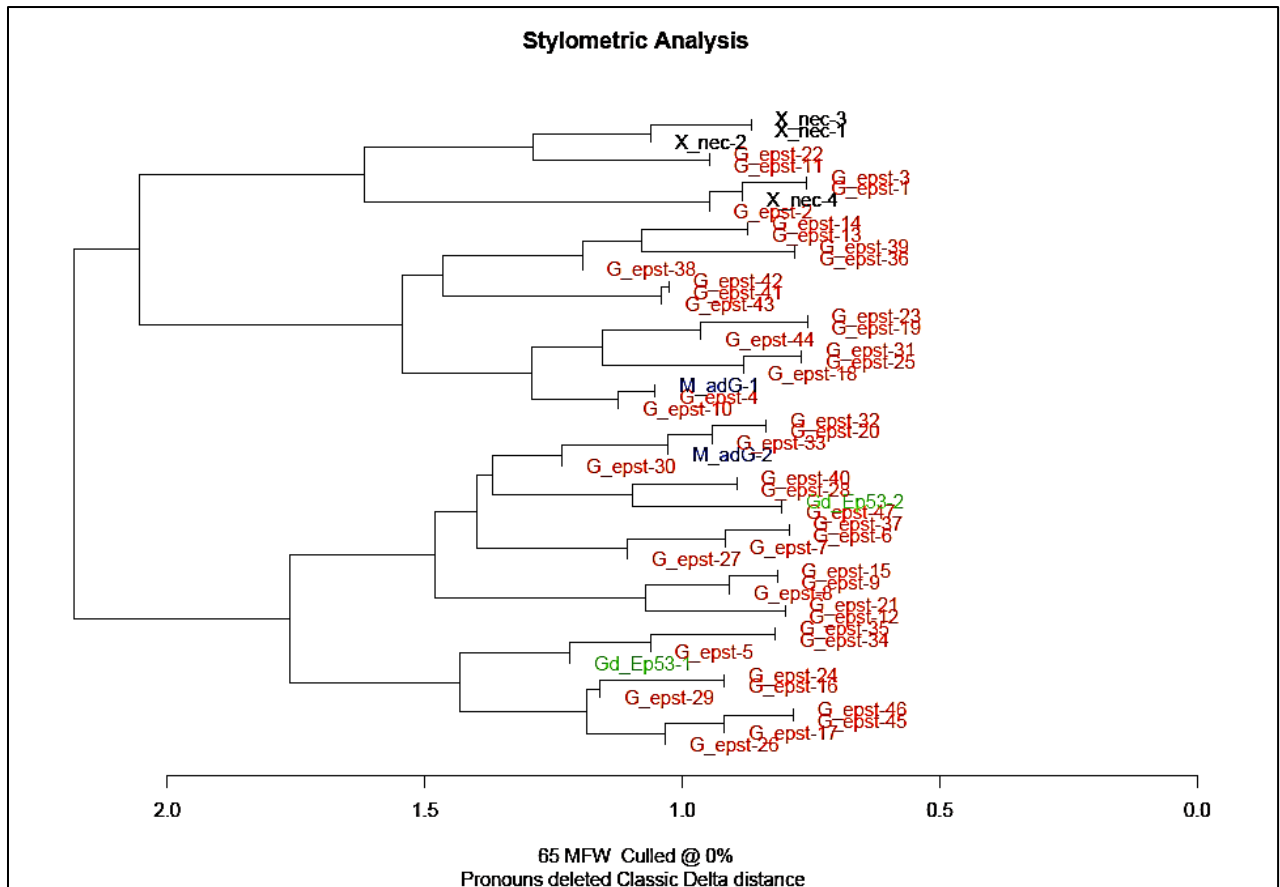
<sup>155</sup> Ik ben Mike Kestemont veel dank verschuldigd voor het uitvoeren van deze analyses en het interpreteren en ter beschikking stellen van de figuren.

<sup>156</sup> Met dank aan Brepols publishers, die zowel de collectie van Guibertus als van Bernardus in digitale vorm aanleverde.

<sup>157</sup> Guibertus Gemblacensis, *Epistolae*, ed. A. Derolez, p. 532.



Figuur 1: Stylometrische vergelijking van de *epistolaria* van Guibertus van Gembloers en Bernardus van Clairvaux.



Figuur 2: Stylometrische vergelijking van de verschillende onderdelen in Guibertus' *epistularium*.

In Figuur 2 worden de verschillende onderdelen van Guibertus' *epistularium* met elkaar vergeleken. Enkel de steekproeven van de brieven die noch door, noch aan Guibertus werden geschreven (X\_nec) zonderen zich enigszins af van de overige subgroepen. Ook de brief van de 'cisterciënzer abt' (Gd\_Ep53) sluit mooi aan bij de overige steekproeven, hetgeen Derolez's these over het auteurschap van deze brief bevestigt. Kortom, alle brieven in het *epistularium* dragen duidelijk Guibertus' stempel, zelfs degene waarvan Guibertus niet de afzender was. Uit deze resultaten volgt zeker niet dat Guibertus ook de auteur was van alle brieven uit het *epistularium*. Ze tonen echter wel aan dat Guibertus alle brieven uit zijn *epistularium* grondig herwerkte alvorens de ze op te nemen in zijn collectie. Deze herziening wiste echter niet alle sporen van de oorspronkelijk 'grondlaag' uit, zeker niet wat betreft de groep brieven waar Guibertus niet één van de correspondenten was (X\_nec). Kortom, ook de brieven die Guibertus dus niet zelf schreef, zijn dus in hun versie in het *epistularium* in zekere mate aan Guibertus toe te schrijven, aangezien hij de finale redactie in handen had en dus, indien hem dit beliefdde, de stijl aanpaste, zaken weglief uit de brieven of passages toevoegde. Het beeld dat in deze brieven van bepaalde gebeurtenissen of personen wordt geschilderd, is dus representatief voor Guibertus' eigen opvattingen, ook al schrijft het *epistularium* hem geen rol toe in het opstellen van deze brieven. Dit stelde Guibertus ook in staat anderen de verantwoordelijkheid voor meer gedurfde uitspraken in de schoenen te schuiven.

Guibertus' *epistularium* is uitgegeven door Albert Derolez in de reeks *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis*<sup>158</sup>, met uitzondering van drie brieven van de hand van Hildegard van Bingen die Lieven Van Acker<sup>159</sup> opnam in zijn uitgave van Hildegards brieven in dezelfde reeks<sup>160</sup>. Deze brieven zijn daarenboven opgenomen in de digitale Brepols-databank *The Library of Latin Texts*<sup>161</sup>. Hierdoor kan de collectie gemakkelijk op trefwoorden doorzocht worden, wat voor het verdere onderzoek in deze scriptie bijzonder handig is. De brieven uit het *epistularium* worden doorheen deze verhandeling aangeduid met het nummer dat Derolez, of Van Acker voor de drie brieven van Hildegard, hen toekende. Een overzicht van de datering van de brieven alsook van hun afzenders en bestemmingen is terug te vinden in Appendix 1.1.

Heel wat minder gekend is de tweede collectie van veertien brieven, die in KBR hs. 5535-37 zijn opgenomen. Aangezien het in feite eerder korte traktaten zijn, worden ze in deze verhandeling als de traktaatbrieven aangeduid<sup>162</sup>. Deze traktaatbrieven bevatten weinig persoonlijke informatie en beperken zich meestal tot één specifiek religieus thema, zoals de dood, het priesterschap, het Paasfeest, vriendschap of Benedictus van Nursia. Ondanks hun gebrek aan biografische informatie zijn ze toch zonder twijfel aan Guibertus toe te schrijven: zijn naam wordt in de *salutationes* vermeld en ook de bijzondere voorkeur voor St-Martinus verraadt Guibertus' auteurschap. Hippolyte Delehaye typeerde ze als 'jeugdwerk' omwille van hun schoolse aanschijn<sup>163</sup> en het lijkt inderdaad niet onmogelijk dat de brieven gegroeid zijn uit opdrachten rond specifieke thema's. Men leerde de kunst van het briefschrijven immers al doende door zelf in een pedagogische context fictieve brieven te schrijven rond een opgelegd thema. Desondanks zijn de brieven geen totaal verzonnen constructies: de schaarse persoonlijke commentaren – bijvoorbeeld referenties naar familieleden, ontmoetingen en ziektes – lijken immers geworteld te zijn in een reële interactie tussen Guibertus en zijn correspondenten. In het totaal gaat het over vier personen: Guibertus' eigen neef Lambertus, de twee broers Arnulfus en Johannes, en de

---

<sup>158</sup> Guibertus Gemblacensis, *Epistolae quae in codice B. R. Brux. 5527-5534 inveniuntur*, ed. Albert Derolez, Brepols, Turnhout, 1988-1989, 2d. (*Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* 66-66A).

<sup>159</sup> Hildegardis Bingensis, *Epistolarium*, ed. Lieven Van Acker & Monika Klaes, Brepols, Turnhout, 1991-1993-2001, 3 delen (*Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* 91-91A-91B).

<sup>160</sup> In de voetnoten wordt naar het *epistularium* verwezen als 'Ep. GG' gevolgd door het volgnummer van de brief uit de editie van Derolez of als 'Ep. HB' gevolgd door het briefnummer uit de editie van Van Acker voor de brieven van Hildegard.

<sup>161</sup> De brieven uit Guibertus' *epistularium* zijn in de databank opgenomen onder de auteur '*Epistularium Guiberti*', niet onder Guibertus van Gemblours zelf, omdat ze naast werk van Guibertus ook brieven van anderen bevatten. De databank is terug te vinden op: <http://clt.brepols.net/cds/pages/Search.aspx>.

<sup>162</sup> In de voetnoten wordt naar de collectie traktaatbrieven verwezen als T-Ep. gevolgd door een volgnummer op basis van de volgorde van de brieven in handschrift KBR 5535-5537 en het desbetreffende folium in dit handschrift.

<sup>163</sup> Delehaye, *Mélanges*, p. 15.



priester Reinerus. Op sommige plaatsen springt de auteur echter over van een aanspreking in de tweede persoon enkelvoud naar een in de tweede persoon meervoud, wat erop wijst dat de auteur bij het schrijven of herwerken van de brieven een breder publiek in gedachten had. Misschien zijn de brieven, of passages eruit, zelfs gebruikt als materiaal voor preken. Deze onzorgvuldigheid is niet het enige teken dat Guibertus ofwel weinig zorg besteedde aan de stijl van de brieven, ofwel op het moment dat hij ze schreef nog weinig ervaren was in de briefschrijfkunst. Zo stapelde hij lange aaneensluitende bijbelcitatens op, die hij vervolgens breedvoerig parafraseerde, en laste hij veel directe redes in, waarvan sommige zelfs Christus in de mond werden gelegd. Het geheel geeft een nogal onbeholpen indruk. Deze eerder stuntelige stijl, die duidelijk veraf staat van Guibertus' gebruikelijke literaire flair, lijkt de hypothese van Delehaye te bevestigen dat deze collectie in Guibertus' jeugd moet gedateerd worden. De negende en de tiende brief zijn overigens onvolledig, een bijkomende indicatie dat Guibertus aan deze collectie duidelijk minder belang hechtte dan aan het *epistularium*.

Door hun gebrek aan concrete historische informatie zijn de traktaatbrieven erg moeilijk te dateren. Indien deze brieven inderdaad 'jeugdwerk' zijn, zou kunnen vermoed worden dat ze dateren van vóór Guibertus' dertigste verjaardag, dus alleszins van vóór 1155<sup>164</sup>. Het enige mogelijk aanknopingspunt in de brieven zelf is de vermelding van twee twaalfde-eeuwse werken in de derde traktaاتبrief, namelijk van Bernardus van Clairvaux' *De diligendo Dei* (afgewerkt ca. 1127) en van een werk toegeschreven aan Hugo van St-Victor, die actief was als schrijver tussen 1120 en 1141. De omschrijving van dit laatste werk is echter geenszins eenduidig en dient dus als *post quem*-datering van de brieven weinig nut<sup>165</sup>. Bijgevolg is de enige zekerheid dat de brief na 1127 geschreven werd, een vaststelling die weinig opzienbarend is aangezien Guibertus pas enkele jaren voordien geboren werd. De brieven stammen overigens niet noodzakelijk allemaal uit dezelfde periode, want in de laatste brief wordt verwezen naar één van de voorgaande als geschreven '*cum iunior essem*'. Ondanks de omslachtige stijl en het gebrek aan context die kan helpen deze

---

<sup>164</sup> In middeleeuwse indelingen van het leven wordt het einde van de *adolescentia* meestal gesitueerd op 28 jaar. Zie de overzichtstabel in Isabelle Cochelin, 'Introduction: Pre-Thirteenth-Century Definitions of the Life Cycle', in: Isabelle Cochelin & Karen Smyth (reds.), *Medieval Life Cycles. Continuity and Change*, Brepols, Turnhout, 2013, pp. 3-5.

<sup>165</sup> Het werk wordt omschreven als "*de tribus invisibilibus dei et tribus mundi visibilibus cuius illustri eruditione palam tibi fiet quomodo rationis ductu per considerationem visibilium ad cognitionem invisibilium gradatim possis ascendere et a contemplatione illorum ad istorum ordinem vel causas prospiciendas segura regradatione debeas descendere*". Zie T-Ep 3, fol. 31v. De referentie naar het 'opklimmen' en 'afdalen' ladder ligt echter meer in de lijn van de sterk contemplatief ingestelde Richard van St-Victor, wiens theologische methode sterk gedomineerd wordt door een transitie *per visibilia ad invisibilia*, zoals Dale Coulter stelt. Zie Dale Coulter, *Per visibilia ad invisibilia. Theological method in Richard of St. Victor (d.1173)*, Brepols, Turnhout, 2006, 293p., in het bijzonder pp. 24-60. Richard van St-Victor was actief als schrijver van ca. 1145 tot zijn dood in 1173. Indien hier effectief verwezen wordt naar een werk van Richard, dan zou deze brief dus van heel wat later dateren dan nu aangenomen.

traktaatbrieven te kaderen is de collectie interessant omwille van de terloopse persoonlijke opmerkingen en de theologische concepten die erin uiteengezet worden. Met uitzondering van een kort fragment<sup>166</sup> zijn deze brieven niet uitgegeven. De nummering van de traktaatbrieven in deze verhandeling is gebaseerd op de volgorde van de brieven in KBR hs. 5535-37. Een overzicht van de destinatarissen is terug te vinden in Appendix 1.1.

Naast deze twee grote briefcollecties zijn enkele brieven geïsoleerd overgeleverd in laatmiddeleeuwse of vroegmoderne werken. Albert Derolez signaleert vier dergelijke brieven<sup>167</sup>. Een eerste is enkel bekend door een referentie in Jean Mabillons *Vetera analecta*, maar lijkt sindsdien verloren te zijn gegaan. De brief begon naar verluidt met de woorden ‘*Beatus Augustinus*’ en zou gehandeld hebben over Guibertus’ jeugdzonden<sup>168</sup>. Van de tweede brief is enkel een fragment overgeleverd in de *Gallia Christiana*<sup>169</sup>. Hierin trachtte Guibertus een weerwoord te bieden aan de laster die over zijn abbatiateen werd verspreid. De brief dateert dus alleszins van na Guibertus’ verkiezing tot abt van Gemblours in 1194. Op basis van stilistische kenmerken beschouwde Hippolyte Delehaye de brief als authentiek<sup>170</sup>. In een derde ‘geïsoleerde’ brief maande Guibertus een scholasticus uit Tours aan een werk aan Martinus te wijden. Deze brief is overgeleverd in een vroeg veertiende-eeuws manuscript uit Marmoutier te Tours<sup>171</sup>. De brief kwam tot stand tijdens één van Guibertus’ twee verblijven te Tours, dus ofwel in 1180-1181, ofwel in 1185-1186. Aangezien de brief enkel in een manuscript uit Tours is overgeleverd, is het denkbaar dat de eindredactie van de brief buiten Guibertus om is gebeurd. André Salmon verzorgde in de negentiende eeuw een editie van deze brief<sup>172</sup>. Hij nam ook het antwoord van deze scholasticus op<sup>173</sup>, dat enkel is overgeleverd via het zeventiende-eeuwse werk van Laurent Bochel<sup>174</sup>. Tot slot bevatten de vijftiende-eeuwse Leuvense handschriften KBR hs. 1015-19 (uit St-Maartensdal) en KBR hs. 1382-91 (uit de Onze-Lieve-Vrouw van Bethlehemabdij) een brief van Guibertus aan ene G., een kanunnik uit Laon. Ook in deze brief verzocht Guibert de geadresseerde een werk over Martinus te schrijven, maar in feite zette hij vooral zijn eigen kennis over de heilige en

---

<sup>166</sup> Jean-Baptiste Pitra nam een kort fragment van de negende traktaatbrief over Benedictus van Nursia op in zijn *Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata*, VIII, Montecassino, 1882, pp. 593-600.

<sup>167</sup> Albert Derolez, ‘Introduction’, in: Guibertus Gemblacensis, *Epistolae quae in codice B. R. Brux. 5527-5534 inveniuntur*, ed. Albert Derolez, Brepols, Turnhout, 1988-1989, p. xi, vn. 8 (*Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* 66-66A).

<sup>168</sup> Jean Mabillon, *Vetera Analecta II*, Montalant, Parijs, 1723, p. 482.

<sup>169</sup> *Gallia Christiana* III, Parijs, 1725, Instrumenta, col. 129-130. In de voetnoten wordt naar deze brief verwezen als EpGal, zonder pagina-aanduiding aangezien de editie toch maar één pagina beslaat.

<sup>170</sup> Delehaye, *Mélanges*, p. 16.

<sup>171</sup> Bewaard in de Bibliothèque nationale te Parijs als hs. 15067.

<sup>172</sup> André Salmon, *Recueil de chroniques de Touraine*, Imprimerie Ladevèze, Tours, 1854, pp. 343-350. In de voetnoten wordt naar deze brief verwezen als EpT, gevolgd door het paginanummer in Salmons editie.

<sup>173</sup> Salmon, *Recueil de chroniques*, pp. 350-354. In de voetnoten wordt naar deze brief verwezen als EpTr, gevolgd door het paginanummer in Salmons editie.

<sup>174</sup> Laurent Bochel, *Gregorius van Tours. Historiae francorum*, Parijs, 1610, deel II, pp. 343-350.

diens vereerders in de verf. Parallel met deze brief verstuurde Hervardus, de aartsdiaken van Luik en neef van G., een bemiddelingsbrief ten behoeve van Guibertus aan G. Deze brief, die enkel in KBR hs. 1510-19 is bewaard, werd volgens Delehaye sterk onderhanden genomen door Guibertus<sup>175</sup>. Ondanks zijn inspanningen slaagde Delehaye er niet in G. met zekerheid te identificeren<sup>176</sup>. In 1961 schoof Petrus Boeren Gobert van Laon als kandidaat naar voren. In de brief prees Guibertus G. immers voor zijn werk over de kledij en het gedrag van clerici. Gobert van Laon is de auteur van *De tonsura et vestimentis et vita clericorum*, geschreven tussen 1180 en 1198. Hij bekleedde religieuze functies in de regio van Namen en Luik en werd in 1211 vermeld als kanunnik te Laon. Vandaar vormt Gobert volgens Boeren de beste kandidaat voor identificatie met G<sup>177</sup>. Guibertus' brief aan Gobert is, op enkele passages na, door Delehaye uitgegeven<sup>178</sup>. De bemiddelingsbrief van Hervardus is uitgegeven in de reeks *Patrologia Latina*<sup>179</sup>.

Indirect kwam reeds aan bod dat Guibertus ook de auteur is van enkele heiligenlevens. Zijn hagiografische inspanningen centreren zich rond twee figuren. Ten eerste is Guibertus de auteur van een – weliswaar onafgewerkte – *Vita* van Hildegard van Bingen. Deze tekst werd door Guibertus verwerkt in brief 38 van zijn *epistularium*<sup>180</sup>. Daarnaast is in twee handschriften uit Gemblours, KBR hs. 5387-96 en KBR hs. 5527-34, ook een versie van Hildegards 'officiële' *Vita* door Godfried van Disibodenberg en Theoderik van Echternach overgeleverd, waarin Guibertus aanpassingen heeft aangebracht. Een overzicht van deze aanpassingen werd door Monika Klaes opgenomen in haar uitgave van de *Vita Hildegardis*<sup>181</sup>. De tweede figuur waarnaar Guibertus' fascinatie uitging is St-Martinus. Guibertus wijdde zowel een heiligenleven in verzen als één in prozavorm aan Martinus. Van de *Vita sancti Martini* in verzen zijn uitsluitend de proloog en enkele fragmentjes

---

<sup>175</sup> Hippolyte Delehaye, 'Guiberti Gemblacensis epistula de Sancto Martino et alterius Guiberti item Gemblacensis carmina de eodem', in: *Analecta Bollandiana*, 7 (1888), p. 271.

<sup>176</sup> Delehaye, 'Guiberti Gemblacensis', p. 271-273.

<sup>177</sup> Petrus Boeren, 'Maître Gobert, poète belge du XIIe siècle (1150 env. - 1220 env.)', in: *Bulletin du Cange (Archivum latinum aevi)*, 13 (1961), pp. 129-140.

<sup>178</sup> Delehaye, 'Guiberti Gemblacensis', pp. 282-302. In de voetnoten wordt naar deze brief verwezen als EpGob, gevolgd door het paginanummer in de editie van Delehaye.

<sup>179</sup> Jean Paul Migne, *Patrologia Latina*, nr. 211, col. 1283-1286. In de voetnoten wordt naar deze brief verwezen als EpHerv, gevolgd door de kolomnummers in de editie van de PL.

<sup>180</sup> Naar Guibertus' *Vita Hildegardis* wordt dus verwezen als Ep. GG 38. Er bestaat ook een Engelse vertaling van deze brief inclusief de *Vita* door Anna Silvas. Zie Anna Silvas, *Jutta and Hildegard: The Biographical Sources*, Brepols, Turnhout, 1998, pp. 99-117 (Medieval Women. Texts and Contexts 1).

<sup>181</sup> *Vita Sanctae Hildegardis*, ed. Monika Klaes, Brepols, Turnhout, 1993, pp. 93-106 (*Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* 126). Er bestaat ook een Engelse vertaling door Anna Silvas. Zie Silvas, *Jutta and Hildegard*, pp. 223-237.

uitgegeven<sup>182</sup>, van de *Vita sancti Martini* in proza slechts drie mirakels<sup>183</sup>. Tot slot ontwikkelde Guibertus ook een interesse in Martinus' eerste hagiograaf, Sulpicius Severus. Om Sulpicius te vrijwaren van bepaalde verdenkingen die over hem geuit waren, schreef hij een *Apologia sancti Sulpicii archiepiscopi*<sup>184</sup>. De focus van de tekst ligt echter op Martinus zelf en zeker op het einde wijkt de inhoud sterk af van de voorgenomen opzet een verdediging voor Sulpicius te schrijven. De *Apologia* werd slechts zeer fragmentarisch uitgegeven door de bollandisten<sup>185</sup>. Daarom werd voor deze scriptie een eigen transcriptie gemaakt, die in Appendix 2.1 terug te vinden is. Guibertus' hagiografische werk komt in de loop van deze scriptie nog uitvoerig aan bod. Voor meer informatie over de datering en totstandkoming van de werken verwijs ik naar deze passages<sup>186</sup>.

Naast deze epistolaire en hagiografische werken zijn nog enkele teksten overgeleverd die ofwel door Guibertus geschreven werden, ofwel hun ontstaan aan zijn initiatief te danken hebben. De *De destructione monasterii Gemblacensis*<sup>187</sup> lijkt op het eerste gezicht een historiografisch werk over een brand te Gembloers te zijn, maar in feite staan vooral Guibertus zelf, zijn leven en zijn werk centraal. De titel is dan ook enigszins misleidend voor de feitelijke inhoud van de tekst<sup>188</sup>. De *De destructione* werd, volgens interne aanwijzingen, geschreven ca. 1214, in ieder geval op het einde van Guibertus' leven. De tekst is overigens ook onafgewerkt gebleven: misschien stierf Guibertus alvorens de tekst af te kunnen werken? In *De destructione* worden onder andere zijn collectie traktaatbrieven vermeld: de brieven, in feite eerder boeken<sup>189</sup>, werden geschreven ten bate van het zielenheil van enkele geletterde vrienden, neven en leeftijdsgenoten 'toen hij jonger was'<sup>190</sup>. Op verzoek van anderen heeft Guibertus ze echter nu, op zijn oude dagen, verzameld in één handschrift,

---

<sup>182</sup> Pitra. *Analecta sacra*, p. 440 en pp. 582-591. In de voetnoten wordt naar Guibertus' *Vita sancti Martini* in verzen verwezen als Vita SM Vers, gevolgd door het foliumnummer van de desbetreffende passage in KBR hs. 5527-34.

<sup>183</sup> *Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae regiae Bruxellensis*, I, Polleunis, Ceuterick & Lefèbvre, Brussel, 1886, pp. 499-503. In de voetnoten wordt naar Guibertus' *Vita sancti Martini* verwezen als Vita SM Proza, gevolgd door het foliumnummer van de desbetreffende passage in KBR hs. 5397-5407.

<sup>184</sup> In de voetnoten wordt naar deze tekst verwezen als *Apologia*, gevolgd door het foliumnummer van de desbetreffende passage in KBR hs. 5397-407.

<sup>185</sup> *Catalogus codicum hagiographicorum*, I, pp. 509-515.

<sup>186</sup> Voor het hagiografisch werk rond Hildegard zie Hoofdstuk 11; voor Guibertus' werk over St-Martinus en Sulpicius Severus zie Hoofdstuk 6.

<sup>187</sup> In de voetnoten wordt naar deze tekst verwezen als *De destructione*, gevolgd door het foliumnummer van de desbetreffende passage in hs. 5535-37.

<sup>188</sup> Voor de verantwoording van deze titel, zie de eerste voetnoot bij de editie van deze tekst in Appendix 2.

<sup>189</sup> "*magis volumina vel libri quam epistole*". *De destructione*, fol. 2v.

<sup>190</sup> "*cum ... adhuc essem iunior*" en "*prisca illa qui iuvenis scripsi*". *De destructione*, respectievelijk fol. 2v en fol. 3r.

naar eigen zeggen zonder er correcties in aan te brengen<sup>191</sup>. Dit bevestigt Delehayes hypothese dat de traktaatbrieven werk uit Guibertus' jongere jaren zouden zijn. Tussen de lijnen door klinkt echter enig onbehagen met het feit dat deze 'jeugdige schrijfsels' nu aan de ogen van het brede publiek blootgesteld werden. De auteur getroostte zich immers veel inspanning om zijn breedsprakerige en ongecultiveerde stijl te vergoelijken. De *De destructione* is dan ook in hetzelfde handschrift terug te vinden als de traktaatbrieven en vormt er een soort inleiding op.

Hippolyte Delehaye heeft de authenticiteit van de tekst in twijfel getrokken, voornamelijk op basis van een fout in de chronologie van de vermelde feiten uit Guibertus' leven en de volgens hem afwijkende schrijfstijl<sup>192</sup>. Volgens Delehaye is *De destructione* het werk van een andere monnik uit Gembloers die na lezing van Guibertus' brieven een inleidend relaas op de traktaatbrieven wou voorzien, geschreven in de stijl en *persona* van Guibertus. Wat betreft Delehayes stijlargument verwees hij in het bijzonder naar de vele verontschuldigungen in de tekst voor de breedvoerige en ongecultiveerde stijl. Dit lijkt hem vreemd aangezien Guibertus, aldus Delehaye, nooit de bedoeling had in een zeer heldere stijl te schrijven, wat elke verontschuldiging hierover overbodig maakte. Dergelijke verontschuldigungen voor *prolixitas* of *rusticitas* zijn echter een typisch bescheidenheidstopos en komen ook in Guibertus' andere werken voor. In de inleiding op zijn *Vita sancti Martini* in verzen verontschuldigde hij zich voor zijn 'middelmatige of eerder bescheiden stijl'<sup>193</sup>, terwijl hij het in de *Apologia* over de 'beperktheid van zijn talent', zijn 'onbehouwen stijl', breedsprakigheid en ruwheid had<sup>194</sup>. De fout in de chronologie is echter moeilijker te weerleggen. De tekst liet uitschijnen dat de verwoesting van het klooster door de brand er de oorzaak van was dat Guibertus naar Rupertsberg trok om er Hildegard te bezoeken. Aangezien de desbetreffende brand in feite pas na Hildegards

---

<sup>191</sup> "Quia pre infirmitate corporis et angore animi eas corrigere et perficere non possem, saltem et a dispersione reollectas et in unum corpus redactas legere volentibus traderem". De *destructione*, fol. 3v. Guibertus lijkt inderdaad oorspronkelijk niet de bedoeling te hebben gehad deze brieven zelf tot één collectie te verwerken aangezien hij deze taak in één van de traktaatbrieven net aan zijn correspondent toevertrouwd. "Obsecro autem ut hanc eandem epistulam et si quas forte deinceps tibi porrexero aliquid utilitatis habentes non sparsas, sed sub uno collectas inter extremas cartulas tuas manere patiaris ut si qua fors seu mortis seu peregrationis me tibi abstulerit, saltem inter vilia tua qualemcumque memoriale mei, cum ea recensueris, invenias." T-Ep. 3, fol. 32v.

<sup>192</sup> Daarnaast haalde Delehaye ook nog twee andere argumenten aan op basis van het handschrift waarin de enige kopie van deze tekst is overgeleverd. Ten eerste wordt de tekst in het handschrift niet aan Guibertus toegeschreven. Een titel is immers niet aanwezig. Dit geldt echter ook voor de traktaatbrieven die in datzelfde handschrift zijn opgenomen - de aanwezige titels zijn immers latere toevoegingen. Ten tweede ziet hij er een bezwaar in dat de folia waarop *De destructione* is neergeschreven een aparte codicologische eenheid vormen die is toegevoegd aan de folia met de traktaatbrieven nadat daarin de katernen genummerd werden. Dit impliceert echter niet noodzakelijkerwijs dat de intellectuele auteur van *De destructione* niet Guibertus is geweest. Zie Delehaye, 'Guiberti Gemblacensis', pp. 269-270.

<sup>193</sup> *Vita SM Vers*, proloog, p. 584.

<sup>194</sup> *Apologia*, fol. 12r en fol. 15v.

dood plaatsvond, kan dit uiteraard niet waar zijn. In feite trok Guibertus na de brand naar Marmoutier bij Tours. Ook al blijkt uit zijn brieven dat Guibertus wel vaker feiten verdraaide indien hem dit beter uitkwam, toch is deze flagrante fout, die daarenboven geen duidelijke reden heeft, opvallend. Ook hier kan een stylometrische analyse van de teksten, zoals deze hierboven voor de verschillende delen van het *epistularium* werd uitgevoerd, meer klaarheid brengen. Om te kunnen beoordelen of de tekst qua gebruik van functiewoorden aansluit bij andere teksten van Guibertus' hand, werd de tekst geconfronteerd met de brieven uit Guibertus' *epistularium* die door hemzelf werden geschreven én met zijn *Apologia* voor Sulpicius Severus, die net zoals de betwiste tekst dateert van het einde van Guibertus' leven. Uit de analyse bleek echter dat de *Apologia* in stijl het verst van de brieven afstaat<sup>195</sup>. Nochtans betwist niemand, ook niet Delehaye, de authenticiteit van de *Apologia*, omdat de inhoud van de tekst zo getekend is door Guibertus' stokpaardjes. Alle argumenten in oogschouw genomen is er derhalve geen reden om Guibertus' auteurschap van *De destructione* van de hand te wijzen, al blijft enige voorzichtigheid bij het trekken van conclusies enkel op basis van deze tekst geboden. Omdat de editie van de bollandisten slechts partieel is<sup>196</sup>, werd een eigen transcriptie voorzien, die in Appendix 2 is opgenomen.

Guibertus was mogelijk ook de opsteller van een tweede tekst van historiografische aard, getiteld *De combustione monasterii Gemblacensis*, niet te verwarren met de bijna gelijknamige *De destructione monasterii Gemblacensis*. De *De Combustione* is in feite een compilatie van fragmenten uit brief 37 van het *epistularium* en uit de geïsoleerd overgeleverde brief die in de *Gallia Christiana* werd uitgegeven. Daarenboven bevat de tekst ook een passage die, gezien de erin vermelde feiten, pas na 1210 werd geschreven. Dat Guibertus de auteur was van deze aanvulling, is goed mogelijk. De passage is alleszins uitgevoerd in zijn kenmerkende stijl. Daarenboven kende Guibertus na zijn aftreden als abt van Gembloers in 1204 een opflakking in schrijfactiviteit. Er is echter moeilijk uitsluitel te geven of ook de compilatie aan Guibertus moet worden toegeschreven, dan wel aan een andere monnik uit het klooster van Gembloers. De *De combustione* is enkel overgeleverd in een vroeg zestiende-eeuws handschrift<sup>197</sup>. Deze tekst werd uitgegeven in de reeks *Monumenta Germaniae Historica* en in de *Patrologia Latina*<sup>198</sup> en werd ook opgenomen in de digitale *Library of Latin Texts*.

Voor informatie over Guibertus' abbatiaat, een periode die in het *epistularium* eerder onderbelicht blijft, vormen de *Notae Gemblacenses* de belangrijkste bron. Deze tekst is

---

<sup>195</sup> Ook voor deze analyse ben ik Mike Kestemont bijzonder dankbaar.

<sup>196</sup> *Catalogus codicum hagiographicorum*, I, pp. 578-582.

<sup>197</sup> ÖNB hs. 3469, waarin ook werk van Sigebert van Gembloers opgenomen is. In hs. 3469 wordt de tekst door middel van een titel aan Guibertus van Gembloers toegeschreven.

<sup>198</sup> *Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum* 8, ed. Georg Pertz, Hannover, 1848, pp. 563-564 en Jean Paul Migne, *Patrologia Latina* 160, col. 657-659. In de voetnoten wordt naar deze tekst verwezen als *De combustione*. gevolgd door het paginanummer in de *Monumenta*-editie.

opgevat als een aanvulling op de *Gesta abbatum Gemblacensium* en behandelt de daden van vijf abten, van abt Arnulfus (aangesteld in 1137) tot en met abt Willem (aangesteld in 1204), waarbij abt Petrus – door Ursmer Berlière gerapporteerd voor de periode 1154-1156<sup>199</sup> – blijkbaar over het hoofd werd gezien. We kunnen het initiatief voor het opstellen van deze tekst alsook de inhoudelijke redactie toeschrijven aan Guibertus: niet alleen wordt aan zijn abbatiaat opmerkelijk meer aandacht besteed dan aan de overige abten, Guibertus wordt daarenboven ook als een belangrijke figuur opgevoerd in de abbatiaten van zowel zijn voorganger als zijn opvolger. Of de stilistische uitvoering van de tekst en de eindredactie ervan eveneens op Guibertus teruggaan, is moeilijk te bepalen. Guibertus lijkt in ieder geval op het moment van het opstellen van de tekst nog in leven te zijn geweest. Noch zijn dood, noch de verjaardag van zijn sterfdag worden vermeld. Enkel over zijn aftreden wordt gesproken. Een meer precieze datering is moeilijk: de vergelijking van de schenkingen vermeld in de *Notae* onder Willem, de laatst opgenomen abt, met het overgeleverde oorkondenmateriaal van het klooster van Gembloers bracht helaas niets op. De beste datering voor de *Notae* luidt derhalve de periode 1204-1214, zijnde tussen Guibertus' aftreden en zijn overlijden. Enkel het laatste deel van de *Notae*, een droge opsomming van schenkingen onder abt Willem die qua stijl afwijkt van de rest van de tekst, werd mogelijk gaandeweg toegevoegd aan de tekst en stamt dus eventueel uit een latere periode<sup>200</sup>. Delehaye zette zich echter af tegen de mogelijkheid van Guibertus' betrokkenheid: Guibertus' karakteristieke stijl ontbreekt en belangrijke gebeurtenissen, zoals de brand in 1185, worden niet vermeld<sup>201</sup>. Nochtans vormen deze vaststellingen geen echte bezwaren tegen een rol van Guibertus bij de opstelling van de tekst. De *Notae Gemblacenses* waren, als een historiografische tekst in de traditie van de *gesta abbatum*, onderhevig aan bepaalde genreverwachtingen. Welke elementen er precies in de beschrijving van elk abbatiaat aan bod moesten komen, lag vrij vast. Een *gesta abbatum* leent zich derhalve niet tot Guibertus' typische langdradige en persoonlijke uitweidingen. Daarenboven ging de stilistische uitvoering van de *Notae*, zoals hoger al gezegd, niet noodzakelijk op Guibertus zelf terug, maar was hij vooral de drijvende kracht achter het opstellen van de tekst. Bovendien waren dergelijke historiografische teksten voor intern gebruik bedoeld. Door het presenteren van een coherente visie op het eigen verleden en het promoten van bepaalde waarden en gedragspatronen trachtte men een gevoel van eenheid te creëren tussen de leden van de gemeenschap, zelfs over de grenzen van de dood heen. Door de brand, en vooral de nefaste gevolgen ervan voor de monastieke discipline, te verzwijgen kon men dus een meer

---

<sup>199</sup> Ursmer Berlière verwees hierbij naar een vermelding van deze Petrus in de Kroniek van St-Laurent en de Necrologie van St-Gérard. Uit Gembloers zelfs lijken dus geen bronnen over deze figuur te zijn overgeleverd. Zie Ursme Berlière, 'Abbaye de Gembloux', in: *Monasticon Belge. I: Namur*, Desclée, De Brouwer et co., Brugge, 1890, p. 19.

<sup>200</sup> Pieter-Jan De Grieck suggereert dat deze opsomming oorspronkelijk uitgebreider was, maar dat het einde van de *Notae* verloren is gegaan. Zie De Grieck, *De benedictijnse geschiedschrijving*, p. 164.

<sup>201</sup> Delehaye, 'Guiberti Gemblacensis', p. 66, vn. 342.

harmonieus beeld van het verleden van de abdij schetsen en aan toekomstige generaties voorhouden. Anderzijds vond men het vermelden van de brand misschien gewoon niet nodig, omdat deze toch al uitvoerig was behandeld in *De combustione*. De *Notae Gemblacenses* werden uitgegeven in de *Monumenta Germaniae Historica*<sup>202</sup>.

Naast de *Notae* vormen ook de oorkonden opgesteld onder leiding van Guibertus een bron van informatie voor zijn activiteiten als abt. De oorkonden van de abdij van Gemblours zijn uitgegeven door Charles-Gustave Roland<sup>203</sup>, maar kunnen ook via de *Diplomata Belgica* database handig geraadpleegd worden<sup>204</sup>. Voor de oorkonden van Florennes is dit werkinstrument zelfs het enige dat ter beschikking staat, aangezien een systematische uitgave van deze oorkonden ontbreekt.

Mogelijk schreef Guibertus nog andere werken die niet overgeleverd zijn. In een van zijn brieven verwees hij immers naar “*quicquid librorum ab ineunte etate confeceram*”<sup>205</sup> en in *De destructione* heeft hij het over “*aliqua que, quoniam nondum sunt correcta et perfecta sicut vellem, propalare adhuc supersedeo*”<sup>206</sup>. Het bestaan van de geïsoleerde brieven die enkel in laatmiddeleeuwse handschriften of in vroegmoderne werken zijn overgeleverd, maar waarvan in de handschriften die uit Guibertus’ tijd stammen geen enkel spoor te vinden is, versterkt deze hypothese nog. Of er naast de overgeleverde handschriften nog andere waren opgesteld met daarin deze geïsoleerde brieven en mogelijk nog andere teksten van Guibertus’ hand, blijft een intrigerende hypothese.

Tot slot verdienen drie teksten gewijd aan Guibertus aandacht. Ten eerste is er het *Carmen de sancto Martino*, dat boeiende informatie oplevert over hoe anderen Guibertus percipieerden. In dit gedicht wordt de lof van St-Martinus bezongen. De tekst werd opgesteld door een monnik van Gemblours, die om een niet gekende reden lange tijd buiten de kloostermuren had verbleven en dit gedicht als een soort verzoeningsgeschenk aan de abt van Gemblours schonk in de hoop dat die hem toe zou staan terug te keren naar de gemeenschap. Doorheen het gedicht wordt de abt persoonlijk aangesproken en geprezen. Omdat de tekst is opgenomen in hs. 5527-34, één van de belangrijkste handschriften die Guibertus opstelde en waarin ook zijn *epistularium* is opgenomen, en op basis van de inhoud van de tekst – de referenties naar een moeilijke voorafgaande periode onder een

---

<sup>202</sup> *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores* 14, ed. Oswald Holder-Egger, Stuttgart, 1883, pp. 593-99. In de voetnoten wordt naar deze tekst verwezen als *Notae*, gevolgd door het paginanummer in de *Monumenta*-editie. De uitgever is trouwens ook verantwoord voor de titel van de tekst, aangezien in het handschrift geen titel aanwezig is.

<sup>203</sup> Charles-Gustave Roland, *Recueil des chartes de l'abbaye de Gembloux*, Gemblours, Imprimerie J. Duculot, 1921, 384p.

<sup>204</sup> De ontwikkeling van deze database bevindt zich momenteel in de laatste fase en zal binnenkort online raadpleegbaar zijn. *Diplomata Belgica*, Koninklijke Commissie voor Geschiedenis, Brussels, te verschijnen ([www.diplomata-belgica.be](http://www.diplomata-belgica.be)).

<sup>205</sup> GG Ep. 37, l. 98-99.

<sup>206</sup> *De destructione*, fol. 4r.



slechte bestuurder en de keuze voor Martinus als onderwerp – identificeerde Delehaye deze aangesproken abt als Guibertus van Gembloers<sup>207</sup>. Hieruit volgt dat het *Carmen* geschreven werd tijdens Guibertus' abbatiaat te Gembloers, dus in de periode 1194-1204. De auteur van het *Carmen* was volgens Delehaye overigens een naamgenoot van Guibertus<sup>208</sup>. We gebruiken de editie van deze tekst door Delehaye in de *Analecta Bollandiana*<sup>209</sup>.

De tweede tekst gewijd aan Guibertus werd ter ere van zijn aanstelling tot abt van Gembloers gecomponeerd. Hoewel de tekst in de handschriften én in de literatuur vaak verkeerdelijk aangeduid wordt als een *epytaphium* of *elogium*, gaat het wel degelijk over een lofdicht op Guibertus. Albert Derolez suggereerde Joseph van Exeter, één van Guibertus' correspondenten, als auteur van het lofdicht<sup>210</sup>, maar het is evenzeer mogelijk dat de monnik die het *Carmen* schreef ook verantwoordelijk was voor dit werk<sup>211</sup>. De tekst werd uitgegeven door Albert Derolez in het kader van Guibertus' *epistularium*<sup>212</sup>. Tot slot beschikken we over een echte elegie naar aanleiding van Guibertus' dood, overgeleverd in een handschrift uit het naburige cisterciënzer klooster van Aulne, onder de titel *Vox ecclesiae Gemblacensis*. Waarschijnlijk werd deze tekst rondgestuurd in de regio om Guibertus' overlijden bekend te maken. De elegie werd uitgegeven door de bollandisten<sup>213</sup>.

---

<sup>207</sup> Delehaye 'Guiberti Gemblacensis', pp. 305-306.

<sup>208</sup> Zie Delehaye, 'Guiberti Gemblacensis', p. 304 en pp. 306-307. Delehaye baseerde zich voor deze uitspraak op een marginale nota die aan een laatmiddeleeuwse kopie van het *Carmen* in KBR hs. 1510-19 is toegevoegd. Hij ging er dus impliciet van uit dat de laatmiddeleeuwse auteur van deze opmerking zich baseerde op een nota die ook in zijn legger aanwezig was én dat die legger betrouwbare informatie bevatte die terugging tot in Guibertus' eigen tijd. Dit hoeft echter niet noodzakelijk het geval te zijn geweest. In hs. 5527-34, waarin de enige andere overgeleverde kopie van het *Carmen* is bewaard, is de tekst alleszins niet van een titel of bijkomende informatie voorzien, al ging bij het inbinden van dit handschrift in latere tijden mogelijk informatie uit de marges verloren. Indien deze monnik effectief Guibertus (of Wibertus, beide namen werden door elkaar gebruikt) heette, dan is hij misschien te vereenzelvigen met de Wibertus die in 1175 als scribent voor Guibertus van Gembloers optrad. Zie GG Ep. 16, l. 116-118.

<sup>209</sup> Delehaye 'Guiberti Gemblacensis', pp. 307-320. In de voetnoten wordt naar deze tekst verwezen als Carmen de sancto Martino, gevolgd door het paginanummer in de editie van Delehaye.

<sup>210</sup> Guibertus Gemblacensis, *Epistolae*, ed. A. Derolez, p. 3.

<sup>211</sup> In hs. 5527-34 liepen beide teksten immers zonder visueel onderscheid in elkaar over. Zie de beschrijving van hs. 5527-34 in Appendix 1.2. Ook Delehaye veronderstelde dat het lofdicht en het *Carmen* van dezelfde auteur waren. Zie Delehaye 'Guiberti Gemblacensis', p. 303.

<sup>212</sup> Guibertus Gemblacensis, *Epistolae*, ed. A. Derolez, pp. 4-5. In de voetnoten wordt naar deze tekst verwezen als Lofdicht, gevolgd door het paginanummer in de editie van Derolez.

<sup>213</sup> *Catalogus codicum hagiographicorum*, I, p. 478. In de voetnoten wordt naar deze tekst verwezen als Vox ecclesiae Gemblacensis, zonder pagina-aanduiding aangezien de editie toch maar één pagina beslaat.

### 3.3 De belangrijkste handschriften

Naast deze werken vormen ook de handschriften waarin ze zijn opgenomen een belangrijke bron van informatie over Guibertus, zijn horizonten en zijn leefwereld. In Appendix 1 zijn alle gegevens over handschriften verzameld. In 1.1 staan de vijf handschriften centraal die de kern van deze scriptie vormen, net zoals in de onderstaande bespreking. Terwijl hier enkel de belangrijkste inzichten die de studie van de handschriften opleverden op een synthetiserende manier worden aangehaald, biedt de appendix een meer gedetailleerde codicologische analyse van de handschriften, samen met een volledig overzicht van de inhoud. Verder bevat Appendix 1.2 een overzicht van het overgeleverde bibliotheekbezit van Gemblours en worden in 1.3 de handschriften geïnventariseerd die in deze scriptie ter ondersteuning van de argumentatie worden aangevoerd.

Guibertus' literaire erfenis wordt gevormd door drie handschriften: de *memoriale* die Guibertus aanlegde om zichzelf te vereeuwigen, bestaande uit het *epistularium* dat doorspekt is met niet-epistolaire teksten en voorafgegaan wordt door Guibertus' *Vita sancti Martini* in verzen (KBR hs. 5527-34); de *martinellus* waar Guibertus de teksten met relevantie voor St-Martinus opnam die hij doorheen zijn leven verzamelde (KBR hs. 5397-407) en de collectie traktaatbrieven, ingeleid door de tekst *De destructione monasterii Gemblacensis* (KBR hs. 5535-37). Tezamen vormen ze een drieluik dat op het einde van Guibertus' leven of kort na zijn dood op basis van zijn instructies tot stand kwam. Een vaste kern van drie scribenten stond in voor de productie van deze handschriften, aangevuld met enkele ad hoc kopiisten. In hs. 5527-34 namen handen A, B en C<sup>214</sup> tezamen ongeveer 85% van de codex voor hun rekening, dezelfde A en B verzorgden zo'n 95% van hs. 5397-407 en hs. 5535-37 werd praktisch volledig geproduceerd door B en C. Aangezien de handschriften van het drieluik via het bibliotheekbezit van Gemblours zijn overgeleverd, lijkt het logisch dat deze drie scribenten monniken van Gemblours waren. Anderzijds verbleef Guibertus de laatste tien jaar van zijn leven, de periode waarin het drieluik geproduceerd werd, niet te Gemblours, maar te Florennes, wat het dan weer aannemelijk maakt dat handen A, B en C daar moeten worden gezocht. Een vergelijking met de handen in de overgeleverde handschriften voor beide kloosters uit dezelfde periode bracht, deels bij gebrek aan vergelijkingsmateriaal uit Florennes, geen uitsluitsel of deze drie scribenten in het scriptorium van Gemblours, dan wel van Florennes werkzaam waren<sup>215</sup>.

---

<sup>214</sup> De aanduidingen A, B en C gaan terug op de handen die Albert Derolez identificeerde in de inleiding op zijn uitgave van Guibertus' brieven op basis van hs. 5527-34. Voor de identificatie van alle handen in dit handschrift, zie Derolez, 'Introduction', pp. xvii-xx.

<sup>215</sup> Uit Florennes zijn voor deze periode immers geen handschriften overgeleverd. In andere Gemblourse handschriften van deze periode komen handen A, B en C niet voor, al vertonen bepaalde handen uit hs. 5408-11 wel overeenkomsten met die van hs. 5527-34. Indien de handschriften te Gemblours werden geproduceerd,

Voorals handschriften 5527-34 en 5397-407 speelden een belangrijke rol in het vervullen van Guibertus' ambities. Ze vertegenwoordigen de twee belangrijkste projecten in Guibertus' leven, namelijk zijn persoonlijke *image building* en 'zijn' heilige, St-Martinus. Met hs. 5527-34 schiep Guibertus zijn publieke *persona* doorheen zijn eigen werken en het verhaal dat ze vertelden over zijn illustere kennissenkring, zijn hagiografische ambities, zijn opmerkelijke reizen en zijn talenten als briefschrijver. Het handschrift opent met zijn *Vita sancti Martini* in versvorm, aangevuld met twee teksten die Guibertus als abt in een bijzonder gunstig daglicht stellen, namelijk het *Carmen* en het lofdicht ter gelegenheid van zijn abbatiaat te Gemblours. De rest van het handschrift omvat Guibertus' *epistularium*. Tussen de brieven zijn verscheidene niet-epistolaire teksten opgenomen uit de pen van andere auteurs, die – hoewel ze niet zijn opgenomen in Derolez's editie – een integraal deel van de *memoriale* vormen. Vaak gaat het over teksten die in de eraan voorafgaande brief worden vermeld. Zo zond Guibertus' correspondent Joseph van Exeter hem bijvoorbeeld samen met een brief twee van zijn werkjes, beide over thema's die Guibertus na aan het hart lagen<sup>216</sup>. De opname van beide werkjes in het *epistularium* dient dus om de invloed die Guibertus op zijn tijdgenoten uitoefende te onderstrepen.

Hoewel Derolez geen logica in de volgorde van de brieven waarnam<sup>217</sup>, toont een nauwkeurige analyse van het volledige handschrift, inclusief de niet-epistolaire teksten, aan dat er wel degelijk een vooropgezet plan achter de structuur van het handschrift zit. De *memoriale* valt in feite in twee grote delen uiteen, waarbij het eerste (zo'n 85% van het totale manuscript) waarschijnlijk tijdens Guibertus' leven werd opgesteld, terwijl het tweede mogelijk pas na zijn dood afgewerkt werd en met minder zorg lijkt te zijn vormgegeven. In dit tweede deel zijn Guibertus' brieven aan Duitse prelaten (voornamelijk van Mainz) opgenomen en in praktisch alle brieven is een belangrijke rol weggelegd voor St-Martinus. Het is echter vooral in het eerste deel dat er een duidelijke ordening in de brieven is aangebracht, opgebouwd rond drie thematische secties. In de eerste sectie (fol. 2r-130v) staat de heilige Martinus centraal. De openingstekst is Guibertus' eigen *Vita sancti Martini*, die hij opdroeg aan de aartsbisschop van Keulen, Philip van Heinsberg. Na het *Carmen de sancto Martino* volgt het lofdicht op Guibertus, waarin hij vergeleken wordt met St-Martinus. De brieven uit deze sectie verhalen het relaas van Philips steun voor Guibertus' pelgrimageplannen, Guibertus' reis naar Tours en zijn bewondering voor het klooster van Marmoutier in die stad en voor *Francia*. De sectie eindigt met de briefwisseling die Guibertus' na zijn vertrek met de gemeenschap van Marmoutier onderhield. De tweede thematische sectie (fol. 130v-221r) is opgebouwd rond Guibertus' interactie met Hildegard

---

is het mogelijk dat zich onder deze handen Bovo of Wibertus bevinden, beiden vermeld door Guibertus in zijn brieven als scribenten. Zie GG Ep. 16, l. 116-118 en GG Ep. 27, l. 215-19.

<sup>216</sup> “*Preterea prosam de sanctissimo et dilectissimo patrono nostro, beato scilicet Martino, uersus que aliquot de laudibus uirginitatis secundum materiam, quam michi prescripseratis, nuper compositos, uestre nunc iudicio prudentie examinandos transmittito.*” GG Ep. 45, l. 16-20.

<sup>217</sup> Derolez, ‘Introduction’, p. xi.

van Bingen en opent met een brief aan Philip van Heinsberg, waaruit duidelijk wordt dat die Guibertus had verzocht een *vita* aan de profetes te wijden. De volgende brieven bevatten Guibertus' briefwisseling met Hildegard en haar gemeenschap voor (brieven 16 t.e.m. 24) en na zijn verblijf te Rupertsberg (brieven 32 t.e.m. 37), alsook de correspondentie die hij onderhield tijdens dit verblijf (brieven 25 t.e.m. 31). In het vervolg van de tweede sectie staat Hildegard als heilige centraal. Er wordt dus terug aangeknoopt bij de openingsbrief van deze sectie, waarin Guibertus' opdracht om een *Vita* van Hildegard te schrijven centraal stond. Guibertus nam eerst zijn eigen onafgewerkte *Vita Hildegardis* op door deze in te lassen in een brief. Vervolgens nam hij de 'officiële' *Vita Hildegardis* van Theoderik van Echternach en Godfried van Disibodenberg op alsook *Lectiones* voor Hildegards feestdag, een troostbrief van de gemeenschap van Villers naar aanleiding van Hildegards dood en twee anonieme hymnen, waarvan één de patroonheilige van Hildegards klooster bezong. Tot slot bevat deze sectie ook nog Guibertus' briefwisseling met Godfried van Echternach, waarin die hem een kopie van de officiële *vita* bezorgde. Net zoals de voorgaande sectie draait alles hier om één heilige, Hildegard van Bingen. Deze eigentijdse charismatische figuur wordt dus als een tegenhanger van St-Martinus, de centrale figuur uit de eerste sectie, gepresenteerd. De derde thematische sectie (fol. 221r-225r) focust tot slot op Guibertus' bekendheid met de scholaster Joseph van Exeter en dateert uit Guibertus' jaren als abt van Florennes en later van Gembloers. De twee hogervermelde 'werkjes' van Joseph, die Guibertus in deze sectie invoegde, handelen over Martinus en over *virginitas*: met hun opname trachtte Guibertus de suggestie te wekken dat hij en de befaamde Joseph aan dezelfde literaire cultuur participeerden. Door de inclusie van de tekst over Martinus creëerde Guibertus bovendien het beeld van een algemeen gedeelde devotie voor deze heilige.

Vooraf de eerste twee secties lijken opzettelijk als elkaar tegenhangers te zijn opgevat. Terwijl in de eerste een traditionele mannelijke heilige centraal staat, is de tweede sectie opgebouwd rond een eigentijdse vrouwelijke profetes. In beide secties is ook een belangrijke rol weggelegd voor Philip van Heinsberg, die als 'opdrachtgever' van Guibertus' hagiografische werk wordt opgevoerd in de opening van beide secties, namelijk in de proloog van Guibertus' berijmde *Vita sancti Martini* en in de brief waarin Guibertus verwijst naar Philips opdracht om een *Vita Hildegardis* te schrijven. De structuur van Guibertus' *memoriale* was dus zeer weldoordacht en het resultaat van het zorgvuldig selecteren en reviseren van de brieven. Zodoende creëerde Guibertus in feite een narratief dat het hele handschrift overspande en gaf hij zijn eigen literaire *persona* vorm, zoals hij die aan zijn publiek wou voorhouden.

KBR hs. 5397-407 is een verzamelhandschrift dat volledig gewijd is aan Guibertus' favoriete heilige, St-Martinus, en diens hagiografen. Dit handschrift staat dan ook in de lange traditie van *martinelli*, codices met een exclusieve focus op Martinus van Tours. Het handschrift bevat slechts één tekst van Guibertus zelf, namelijk zijn *Apologia* voor Sulpicius Severus, en is voor de rest samengesteld met teksten over Martinus die Guibertus verzamelde om de cultus van de heilige te promoten. Een bewust geconstrueerde narratieve opbouw lijkt hier, in tegenstelling tot de *memoriale*, niet aanwezig. Het handschrift bewijst

dat Guibertus het verzamelen en compileren van teksten van anderen een even eerbare intellectuele bezigheid vond als het schrijven van eigen teksten. Hs. 5535-37 was voor Guibertus van minder belang en bevat de traktaatbrieven, die hij schreef tijdens een vroegere periode uit zijn leven en vermoedelijk op verzoek van anderen in een nettere versie verwerkte. Blijkbaar vond Guibertus het belangrijk enige context bij deze twee handschriften te verschaffen: hij voorzag hs. 5397-407 en hs. 5535-37 dan ook van een gepaste ‘proloog’ in de vorm van twee teksten (respectievelijk de *Apologia* en de *De destructione*). In de *Apologia* gaf hij bijvoorbeeld het advies gegeven aan potentiële kopiïsten van de *martinellus* om niet af te wijken van Guibertus’ voorbeeld en de teksten in dezelfde volgorde te kopiëren<sup>218</sup>. De *De destructione* diende als de inleiding op de traktaatbrieven en schetste de totstandkoming van de collectie<sup>219</sup>. Zodoende stuurde Guibertus de interpretatie van de lezers van dit handschrift en maakte hij duidelijk dat ze de brieven moesten zien als een getuigenis van zijn bezorgdheid om het spirituele welzijn van zijn vrienden en van zijn belangstelling voor spirituele aansporing.

Naast dit drieluik is ook KBR hs. 5387-96 een belangrijk handschrift om Guibertus’ literaire activiteiten en ambities te begrijpen. In dit ‘werk’handschrift bundelde Guibertus of een kloosterling van Gembloers de verschillende kleinere dossiers met teksten die Guibertus verzameld en bewerkt had, zonder er een specifieke ordening of logica in aan te brengen. Uit Derolez’s codicologische analyse van dit handschrift bleek dat verschillende katernen verloren zijn gegaan. Dit is een mogelijke verklaring voor het feit dat niet alle teksten uit het ‘drieluik’ in een vroegere versie terug te vinden zijn in hs. 5387-96. Ook bestaat de mogelijkheid dat Guibertus er nog andere, gelijkaardige kladdossiers op nagehouden zou hebben, die de tand des tijds niet overleefd hebben. Tot slot wordt uit dit handschrift duidelijk dat Guibertus er niet voor terugdeinsde aanpassingen door te voeren in de brieven uit zijn *epistularium*: de soms vergaande uitbreidingen, schrappingen, ... waarvan enkele brieven in hs. 5387-96 getuigen, zijn in hs. 5527-34 stilzwijgend overgenomen. Ook voor de brieven waarvan slechts één versie is overgeleverd, moeten we een dergelijke grondige revisie veronderstellen. Derolez meende zelfs in enkele correcties de hand van Guibertus zelf te bespeuren (zie Figuur 3).

---

<sup>218</sup> *Apologia*, fol. 14r.

<sup>219</sup> *De destructione*, fol. 2v.





Tot slot bevat ook KBR hs. 5408-11 werk waarvan de totstandkoming aan Guibertus gelinkt kan worden. In dit handschrift gewijd aan Gregorius de Grote zijn op de eindfolia de *Notae Gemblacenses* ingevoegd, de historiografische tekst die waarschijnlijk op aansturen van Guibertus werd neergepend. Deze tekst kwam in verschillende fasen tot stand, getuige enkele inlassingen van 'Amen' doorheen de tekst en de scribentenwissels, en was duidelijk niet bedoeld als de definitieve versie van de *Notae* gezien de onverzorgde opmaak en de vele correcties die erin werden aangebracht.





I.

REPRESENTATIE:

EEN MONNIK KIJKT TERUG OP ZIJN LEVEN



Centraal in deze scriptie staat de figuur van Guibertus van Gemblours als exponent van het traditionele cenobitisme. Het beschikbare bronnenmateriaal biedt een schat aan informatie om inzicht te krijgen in Guibertus' leven en zijn perceptie van de staat van het traditionele monasticisme in de tweede helft van de twaalfde en vroege dertiende eeuw. Deze informatie ligt wel enkel vervat in teksten en handschriften waarvan de productie aan Guibertus zelf te linken is. Zo was hij ofwel de auteur van, ofwel de drijvende kracht achter de epistolaire en historiografische werken die zijn leven en opvattingen belichten. Zoals uit de bespreking van het briefgenre reeds duidelijk werd, zijn middeleeuwse briefcollecties zeker geen 'neutrale' verzamelingen van brieven. Integendeel, dergelijke collecties zijn literaire constructies waarbinnen brieven zorgvuldig geselecteerd, herwerkt en gestructureerd werden door de opsteller van de verzameling, die hierbij een specifiek doelstelling in het achterhoofd had. Ook historiografische teksten bieden niet zomaar een 'spiegel' van het verleden. Vaak wordt het discours in dergelijke teksten net bepaald door de zeer eigentijdse overwegingen van hun auteur. Door bijvoorbeeld gebeurtenissen een specifieke – vaak moralistisch – interpretatie te geven, werkten historiografische teksten gemeenschapsvormend en konden ze de identiteit van een bepaalde sociale groep vormgeven, bevestigen of wijzigen. Bovendien werden ook niet alle feiten herdacht, maar maakte men een welbewuste selectie ten koste van andere gebeurtenissen en interpretaties, een vaststelling die ook voor het brievengenre geldt. Door minder harmonieuze herinneringen weg te laten kon een coherent en betekenisvol narratief van het verleden worden geschapen ten dienste van de huidige generatie. Uit de beschrijving van de handschriften werd bovendien duidelijk met hoeveel zorg Guibertus zijn materiële nalatenschap heeft uitgetekend en vormgegeven voor zijn toekomstige lezerspubliek. Zeker hs. 5527-34, Guibertus' *memoriale*, was expliciet opgevat als nagedachtenis aan hemzelf. Doorheen een zorgvuldige selectie en revisie van teksten construeerde Guibertus in dit

handschrift een beeld van zichzelf en van zijn tijdsperiode zoals hij dit aan anderen wou voorhouden. Ook over de teksten in de *memoriale* die niet van zijn eigen hand zijn, behield hij steeds de volledige controle. Aangezien Guibertus zijn literaire erfenis pas op het einde van zijn leven in de definitieve vorm goot, is het beeld dat hij hierin van zichzelf en van zijn tijd naar voren schoof sterk beïnvloed door zijn kennis van de afloop van de gebeurtenissen. Bijgevolg is het beeld van zowel Guibertus als van het traditionele cenobitisme dat uit de nauwkeurige analyse van de overgeleverde bronnen naar voren komt sterk bepaald door Guibertus zelf. Dit deel, getiteld 'Representatie: Een monnik kijkt terug op zijn leven', is dan ook gewijd aan de manier waarop Guibertus op het einde van zijn leven zichzelf voorstelde en dus zijn publieke *persona* vormgaf, en aan het beeld dat hij doorheen zijn werk van het traditionele monasticisme schiep. Door de klemtoon op representatie te leggen wordt geenzins geïnsinueerd dat al Guibertus' ingrepen doelbewuste manipulaties waren, hoewel deze zeker ook voorkomen. Vaak gaat het eerder om herinterpretaties van feiten in de lijn van Guibertus' inzichten zoals deze op het einde van zijn leven tot stand kwamen, gevormd en beïnvloed door de kennis van de afloop van de gebeurtenissen. Deze nadruk op representatie zorgt er bovendien niet voor dat elk inzicht in Guibertus' persoonlijkheid verborgen blijft achter deze representaties. Indirect schemeren immers Guibertus' eigen karakter, zijn bezorgdheden en verlangens steeds doorheen zijn teksten. Guibertus gaf tussen de lijnen meer bloot dan hij zelf wou: zo verbergt zijn toewijding om zijn daden te verantwoorden enerzijds dat de gemeenschap van Gembloers hem niet steeds met een welwillend oog beschouwde, terwijl anderzijds ook zijn eigen onrust over zijn niet altijd even consequente gedrag door de regels heen sijpelt. Het resultaat van deze spanning tussen realiteit en representatie informeert ons over hoe een monnik zich in de tweede helft van de twaalfde eeuw en vroege dertiende eeuw staande probeert te houden tussen een wereld met nieuwe verwachtingen en eeuwenoude idealen, zonder in de ogen van anderen tekort te schieten. Doorheen dit deel laat ik Guibertus zelf hier en daar aan het woord door enkele Latijnse citaten uit zijn werken in te lassen. Ik waag mij dus niet aan de vertaling van Guibertus' ingewikkelde constructies, maar citeer zijn woorden letterlijk en verkies het om mij in het Nederlands te beperken tot parafrase. Op deze wijze kan de lezer meteen ook proeven van Guibertus' woordkeuze, zijn argumentaties en zijn – erg breedvoerige – stijl.

# Hoofdstuk 1 : Guibertus' zelfrepresentatie

Guibertus van Gemblours besteedde grote zorg aan het opstellen van zijn literaire erfenis. Hij was zich immers terdege bewust van de kansen die dit hem bood om ervoor te zorgen dat het oordeel van de toekomstige generaties over hem – als monnik, als abt en als schrijver – gunstig zou zijn. Vooral zijn *memoriale* greep Guibertus aan als kans om zijn publieke *persona* te creëren en uit te dragen. Hij lichtte de lezer van dit handschrift niet alleen zeer uitgebreid in over alle gebeurtenissen die zijn levensloop hadden bepaald, maar legde ook uitgebreid verantwoording af over zijn daden. Bovendien nam hij in de *memoriale* verscheidene teksten van anderen op waarin die zich lovend over hem uitlieten, om zodoende het positieve beeld dat Guibertus van zichzelf construeerde verder te onderstrepen. Naast alles wat Guibertus over zichzelf vertelde wekt ook hetgeen waarover hij net besliste niets los te laten interesse. Over bepaalde periodes uit zijn leven zweeg Guibertus immers. Behalve Guibertus' uitspraken verdienen dus ook zijn stiltes aandacht. In dit hoofdstuk komen heel wat biografische gegevens aan bod, die als referentiekader voor verdere hoofdstukken van groot belang zullen zijn. De klemtoon ligt echter op Guibertus' zelfrepresentatie en de constructie van zijn publieke *persona*. De beide abbatien van Guibertus blijven in dit hoofdstuk enigszins onderbelicht, aangezien ze nog zeer uitgebreid aan bod komen in 2.2.2.

Om zijn geboortjaar te kennen moeten we vertrouwen op Guibertus' eigen woord: in 1180, zo vertelde hij, was hij reeds 55 jaar oud<sup>1</sup>. Derhalve moet Guibertus geboren zijn in 1124 of 1125. Dergelijke inschattingen van de eigen leeftijd zijn niet altijd even betrouwbaar. Wanneer mensen in het verleden hun leeftijd opgaven, kozen ze immers verbazend vaak voor veelvoud van vijf<sup>2</sup>. De schaarse tijdsindicaties die Guibertus geeft, zijn echter wel

---

<sup>1</sup> “*Ante hos XXV ferme annos, non etatis lubrico impetu, nec animi petulantis lasciuia, neque uagandi curiositate titillatus (iam quippe quintum et quinquagesimum annum exegeram), sed sincera mentis teste conscientia deuotione actus, desiderium longa temporis dilatione coalitum, et estuantis cordis parturitione fatigatum* [=zijnde zijn verlangen om Tours, de stad van St-Martinus, te bezoeken], *tandem auxiliante Deo explere decreui.*” Zie GG Ep. 54, l. 314-319.

<sup>2</sup> Andere opvallend veel voorkomende leeftijden zijn veelvoud van twaalf en even getallen. Dit fenomeen van ‘age heaping’ of ‘leeftijdsstapelen’ werd door Tine De Moor en Jan Luiten van Zanden bestudeerd voor de Lage Landen tijdens de laatmiddeleeuwse en vroegmoderne periode. Guibertus haalde echter ook leeftijden aan die geen veelvoud van vijf waren – zoals bijvoorbeeld 82 jaar in de *Apologia* – dus er hoeft bij zijn bewering dat hij 55 jaar was niet noodzakelijk van ‘leeftijdsstapelen’ sprake geweest te zijn. Zie Tine De Moor & Jan Luiten van Zanden, ‘Van fouten kan je leren. Een kritische benadering van de mogelijkheden van ‘leeftijdsstapelen’ voor sociaal-economisch onderzoek naar gecijferdheid in het pre-industriële Vlaanderen en

onderling verzoenbaar, dus is er geen directe reden om deze datum als geboortjaar van de hand te wijzen<sup>3</sup>. Guibertus begon al op jonge leeftijd aan een religieuze carrière in de benedictijner abdij van Gemblours. Delehaye verwierp de mogelijkheid dat Guibertus als oblaat aan het klooster werd toevertrouwd, maar meende daarentegen dat hij als kind naar de externe school van het klooster ging en pas later als monnik intrad<sup>4</sup>. Hij stoelde zich hierbij op Guibertus' eigen woorden: *“Ego enim a pueritia abnegato seculo et uoluntate propria expetito monasterio monachicum ordinem”*<sup>5</sup>. Delehayes stelling lijkt bevestigd door andere uitspraken zoals *“sacri ordinis quem me ibi ab pueritia mea seruari videram”*<sup>6</sup>, *“uos [= Guibertus], qui portastis iugum eius ab adolescentia”*<sup>7</sup> of *“sicut nobis tuis litteris intimasti, cum in Gemblacensi ecclesia a tenera nutritus aetate, monachus factus ibidem in aetate matura”*<sup>8</sup>. Guibertus hechtte er duidelijk belang aan dat men wist dat zijn intrede ‘*uoluntate propria*’ gebeurde. Geboren op het scharniermoment tussen de traditie van kindoblatie en volwassenenintredes was deze kwestie immers niet irrelevant. In de vroegmiddeleeuwse samenleving was oblatie aan een klooster de dominante rekruteringsstrategie voor monastieke gemeenschappen. Via het ‘offeren’ van hun jonge kinderen kon een adellijke familie een geprivilegieerde relatie onderhouden met een klooster. Tijdens de hoge middeleeuwen namen concepten als intentie, geweten en vrije keuze echter in belang toe. Ook het feit dat de kinderen die op deze manier aan de kloosters ‘geschonken’ werden niet noodzakelijk de meest geschikte monniken vormden speelde in het nadeel van het systeem van kindoblatie. De nieuwe ordes van de twaalfde eeuw wezen

---

Nederland’, in: *Tijdschrift voor Sociale en Economische Geschiedenis*, 5:4 (2008), pp. 55-58 en Tine De Moor & Jan Luiten van Zanden, ‘“Every Woman Counts”: A Gender-Analysis of Numeracy in the Low Countries during the Early Modern Period’, in: *Journal of Interdisciplinary History*, 41:2(2010), pp. 179-208.

<sup>3</sup> Opvallend is wel de parallel die Guibertus op deze wijze schiep tussen zichzelf en de heilige Martinus van Tours. Op dezelfde leeftijd als degene waarop Martinus verkozen werd tot bisschop van Tours trok Guibertus naar Tours om Martinus' graf te bezoeken. Vergelijk het onderstreepte citaat in voetnoot 1 van dit hoofdstuk met de uitspraak over Martinus in GG Ep. 49, l. 569-570: *“In quo scilicet officio [= Martinus' episcopaat] cum tam pro etatis maturitate (iam enim quintum et quinquagesimum annum exegerat)... summa intentione festinabat”*.

<sup>4</sup> Hippolyte Delehaye, *Mélanges d'hagiographie grecque et latine*, Société des Bollandistes, Brussel, 1966, pp. 17-18 (herdruk van ‘Guibert, abbé de Florennes et de Gembloux, XIIe et XIIIe siècles’, in: *Revue des questions historiques*, 46 (1889), pp. 5-90). Ursmer Berlière stelde eveneens dat er een school was te Gemblours, al is het bewijs waarop hij zich steunde eerder gering. Zie Ursmer Berlière, ‘Les écoles abbatiales’, in: *Revue Bénédictine*, 6 (1889), p. 507.

<sup>5</sup> GG Ep. 42, l. 681-682.

<sup>6</sup> EpGal.

<sup>7</sup> In een brief van Joseph van Exeter aan Guibertus, ca. 1190. Zie GG Ep. 43, l. 19-20.

<sup>8</sup> In een oorkonde van paus Innocentius III uit 1199. Men kan echter in vraag stellen of Roland de komma in deze regel wel correct plaatste. De volledige zin leest immers: *“Sicut nobis tuis litteris intimasti, cum in Gemblacensi ecclesia a tenera nutritus aetate, monachus factus ibidem in aetate matura, fuisti tamen promotus ad regimen ecclesiae Florensisis.”* De verwijzing naar ‘rijpe leeftijd’ kan eventueel ook op Guibertus' aanstelling tot abt slaan. Zie Charles-Gustave Roland, *Recueil des chartes de l'abbaye de Gembloux*, Gemblours, Imprimerie J. Duculot, 1921, oorkonde 74, pp. 93-95.

kindoblatie dan ook af en stonden in theorie enkel open voor bekeerlingen ouder dan 15 jaar<sup>9</sup>. Geleidelijk aan sijnpelde deze mentaliteitswijziging ook door in het traditionele cenobitisme zonder echter het systeem van oblatie volledig te verdringen<sup>10</sup>. Op het moment van Guibertus' intrede is die wijziging in attitude dus reeds ingezet, maar verre van dominant in benedictijnse kringen. Brief 42, waarin Guibertus zijn vrijwillige intrede zo benadrukte, is de langste en één van de meest intensief herwerkte brieven van het *epistularium*, zo kan uit de vele revisies en aanvullingen in het handschriften worden afgeleid<sup>11</sup>. De redactie van de brief dateert in ieder geval uit de vroege dertiende eeuw, toen oblatie ook in het traditionele kloosterwezen heel wat minder vanzelfsprekend was. Door nadruk op zijn vrijwillige intrede te leggen onderscheidde Guibertus zich van zijn generatiegenoten, waarvan velen vermoedelijk nog oblaten waren, en schiep hij een beeld van zichzelf dat conformeerde aan de nieuwe opvattingen van de vroege dertiende eeuw.

Of iemand als oblaat aan een klooster werd geschonken dan wel op latere leeftijd zelf voor een monastiek leven koos, had een sterke impact op zijn latere wereldbeeld. Oblaten werden al op jonge leeftijd gesocialiseerd binnen het waardenpatroon van een monastieke gemeenschap. Wie zich als volwassene bekeerde, beschikte echter naast deze aangeleerde gedragscodes en idealen ook over een ander, niet-monastiek referentiekader. Hoewel Guibertus dus pas op iets oudere leeftijd op eigen verzoek intrad in het klooster van Gemblours, lijkt zijn profiel echter eerder op dat van een oblaat. Immers, indien Guibertus al beïnvloed zou zijn geweest door een niet-monastieke omgeving, dan is daar in zijn brieven geen spoor van terug te vinden. Het feit dat Guibertus naar de kloosterschool voor externe leerlingen van Gemblours ging, suggereert dat hij vermoedelijk uit de nabije omgeving van Gemblours afkomstig was en dat zijn ouders van gegoede, mogelijk aristocratische, komaf waren<sup>12</sup>. Guibertus correspondeerde enkel met een neef, de scholaster Lambertus over wie voor de rest niets bekend is. Voor de rest blijft zijn familie en haar sociale inbedding buiten beeld. Tijdens zijn vroege jaren onderhield Guibertus, behalve met Lambertus, ook contact met andere seculiere religieuzen buiten het klooster, die hij trachtte te bekeren tot een monastiek leven<sup>13</sup>. Mogelijk leerde Guibertus deze personen kennen aan de kloosterschool van Gemblours, maar bouwden zij in tegenstelling tot Guibertus een religieuze carrière uit buiten de kloostermuren. Ook al beweerde Guibertus

---

<sup>9</sup> Dit was bijvoorbeeld het geval bij de cisterciënzers. Vanaf 1157 werd dit opgetrokken tot 18 jaar. De kartaizers hanteerden zelfs een leeftijdsgrens van 20 jaar. Zie Mayke De Jong, 'Epilogue', in: Mayke De Jong, *In Samuel's image. Child oblation in the early medieval West*, Brill, Leiden, 1996, pp. 294-295.

<sup>10</sup> De Jong, 'Epilogue', pp. 290-302.

<sup>11</sup> Zie de bespreking van dit handschrift in Appendix 1; zie ook **Figuur 3**.

<sup>12</sup> Albert Derolez, 'Introduction', in: Guibertus Gemblacensis, *Epistolae quae in codice B. R. Brux. 5527-5534 inveniuntur*, ed. Albert Derolez, Brepols, Turnhout, 1988-1989, p. vi (*Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* 66-66A).

<sup>13</sup> In het bijzonder met de scholaster Arnulfus. De eerste traktaatbrief aan Arnulfus kan in zijn geheel als een 'lettre de vocation' worden beschouwd. Voor meer informatie over het genre van bekeringsbrieven, zie Jean Leclercq, 'Lettres de vocation à la vie monastique', in: *Analecta monastica*, vol. 3, Rome, 1955, pp. 169-197.

geen oblaat te zijn, toch domineerde het klooster al vanaf jonge leeftijd zijn leven en zijn wereldbeeld. Alle relictten van een leven buiten de monastieke gemeenschap zijn in ieder geval zorgvuldig geweest uit zijn briefcollecties.

In de periode dat Guibertus de kloosterschool bezoekt en zijn noviciaat doorliep (ca. 1130-1140<sup>14</sup>) kende het klooster van Gemblours een grote roem en uitstraling. De meest beroemde exponent van de gemeenschap, de veelschrijver Sigebert, was nog maar enkele jaren voordien overleden (†1112). Guibertus' opleiding vond deels plaats onder abt Anselmus, onder wie de literaire cultuur bloeide. Anselmus zette immers zelf Sigeberts *Chronica* verder, een werk dat na zijn dood door andere, anoniem gebleven monniken werd overgenomen. De monnik Gottschalk vulde dan weer de *Gesta abbatum* aan tot en met abt Anselmus (†1136). De elevatie van de relieken van Wicbertus, de stichter van het klooster, in 1110 gaf een stimulans aan de cultus van deze heilige<sup>15</sup>. Kortom, Guibertus trad in in een florerende kloostergemeenschap, waarin het eigen verleden en de lokale heiligenverering

---

<sup>14</sup> Het is niet evident om precieze data te verbinden aan Guibertus' bewering dat hij *a pueritia* (of volgens Joseph van Exeter *ab adolescentia*) is ingetreden in het klooster. Beide begrippen kenden immers doorheen de middeleeuwen geen vaste invulling. Verschillende auteurs hanteerden uiteenlopende indelingen en begrippen, die hun inspiratie vonden in classificaties die uit de antieke periode stamden. Shulamith Shahar somt de indelingen van enkele dertiende-eeuwse auteurs op. Wanneer deze zowel *pueritia* als *adolescentia* in hun indeling opnemen, loopt *pueritia* vanaf zeven tot veertien jaar, gevolgd door een *adolescentia* tot 28 jaar (Vincent van Beauvais op basis van Isidorus van Sevilla) of vanaf het moment dat een kind kan spreken tot 14 jaar, gevolgd door een *adolescentia* tot 35 jaar (Thomas van Cantimpré). Zie Shulamith Shahar, *Growing Old in the Middle Ages. 'Winter clothes us in Shadow and pain'*, Routledge, Londen & New York, 1997, pp. 15-17; Shulamith Shahar, *Childhood in the Middle Ages*, Routledge, Londen & New York, 1990, pp. 21-31; voor een vergelijkbaar overzicht van de verschillende leeftijdsfasen, zie Hans-Werner Goetz, 'Alt sein und alt werden in der Vorstellungswelt des frühen und hohen Mittelalters', in: Elisabeth Vavra (red.), *Alterskulturen des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Internationaler Kongress, Krems an der Donau, 16. bis 18. Oktober 2006*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wenen, 2008, pp. 21-24 of Isabelle Cochelin, 'Introduction: Pre-Thirteenth-Century Definitions of the Life Cycle', in: Isabelle Cochelin & Karen Smyth (reds.), *Medieval Life Cycles. Continuity and Change*, Brepols, Turnhout, 2013, pp. 3-5, p. 7 en pp. 18-44. Als we Guibertus' eigen woorden verkiezen boven die van Joseph ('*a pueritia*'), betekent dit dat hij op de leeftijd van ongeveer zeven jaar is ingetreden, m.a.w. kort na 1130. Als we Josephs bewering volgen ('*ab adolescentia*'), dateert Guibertus' professie eerder van c. 1138. In de Regel van Benedictus wordt een novicentijd van één jaar voorgeschreven, maar Mirko Breitenstein wees er reeds voor de orde van Cluny op dat deze precieze duur in feite afhing van de abt. In het geval van Cluny onder Petrus Venerabilis (abb. 1122-1156) ging het dan meestal om een verkorting van het noviciaat tot soms slechts één maand. Natuurlijk is het klooster van Cluny, met zijn enorme uitstraling en aantrekkingskracht, wel een uitzonderlijk geval binnen het traditionele cenobitisme. Daarenboven was de toetreding tot Cluny onder deze abt beperkt tot novicen van minstens 20 jaar. We kunnen veronderstellen dat voor jongere novicen in andere kloosters misschien toch eerder een langere proefperiode in acht werd genomen. Zie Mirko Breitenstein, *Das Noviziat im hohen Mittelalter. Zur Organization des Eintrittes bei den Cluniacensern, Cisterziensern und Franziskanern*, LIT-Verlag, Berlijn, 2008, pp. 106-115, pp. 137-141 (*Vita Regularis* 38). In ieder geval blijft het bij ontstentenis van meer concrete informatie voor het klooster van Gemblours moeilijk te bepalen wanneer Guibertus exact zijn professie aflegde.

<sup>15</sup> Deze gebeurtenis werd beschreven in de anonieme tekst *Historia elevationis S. Wicberti*, uitgegeven in de reeks *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores* 8, ed. Georg Pertz, Hannover, 1848, pp. 516-518.



hoog aangeschreven stonden<sup>16</sup>. Na Anselmus' dood werd Gembloers geteisterd door een brand, een gevolg van de machtsstrijd tussen de graaf van Leuven en de hertog van Namen, maar het klooster zelf bleef gespaard van verwoesting<sup>17</sup>. De rest van Guibertus' opleiding vond plaats onder het toezicht van abt Arnulfus (abb. 1137-1155). Tijdens zijn onderricht aan de kloosterschool leerde Guibertus de *Vita sancti Martini* van Sulpicius Severus kennen<sup>18</sup>, wat hem aanzette tot een levenslange fascinatie voor deze heilige<sup>19</sup>. Dit is het enige dat met zekerheid over zijn vorming bekend is, al mag – gezien de sterke literaire traditie te Gembloers<sup>20</sup> – een gedegen monastieke scholing verondersteld worden<sup>21</sup>. De collectie traktaatbrieven vloeide, zoals in de inleiding aangegeven, mogelijk voort uit deze pedagogische context. In deze brieven vermeldde Guibertus geregeld auteurs en hun werken, wat zijn belezenheid illustreert<sup>22</sup>. Hij beval deze werken ook aan bij zijn correspondenten en leende ze zelfs uit<sup>23</sup>. Blijkbaar zag hij voor zichzelf een taak weggelegd om anderen aan te zetten tot studie en zo zijn kennis door te geven aan anderen.

Het weinige dat Guibertus prijs gaf over zijn jeugd, klinkt veeleer stereotiep: hij beklemtoonde voornamelijk de fouten die hij als jongeling maakte en zijn gebrek aan religieuze ijver. Ook de verloren gegane brief waarop Mabillon heeft gewezen, had als thema Guibertus' jeugdzonden. Centraal stond echter steeds de bekering die volgde op deze

---

<sup>16</sup> Voor meer informatie over de geschiedenis van het klooster te Gembloers zie 2.1.1.

<sup>17</sup> Aldus de anonieme aanvulling op Sigeberts kroniek. Zie het jaar 1136 in *Chronica. Continuatio Gemblacensis*, in: *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores* 6, ed. Georg Pertz, Stuttgart, 1844, p. 385.

<sup>18</sup> Sigebert vermeldde Sulpicius in zijn Kroniek en vergeleek ook de heiligen Wicbertus en Lambertus met Martinus in hun respectievelijke hagiografieën. Zie Tino Licht, *Untersuchungen zum biographischen Werk Sigeberts von Gembloux*, Mattes Verlag, Heidelberg, 2005, pp. 117-119; pp. 155-157 en p. 163.

<sup>19</sup> Philip van Heinsberg beschreef Guibertus in zijn bemiddelingsbrief aan de gemeenschappen van Tours als volgt: “*A puero siquidem, ut refert ipse [= Guibertus], delectatus egregio quo a Seuero uita eius digesta est stilo, cum eam instantius relegeret, tam gestorum magnitudine quam uirtutis ammiratione allectus cepit eum specialius diligere, uenerari, preferre, loca nomini eius dicata supplicandi uoto frequentare.*” GG Ep. 3, l. 58-63.

<sup>20</sup> De meest befaamde kloosterling die de gemeenschap van Gembloers voortbracht, Sigebert van Gembloers, had alleszins een zeer gedegen opleiding genoten. Zijn enorme belezenheid en intellectuele achtergrond blijkt bijvoorbeeld uit de uitgebreide opsomming van auteurs in zijn *De uiris illustribus* vanaf het begin van het christendom tot aan het begin van de twaalfde eeuw. Zie Sigebertus Gemblacensis, *De uiris illustribus*, ed. Robert Witte, Lang Verlag, Bern & Frankfurt, 1974, pp. 50-106. Sigebert heeft natuurlijk wel deels zijn opleiding genoten te Metz, dus zijn opleidingsniveau hoeft niet per se dat te Gembloers te weerspiegelen. Het feit dat naast Sigebert nog verschillende andere leden van de kloostergemeenschap als auteur van historiografische werken bekend staan, bewijst desalniettemin dat de gemeenschap beschikte over voldoende geleerde figuren die hun kennis aan de volgende generaties konden meegeven.

<sup>21</sup> Voor een meer gedetailleerde reconstructie van het mogelijke ‘curriculum’ van de monastieke school van Gembloers, zie 5.1.3.

<sup>22</sup> Het gaat bijvoorbeeld over de *Dialogi* van Gregorius de Grote, werken van Anselmus van Canterbury en *De diligendo dei* van Bernardus van Clairvaux. Voor meer informatie over Guibertus' kennisprofiel, zie 5.2.1.

<sup>23</sup> “*Dum enim imbecillo corpore es et diutina quidem sed lenta sed lenta [sic] fatigaris infirmitate, ne et nobile et elegans ingenium tuum marcescat ocio, tedio afficiatur, hebescat situ desidia, volo et consulo ut exercearis paulatim prout potes lectione voluminis quod tibi missurus sum. Id autem illud est quod cum adhuc Waure te morari putarem, veniens ad te, ut longe supradictum est, mecum tibi detuleram.*” T-Ep. 3, fol. 31r.

misstappen en de eenvoud en zuiverheid die hij daarna aan de dag legde. Zo verhaalde hij in de *De destructione* hoe hij als jongeling doodsbenauwd was voor de straffen van de hel die hem omwille van zijn jeugdige losbandigheid en dwaasheden te wachten stonden. Op latere leeftijd boezemde zijn verleden hem niet zozeer meer angst in, maar stimuleerde het hem net zichzelf volledig toe te leggen op zijn religieuze taken<sup>24</sup>. Ook de volgende passage, waarin Guibertus zijn vroegere misstappen benadrukte om toch maar niet opschepperig over te komen, is bijzonder typerend voor hem:

*“Sed ne iactanter loqui et gloriam querere videar, a iuventute quidem mea illi me cepisse seuire confiteor, sed nec tam ferventer, nec tam sedule sicut expedisset et oportuisset ideoque bonitatem eius obsecro ne delicta ipsius iuventutis mee et ignorationes meas meminerit vel imputet, sed clementer ignoscat et perdonet.”*<sup>25</sup>

Door dit narratief van *conversio*, een welbekend topos in de monastieke literatuur, appelleerde Guibertus ook opnieuw aan de toegenomen appreciatie voor vrijwillige intrede tot het monastieke leven. Guibertus was in deze vroege periode zeker al literair actief, al zweeg hij hierover in zijn *epistularium*. Behalve de traktaatbrieven stamt vermoedelijk ook Guibertus' eerste aanzet tot een *Vita sancti Martini* uit deze tijd. Mogelijk werd Guibertus ca.1151 tot priester gewijd<sup>26</sup> – Mabillon stelde alleszins dat Guibertus in het totaal 63 jaar als priester leefde<sup>27</sup> – maar dit feit wordt nergens als belangrijke gebeurtenis naar voren geschoven in Guibertus' overgeleverde werk. In feite blijft Guibertus' leven voor 1175 alsook zijn herkomst en zijn opleiding opmerkelijk onderbelicht, zeker in het *epistularium*. De schaarse informatie bevindt zich overwegend in de traktaatbrieven en de inleiding op deze collectie, de *De destructione*. De weinige informatie die hij belangrijk genoeg achtte om op te nemen in het *epistularium* waren zijn vrijwillige intrede in een traditioneel klooster en zijn voorliefde voor St-Martinus die in deze periode ontstond. In het *epistularium*, de collectie waarmee hij zijn publieke *persona* wilde vormgeven, presenteerde hij zich dus enkel als een bekeerde monnik.

Over de situatie te Gembloers in de periode 1153-1159 zijn we iets beter ingelicht. Onenigheid in het klooster en allerlei complotten leidden ertoe dat abt Odo afgezet werd en

---

<sup>24</sup> “Cum igitur adhuc iunior frequenti lectione sacri eloquii instructus et iustos premiis remunerandos perhennibus et iniustos suppliciis tartareis puniendos didicissem, hinc delectatus, inde perterritus lascivias iuventutis et ineptias cepi deserere et abominari, seria vero queque gravioris etatis emulari et amplecti, vigilando scilicet, ieiunando et orando, missis quoque audiendis insistendo et earum celebratoribus devote ministrando et sepius quam eatenus fecissem ecclesias frequentando. Que quidam perversi magis hypocrisi deputabant quam simplicitati vel puritati.” *De destructione*, fol. 2v.

<sup>25</sup> *De destructione*, fol. 2v.

<sup>26</sup> Dat Guibertus tot priester werd gewijd staat alleszins buiten kijf. Hij beschreef zichzelf in brief 42 immers als ‘*ordinem sacerdotii et habitum monachi*’. Zie GG Ep. 17, l. 59-60.

<sup>27</sup> De brief waarop Mabillon zich voor deze uitspraak baseerde, is echter niet overgeleverd. Het is deze brief die volgens Mabillon met de woorden ‘*Beatus Augustinus*’ aanvatte en Guibertus' jeugdfouten zou behandelen. Zie Jean Mabillon, *Vetera Analecta II*, Montalant, Parijs, 1723, p. 482.

de simonistische abt Johannes de macht in handen kreeg, aldus Guibertus. Uit de beschikbare secundaire literatuur blijkt deze periode inderdaad tumultueus te zijn geweest. Op drie jaar tijd werden twee abten aangesteld, namelijk Petrus en Odo<sup>28</sup>. Tijdens het abbatiaat van Odo werd de abdij daarenboven geteisterd door een brand (ca. 1156/1157)<sup>29</sup>. Vermoedelijk grepen Johannes en zijn medestanders de chaos en onrust in de nasleep van de brand aan om Odo van zijn plaats te verdrijven en Johannes als nieuwe leider te installeren. Deze Johannes stond aan het hoofd van de gemeenschap tussen 1158/59 en 1193 en was dus de abt waaronder Guibertus het grootste deel van zijn leven als monnik doorbracht. De manier waarop Johannes zijn functie verwierf, kon bij Guibertus echter op weinig respect rekenen en hij beoordeelde Johannes dan ook zeer negatief<sup>30</sup>.

Pas vanaf 1175, de datum van de vroegst te dateren brief uit het *epistularium*, beschikken we over uitgebreidere informatie over Guibertus' leven. Dat het *epistularium* enkel brieven bevat die Guibertus schreef na 1175<sup>31</sup>, betekent wellicht niet dat Guibertus op vijftigjarige leeftijd plots een exceptionele schrijfactiviteit aan de dag legde<sup>32</sup>, maar eerder dat zijn leven op dat moment een wending nam die hij de moeite vond om te documenteren. Centraal in deze brievencollectie staat immers het netwerk van illustere contactpersonen dat Guibertus rond zich opbouwde. De uitbouw van dit netwerk startte met Guibertus' toenadering tot Hildegard van Bingen in 1175<sup>33</sup>. Vanaf dit moment groeide ook het idee om een briefverzameling aan te leggen: we zien de eerste verzoeken om zijn brieven terug te sturen zodat hij hun correspondentie kan verzamelen tot een *memoriale* aan Hildegard. Deze initiële opzet groeit geleidelijk uit tot het *epistularium* waarin niet Hildegard, maar Guibertus zelf de hoofdrol wegkaapt.

De jaren 1175 tot 1180 stonden geheel in het licht van Guibertus' fascinatie voor Hildegard van Bingen. Geïntrigeerd door een gerucht over deze opmerkelijke abdis vatte

---

<sup>28</sup> Zoals reeds aangegeven bij de bespreking van de *Notae Gemblacenses* in de inleiding wordt abt Petrus in die tekst niet vermeld.

<sup>29</sup> Ursmer Berlière, 'Abbaye de Gembloux', in: *Monasticon Belge. I: Namur*, Desclée, De Brouwer et co., Brugge, 1890, p. 19; Joseph Toussaint, *Histoire de l'abbaye de Gembloux de l'ordre de Saint-Benoit*, Imprimerie de veuve F.-J. Douxfils, Namen, 1882, p. 111.

<sup>30</sup> Zie 2.2.2 voor een uitgebreide analyse van Guibertus' visie op Johannes.

<sup>31</sup> Enkel brief 53, gedateerd tussen 1165 en 1183, kan in principe van vóór 1175 zijn. Het betreft de brief van een cisterciënzer abt met verwijten aan Christiaan, de aartsbisschop van Mainz. Derolez schreef de brief op basis van de stijl aan Guibertus zelf toe. Ook de stylometrische analyse die in de inleiding werd uitgevoerd, detecteerde geen verschil in stijl tussen deze brief en Guibertus' eigen werken. Als Guibertus niet de auteur was van de brief, dan herwerkte hij deze in ieder geval bijzonder grondig.

<sup>32</sup> Guibertus' vroege brieven werden immers niet opgenomen in het *epistularium*, maar pas op het einde van zijn leven en op verzoek van anderen gebundeld tot de collectie traktaatbrieven, die op zich ook maar een selectie van zijn vroege werk bevat. Uit *De destructione* blijkt namelijk dat Guibertus nog over ander werk beschikte dat hij nog niet verfijnd genoeg vond om te onderwerpen aan het kritische oordeel van een breder lezerspubliek. Zie *De destructione*, fol. 4r.

<sup>33</sup> Enkel zijn contacten met Joseph van Exeter zijn niet onmiddellijk aan Guibertus' bekendheid met Hildegard, en het zich hieruit ontplooiende netwerk, te verbinden.

Guibertus een briefwisseling met de visionaire aan. Daarenboven deden zich enkele kansen voor om Hildegard persoonlijk te bezoeken. Zo verzocht een kanunnik van St-Lambertus te Luik Guibertus om hem op zijn reis naar Rupertsberg te vergezellen. Hun verblijf te Rupertsberg duurde vier dagen en vond plaats in de herfst van 1175<sup>34</sup>. Guibertus beklemtoonde dat deze kans hem volledig buiten zijn eigen verwachting om te beurt viel. Op deze manier wees hij elk eigen initiatief voor de reis van de hand. Hij verschool zich achter zijn status als monnik, voor wie een dergelijke reis niet tot de mogelijkheden behoorde<sup>35</sup>. Hij beweerde zelfs te betwijfelen of een dergelijk bezoek hem wel zou baten. Het was echter aan Gods wijze tussenkomst te danken dat deze kans zich voordeed, zodat hij uit zijn passiviteit werd opgewekt en zich op nuttigere zaken kon toeleppen<sup>36</sup>. De geuite bezwaren en twijfels lijken Guibertus er daarenboven niet van weerhouden te hebben om nog een tweede maal naar Rupertsberg te trekken, al is het bewijs voor deze reis nogal dunnetjes. Alles moet worden afgeleid uit één uitspraak van Guibertus: hij wees er Hildegard immers op dat hij onmogelijk de auteur kon zijn van twee brieven die in zijn naam aan de profetes verzonden werden, aangezien hij op het moment van de tweede brief zelf bij Hildegard verbleef en dus zeker en vast de afzender niet was<sup>37</sup>. Dit kan om chronologische redenen niet zijn eerste bezoek geweest zijn. Bijgevolg moeten we een tweede bezoek aan Hildegard veronderstellen. Henri Lindeman meende echter dat de verwijzing naar de tweede brief een latere toevoeging van Guibertus was om zichzelf van deze brief vrij te pleiten<sup>38</sup>. De toon van de brief was immers enigszins opdringerig en Guibertus wou waarschijnlijk niet met dergelijk respectloos gedrag geassocieerd worden. In

---

<sup>34</sup> GG Ep. 26, l. 240-252.

<sup>35</sup> *"Quia uero monachus sum, nec michi occasio uel facultas ad te commeandi ulla porrigitur, ut de his que ex te scire cuperem ore ad os te cum conferam"* . en *"cum et ipse [= de kanunnik van St-Lambertus] ad eam [= Hildegard] ire disposeret, socium peregrinationis sue habere me uehementer ambiuit; et sciens me, utpote monachum claustralem, sumptibus carere, expensas ob iter necessarias libens optulit"*. Respectievelijk GG Ep. 16, l. 84-85 en GG Ep. 26, l. 242-245.

<sup>36</sup> *"In litteris, quas ad beatitudinis tue dignationem primas direxi, ..., absolute pronuntiaui nullam michi ad te proficiscendi aliquando spem suppetere. ... Quod utique tam nude, hoc est sine alicuius honeste excusationis uelamine, omnino non protulisset, si iam tunc aliquod propositum uel deliberationem expetendi te haberem, ne me pusillanimitatis seu diffidentie ipsa mea uerba arguerent. Scio enim et certus sum: que impossibilia sunt apud homines possibilia sunt apud Deum... Proinde uerba predictae cunctationis, non quasi de opitulatione diuina diffidens, que etiam nescientibus sepe consulit, protuli, sed incertus adhuc utrum hoc attemptare michi iter expediret. Multiplici namque experientie magisterio edoctus sum, insipientium uoluntatum mearum sepe Deum benigna dispensatione obuiando male conantes impetus compressisse; et econtra iacentem animi mei segnitiam, adhibitis argumentis quibusdam, me aliorum nitente, ad utiliora reuocando inflammasse. Quod et, mater reuerenda, michi et ipsius gratia et tuis meritis pre exultatione attonitus confiteor accessisse."* GG Ep. 18, l. 4-23.

<sup>37</sup> *"Duo prescriptarum litterarum paria [= GG Ep. 21 en 22], licet preposito nomine meo, me tamen ignorante, fratres Villaresenses diuersis temporibus scripserunt et domine mee, sancte matri uestre Hildegardi, primas quidem per anum quandam, cum adhuc Gemblaci essem, secundas uero per domnum Sigerum, fratrem suum et communem amicum nostrum, cum iam Binguie uobis cum degerem, transmiserunt."* GG Ep. 23, l. 4-10.

<sup>38</sup> Henri Lindeman, 'S. Hildegard en hare Nederlandsche vrienden', in: *Ons geestelijk erf*, 2 (1928), pp. 145-147.

dat geval is het vreemd dat Guibertus deze betwiste brieven toch in zijn *epistularium* opnam<sup>39</sup>. In Guibertus' relaas over zijn toenadering tot Hildegard is ook voor het eerst sprake van zijn contacten met Villers, een cisterziënzergemeenschap op ongeveer 10 km van Gembloers<sup>40</sup>. Waarschijnlijk stonden beide kloosters voorheen al in contact met elkaar, maar Guibertus vermeldde de gemeenschap van Villers pas voor het eerst in de context van hun gedeelde fascinatie voor Hildegard<sup>41</sup>.

Na de dood van Volmar, de monnik van Disibodenberg die Hildegards voornaamste secretaris en medewerker was, stond de monnik Godfried vanaf 1174 Hildegard bij als proost. Toen ook deze Godfried kort daarop in 1176 stierf, werd Guibertus per brief door Hildegard ontboden om haar te komen bijstaan. Dit feit benadrukte Guibertus sterk in meerdere brieven. Door bovendien het bestaan van Godfried te verzwijgen, stelde Guibertus zich voor als Volmars directe opvolger en dichtte hij zichzelf een groter belang toe<sup>42</sup>.

*“Deinde post exiguum temporis decursum domno Fulmaro, pie recordationis uiro, uite metam bono fine attingente, qui ei et prepositi uice fungebatur, et uisionum eius seriem simplici et impolito sermone ab ea prolatam excipiens, stili quo poterat cultu illustrabat, suo post Deum precipuo orbata amminiculo, communicato cum amicis consilio ut meo illius loco frueretur solatio, me per litteras euocauit.”*<sup>43</sup>

De brief waarin Hildegard om Guibertus' bijstand zou hebben gevraagd is vreemd genoeg niet opgenomen in het *epistularium*. Nochtans moet dit verzoek een enorme eer zijn geweest voor Guibertus. Kan het zijn dat Guibertus deze brief opzettelijk wegliefte omdat de inhoud niet helemaal strookte met het verhaal dat hij wou ophangen van de gebeurtenissen? Guibertus deed alleszins erg veel moeite om zijn eigen rol in dit verzoek te

---

<sup>39</sup> GG Ep. 21 en 22.

<sup>40</sup> Alle afstanden die in deze scriptie worden vermeld, zijn berekend in vogelvlucht. Ze dienen vooral om een indicatie te geven van de afstand. De aangegeven afstanden zijn dan ook steeds afgerond en bij benadering bedoeld.

<sup>41</sup> Voor Guibertus' relatie met de gemeenschap van Villers en zijn houding tegenover de cisterciënzer orde in het algemeen zie Hoofdstuk 8.

<sup>42</sup> Dit verzwijgen van Godfried werd reeds door heel wat historici opgemerkt. Zie bijvoorbeeld Marianna Schrader & Adelgundis Führkötter, *Die Echtheit des Schrifttums der Heiligen Hildegard von Bingen: quellenkritische Untersuchungen*, Böhlau, Keulen, 1956, pp. 147-150 of Joan Ferrante, 'Scribe quae uides et audis. Hildegard, Her Language, and Her Secretaries', in: David Townsend & Andrew Taylor (reds.), *The Tongue of the Fathers. Gender and Ideology in Twelfth-Century Latin*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1998, pp. 127-128.

<sup>43</sup> GG Ep. 26, l. 289-295. Ook in GG Ep. 28, l. 277-281, Ep. 32, l. 108-109 en Ep. 38, l. 5-6 wordt '(e)vocare' als werkwoord gebruikt om aan te duiden dat Guibertus op Hildegards verzoek naar Rupertsberg trok. Zie respectievelijk "cum domina mea et mater Hildegardis missis litteris, cum difficultate tamen et mora optenta licentia, euocauit me ad se", "litteris sancte matris Hildegardis uocatus et obsecratus" en "domina que me euocauit cum ecclesia cui preest". Elders beschreef Guibertus zich als 'accitus ... litteris venerabilis domine et matris Hildegardis', zie GG Ep. 38, l. 30-31.

minimaliseren en zichzelf als passief en zelfs onwillig voor te stellen. Naar alle waarschijnlijkheid had hij echter al tijdens zijn bezoeken aan Rupertsberg laten uitschijnen dat hij de taak als secretaris van Hildegard wel zag zitten<sup>44</sup>. Het is zelfs niet ondenkbaar dat Hildegard hem helemaal niet had geroepen, maar dat Guibertus zelf naar Rupertsberg trok om de profetes te overtuigen hem als haar secretaris aan te stellen. Zo'n actieve rol paste echter niet voor een monnik, die net moest berusten in alles wat hij op zijn levenspad tegenkwam en zijn levensloop moest laten afhangen van de wensen van God en zijn meerderen.

In ieder geval vertrok Guibertus in het gezelschap van Walcherus, de koster van het benedictijner klooster St-Amand, in de herfst van 1177 naar Rupertsberg om pas in 1180 terug te keren naar Gembloers. Om toestemming voor deze reis te bekomen moest Guibertus een beroep doen op de bemiddeling van Philip, de abt van de premonstratenzer abdij van Park, tevens een persoonlijke bekende van Hildegard. Guibertus liet zelfs uitschijnen dat het Philip veel inspanning had gekost om de toestemming van de abt van Gembloers te verkrijgen. Guibertus legde er bovendien steeds veel nadruk op dat hij helemaal nooit de bedoeling had gehad om lang bij Hildegard te verblijven.

*“At ego, per abbatem de Parco, familiarem ipsius, domnum Philippum, uix optenta licentia, ad eam denuo accessi, comitante domno Walchero custode abbatie sancti Amandi Elnonensis, qui eam uidere nimis estuabat; non quidem firmum adhuc conuersandi cum illa habens propositum, sed ut et iterata eius benedictione confortarer et alloquio.”*<sup>45</sup>

Te Rupertsberg assisteerde Guibertus Hildegard als secretaris. Hij kreeg van haar zelfs de uitzonderlijke toestemming om haar woorden niet enkel grammaticaal in orde te brengen zoals Volmar deed, maar ze zelfs te ‘verfraaien’, althans toch de woorden die ze aan hem persoonlijk richtte<sup>46</sup>. Daarenboven moest Guibertus, na de dood van twee functionarissen verbonden aan het klooster van Rupertsberg, ook instaan voor de spirituele en wereldlijke bijstand van het klooster, zoals de *cura mulierum* van de gemeenschap<sup>47</sup>. Enkele maanden na Guibertus' aankomst kwam zijn abt hem echter persoonlijk huiswaarts sommen. De reactie van Hildegard en haar nonnen hierop werd door Guibertus zeer levendig beschreven, die hiermee zijn onmisbaarheid voor de gemeenschap van Rupertsberg trachtte aan te tonen.

---

<sup>44</sup> Onder andere Hildephonse Herwegen formuleert deze hypothese. Zie Ildéfons Herwegen, ‘Les collaborateurs de Sainte Hildegarde’, in: *Revue Bénédictine*, 21 (1904), p. 389.

<sup>45</sup> GG Ep. 26, l. 295-300.

<sup>46</sup> Althans dit blijkt uit een visioen dat Hildegard aan Guibertus richtte. Deze *Visio ad Guibertum missa* is echter sterk herwerkt, zonet volledig verzonnen door Guibertus. Deze uitspraak moet dus met een korreltje zout genomen worden. Voor een bespreking van de werkrelatie tussen Guibertus en Hildegard alsook van het auteurschap van de *Visio ad Guibertum missa*, zie 5.3.1.

<sup>47</sup> Voor Guibertus' precieze invulling van de *cura mulierum*, zie 10.2.2.

*“Prolata aduentus sui causa [= het eisen van Guibertus’ terugkeer door zijn abt], omnes continuo sorores afficiuntur merore, herent animo, uultu expallent, inhorrescunt pili earum, gelido que per artus singularum decurrente sanguine obrigescunt.”<sup>48</sup>*

Gesteund door de tussenkomst van de prins-bisschop van Luik en de aartsbisschop van Keulen kon Guibertus toch zijn verblijf te Rupertsberg verderzetten<sup>49</sup>. Hij stelde het zelfs voor alsof deze prelaten hem hier buiten zijn wil om toe dwongen.

*“Cum que neutrum predictorum apud me presul [= de bisschop van Luik] impetrare ualeret, ego nefas et improbum ducens illum cum suffusione dimittere, neque ei in aliquo non parere, annum integrum me ibi causa Dei et respectu imperii eius exacturum, si gratanter acciperet, spoondi, uerens ne aliquando me, si occasio se offerret, inobedientie et obstinationis elogio suggillaret. ... episcopus refert quid effecerit, addens quod, si ad commanendum eis animus meus quandoque flecteretur, quia ego, homo sub potestate constitutus, hoc non possem, ipse per me ab abbate michi licentiam acciperet, et scripto firmaret. Sed me nichil horum annuente, digressi sumus. ... Similiter etiam Coloniensis archiepiscopus domnus Philippus ... magnitudinis sue mole me premit; et frequenti ammonitione ad hoc ipsum adducere temptans, nec ualens euincere, ... blanditiis et auctoritate consilii sui astrictum me hic hucusque detinuit.”<sup>50</sup>*

Het was zelfs de expliciete wens van beide prelaten dat Guibertus zich permanent in Rupertsberg zou vestigen, maar dit beloven ging een stap te ver voor hem<sup>51</sup>. Om zijn verblijf te Rupertsberg te verantwoorden verschool Guibertus zich dus achter zijn verplichting tot gehoorzaamheid aan zijn kerkelijke oversten. De aartsbisschop van Keulen, Philippe van Heinsberg, speelde ook in Guibertus’ verdere leven een belangrijke rol. Vanaf hun kennismaking te Rupertsberg beschouwde Guibertus deze aartsbisschop immers als zijn persoonlijke beschermheer. Philip verzocht hem bijvoorbeeld een *Vita* aan Hildegard te wijden, een opdracht die Guibertus wel aanvatte, maar nooit volbracht. Guibertus onderhield ook zijn leven lang een – eenzijdige – briefwisseling<sup>52</sup> met de aartsbisschop.

De hele gemeenschap van Gembloers bleef er echter in regelmatige brieven op aandringen dat Guibertus zijn gelofte van *stabilitas loci* zou eerbiedigen en zich terug bij

---

<sup>48</sup> GG Ep. 26, l. 334-337.

<sup>49</sup> GG Ep. 26, l. 346-358 en l. 376-383.

<sup>50</sup> GG Ep. 26, l. 363-383. Zie ook “*iussu episcopi Leodiensis, rogatu archiepiscopi Coloniensis, concessu quoque abbatis mei compulsus uobiscum aliquamdiu manserim*”. GG Ep. 32, l. 110-112.

<sup>51</sup> “*episcopis, qui in me aliquid iuris mediante tamen abbate habere uidentur, Coloniensi scilicet et Leodiensi, qui me rogatu domine et matris mee Hildegardis hic in perpetuum esse uellent et ad tempus manere iusserunt*”. GG Ep. 28, l. 334-337.

<sup>52</sup> Er zijn geen brieven van Philip aan Guibertus overgeleverd. Mogelijk zijn die er nooit geweest, aangezien de inclusie van een brief van een dergelijk hooggeplaatste figuur Guibertus’ prestige enkel maar had kunnen opkrikken.

hen zou voegen. In zijn brieven stelde Guibertus dit voor als jaloezie en kwaadsprekerij, terwijl hij zijn leven te Rupertsberg als hoogst eerbiedwaardig en vreugdevol beschreef<sup>53</sup>. Het interdict waaronder Hildegard en haar gemeenschap tussen 1178 en 1179 gebukt gingen, verzweg hij<sup>54</sup>. Hij verweet zijn medemonniken ook zelf zijn vertrek uit Gembloers te hebben veroorzaakt, omdat zij zijn aanwezigheid toch niet wisten te waarderen<sup>55</sup>. Guibertus' verblijf te Rupertsberg lijkt dus evenzeer te zijn ingegeven door het verlangen om weg te vluchten uit Gembloers uit ontevredenheid met abt Johannes en diens beleid als door een oprechte devotie voor Hildegard.

Na de dood van Hildegard in september 1179 wilde Guibertus de gemeenschap te Rupertsberg niet zomaar aan haar lot overlaten. Hij bleef er nog bijna een vol jaar alvorens aan zijn abt te gehoorzamen en na Pasen 1180 naar Gembloers terug te keren<sup>56</sup>. In zijn brieven stelde hij het voor alsof hij zelf deze beslissing maakte, daarbij vooral zijn vele vrienden indachtig aan wie zijn afwezigheid zo zwaar viel<sup>57</sup>. Doorheen zijn *epistularium* spande Guibertus zich dus bijzonder in de lezers te overtuigen dat hij geen enkele hand had gehad in zijn vertrek naar en lange verblijf te Rupertsberg. Door de klemtoon te leggen op de onontbeerlijkheid van zijn aanwezigheid voor Hildegard en haar nonnen, op zijn absolute gehoorzaamheid aan zijn bovengeschikten en op de *licentia* die hij steeds voor zijn daden had, trachtte hij zich te onttrekken aan alle verantwoordelijkheid voor zijn daden en creëerde hij een beeld van zichzelf als eenvoudige, gehoorzame monnik die enkel deed wat hem werd opgedragen. Tussen de regels door klinkt ook een zekere behoefte om zich gewenst en nuttig te voelen, zowel onder de vrouwen van Rupertsberg als bij zijn 'vrienden' te Gembloers. Het initiatief voor zijn terugkeer legde hij daarentegen volledig bij zichzelf: uit bekommernis voor zijn vrienden en uit gehoorzaamheid besliste hij naar zijn moederabdij terug te keren, zo deelde hij mee. Dit strookt echter niet met de realiteit aangezien Guibertus geen enkele intentie had om zich na zijn terugkeer permanent te

---

<sup>53</sup> GG Ep. 38, l. 47-87.

<sup>54</sup> Dit kan afgeleid worden uit de brieven van Hildegard van Bingen tijdens deze periode. Omdat Hildegard had toegestaan een geëxcommuniceerde te begraven in de gewijde grond rond het klooster, hadden de prelaten van Mainz Rupertsberg onder een interdict geplaatst. In een brief aan deze prelaten verzocht Hildegard de ban op te heffen, omdat het verbod op muziek een grote impact had op de gemeenschap. Pas nadat de aartsbisschop zelf, die op dat moment op Italiaanse expeditie was, persoonlijk tussenbeide kwam op schriftelijke vraag van Hildegard werd het interdict opgeheven. Guibertus was als secretaris bij de redactie van beide brieven betrokken, maar hij verkoos het dus dit feit niet te vermelden in zijn eigen 'memoires'.

<sup>55</sup> "*Gauderem magis si, quoniam gratus et commodus uobis numquam esse potui, his quibus gratum et commodum me sua gratia facit Deus in pace coesse pateremini.*" GG Ep. 29, l. 6-8.

<sup>56</sup> Delehaye, *Mélanges*, p. 39.

<sup>57</sup> "*apud quam [= Hildegard] et uestro [= Philip van Heinsberg] et Leodicensis episcopi precepto per biennium manseram, anno ferme uno euoluto, accepta ab illo conuentu sancto, quem nostis, uirginum super hoc ualde mesto licentia, repatriare deliberassem*" en "*diuulgato ipsius sancte matris nostre obitu, et me abbate meo per obedientiam, qui me ei multorum rogatu satis inuitus iam plus quam per biennium prestiterat, et amicis, qui absentiam meam egre ferebant, per dilectionem crebras dirigendo litteras reuocantibus*". Respectievelijk GG Ep. 7, l. 70-73 en GG Ep. 15, l. 161-165.



Gembloers te vestigen: hij had immers reeds voor zijn terugkomst besloten om op pelgrimage naar Tours te trekken. Op het einde van zijn leven construeerde Guibertus dus een narratief van zijn verblijf te Rupertsberg waarin hij zichzelf representeerde als gehoorzame en nederige monnik, hoewel we heel wat meer eigen initiatief en flagrante ongehoorzaamheid kunnen vermoeden achter zijn beweringen.

Op de terugweg naar Gembloers ondernam Guibertus de eerste stappen om zijn kinderwens, het bezoeken van St-Martinus' graf, te vervullen. Hij maakte handig gebruik van de contacten die hij te Rupertsberg had gelegd en trok langs Keulen, waar hij Philip van Heinsberg om diens *licentia* voor zijn geplande pelgrimstocht verzocht. Om zijn abt helemaal klem te zetten, verwierf hij vervolgens en plein public tijdens een synode te Luik ook de goedkeuring van de pauselijke legaat, Petrus van Pavia,<sup>58</sup>. De abt van Gembloers kon weinig inbrengen tegen deze hooggeplaatste figuren en Guibertus verliet Gembloers kort na zijn terugkeer alweer voor Tours. Omstreeks september 1180 kwam hij daar aan, alwaar hij in de abdij van Marmoutier verbleef. Tijdens deze pelgrimage bezocht Guibertus verscheidene plaatsen met bijzonder belang voor de cultus van Sint-Martinus, zoals Ligugé en Candes. Maar zijn hoofdbezigheid bestond erin materiaal te verzamelen in de verschillende bibliotheken van Tours om de *Vita sancti Martini* die hij vroeger reeds had geschreven verder te stofferen. Guibertus had veel lof voor de religieuze gemeenschappen van Tours en benadrukte dat zijn vrome en bescheiden levenswijze ook door hen geapprecieerd werd. De monniken van Marmoutier wilden hem zelfs graag opnemen in hun gemeenschap<sup>59</sup>. Opnieuw zorgde Guibertus ervoor dat hij conform de monastieke gedragsregels werd voorgesteld: hoewel hij graag te Tours had gebleven, ging hij omwille van zijn te Gembloers afgelegde professie niet in op dit verzoek<sup>60</sup>.

Na een vruchtbaar verblijf van acht maanden keerde Guibertus in mei 1181 naar Gembloers terug<sup>61</sup>. Hoewel Guibertus ook hier benadrukte dat hij enkel binnen de hem toegestane vrijheid handelde, is deze klemtoon toch minder expliciet dan bij zijn verantwoording voor het verblijf te Rupertsberg. Het verschil tussen Guibertus' verblijf te Rupertsberg en zijn reis naar Tours zat ongetwijfeld in het feit dat Guibertus bij Hildegard niet enkel geografische grenzen overschreed, maar zich daarenboven inliet met vrouwen. Desondanks kan uit zijn briefwisseling worden afgeleid dat hij ook voor zijn pelgrimstocht

---

<sup>58</sup> GG Ep 54, l. 365-377.

<sup>59</sup> "*Pia et humili nobis adeo conuersione commendato debite et nos commendationis testimonium perhibentes, tantam illum apud nos procul dubio gratiam inuenisse testamur, ut, quod inter multos rarum est, nullum in congregatione nostra, licet ampla, putemus esse qui non eum diligit ex affectu, et, si ex sui licentia abbatis fieri posset, nostro eum incorporari conuentui unione indiuidua optaremus.*" GG Ep. 4, l. 141-147.

<sup>60</sup> "*et, audita opinione religionis uestre, nullius habitationem loci Maiori Monasterio preferret [=Guibertus], si non alteri iam loco professione esset alligatus*". GG Ep. 3, l. 63-65. Deze uitspraak wordt in het *epistularium* toegeschreven aan Philip van Heinsberg.

<sup>61</sup> Delehay, *Mélanges*, p. 53.

naar Tours zware kritiek te slikken kreeg. Zo werd er blijkbaar onder zijn medebroeders gezegd dat zijn pelgrimage ‘*magis uagationi quam deuotioni*’<sup>62</sup> was geïnspireerd.

We kunnen vervolgens de draad weer oppikken in 1183. In dat jaar kwam Philip van Heinsberg naar Brabant om er een wapenstilstand tussen de hertog van Leuven en de graaf van Henegouwen te bemiddelen. Guibertus maakte van deze gebeurtenis gebruik om de aartsbisschop op te zoeken te Mont-Saint-Guibert en meteen zijn bedankingsbrieven en enkele brieven van de gemeenschappen van Tours aan Philip over te maken<sup>63</sup>. In dezelfde periode wendde Guibertus zijn connectie met Philip van Heinsberg aan om politieke invloed uit te oefenen. Zo bepleitte hij bij hem de zaak van het klooster van Villers, dat in een conflict verwickeld was<sup>64</sup> en smeekte hij Philip bovendien om af te zien van de oorlog die gepland werd tegen het Franse rijk<sup>65</sup>. Hoewel Guibertus waarschijnlijk weinig met het afblazen van de oorlog te maken had, insinueerde hij wel dat zijn interventie effect had gehad door meteen na de brief waarin hij om deze bemiddeling verzocht een tweede op te nemen in het *epistularium* waarin hij Philip preees voor de goede beslissing die hij gemaakt had in deze zaak. Voor het overige weten we enkel dat Guibertus in deze periode enkele reizen naar Keulen maakte om de zaken van zijn abdij te behartigen<sup>66</sup> en een briefwisseling met de gemeenschap van Rupertsberg onderhield<sup>67</sup>.

In 1185 sloeg echter het noodlot toe: een vernietigende brand teisterde de abdij van Gembloers waardoor het klooster totaal ongeschikt werd voor het monastieke leven. Guibertus kende aan de brand een religieuze interpretatie toe en wees de lakse discipline te Gembloers als oorzaak aan in combinatie met de aanwezigheid van een abt die zijn positie had verkregen via simonie. In feite werden het klooster en het dorp het slachtoffer van de machtsstrijd tussen aan de ene kant de graaf van Namen gesteund door de graaf van Henegouwen en aan de andere kant de hertog van Brabant, zoals beschreven werd door Giselbert van Bergen in zijn kroniek<sup>68</sup>. Voor Guibertus vormde dit de druppel: hij zag geen

---

<sup>62</sup> GG Ep. 12, l. 8-9.

<sup>63</sup> GG Ep. 11, l. 229-234.

<sup>64</sup> GG Ep. 11, l. 80-96. Over de precieze aard van dit conflict is niets geweten.

<sup>65</sup> GG Ep. 10.

<sup>66</sup> GG Ep. 32, l. 283-285.

<sup>67</sup> Brieven 32 t.e.m. 35 van het *epistularium* dateren uit deze periode.

<sup>68</sup> Hendrik de Blinde, de graaf van Namen, had bij ontstentenis van een erfgenaam zijn graafschap beloofd aan zijn neef, Boudewijn, die ook te Henegouwen de eerste in lijn voor de grafelijke titel was. Godfried III, de hertog van Brabant, was niet happig op de creatie van een dergelijk machtsblok zo dicht bij zijn grenzen, des te meer omdat Boudewijn via zijn echtgenote ook nog eens in aanmerking kwam voor de titel van graaf van Vlaanderen. Gembloers raakte betrokken in dit conflict in 1185, toen de stad, die dienst deed als uitvalsbasis voor de hertogen van Brabant, aangevallen werd tijdens een strafexpeditie geleid door de graven van Namen en Henegouwen. Later trachtte de graaf van Namen nog onder zijn belofte uit te komen toen hij op hoge leeftijd toch nog een dochter verwekte. Desalniettemin slaagde Boudewijn erin de personele unie tussen Henegouwen en Namen in 1188 te verwezenlijken. Giselbert van Bergen, een tijdgenoot van Guibertus, verhaalt dit conflict in zijn *Chronicon Hanoniense*, geschreven in opdracht van Boudewijn (voor 1196

enkele redding meer voor zijn moederabdij en besloot zijn heil te zoeken in Marmoutier<sup>69</sup>. Dat Guibertus dit plan ook ten uitvoer heeft gebracht lijkt vast te staan, ondanks alle kritiek die zijn vorige twee afwezigheden te Gembloers hem hadden bezorgd: in een latere brief refereerde hij alleszins éénmaal in zijn *epistularium* aan een tweede reis naar Tours. Over zijn verblijf te Marmoutier is weinig geweten, behalve dat Guibertus er zelfs professie aflegde, maar vervolgens onverwacht door zijn moederabdij teruggeroepen werd:

*“ego frater G<uibertus> cognomento Martinus, ... bis sepulchrum beati Martini uisitauit; et eodem abbate [= Hervé, de abt van Marmoutier] me benigne suscipiente et colligente, in prima uice mansi cum eo, conuentum tenens, octo mensibus, in secunda autem per annum fere integrum. Et putans me perpetuo uobis cum mansurum, professionem perhennis uite obedientie feci et scripto firmaui; sed missis post me nuntiis et reuocante me ecclesia matre mea per obedientiam, etsi non ex uoluntate, ex licentia tamen eiusdem abbatis Heruei et ex consilio totius capituli repatriaui.”*<sup>70</sup>

Het is vreemd dat Guibertus nergens verdere toelichting bij zijn tijd als monnik te Marmoutier gaf. De omstandigheden waarin Guibertus tot terugkeer aangemaand werd door de vermelde bodes blijven in duisternis gehuld. Ook van eventuele afkeurende kritiek op Guibertus' afwezigheid werd nergens gewag gemaakt.

Vanaf 1187 verbleef Guibertus dus weer te Gembloers, maar niet lang na zijn terugkeer werd hij uitverkoren door de monniken van het benedictijnse Florennes om hen te leiden als abt. Guibertus ging in op het voorstel en was er aangesteld van ca. eind 1188/begin 1189 tot 1194<sup>71</sup>. Ook over deze periode uit Guibertus' leven is weinig bekend. Enkel de briefwisseling met Joseph van Exeter dateert uit deze periode. Hierin benadrukte Joseph dat

---

afgerond). Zie Giselbert van Bergen, *La chronique de Gislebert de Mons*, ed. Léon Vanderkindere, Kiesling, Brussel, 1904, pp. 1-332, relaas over de vernietiging van Gembloers op pp. 185-187 of in het Engels vertaald door Laura Napran in *Chronicle of Hainault*, Woodbridge, Boydell Press, 2005, pp. 3-182, relaas over de vernietiging van Gembloers op p. 102. Voor meer informatie over de ontstaanscontext van de kroniek, zie Naprans uitgebreide inleiding of G. Huydens, *Histoire du marquisat d'Anvers et du Saint-Empire*, Brussels, Wahlen & co., 1848, pp. 50-66. De brand die het dorp van Gembloers in 1136 verwoestte was overigens het gevolg van een strijd tussen dezelfde politieke spelers.

<sup>69</sup> *“Restat ut, quia domus nostra destructa est nec spes ulla instaurande in ea religionis in uita mea suppetit, ideo que locum me mutare necesse est; restat, inquam, et hoc ipsum instantius deprecor, quatinus attentissime oretis, ut ab hac fluctuatione, aura Spiritus Sancti de secretis consilii sui thesauris emissa ad portum secure stationis nauiculam meam dirigat Deus. Decreui autem, ut nil meorum uos lateat, ad claustrum Maioris Monasterii, a quo ante quinquennium regressus fere sum, reuerti, eo quod reuera domus totius religionis sit et ibi tum propter ordinis feruorem, tum ob patroni amorem anime mee complacuerit.”* GG Ep. 37, l. 149-158.

<sup>70</sup> GG Ep. 14, l. 17-28.

<sup>71</sup> Voor de berekening van de data, zie Delehay, *Mélanges*, p. 61. Hij baseerde zich hierbij op de geïsoleerd overgeleverde brief die in de *Gallia Christiana* is opgenomen (= EpGal).

Guibertus' verkiezing "*deuota et consona*"<sup>72</sup> had plaatsgevonden. Guibertus zelf vertelde enkel dat het klooster onder een schuldenlast gebukt ging<sup>73</sup>. Het lijkt erop dat het klooster van Florennes voor Guibertus van ondergeschikt belang was en dat hij om die reden weinig informatie verkoos op te nemen in zijn *epistularium*. Omdat zowat het hele archief van de abdij van Florennes door een brand in de vroegmoderne periode verloren ging, is ook langs deze weg geen informatie over Guibertus' bestuur en leven in de abdij terug te vinden.

In 1193 stierf Johannes, de abt van Gemblours waarmee Guibertus zo vaak in de clinch lag. Toen Guibertus de begrafenis te Gemblours bijwoonde, verzochten de monniken hem hun nieuwe abt te worden<sup>74</sup>. We kunnen Guibertus' triomfgevoel enkel maar veronderstellen nu de monniken van Gemblours na de dood van zijn grote tegenstander zich tot hem wendden. Hijzelf liet zich immers enkel in zeer neutrale bewoordingen uit over zijn verkiezing. Hij stelde dat hij zijn verkiezing nooit gezocht had en dat de beslissing reeds voor zijn aankomst genomen was<sup>75</sup>. Het lofdicht op Guibertus naar aanleiding van zijn verkiezing beeldde hem zelfs af als een nieuwe stichter door in te spelen op de naamsovereenkomst met de oorspronkelijke stichter van Gemblours, de heilige Wicbertus<sup>76</sup>. Guibertus' aanstelling liep echter niet van een leien dakje. De bisschopszetel was immers op het moment van zijn verkiezing vacant en toen er na lang wachten eindelijk een consensus over de nieuwe bisschop was bereikt<sup>77</sup>, bleek die Guibertus' verkiezing enkel in ruil voor een geldelijke bijdrage aan het bisdom te willen erkennen. Hoewel Guibertus zich tegen een dergelijke gang van zaken kantte, gingen enkele monniken buiten zijn medeweten om toch in op deze eisen. Toen dit hem achteraf ter ore kwam, kon enkel een beroep op de hoogste autoriteit van de paus zijn bezorgdheid omtrent de legitimiteit van zijn gezag wegnemen<sup>78</sup>. Deze feiten zijn enkel bekend via de pauselijke bulle waarin Innocentius III Guibertus van alle schuld vrijspak. In het *epistularium* is nergens sprake van deze gevoelige kwestie. Ook over zijn bezigheden als abt van Gemblours gaf Guibertus weinig prijs in zijn *epistularium*.

---

<sup>72</sup> GG Ep. 43, l. 25.

<sup>73</sup> GG Ep. 42, l. 144-148.

<sup>74</sup> EpGal.

<sup>75</sup> "*me hoc penitus non praevisse, nec aliquid unquam super id praestruxisse, neque praelationem illam aliquatenus affectasse, non magis quam Papatum Romanae urbis: sed illam cum metu et tremore suscepisse ... antequam illo pervenissem, me licet inutilem et nullius momenti homuncionem in abbatem sibi elegerunt*". EpGal.

<sup>76</sup> Lofdicht, p. 4:

*"Guibertum Guibertus habet; novus hic erit heres  
Par veteri, cuius dogma perhenne feres"*

<sup>77</sup> Na de dood van de prins-bisschop van Luik, Albert van Leuven, woedde er een strijd tussen Simon van Limburg en Albert van Cuyck, die beiden de bisschopszetel opeisten. Om het conflict te beslechten trokken ze naar Rome, alwaar de paus in 1196 Albert erkende als rechtmatige bisschop. Delehaye, *Mélanges*, p. 64-65.

<sup>78</sup> In een bul van 12 augustus 1199. Zie Roland, *Recueil des chartes*, oorkonde nr. 74, pp. 93-95. Zie ook Delehaye, *Mélanges*, p. 63-66.

In 1204 hield Guibertus zijn abbatiaat echter voor bekeken en trok hij zich als gewone monnik terug te Florennes<sup>79</sup>. Net zoals bij zijn professie te Gemblours als jongeling bekleemtoonde hij ook hier dat zijn aftreden als abt uit vrije wil gebeurde<sup>80</sup>. In het *epistularium* stelde hij zijn beide abbatiaten voor als mislukkingen, waartegen hij als ongeschikte persoon helemaal niet opgewassen was geweest<sup>81</sup>. Vooral de onwilligheid van sommige monniken om zich aan zijn wil te onderwerpen waren hem zwaar gevallen:

*“Duabus abbatibus postea profui, quarum nunc propter intolerantiam laboris et incorrectionem eorum, quibus prodesse uolebam nec poteram, regimine deposito, nunc in monasterio Florinensi, in pace cum fratribus Deo et michi uacans, conuersor.”*<sup>82</sup>

Waarom Guibertus' aftreden gepaard ging met een verhuis naar Florennes, wordt nergens verduidelijkt. Was het verzet tegen zijn abbatiaat misschien zodanig groot dat hij het na zijn aftreden beter vond om uit Gemblours te vertrekken? Anderzijds werd Guibertus wel opgevolgd door Willem, die onder Guibertus de functie van prior vervulde, wat op een zekere blijvende invloed in Gemblours kan duiden. Opmerkelijk is ook dat Guibertus' literaire erfenis in de bibliotheek van Gemblours bewaard werd; al weten we – zoals in de inleiding gesteld werd – niet met zekerheid of deze handschriften in het scriptorium van Gemblours of in dat van Florennes werd geproduceerd. In ieder geval lijkt Guibertus contacten te hebben onderhouden met zijn voormalige klooster. Zijn brieven getuigen bovendien van een grote mobiliteit: Guibertus bezocht na zijn aftreden niet enkel Gemblours ter gelegenheid van de inwijding van het St-Martinusoratorium dat hij als abt liet bouwen<sup>83</sup>, maar onderhield ook contacten met de gemeenschap van Villers<sup>84</sup> en reisde

---

<sup>79</sup> Delehay, *Mélanges*, p. 69. Over de abten van Florennes onder wie Guibertus de laatste jaren van zijn leven sleet, is weinig geweten. Hij leefde alleszins onder abt Johannes, die vanaf 1210 voorkomt in oorkonden als abt van Florennes en tot minstens 1221 de leiding van het klooster had. Vanaf 1213 steunde deze abt de kruistocht tegen de Albigenzers. Zie Ursmer Berlière, 'Abbaye de Florennes', in: *Monasticon Belge. I: Hainaut, Abbaye de Maredsous, Maredsous*, 1897, p. 5.

<sup>80</sup> “*ex diuina duorum cenobiorum abate Dei gratia et ex sua [= Guibertus] voluntate nunc pauper monachus*”. GG Ep. 50, l. 3-4.

<sup>81</sup> “*absque ullo meo molimine et sine omni genere symonie, quantum ad me pertinuit, impositum est michi ad hoc inidoneo onus grauissimum, cura scilicet uel regimen duarum ecclesiarum, primo Florinensis, deinde Gemblacensis ... tum in debitorum absolute et in placitorum prosecutione, tum in claustris Gemblacensis, per duo incendia funditus destructi, in quo multa sollicitudine et industria magnis que impensis opus erat, prouidenda restructione tum denique in aliarum rerum, tam utilium quam inutilium, cuius culpe, heu, michi misero, immunis non sum, implicatione; ... inde merore cordis afficiebar, inde creberrimis improborum scandalis opprimebar; sic que procul dubio nonnumquam flere magis libebat quam scribere*” en “*me duarum ecclesiarum abbatem fuisse, sed propter occupationum molestias et improborum insectationes, quas ferre non poteram, gratia quietioris conuersionis renitente episcopo uoluntarie missionem uix tandem impetrasse*”. Respectievelijk GG Ep. 54, l. 440-460 en l. 53-56.

<sup>82</sup> GG Ep. 14, l. 28-32.

<sup>83</sup> GG Ep. 54, l. 153-164.

<sup>84</sup> GG Ep. 54, l. 45-46.

zelfs naar Mainz<sup>85</sup>. Guibertus zat de laatste tien jaar van zijn leven ook intellectueel niet stil. Het neerleggen van zijn taken als abt gaf hem immers de tijd om zijn literaire projecten terug op te pikken. Niet enkel schreef hij in deze periode de *Apologia*, de *De destructione* en zijn *Vita sancti Martini* in proza, hij plande ook de afwerking van zijn *Vita Hildegardis*. Dit laatste project besloot hij echter te laten varen, toen hij de *Vita Hildegardis* van Godfried van Disibodenberg en Theoderik van Echternach onder ogen kreeg, aangezien hij het naar eigen zeggen zelf toch niet beter had gekund<sup>86</sup>. Bovendien trachtte hij Gobert van Laon te overtuigen om ook een werk aan Martinus te wijden<sup>87</sup>, waarvoor hij zelfs beroep deed op de bemiddeling van Hervardus, de aartsdiaken van Luik<sup>88</sup>. Ook zijn intensieve briefwisseling met Siegfried, de aartsbisschop van Mainz die hij voor het eerst ontmoette te Villers, dateert uit deze periode. Tot slot bereidde hij de samenstelling van zijn literaire erfenis voor, het drieluik van handschriften met de *memoriale*, de *martinellus* en de collectie jeugdbrieven.

Doorheen de briefwisseling construeerde Guibertus zorgvuldig een positief beeld van zichzelf. De brieven van anderen die hij opnam in zijn *epistularium* schilderen hem af als een geliefde vriend<sup>89</sup> en spirituele vader<sup>90</sup>, die het zielenheil van velen in zijn handen liggen heeft<sup>91</sup>. Zo bevatten de brieven van de religieuze gemeenschappen van Tours, de kanunniken van Châteauneuf en de monniken van Marmoutier, bijzonder lovende uitspraken over Guibertus:

*“Pia et humili nobis adeo conuersatione commendato debite et nos commendationis testimonium perhibentes, tantam illum apud nos procul dubio gratiam inuenisse testamur, ut, quod inter multos rarum est, nullum in congregatione nostra, licet ampla, putemus esse qui non eum diligat ex affectu.”*<sup>92</sup>

---

<sup>85</sup> GG Ep. 50, l. 113-215.

<sup>86</sup> GG Ep. 42, l. 106-130.

<sup>87</sup> EpGob.

<sup>88</sup> EpHerv.

<sup>89</sup> Voor een uitgebreidere analyse, zie Sara Moens, ‘Twelfth-century epistolary language of friendship reconsidered: the case of Guibert of Gembloux’, in: *Belgisch tijdschrift voor filologie en geschiedenis*, 88:4 (2010), pp. 983-1017.

<sup>90</sup> Bijvoorbeeld voor Joseph van Exeter en voor R., de scholasticus uit Tours.

<sup>91</sup> GG Ep. 45, l. 58-61.

<sup>92</sup> Uit een brief van de monniken van Marmoutier, zie GG Ep. 4, l. 141-145. De kanunniken van Châteauneuf beklemtoonden in het bijzonder Guibertus’ voorliefde en devotie voor St-Martinus: *“Latorem quoque presentium, dilectum filium uestrum Guibertum, in dilectione Christi plurimum amplectentes, ..., cum multa hilaritate remittimus, ueraciter de illo asserentes quoniam deuotio, quam in patronum plurimam habet, nobis specialiter amabilem, et officiosum pietatis studium cunctis quibus notus est reddit commendabilem.”* GG Ep. 6, l. 670-677.

Bij de scholaster Joseph van Exeter stonden vooral Guibertus' *sanctitas* en spirituele kwaliteiten hoog aangeschreven<sup>93</sup>. De anonieme auteur van de mirakeltekst aan het begin van hs. 5527-34 was dan weer onder de indruk van Guibertus' geprivilegeerde relatie met St-Martinus en verzocht Guibertus om voor hem bij deze heilige te bemiddelen<sup>94</sup>. Ook in het *Carmen de sancto Martino*, het verzoek van een Gembloerse monnik aan Guibertus om terug toegelaten te worden tot het klooster van Gembloers, werd Guibertus uitvoerig geprezen met lovende omschrijvingen<sup>95</sup>, zoals 'vir magnus', 'bonus', 'vir absque dolo', 'presul amicus', 'iubar ordinis speciale', 'plenus deo, dominus, doctor', 'sanctus', 'pater optimus', 'carus' en 'sagax'<sup>96</sup>. Aan de nonnen van Rupertsberg schreef Guibertus toe dat ze amper zonder hem konden en wie van hen het Frans niet machtig was, smeekte Guibertus dan ook om Duits te leren zodat ze toch van zijn stichtende gesprekken konden genieten<sup>97</sup>. Tot slot liet Guibertus het niet na te vermelden dat heel wat gemeenschappen hem verzochten over te stappen naar hun klooster: naast de hoger vermelde smeekbede van het klooster van Marmoutier begeerden ook de kanunniken van Mainz en de monniken van St-Amand<sup>98</sup> zijn permanente gezelschap, aldus Guibertus. Zo vroegen de kanunniken van Mainz met aandrang:

---

<sup>93</sup> "michi a sanctitate uestra singulare presidium postulem, ut pro me Deum implorare uelitis, qui impetrare ualeatis? Scio enim quia ualet multum deprecatio iusti assidua. Videte ergo ut fit, ut assidua sit quam pro me peto fundi deprecatio. Aut enim iustitie opinionem habetis et non rem, aut preces sanctitatis uestre michi prodesse persentiscam." GG Ep. 44, l. 20-25.

<sup>94</sup> "Quantum fas est mente recipere, pater amabilis Guiberte, illa tibi descipsi, ut quum [sic] sanctissimi patris patroni Martini cultor eximius es, pro me intercedas ad ipsum". Dit mirakel, soms *Miraculum de liberalitate* genoemd, werd aan Guibertus toegezonden en doet het relaas van een Martinus-mirakel dat zich nabij Ieper afspeelde. De tekst werd uitgegeven door Jean-Baptiste Pitra in *Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata*, VIII, Montecassino, 1882, pp. 591-592.

<sup>95</sup> Uiteraard ligt het in de lijn van een dergelijk verzoek om lovend te spreken over de geadresseerde. De opname van dit gedicht en de vooraanstaande plaats die de tekst krijgt in hs. KBR 5527-34, Guibertus' *memoriale*, wijst er tevens op dat Guibertus dit beeld van zichzelf bijzonder graag aan de toekomstige generaties wou nalaten.

<sup>96</sup> Langere omschrijvingen van Guibertus zijn bijvoorbeeld: "sanctus es et sancto laus tua sancta placet" (l. 190), "vice veraci fers habitum monaci" (l. 390), "tu genus omne metri nosti, tu scis quid oportet / scribere; tu noscis que reticenda forent" (l. 187-188) of "Nam si dormires, plus me per somnia scires / ingenii vires sunt tibi, mente vires" (l. 457-458).

<sup>97</sup> "hic [= te Rupertsberg] in tanta dilectione et ueneratione habeor, ut a quibus intelligor libentissime sua michi secreta uel publica communicando confabulentur, a quibus non, aut me Teutonicum aut se Romanum scire propter mutuum nostri collocutionem exoptent et me ad eandem linguam discendam sepius cohortentur." GG Ep. 28, l. 377-382.

<sup>98</sup> De monniken van St-Amand interpreteerden Guibertus' lange verblijf te Rupertsberg als een teken dat hij zijn moederabdij definitief had afgewezen en op zoek was naar een gemeenschap om zich in te vestigenen: "Necdum ab aduentu meo [= te Rupertsberg] duobus ad integrum mensibus euolutis, custos ille sancti Amandi, longiori uia anhelus et feruenti sole decoctus, reuertitur, instantissimis precibus ex mandato abbatis sui et totius conuentus exorans, ut expeditus undique Elnone perpetuo ibi mansurus commigrarem (putabat enim me a Gemblaco propter indisciplineationem domus ex toto recessisse et ultra illo non debere reuerti proposuisse, iam que estimationem suam monachis sancti Amandi intimarat)." GG Ep. 26, l. 313-320.

*“ut apud eos perhenniter commorarer, necessaria corporis affluenter se michi prouisuros et in magno honore me se cum habituros pollicentes, et in hoc exemplum Mariani Scoti<sup>99</sup>, reuerentissimi uiri, michi proponentes, qui ab extremis terre finibus illo adueniens in magna apud eos gloria fuit et, bono fine consummatus, etiam in maiori ecclesia sepeliri meruerit.”*<sup>100</sup>

Doorheen dit dominante discours van Guibertus weerklinkt echter een tweede stem die heel wat kritischer staat tegenover Guibertus en hem ongehoorzaamheid, koppigheid<sup>101</sup>, zwerflust<sup>102</sup> en zelfs losbandigheid<sup>103</sup> verweet. Deze negatieve opmerkingen schreef Guibertus hoofdzakelijk toe aan bepaalde anoniem gebleven monniken van Gembloers. Guibertus elimineerde deze kritische stem dus niet uit zijn *epistularium*<sup>104</sup>, maar trachtte deze net in zijn voordeel om te buigen. Zo wendde hij de vele ‘vervolgingen’ die hij onderging aan als bewijs voor zijn eigen lijdzaamheid door ze voor te stellen als jaloerse laster. Hij stelde zijn terechtwijzing van deze kwaadsprekers zelfs voor als een christelijke daad, aangezien hij hen zo niet langer gelegenheid tot zonde verschafte<sup>105</sup>, al had hij het gevoel hierbij tegen de bierkaai te vechten. Als woekerend onkruid vermeerderden zijn kwaadsprekers zich elke keer als hij zich tegen hen verzette<sup>106</sup>. Guibertus beeldde zichzelf dus af als een zeer conscientieuze monnik, die geconfronteerd werd met een lastercampagne, maar ondanks alles zijn best deed om zijn medemonniken op het juiste pad te brengen. De vele passages waarin hij zijn vervolgers aan de kaak stelde, zijn bijzonder typerend voor Guibertus’ stijl en argumentatiewijze. Zo stelde hij met betrekking tot de criticasters die zijn verblijf te Rupertsberg afkeurden:

*“De his uero quid dicam, qui uel inuidie ueneno suffusi, uel iracundie facibus accensi, nullo que pudore repressi, in apertas proruentes blasphemias sermonibus odii circumdabant me, et lanceis uerborum suorum uulnerabant, non parcentes in faciem meam spuere; de his, inquam, quid dicam aut quibus eos similes censeam,*

---

<sup>99</sup> Marianus Scotus was een monnik afkomstig uit Ierland die zich vanaf het midden van de elfde eeuw in de Duitse regio vestigde. Hij staat bekend als de auteur van een wereldkroniek die tot 1082 loopt. Zie Peter Verbist, ‘Reconstructing the Past: The Chronicle of Marianus Scottus’, in: *Peritia*, 16 (2002), pp. 284-286.

<sup>100</sup> Uitspraak door Guibertus toegeschreven aan de kannuniken van Mainz, zie GG Ep. 50, l. 176-182.

<sup>101</sup> *“In tertiis uero litteris, pro quibus maxime commotus has adorsus sum scribere, magnis criminibus premor, dum obstinationis, dum inobedientie, dum inutilis propositi sectator et defensor esse inculpor.”* GG Ep. 29, l. 58-61.

<sup>102</sup> *“magis que uagationi quam deuotioni peregrinatio mea deputata”*. GG Ep. 12, l. 8-9.

<sup>103</sup> *“De mansione uero mea cum feminis quid murmurant, quid offenduntur aut causantur, quasi impossibile sit cum mulieribus honeste et secure uiuere?”* GG Ep. 26, l. 483-485.

<sup>104</sup> Mogelijk was deze kritiek ook te algemeen bekend om volledig uit het *epistularium* te weren en leek het Guibertus verstandiger om de kwestie dan ook niet dood te zwijgen, maar net naar zijn hand te zetten.

<sup>105</sup> GG Ep. 26, l. 48-92.

<sup>106</sup> *“Semper pro patribus nascuntur filii, tam mali quam boni, et heu, maior assurgit numerus improborum quam piorum; et in modum hydre, succiso uno surculo, multiplicior, ut uidemus, continuo inutilis et infecunde pullulatio stirpis erumpit.”* GG Ep 26, l. 125-129.



*nisi bestiis insensatis aut feris immanissimis? ... Quare autem talium irrisiones, impetus, insultationes et impropria patiebar? Nimirum non ob aliud, nisi ... quod preuaricationem ordinis et mandatorum Dei uiolationem in eis reprehendebam quod non solum in me carnales motus enitebar comprimere, sed ipsos quoque a tortitudine et asperitate totius prauitatis ad rectitudinem et planitiam equitatis reuocare contendebam. ... ne ulterius in me scandalizentur et materiam eis peccandi prebeam, iustum, immo et necessarium arbitror, ratione abscessus et remotionis mee reddita, rei ueritatem aperire.”<sup>107</sup>*

Hij maakte zelfs van de gelegenheid gebruik om zichzelf te vergelijken met zijn grote voorbeeld St-Martinus, die eveneens hevige kritiek van zijn tijdgenoten te verdragen kreeg<sup>108</sup>. Hij stelde zijn eigen onbewogenheid onder alle kritiek dus gelijk aan die van Martinus<sup>109</sup>. In een brief aan een van zijn medestanders stelde hij zelfs dat hij liever het voorbeeld van Martinus volgde dan dat van de opvliegende Hiëronymus, maar dat de omstandigheden dit helaas niet meer toelieten:

*“Maluissem tamen, si licuisset, in his Martinum potius episcopum quam Iheronimum presbiterum imitari, quorum alterum scimus tantam aduersus omnes iniurias patientiam assumpsisse, ut, cum esset summus sacerdos, impune etiam ab infimis clericis lederetur, alterum tanto legimus in reprehensores suos uerborum impetu ferri, ut, quasi rupto patientie freno, totus in preceps agi uideatur.”<sup>110</sup>*

Bovendien versterkte Guibertus dit narratief van vervolging door de brieven in zijn *epistularium* niet in een chronologische volgorde aan zijn lezers te presenteren. Zo laste hij

---

<sup>107</sup> GG Ep. 26, l. 82-145.

<sup>108</sup> Zie bijvoorbeeld GG Ep. 48, l. 116-135: “*Ex patientia autem iam summus sacerdos in tantum omnia tolerabat, ut impune etiam ab infimis clericis lederetur, nec propter id eos aut loco umquam amoueret, aut a sua, quantum in ipso fuit, caritate repelleret. Nonne et hinc altissima ipsius humilitas testatissime commendatur, quod, cum alij pontifices equis feruidis uehi uix dignentur subditos que nonnumquam deprimant et spolient, ipse, uili contentus asello, dum parrochias predicandi seu alicuius spiritualis lucri gratia circuiret, ut fana destrueret, ab indisciplinatis et filiis alienis ut mutus et quasi uerbera non sentiens, nec saltem quis esset confitens, flagellari et iniuriari plerumque sustinuit; quod uirginis, eius presentiam atque colloquium refragantis, exenia in nullo exasperatus hilariter suscepit; quod tunica sua pauperi data, uestem hispidam, breuem atque bigerrigam, quinque solum comparatam nummulis, induere non despexit et cum hac diuina celebrare mysteria gloriosum duxit? Nonne et fundatissime fortitudinem patientie eius irrisiones creberrime et atroces contumelie, a Brictione alumpno suo ei illate, memorie se nostre uelut imprimentes insinuant, et ad imitationem illius ipsa sue insinuationis importunitate nos prouocare et urgere uidentur?”*

<sup>109</sup> “*diabolus ingemiscat organa que eius, uento superbie turgentia, id est homines mente corrupti, crepent et detumescant qui bona, que habere aut negligunt aut non possunt, aliis inuidentes (quod est peccatum ad mortem), et ipsi despiciunt et derogationibus iniquis ad despiciendum auditores suos pertrahunt. ... Sed frustra nitens contrahat iniquitas os suum, et uiri dolosi, quales abhominatur Dominus, deficientes in conatu suo desinant extendere digitum et loqui quod non prodest, scientes quoniam et, sicut de quibusdam beati Martini derogatoribus scriptum est, uiros illustres dum uituperare contendunt, magis predicant”*. GG Ep. 12, l. 142-161.

<sup>110</sup> GG Ep. 26, l. 14-20.

eerst een brief aan de abdij van Gemblours in, waarin hij vertelde dat de gemeenschap hem drie ongepaste brieven had gestuurd waarmee ze hem beschuldigden hen in de steek te hebben gelaten door naar Rupertsberg te trekken<sup>111</sup>. Hierbij beschreef hij ook de grote verontwaardiging van al wie hij de brief liet zien, niet omwille van het feit dat de monniken Guibertus verzochten naar huis te keren, maar omwille van de ongepaste toon van de brief en de onterechte verwijten<sup>112</sup>. Pas daarna las hij één van deze brieven zelf in. Op deze manier kouwde Guibertus de 'juiste' interpretatie van de kritische brief van zijn Gemblouerse medemonniken voor en stuurde hij de lezing van deze brief in de richting die hij wou. Door deze grote inspanning om alle mogelijke terechtwijzingen te ontkrachten is het *epistularium* getekend door een sterk apologetische inslag.

Enkel aan Guibertus zelf was het toegestaan zijn eigen negatieve aspecten te belichten. Hij deed dit echter vooral in erg stereotiepe bewoordingen, die vaak net tot doel hadden zijn eigen nederigheid, een belangrijke monastieke deugd, in de verf te zetten. In deze zelfbeschuldigingen stelde hij zichzelf voor als zondaar<sup>113</sup> met een verachtelijke levenswijze<sup>114</sup>. Om zichzelf aan te duiden gebruikt hij vaak het woord '*homuncio*', het verkleinwoord van *homo*, aangevuld met geringschattende adjectieven zoals '*ignotum et ineptum*'<sup>115</sup>, '*uilis*'<sup>116</sup>, '*fragilis*'<sup>117</sup>, '*nullius momenti*'<sup>118</sup> of '*hebes et elinguis*'<sup>119</sup>. Guibertus' grootste bekommernis lijkt de valkuil van vleierij te zijn geweest: door je een rad voor ogen te draaien lieten deze hypocrieten je immers onwetend over hoe ze echt over je dachten en zetten ze je aan tot trots, een zonde waarvan Guibertus zich angstvallig probeerde vrij te pleiten.

*“Disperdat Deus uniuersa labia dolosa et linguam blandiloquam! Vere enim subuertunt et decipiunt auditores suos quilibet adultores et fecte loquentes, dum eis iudicium proprium et cognitionem sui subtrahunt, ne se qui sint, sed quales ab illis falso predicantur, estiment.”*<sup>120</sup>

---

<sup>111</sup> GG Ep. 29, l. 29-72.

<sup>112</sup> *“Alter obmutescens et humilians se et ponens ori suo custodiam, ne delinqueret in lingua sua, dum forte uel Brictio uel alius peccator obiurgandi causa consisteret aduersus eum, in patientia sua possedit animam suam, claudens que mentis ostia et fenestras corporis et omnes ciuitatis sue portas, ut munditiam cordis ad uidendum Deum optineret, intima sua semper seruauit purissima.”* GG Ep. 29, l. 64-72.

<sup>113</sup> Zie bijvoorbeeld *“ut michi quoque peccatori adipiscendam spes suppeteret et facultas”* of *“queso licet peccator”*, respectievelijk De destructione, fol. 2r en Vita SM Vers, fol. 34v.

<sup>114</sup> *“Nam sensualitatem sequens bestialiter hactenus uiuo; ordinem sacerdotii et habitum monachi sine puritate sacerdotali et obedientia uel humilitate monachili gerens, iudicium maius incurro”*. GG Ep. 17, l. 58-61.

<sup>115</sup> GG Ep. 12, l. 54-55.

<sup>116</sup> GG Ep. 13, l. 5 en GG Ep.26, l. 202.

<sup>117</sup> GG Ep. 26, l. 104.

<sup>118</sup> GG Ep. 49, l. 389.

<sup>119</sup> GG Ep. 49, l. 682.

<sup>120</sup> GG Ep. 26, l. 56-60.

Vooral in zijn oude dagen stelde Guibertus zijn leven als een dwaling voor: brief 42, de brief die het meest intensief gereviseerd werd, bevat een lang betoog over zijn vele fouten. Hij keek zijn dood dan ook maar met weinig vertrouwen tegemoet<sup>121</sup>. Hij had daarom nood aan de gebeden van zijn vrienden<sup>122</sup> en Martinus' intercessie<sup>123</sup> om enige hoop op een eeuwig leven nabij God te mogen koesteren. Wellicht maakten dergelijke uitspraken deel uit van het monastieke topos van de oude monnik die oog in oog stond met de dood, maar gezien de toename ervan in teksten geschreven op het einde van Guibertus' leven, herbergen deze getuigenissen wellicht ook een onderliggende ongerustheid van Guibertus zelf.

*“Ego enim a pueritia abnegato seculo et uoluntate propria expetito monasterio monachicum ordinem, obedientiam religionem que professus impediante fragilitate communi et negligentia propria nichil horum tenui et, ut breui mala mea modum et numerum excedentia comprehendam, freno timoris, quo maxille eorum qui Deo approximare nolunt constringuntur, dirupto, per decliua uoluptatum et abrupta uitiorum totus in preceps ruens, nichil pene quod animum intus et sensus foris oblectaret intemptatum reliqui, anteriora et aratrum, ad que et oculos et manum semper habere debuissem, oblitus, et posteriora respiciens, nullos umquam ut ineptus regno Dei in agro discipline celestis rectos duxi sulcos, nulla amoris Christi dulcedine retractus, aliqua ei placentia, ut michi uidetur, unde spem, non dico glorie, sed saltem uenie, concipiam, [contempsit].”*<sup>124</sup>

In de necrologie van Floreffe wordt 22 februari vermeld als Guibertus' sterfdag<sup>125</sup>. Volgens Delehaye valt die in 1214 of 1215 te situeren. Hij baseerde zijn redenering op de hogervermelde bemiddelingsbrief die Hervardus voor Guibertus schreef: daarin benoemde Hervardus zichzelf als aartsdiaken, een titel die hij pas in 1213 verwierf volgens Delehaye. Bijgevolg was Guibertus alleszins in dat jaar nog in leven<sup>126</sup>. Meer recent stelde Petrus Boeren echter dat Hervardus reeds in 1209 aangesteld werd, wat Delehayes argumentatie onderuit haalt<sup>127</sup>. De meest recent te dateren brief uit Guibertus' collectie is van ten

<sup>121</sup> “*quoniam instat dies qua, uite metam attingens, et horrendum cunctis atque inuisum et uniuerse carni inexasuperabile mortis dominium cogar excipere, iter que funestum, quod omnis homo ingreditur sed nullus regreditur, compellor incedere.*” GG Ep. 54, l. 488-491, geschreven ca. 1205.

<sup>122</sup> “*His utcumque decursus rogo vos, o amici, qui me diligitis et quos ego vicissim diligo et quibus scribo... [quatinus] et senectam meam morti proximam, quibus potetis, officiis sustentetis.*” De destructione, fol. 3r., geschreven ca. 1214.

<sup>123</sup> “*in futuro ab infernalibus, que male vivendo mereor, suplicii ipsius [=Martinus] nichilominus interventum exutus, in aliqua saltem vel ultima feliciter quiescentium mansione spero collocari.*” Apologia, fol. 16v., geschreven ca. 1206/1207.

<sup>124</sup> GG Ep. 42, l. 681-694, geschreven in de periode tussen 1204 en november 1207.

<sup>125</sup> Berlière, ‘Abbaye de Gembloux’, p. 21.

<sup>126</sup> Delehaye, *Mélanges*, p. 79.

<sup>127</sup> Petrus Boeren, ‘Maître Gobert, poète belge du XIIe siècle (1150 env. - 1220 env.)’, in: *Bulletin du Cange (Archivum latinitatis medii aevi)*, 13 (1961), pp. 129.

vroegste 1212<sup>128</sup>. Het jaar 1213 vormt bijgevolg het vroegst mogelijke sterfjaar voor Guibertus. Op basis van *De destructione* kan Guibertus' dood zelfs ten vroegste in 1214 gestitueerd worden, al blijft – zoals aangegeven in de inleiding – enige voorzichtigheid geboden bij het steunen op argumenten uit deze tekst. Na Guibertus' overlijden liet de abdijs van Gemblours een elegie verspreiden onder de naburige kloosters<sup>129</sup>. Hierin werd hij een lichtend voorbeeld van waakzaamheid<sup>130</sup> genoemd, een omschrijving die Guibertus wellicht geapprecieerd zou hebben gezien zijn niet-aflatende nadruk op waakzaamheid in het religieuze leven doorheen zijn brieven<sup>131</sup>.

Dankzij de bijzondere zorg die Guibertus van Gemblours aan zijn literaire erfenis besteedde, kan zijn levensloop en zijn zelfrepresentatie gedetailleerd gereconstrueerd worden. Heel wat elementen die hierboven aan bod kwamen, zullen doorheen deze scriptie verder worden uitgewerkt en in een bredere context worden geplaatst. Ondanks deze overvloed aan informatie bestaan er duidelijk enkele blinden vlekken, zoals zijn jeugd, zijn activiteiten als abt, zijn ervaringen met het klooster van Florennes en het tweede verblijf te Tours. In de meeste gevallen achtte hij deze informatie waarschijnlijk van te gering belang, maar andere lacunes blijven enigszins vreemd. Dat Guibertus veel zorg besteedde om een positief beeld van zichzelf op te hangen is weinig verbazend. Aan de andere kant verzwegen hij ook de kritiek die op hem geuit werd niet, maar vergrootte hij deze net uit om dit negatieve beeld te ontzenuwen. Het *epistularium* heeft dan ook een sterk apologetisch karakter. Doorheen zijn briefwisseling creëerde Guibertus een sterke tweedeling tussen de mensen die voor hem waren (zijn 'bewonderaars') en zij die tegen hem waren (de 'kwaadsprekers'). Hij spande zich in het bijzonder in om zichzelf voor te stellen als gehoorzaam aan de monastieke gedragsregels. Door alle retoriek en herzieningen heen blijkt echter duidelijk dat hij niet zo'n perfecte monnik was als hij wou doen uitschijnen. Zijn eigengereidheid, de conflicten met abt Johannes, de lange afwezigheden uit zijn moederklooster,... beantwoorden immers niet aan het monastieke ideaal. Het beeld dat uit Guibertus' *epistularium* naar voren komt, is dus zeker niet eendimensionaal. De eenmakende factor in deze nalatenschap is Guibertus zelf en vooral zijn geloof in zijn eigen belangrijkheid. Net dankzij dit enigszins narcistisch karaktertrekje van Guibertus is er zoveel informatie over zijn persoon en zijn leven bewaard.

---

<sup>128</sup> Zie Delehaye, *Mélanges*, p. 75 voor de beargumentering van deze datum.

<sup>129</sup> De titel die in KBR hs. II.1047 aan de tekst wordt gegeven schrijft de elegie toe aan de gemeenschap van Gemblours. Of het klooster van Florennes, waar Guibertus zijn laatste jaren doorbracht, een gelijkaardig bericht rondzond is niet geweten. Uiteraard staat het beeld dat deze tekst van Guibertus geeft los van diens zelfrepresentatie aangezien de elegie pas na zijn dood werd opgesteld.

<sup>130</sup> Of strijdlust: in het handschrift heeft de scribent het woord '*vigil*' steeds geannoteerd met '*pugil*'.

<sup>131</sup> Zie bijvoorbeeld GG Ep. 2, l. 431-512; GG Ep. 8, l. 462-301; GG Ep. 28, l. 389-399 en l. 541-558; GG Ep. 42, l. 249-257, l. 311-322 en l. 885-892; GG Ep. 47, l. 180-209.

## Hoofdstuk 2 : Guibertus' visie op het traditionele cenobitisme

Guibertus van Gemblours was zeer bewust bezig met het creëren van zijn publieke *persona* doorheen de zorgvuldige selectie en opbouw van zijn briefverzameling, waarbij hij bewuste manipulaties niet schuwde. Guibertus was echter ook getekend door een bredere groep waartoe hij behoorde, namelijk de kloostergemeenschap van Gemblours die het kader vormde waarbinnen zijn hele leven zich afspeelde. Hij ontwikkelde doorheen zijn leven een heel eigen kijk op deze groep. Zijn brieven zijn immers doorspekt met opmerkingen over hoe hij het religieuze leven in zijn eigen klooster evalueerde, waarbij hij dit afzette tegenover de situatie in andere kloosters. Net zoals hij zijn eigen zelfbeeld zorgvuldig contrueerde doorheen zijn brieven, zo schoof hij ook in zijn *epistularium* een zeer specifiek beeld naar voren van het traditionele cenobitisme. De staat van het traditionele cenobitisme maakt weliswaar geen hoofdthema uit van Guibertus' brieven, maar door zijn uitspraken heen komt wel duidelijk zijn visie op het kloosterwezen naar voren. Deze perceptie was sterk gekleurd door zijn eigen ervaringen, doelstellingen en verwachtingen, en reflecteert dus niet noodzakelijk de realiteit. Zo stelde hij de traditionele monastieke levenswijze misschien doelbewust in een positief daglicht, terwijl anderzijds zijn neiging tot zelfbeschuldiging zich misschien ook hier liet voelen. Tegelijkertijd toont Guibertus' reflectie over de verschillende kloostergemeenschappen waarmee hij tijdens zijn leven in contact kwam aan in hoeverre de komst van de nieuwe orden impact had op zijn perceptie van het monastieke landschap: percipieerde hij het traditionele cenobitisme als een aparte monastieke groep met een eigen religieus profiel dat verschilde van dat van de nieuwe orden van de twaalfde eeuw, zoals cisterciënzers of premonstratenzers? Bezaten deze nieuwe groepen in Guibertus' ogen wel een duidelijk afgeleide identiteit met voldoende interne eenheid om door hem als 'orde' bestempeld te worden? De figuur van Guibertus van Gemblours biedt zodoende een uitgelezen manier om inzicht te krijgen in het traditionele monastieke leven na 1150 en de manier waarop een traditionele monnik zich positioneerde tegenover andere monastieke levenswijzen en zijn eigen levenswijze evalueerde.

Om deze doelstelling te realiseren is dit hoofdstuk opgedeeld in drie grote luiken. Ten eerste wordt geanalyseerd wat de 'monastieke levenswijze' voor Guibertus precies inhield: aan welke idealen moest volgens hem een monnik voldoen en welke deugden droeg Guibertus het hoogt in het vaandel? Ook Guibertus' visie op de vader van het westerse monasticisme, Benedictus van Nursia, en diens *Regula* komt hierin aan bod. Tot slot wordt kort stilgestaan bij de mate waarin Guibertus er in zelf slaagde deze idealen na te leven. In een tweede luik staat Guibertus' evaluatie van de monastieke discipline centraal. Zijn ervaringen als gewone monnik en als abt van twee traditionele kloosters met een roemrijk

verleden komen aan bod. Wat vond Guibertus' van de levenswijze van zijn medemonniken en de abten waaronder hij leefde? Hoe gaf Guibertus zijn beleid als abt vorm: trachtte hij bijvoorbeeld 'hervormingen' door te voeren en hoe verantwoordde hij deze aanpassingen? Om Guibertus' initiatieven als abt te kunnen beoordelen, schiet de informatie uit Guibertus' brieven te kort, maar deze lacune kan worden opgevangen door gebruik te maken van de historiografische teksten (*Notae Gemblacenses*, ...) en oorkonden die hun ontstaan aan Guibertus te danken hebben. Tot slot gaf Guibertus ook expliciet zijn mening te kennen over een aantal andere traditionele kloostergemeenschappen. In het derde en laatste luik wordt Guibertus' perceptie van de staat van het traditionele cenobitisme in een bredere context gesitueerd. Guibertus maakte weliswaar zeer uitgebreid zijn eigen mening kenbaar, maar zijn tijdgenoten hoeven zijn opvattingen niet noodzakelijk gedeeld te hebben. Daarenboven werd Guibertus' discours over de monastieke levenswijze waartoe hij behoorde mogelijk ook door andere elementen beïnvloed, zoals zijn algemene perceptie van de tijd waarin hij leefde, het bestaan van literaire voorbeelden waaraan hij zich spiegelde alsook mogelijke achterliggende strategieën om doorgevoerde of gewenste hervormingen te verantwoorden of om bewust contrasten te creëren tussen bepaalde kloostergemeenschappen. Of Guibertus' perceptie van het traditionele cenobitisme ook door dergelijke overwegingen getekend was, wordt in dit derde luik onderzocht. Hierbij worden Guibertus' uitspraken ook vergeleken met het beeld dat in enkele andere teksten uit dezelfde tijdsperiode van traditionele kloosters wordt geschetst. De vraag is tot slot of dit gevoel van 'crisis' enkel tot het traditionele cenobitisme beperkt bleef, dan wel een meer algemeen fenomeen was binnen monastieke kringen in de late twaalfde en vroege dertiende eeuw.

Om Guibertus' visie op het traditionele monasticisme correct te kunnen contextualiseren is het echter eerst nodig de ontstaansgeschiedenis van de kloosters van Gemblours en Florennes te schetsen. Deze vormde immers de achtergrond waartegen Guibertus' visie tot stand kwam en het kader waarbinnen Guibertus' eigen initiatieven als abt tot stand kwamen.

## 2.1 Guibertus' monastieke achtergrond

### 2.1.1 Het klooster van Gembloers

De beschikbare monografieën en andere secundaire literatuur over de vroege geschiedenis van de abdij van Gembloers dateren hoofdzakelijk uit de negentiende eeuw en werden vaak opgesteld door benedictijnse monniken met een interesse in hun eigen institutionele verleden<sup>132</sup>. Zij beperkten zich meestal tot het parafraseren van het discours zoals ze dat aantreffen in de bronnen, bestaande uit de historiografische en hagiografische teksten van Sigebert van Gembloers (ca.1028-1112)<sup>133</sup>, de befaamde schrijver die het klooster voortbracht. De kennis over de vroege geschiedenis van Gembloers is dus bijna volledig gestoeld op Sigeberts relaas. Recent onderzoek naar het hagiografische en historiografische genre in het algemeen evenals naar de figuur en het werk van Sigebert specifiek<sup>134</sup> brachten echter aan het licht dat deze teksten vooral verhelderend zijn voor de bezorgdheden van de auteur en zijn eigen tijdsperiode, eerder dan voor het verleden dat hij beweerde vast te leggen<sup>135</sup>. Sigebert maakte zich bijvoorbeeld schuldig aan het manipuleren en zelfs doelbewust vervalsen van bronnen om zijn eigen doelstellingen te verwezenlijken. Zo stelde Michel De Waha dat Sigebert het ontstaan van het klooster bewust terug projecteerde in de tijd om het van meer prestige te voorzien. Tot slot meende De Waha dat Sigebert het klooster ten onrechte verbond aan de hervormingsbeweging van Gorze<sup>136</sup>. Guibertus was

---

<sup>132</sup> Toussaint, *Histoire de l'abbaye de Gembloux*, 232p. en Berlière, 'Abbaye de Gembloux', pp. 15-21. Iets recenter, maar weinig kritischer zijn J. Arras, 'De abdij van Gembloers vanaf haar stichting tot in het begin der twaalfde eeuw', in *Bijdragen tot de Geschiedenis, bijzonderlijk van het aloud hertogdom Brabant*, 38 (1955), pp. 31-54, 83-92 en Joseph Toussaint, *L'abbaye de Gembloux. Les origines et l'âge d'or (940-1136)*, Imprimerie J. Duculot, Gembloers, 1972, 72p.

<sup>133</sup> In het bijzonder Sigeberts *Gesta abbatum*, de *continuatio* die Gottschalk hier aan toevoegde en de *Vita* die Sigebert wijdde aan de stichter van het klooster, Wicbertus. Voor een editie van deze teksten, zie *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores* 8, ed. Georg Pertz, Hannover, 1848, pp. 504-554. Daarenboven dateren de eerste oorkonden die niet via deze bronnen zijn overgeleverd pas van de vroege twaalfde eeuw.

<sup>134</sup> Michel De Waha, 'Sigebert de Gembloux faussaire? Le chroniqueur et les 'sources anciennes' de son abbaye', in: *Belgisch tijdschrift voor filologie en geschiedenis*, 55 (1977), pp. 989-1033; Jeroen Deploige, *Hagiografische strategieën en tactieken*, onuitgegeven doctoraatsverhandeling Ugent, prom. Ludo Milis, pp. 297-301; Licht, *Untersuchungen*, pp. 13-19.

<sup>135</sup> Zo stelde Michel De Waha: "Il nous semble dès lors, que l'oeuvre de Sigebert de Gembloux gare tout son intérêt mais à condition de la considérer comme une source de la fin du XIe siècle, inutilisable pour le Xe, mais rélevant les tensions de son époque et dans son contenu et dans son existence même". Zie De Waha, 'Sigebert de Gembloux faussaire?', p. 1033.

<sup>136</sup> De Waha, 'Sigebert de Gembloux faussaire?', pp. 1027-1028. Niet alle mediëvisten volgen echter de vrij verregaande interpretaties van De Waha. Zie bijvoorbeeld Alain Dierkens, *Abbayes et chapitres entre Sambre et Meuse (VIIe - IXe siècles). Contribution à l'histoire religieuse des campagnes du Haut Moyen Age*, Thorbecke, Sigmaringen, 1985, p. 118 vn. 229 en p. 171 vn. 148.

zich echter, net zoals de vroegere historici van de abdij<sup>137</sup>, onbewust van dit ingrijpen in de geschiedenis en voor hem vormde Sigeberts relaas over Gemblours dan ook de enige ware bron voor de ontstaansgeschiedenis van Gemblours en zijn referentiekader. Om die reden wordt in de onderstaande schets van de vroege geschiedenis van het klooster dit weliswaar deels gefabriceerde beeld van de geschiedenis van Gemblours, zoals Guibertus het voor waar aannam, toch herhaald. Toch wordt getracht aan te geven van welke manipulaties in dit narratief historici zich tegenwoordig bewust zijn en wordt de stichting en ontwikkeling van het klooster, op basis van recente literatuur, gesitueerd in de bredere religieuze ontwikkelingen in deze periode.

Gemblours werd gesticht in de tweede helft van tiende eeuw in navolging van de hervormingsijver die tijdens deze periode vaste voet aan grond kreeg in de regio. Deze beweging was erop gericht de spirituele integriteit en zuiverheid van kloosters te waarborgen zodat de inwoners ervan zich volledig en zonder enige spirituele smet konden toeleggen op hun maatschappelijke taak. Geleidelijk was immers de opvatting ontstaan van de monnik als ‘public servant’<sup>138</sup>, die door te bidden een dienst verleende aan de bredere samenleving. De gebeden van monniken stonden immers hoog aangeschreven bij God en zodoende konden ze bemiddelen voor hun minder fortuinlijke medemensen, die zich in tegenstelling tot de kloosterbewoners niet konden onttrekken aan de corrumperende invloed van de wereld. Aangezien de effectiviteit van de gebeden afhing van de zuiverheid van de monastieke gemeenschap, was het dan ook essentieel dat de scheiding tussen leken en monniken zo ver mogelijk werd doorgedreven<sup>139</sup>. Veel kloosters waren echter ontstaan als Eigenklöster, kloosters gesticht door een adellijke familie op haar landgoed als deel van haar breder politieke en religieuze beleid. Vaak fungeerde het hoofd van een dergelijke familie als lekenabt van het Eigenklooster. In de tiende eeuw verving men deze lekenabten conform de Regel van Benedictus door reguliere abten en voorzag men de adellijke beschermheer van het klooster van de titel van *advocatus*. Die behartigde de wereldlijke belangen van de gemeenschap, zodat ook de abt zoveel mogelijk van seculiere beslommeringen ontheven werd en zich volledig op zijn spirituele taken kon toeleggen<sup>140</sup>. Dit elimineren van wereldlijke invloed in het klooster vormde als ideaalbeeld de basis voor een hervorming van het kloosterwezen in Lotharingen. Het klooster van Brogne wordt gezien als de bakermat van deze hervorming, die zich uitspreidde over de kloosters uit de

---

<sup>137</sup> Zo stelde Joseph Toussaint nog het volgende over Sigebert: “Nous ne pouvions choisir un guide plus sûr”. Zie Toussaint, *Histoire de l'abbaye de Gembloux*, p. 10.

<sup>138</sup> Zie Phyllis Jestice, *Wayward Monks and The Religious Revolution of The Eleventh Century*, Brill, Leiden, New York & Keulen, 1997, p. 24.

<sup>139</sup> Jestice, *Wayward Monks*, pp. 29-35; Steven Vanderputten, *Monastic Reform as Process. Realities and Representations in Medieval Flanders, 900-1100*, Cornell University Press, Ithaca & London, 2013, pp. 32-33.

<sup>140</sup> Tjamke Sniijders, *Ordinare et communicare. Redactie, opmaak en transmissie van hagiografische handschriften in kloosters uit de Zuidelijke Nederlanden, 900-1200*, onuitgegeven doctoraatsverhandeling Ugent, prom. Steven Vanderputten, pp. 49-52.



regio. De invloed van Brogne op deze kloosters mag echter niet te ver door getrokken worden: casestudies over ‘hervormde’ kloosters wijzen immers uit dat deze hervormingen niet gekenmerkt waren door een centraal gestuurd, uniform programma, maar net door een sterke inbedding in de lokale context, zowel politiek als religieus<sup>141</sup>. Het doorvoeren van dergelijke veranderingen ging overigens niet steeds zonder slag of stoot<sup>142</sup>.

Het klooster van Gembloers werd gesticht door Wicbertus, een lid van de Lotharingische adel. Over de precieze stichtingsdatum is heel wat discussie: traditioneel wordt als *terminus ante quem* 946 aangenomen, het jaartal van een oorkonde van keizer Otto I, waarin die het nieuw gestichte klooster van Gembloers onder zijn hoede neemt, zoals deze door Sigebert opgenomen werd in zijn *Gesta abbatum*<sup>143</sup>. Uit de inhoudelijke en vormelijke analyse van deze oorkonde bleek echter dat Sigebert hier waarschijnlijk een oorkonde van latere datum liet doorgaan voor een stichtingsoorkonde<sup>144</sup>. Tegenwoordig neemt men aan dat er zich in de tweede helft van de eeuw een groep religieuze enthousiastelingen vormde, die haar bestaan na de dood van hun leidersfiguur formaliseerde in de oprichting van een reguliere abdij<sup>145</sup>. Michel De Waha wees er op dat de vroegste onbetwiste oorkonde over Gembloers pas dateert van 983 en schoof deze datum naar voren als moment waarop de abdij van een informele gemeenschap in een reguliere, formele instelling transformeerde<sup>146</sup>. Het klooster

---

<sup>141</sup> Zo toonde Steven Vanderputten bijvoorbeeld aan dat de activiteiten van hervormer Gerard van Brogne in Vlaanderen kaderden in het beleid van Arnulf, de graaf van Vlaanderen, en rekening hielden met de concrete situatie in dat klooster. Steven Vanderputten, *Monastic Reform as Process*, pp. 31-49. Vanderputten werkte deze ideeën eerder al uit in een artikel dat hij samen met Brigitte Meijns schreef. Zie Steven Vanderputten & Brigitte Meijns, ‘Gérard de Brogne en Flandre. Etat de la question sur les réformes monastiques du Xe siècle’ in: *Revue du Nord*, 92:385 (2010), pp. 271-295. Voor meer informatie over Gerard van Brogne, zie Daniel Misonne, ‘Gérard de Brogne, moine et réformateur (†959)’, in: *Revue Bénédictine*, 111 (2001), pp. 25-49 en Daniel Misonne, ‘La restauration monastique de Gérard de Brogne’, in: *Revue Bénédictine*, 111 (2001), pp. 62-67.

<sup>142</sup> Snijders, *Ordinare et communicare*, p. 52.

<sup>143</sup> Zie *Gesta abbatum Gemblacensium*, ed. G. Pertz, p. 526. Sigebert laat in zijn *Chronica* zelfs uitschijnen dat Wicbertus reeds in 921 een religieus leven aanvat, al specificeert hij niet of dit samenviel met de eigenlijke stichting van het klooster. Zie *Chronica domni Sigeberti*, anno 921, ed. Georg Pertz, *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores* 6, Stuttgart, 1844, p. 346. Joseph Toussaint verwijst naar een inscriptie in de abbatiale kerk die de stichting in 922 situeert. Zie Toussaint, *Histoire de l'abbaye de Gembloux*, p. 12.

<sup>144</sup> Over de datering van de vroegste oorkonde overgelegd over Gembloers is veel inkt gevloeid. Charles-Gustave Roland, de uitgever van de oorkonden van Gembloers, nam de authenticiteit van deze oorkonde nog aan. Joseph Toussaint, niet te verwarren met zijn naamgenoot uit de negentiende eeuw, betwistte dit echter en haalde hiervoor in 1972 de volgende argumenten aan: de stijlovereenkomsten met Sigeberts eigen werk wijzen op zijn minst op een grondige herwerking door Sigebert, de datum en de plaats van de ondertekening door Otto I zijn weinig plausibel en de toegestane privileges zijn bijzonder vergaand en uitzonderlijk voor deze periode (er wordt verwezen naar het recht op een eigen muntslag, een markt, een kanselarij, immuniteit, etc). De oorkonde pastte zijns inziens beter bij een klooster dat reeds enige tijd gevestigd was. De meest uitgebreide analyse van de oorkonde is terug te vinden bij Michel de Waha. Zie Roland, *Recueil des chartes*, pp. 2-3; Toussaint, *L'abbaye de Gembloux*, pp. 26-31; De Waha, ‘Sigebert de Gembloux faussaire?’, pp. 992-1006.

<sup>145</sup> De Waha, ‘Sigebert de Gembloux faussaire?’, pp. 1026-1027.

<sup>146</sup> De Waha, ‘Sigebert de Gembloux faussaire?’, p. 1021 en pp. 1026-1027.

bevond zich in het voormalige Lotharingische Middenrijk en viel onder het Duitse Keizerrijk. Doordat in deze regio het Frans als volkstaal werd gehanteerd, kende het gebied bovendien een zekere openheid naar het zich ontplooiende Franse koninkrijk. Deze positie – deel van het Keizerrijk maar grenzend aan het Franse koninkrijk – hield, naast potentiële problemen<sup>147</sup>, ook kansen in voor de inwoners, die immers uit de culturele en intellectuele tradities van beide regio's konden putten<sup>148</sup>. De abdij ressorteerde onder de prins-bisschop van Luik en lag daarenboven in een regio die later conflictgebied zou worden tussen de graven van Namen en de graven van Leuven, die vanaf de late twaalfde eeuw de titel van de hertogen van Brabant verwierven. Het klooster genoot het patronage van Petrus de apostel en van St-Exuperius, een lid van het Thebaanse legioen dat onder leiding van St-Mauritius de martelaarsdood opzocht in de derde eeuw<sup>149</sup>.

Over de relatie tussen stichter en klooster zijn we, ondanks het bestaan van een *vita* over Wicbertus, maar beperkt geïnformeerd<sup>150</sup>. Wicbertus wordt hierin hoofdzakelijk geportretteerd als een *miles* die het wereldlijke zwaard voor het spirituele ruilde. De dagdagelijkse leiding over het klooster liet hij echter over aan Erluinus, de eerste abt van het klooster. Wicbertus trad immers niet in te Gemblours, maar legde professie af in Gorze, een klooster dat bekend stond om zijn hervormingsijver<sup>151</sup>. Hij wou immers niet het risico lopen toch betrokken te geraken bij wereldlijke bekommernissen<sup>152</sup> indien hij in een klooster intrad dat ingebed lag in zijn eigen regionale en sociale netwerk, aldus de *Vita Wicberti*. Desondanks onderhield hij nog geregelde contacten met zijn stichting: hij stelde

---

<sup>147</sup> Denk bijvoorbeeld aan de taalverschillen met het Keizerrijk.

<sup>148</sup> Deze problemen en potentiële voordelen werden voor de regio van het bisdom Luik al onder de loep genomen in een bundel geredigeerd door Steven Vanderputten, Tjamke Sniijders en Jay Diehl, die binnenkort zal verschijnen bij Brepols onder de titel *Medieval Liège at the Crossroads of Europe: Monastic Society and Culture, 1000-1300*.

<sup>149</sup> Licht schuift de hypothese naar voren dat St-Exuperius pas onder abt Olbert als patroonheilige van het klooster ging fungeren nadat die relieken van deze heilige wist te bemachtigen. Zie Licht, *Untersuchungen*, pp. 13-14, vn. 62. Hij baseert zich hiervoor op De Waha, 'Sigebert de Gembloux faussaire?', p. 1010. Anne-Catherine Fraëys de Freubeke wijst erop dat de feestdag van Exuperius samenvalt met de elevatie van de relieken van Wicbertus in 1111 (zijnde 23 september). Anne-Catherine Fraëys de Veubeke, 'Un nouveau manuscrit de Gembloux? Note sur l'origine du manuscrit Leyde, Bibl. Univ. B.P.L. 114', in: Pierre Cockshaw *et al.* (reds.), *Miscellanea codicologica F. Masai*, I, Story-Scientia, Gent, 1979, pp. 217-228.

<sup>150</sup> *Vita Wicberti*, ed. Georg Pertz, *Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum* 8, Hannover, 1848, pp. 507-516. De Waha, 'Sigebert de Gembloux faussaire?', pp. 1031-1033.

<sup>151</sup> Voor de hervormingen ingevoerd vanuit Gorze is het standaardwerk het boek van Kassius Hallinger, al volgt men tegenwoordig de sterke tegenstelling die Hallinger tussen Cluny en Gorze maakt niet meer. Zie Kassius Hallinger, *Gorze-Kluny: Studien zu den monastischen Lebensformen und Gegensätzen im Hochmittelalter*, Akademische Druck – und Verlagsanstalt, Graz, 1971, 2 delen (*Studia Anselmiana* 22-23).

<sup>152</sup> "noster athleta oportunitatem et qualitatem loci [= het klooster van Gemblours] ... caute dispexit, scilicet ubi nec indulgeret sibi disciplina remissior, nec pro intuitu notae nobilitatis male blandiretur sibi honorificentia impensior" en "nolens diutius involvi mundanis fluctuationibus". Zie *Vita Wicberti*, ed. G. Pertz, p. 510.

er Erluinus aan als abt, liet het kloosterleven er organiseren naar het voorbeeld van Gorze<sup>153</sup> en slaagde erin door zijn overtuigingskracht een aanval van de Hongaren te vermijden. Na zijn dood eisten de monniken van Gembloux zijn lichaam op, ondanks het verzet van de kloosterlingen van Gorze<sup>154</sup>. Door deze associatie met Gorze kaderde Sigebert het ontstaan van het klooster binnen de bredere hervormingsbeweging die erg invloedrijk was tijdens de tiende eeuw. Door de klemtoon te leggen op traditionele monastieke waarden zoals gehoorzaamheid affineerde hij tevens de legitimiteit en superioriteit van het traditionele benedictinisme tegenover de opkomende kanunniken en eremitische beweging van de late elfde eeuw, aldus De Waha<sup>155</sup>. Het beeld dat de *Vita Wicberti* van de stichter schept is vrij eendimensionaal en verbergt waarschijnlijk een Wicbertus die heel wat actiever betrokken was in de wereld en bij de leiding van het klooster van Gembloux dan Sigebert wou toegeven<sup>156</sup>. Goed beschouwd zouden we de abdij immers als een Eigenklooster van Wicbertus kunnen bestempelen, een fenomeen dat zeker ten tijde van Sigebert verdacht was. Angstvallig omzeilde Sigebert dus elke verdenking hiervan door Wicbertus' rol tot een minimum te beperken en Erluinus, de eerste abt en 'vriend' van Wicbertus, centraal te

---

<sup>153</sup> Van kapitel 9 van de *Vita Wicberti* is echter enkel de titel overgeleverd ('*Quod Gemmelacenses fratres ad exemplar Gorziensium instituit*'), de eigenlijke tekst werd in de zeventiende eeuw geschrapt om onbekende redenen. Zie *Vita Wicberti*, ed. G. Pertz, p. 511, vn. d.

<sup>154</sup> In feite fungeert deze passage als een narratief van wat Patrick Geary *furta sacra* heeft genoemd: een diefstal van relieken in een hagiografische tekst die als bouwsteen voor de identiteit van een religieuze gemeenschap dient en gemeenschapsvormend werkt. Relieken speelden immers een essentiële rol in de uitbouw van een heiligencultus, op zijn beurt essentieel voor het voortbestaan van een abdij. Door hun mirakelwerkende krachten stimuleerden ze vrome schenkingen en ontmoedigden ze aanvallen op het klooster, ze vormden de bouwstenen van het gemeenschapsgevoel onder kloosterlingen, dienden als fundament van nieuwe kloosterstichtingen en werden ingezet als strijdmiddelen in de concurrentieslagen tussen monastieke gemeenschappen. Deze diefstallen werden niet als moreel laakbaar aangevoeld, integendeel. Indien de heilige toestond dat zijn relieken gestolen werden, werd dit geïnterpreteerd als een vervulling van de wil van de heilige om zijn huidige rustplaats te verlaten en zijn intercessie aan een andere monastieke gemeenschap te schenken. Een dergelijk discours van heilige diefstal hoeft niet noodzakelijk te berusten op een reële gebeurtenis, maar werd vaak als topos ingevoegd in hagiografische teksten, zonder echter hierdoor aan gemeenschapsvormende kracht in te boeten. Zie Patrick Geary, *Furta Sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages*, Princeton University Press, Princeton, 1990, pp. 129-134 en p. 156. Michel De Waha meent dat het in het geval van Gembloux waarschijnlijk om een literair topos gaat. De Waha, 'Sigebert de Gembloux faussaire?', pp. 1000-1001.

<sup>155</sup> De Waha, 'Sigebert de Gembloux faussaire?', pp. 1031-33.

<sup>156</sup> Een alternatieve interpretatie van de figuur van Wicbertus vinden we bijvoorbeeld bij Phyllis Jestice. Zij ziet in Wicbertus een voorbeeld van een man die de monastieke contemplatie wil combineren met een actief leven als prediker en missionaris en zo de deur openzet naar de diversificatie van monastieke orden vanaf de late elfde eeuw. Ze baseert zich op een passage uit de *Vita Wicberti* in combinatie met een brief die door de eerste abt van Gembloux, Erluinus, zou zijn geschreven en waarin de overtuigingskracht van Wicbertus ervoor zorgt dat de binnenvallende Hongaren Gembloux niet vernielen en zich zelfs bekeren tot het christendom. De Waha meent echter dat het verhaal van de Hongaarse invasie te Gembloux een verzinsel is geïnspireerd op de *Gesta abbatum Lobbiensium*, waarmee Sigebert van Gembloux de stichter en het klooster meer aanzien hoopte te geven. Zie Jestice, *Wayward Monks*, pp. 129-130 en pp. 167-168; De Waha, 'Sigebert de Gembloux faussaire?', p. 999, p. 1024 en p. 1026.

plaatsen. De Waha meende zelfs dat Sigebert de figuur van Erluinus speciaal voor dit doel in het leven riep<sup>157</sup>. Sigebert modelleerde Erluinus hierbij op Benedictus, de monastieke leider par excellence<sup>158</sup>. Als abt was Erluinus, aldus Sigebert, overigens niet aan zijn proefstuk toe: hij stond eerder al in voor de hervorming van het klooster van Lobbes, maar de monniken daar waren verre van opgetogen over de doorgevoerde veranderingen en verdreven Erluinus met geweld<sup>159</sup>. Over Erluinus' concrete bestuursdaden vertelde Sigebert echter weinig: de klemtoon in zijn betoog lag op de vele vervolgingen door wereldlijke heren die het klooster onder Erluinus' leiding kwelden.

Het klooster van Gembloers werd door Sigebert voorgesteld als een kleine gemeenschap met weinig discipline die pas echt tot bloei kwam onder abt Olbert (abb. 1021-1048)<sup>160</sup>, niet toevallig de abt waaronder Sigebert zelf zijn religieuze leven begon te Gembloers. Olbert wordt in de *Gesta abbatum* geprezen als een grote hervormer<sup>161</sup> in de lijn van Richard van St-Vanne, de spilfiguur van de tweede 'golf' van monastieke hervormingen. Tijdens deze hervormingsgolf gedurende de periode 1008-1076 stond het economisch herstel van de kloosters en het bevorderen van de gehoorzaamheid aan de abt centraal<sup>162</sup>. Om het belang en noodzaak van deze hervormingsgolf te benadrukken werden de vroegere hervormingen in de bronnen voorgesteld als 'gefaald'<sup>163</sup>. Ook Sigebert paste deze techniek toe op Olberts voorgangers, de abten Heriward (abb. 987-991) en Erluinus Iunior (abb. 991-1012): terwijl hij over Heriward weinig te vertellen had, was zijn bespreking van Erluinus Iunior vrij negatief<sup>164</sup>. Het feitelijke beleid van deze twee abten blijft dan ook in duister gehuld.

---

<sup>157</sup> De Waha, 'Sigebert de Gembloux faussaire?', p. 1026.

<sup>158</sup> Licht, *Untersuchungen*, pp. 131-133.

<sup>159</sup> Voor een bespreking van dit conflict, zie Steffen Patzold, *Konflikte im Kloster. Studien zu Auseinandersetzungen in monastischen Gemeinschaften des ottonisch-salischen Reichs*, Matthiesen Verlag, Husum, 2000, pp. 175-189; voor een interpretatie van het verblinden van Erluinus als een symbolische handeling, zie Susan Wade, 'Abbot Erluin's Blindness: The Monastic Implications of Violent Loss of Sight', in: Katherine Allen Smith & Scott Wells (reds.), *Negotiating Community and Difference in Medieval Europe. Gender, Power, Patronage and the Authority of Religion in Latin Christendom*, Brepols, Turnhout, 2009, pp. 207-222.

<sup>160</sup> Sigebert hanteert de volgende beschrijvingen in de *Gesta abbatum*: "*pusillus fratrum grex*" (cap. 21), "*sub hoc Erluino [= de derde abt van Gembloers] molliri coepit disciplinae regularis rigor, et paulatim tepescere sanctae conversationis fervor*" (cap. 25). Zie ook Licht, *Untersuchungen*, pp. 16-17. J. Toussaint noemt deze periode 'Les décennies de malheur', zie Toussaint, *L'abbaye*, pp. 32-38.

<sup>161</sup> In de beschrijving van Olberts inspanningen wordt gesproken over zijn 'restauratie' van de *indisciplinatae mores* en *inreligiositas*. Zie *Gesta abbatum Gemblacensium*, ed. G. Pertz, pp. 536-537.

<sup>162</sup> Snijders, *Ordinare et communicare*, pp. 52-58.

<sup>163</sup> Vanderputten, *Monastic Reform as Process*, pp. 3-8.

<sup>164</sup> "*Sub hoc Erluino molliri coepit disciplinae regularis rigor, et paulatim tepescere sacntae conversationis fervor*". *Gesta abbatum Gemblacensium*, ed. G. Pertz, cap. 25, p. 535.

Abt Olbert genoot zijn opleiding in het klooster van Lobbes en werd in 1021 aangesteld als abt te Gemblours<sup>165</sup>. Sigeberts literaire project over Gemblours wordt soms geïnterpreteerd als het gevolg van de wedijver die zich onder Olbert met Lobbes ontwikkelde. Hij zou zich tot doel gesteld hebben een literaire traditie te creëren voor Gemblours, die de vergelijking met die van Lobbes kon weerstaan<sup>166</sup>. Aan abt Olbert wordt, naast een herstel van de interne discipline, een grote bouwijver toegeschreven alsook de consolidatie van het domein van het klooster, een grote liefdadigheid en de uitbouw van een kloosterschool en bijbehorende bibliotheek. Later cumuleerde Olbert zijn abbatiaat te Gemblours met dat van het recent gestichte St-Jacobus te Luik, waardoor hij afwisselend te Gemblours en te Luik resideerde<sup>167</sup>. Sigebert portretteerde Olbert als een geleerd man die de studie hoog in het vaandel droeg en in het bijzonder bekommerd was om de uitbouw van een gedegen kloosterbibliotheek<sup>168</sup>. Het overgeleverde bibliotheekbezit van Gemblours lijkt deze bewering te onderschrijven. Hoewel uit de negende en tiende eeuw weinig handschriften zijn overgeleverd, neemt het aantal bewaarde handschriften – met werken van zowel antieke auteurs, de kerkvaders als meer recente auteurs – vanaf 1000 sterk toe<sup>169</sup>. Het lijkt er dus op dat zich onder Olbert inderdaad een bloeiende literaire cultuur ontwikkelde. Parallel hiermee wordt ook steeds een welvarende kloosterschool verondersteld die als *conditio sine qua non* wordt beschouwd voor deze bloeiende literaire productie<sup>170</sup>.

---

<sup>165</sup> Volgens De Waha bracht deze connectie tussen Lobbes en Gemblours vanaf abt Olbert Sigebert ertoe ook aan de – mogelijk verzonnen – abt Erluinus reeds een verleden te Lobbes toe te schrijven. Zie De Waha, ‘Sigebert de Gembloux faussaire?’, pp. 1022-1026.

<sup>166</sup> De *Gesta abbatum Gemblacensium* werd waarschijnlijk opgevat als een weerwoord op de *Gesta abbatum Lobbiensium*. De *Vita Wicberti* zou dan de tegenhanger zijn van de *Vita Landelini*, de adellijke stichter van Lobbes, terwijl de tiende-eeuwse *Vita Erluini metrica* van Richarius, een monnik van Gemblours, als de pendant van de *Vita Usmari metrica* door Heriger van Lobbes bedoeld zou zijn. Zie Licht, *Untersuchungen*, pp. 129-131. Deze interactie tussen Gemblours en Lobbes wordt meestal geïnterpreteerd in termen van onderlinge rivaliteit tussen beide kloosters.

<sup>167</sup> Toussaint, *L'abbaye*, pp. 44-55, Toussaint, *Histoire de l'abbaye de Gembloux*, pp. 40-50. Deze link is nog te zien in de handschriftencollectie uit Gemblours. Hs. 314 uit Darmstadt (zie Appendix 1.2) bevat de annalen van St-Jacobus, die vermoedelijk te Gemblours werden geschreven alvorens naar St-Jacobus te verhuizen en daar met dit handschrift te zijn ingebonden. Zie Albert Derolez *et al.*, *Corpus catalogorum Belgii: the medieval booklists of the southern Low Countries. 7: The surviving manuscripts and incunables from medieval Belgian libraries*, Koninklijke academie voor wetenschappen, letteren en schone kunsten van België, Brussel, 2009, p. 128.

<sup>168</sup> Sigebert vergelijkt Olbert zelfs met Ptolemaeus II, die de bibliotheek van Alexandrië liet bouwen. Zie *Gesta abbatum Gemblacensium*, ed. Pertz, cap. 42, p. 540; Licht, *Untersuchungen*, p. 135.

<sup>169</sup> Voor een overzicht van de intellectuele cultuur te Gemblours voor 1150, zie 5.1.

<sup>170</sup> Toussaint, *L'abbaye*, pp. 63-64. Gottschalk loofde in zijn *continuatio* op de *Gesta abbatum* Sigebert als leraar: “*In cenobio Gemblacensi me qui haec descripsi, et multos meliores erudit*” Zie *Gesta abbatum Gemblacensium. Continuatio auctore Godeschalci*, ed. Pertz, cap. 72, p. 550. Ook anderen duiden Sigebert als hun ‘leraar’ aan. Zie Berlière, ‘Les écoles abbatiales’, p. 507.

Deze literaire hausse zette zich verder tijdens de abbatiate van Olberts opvolgers Mysach (abb. 1048-1071), Tietmar (abb. 1071-1092), Liethard (abb. 1092-1113) en Anselmus (abb. 1113-1136). De bekendste exponent van deze bloeiperiode is uiteraard Sigebert van Gemblours zelf (ca. 1028-1112), de zelfbewuste<sup>171</sup> veelschrijver die zowel hagiografie, historiografie als lofdichten en polemische traktaten op zijn naam heeft staan. Met zijn invloedrijke wereldkroniek verwierf Sigebert een grote faam die ook afstraalde op zijn klooster. Hij voorzag zijn klooster niet enkel van een geschiedenis – zoals reeds gezegd, blijven zijn *Gesta abbatum* (ca. 1072-1092) de enige bron voor de vroege geschiedenis van Gemblours – maar vanuit zijn functie als *custos* stimuleerde hij ook de cultus van Wicbertus. Ter aanvulling van zijn *Vita Wicberti* (ca. 1072-1092) stelde hij ook *lectiones* op voor de heilige (ca. 1110) en componeerde hij liturgische gezangen voor diens feestdag (vanaf 1099)<sup>172</sup>. Daarnaast ging men in deze periode de mirakels toegeschreven aan Wicbertus neerschrijven, een taak die Sigebert deels zelf op zich nam en deels door een anoniem gebleven monnik ten tijde van abt Anselmus werd uitgevoerd<sup>173</sup>. Deze toegenomen aandacht voor de patroonheilige culmineerde in de *elevatio* van diens relieken op 23 september 1110<sup>174</sup>. Deze elevatie hield meteen ook een bisschoppelijke canonisatie van Wicbertus in<sup>175</sup>. Ook de andere patroonheilige, St-Exuperius, werd niet vergeten: Sigebert wijdde een lange metrische *passio* aan het legioen van Thebaanse martelaren waar St-Exuperius deel van had uitgemaakt<sup>176</sup>. Onder Sigebert lijkt het klooster zich ook expliciet tegen het Gregoriaanse hervormingsprogramma te hebben gekeerd ten voordele van het keizerrijk, al berust deze vaststelling vooral op Sigeberts eigen uitspraken, die niet

---

<sup>171</sup> In zijn laatste werk, *De viris illustribus*, somt Sigebert de grote auteurs uit de geschiedenis en hun werken op. Hij laat het niet na zichzelf als laatste *vir illustris* te vermelden en een uitgebreid overzicht van zijn eigen werken te geven. Voor een editie en bespreking van dit werk, zie *De viris illustribus*, ed. Robert Witte, Lang Verlag, Bern & Frankfurt, 1974, 160p.

<sup>172</sup> Voor meer info over deze *lectiones* en gezangen voor de stichter van het klooster, zie Licht, *Untersuchungen*, pp. 122-123.

<sup>173</sup> Licht, *Untersuchungen*, pp. 112-123. Deze mirakels werden uitgegeven als *Miracula S. Wicberti* in de reeks *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores* 8, ed. Georg Pertz Hannover, 1848, pp. 518-523.

<sup>174</sup> Een anoniem relaas van deze elevatie is overgeleverd uit de vroege twaalfde eeuw. De tekst verantwoordt de elevatie door te verwijzen naar de algemene verontwaardiging over het feit dat Wicbertus ‘*per annos 137 tacito nomine iacuit, vix paucis fidelibus per cartas veteres recordantibus umbram eius sanctitatis. ... Unde multis nostrum multis etiam extraneorum videri coepit indignum, quod vir tantae apud homines aestimationis, tantae apud Deum sanctitatis, nullo cultu venerationis honoraretur a nobis.*’ Zie *Historia elevationis S. Wicberti*, ed G. Pertz, pp. 516-518, citaat op p. 516.

<sup>175</sup> Licht, *Untersuchungen*, p. 113. Vóór het pauselijk monopolie op de canonisering van heiligen en de daarmee gepaard gaande instelling van een canonisatieprocedure (late twaalfde eeuw) was het voor een heilige voldoende om erkend te worden door de lokale bisschop. De Waha wijst erop dat dit de eerste zekere indicatie is van de aanwezigheid van Wicbertus’ relieken te Gemblours. Zie De Waha, ‘Sigebert de Gembloux faussaire?’, p. 1010.

<sup>176</sup> Licht, *Untersuchungen*, pp. 94-111. De *passio* in verzen werd uitgegeven door Ernst Dümmler, zie Ernst Dümmler, ‘Sigebert's von Gembloux *Passio sanctae Luciae virginis* und *Passio sanctorum Thebeorum*’, in: *Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1893, pp. 44-125.

noodzakelijk de mening van de gehele kloostergemeenschap vertolkten<sup>177</sup>. Dat deze literaire bloei zich niet enkel beperkte tot één enkel genie, bewijst het feit dat na de dood van Sigebert diens *Chronica* en *Gesta abbatum* van *continuatio's* werden voorzien: de *Chronica* werd door abt Anselmus verdergezet tot 1135<sup>178</sup> en vervolgens door anoniem gebleven monniken tot 1148, terwijl ook later nog sporadisch vergeten feiten werden toegevoegd<sup>179</sup>. De monnik Gottschalk verzorgde de aanvulling op de *Gesta abbatum* tot en met abt Anselmus en schreef bovendien enkele werken in vers<sup>180</sup>.

Voor de geschiedenis van de volgende vier abten van Gemblours moeten we dan ook te rade gaan bij Gottschalk<sup>181</sup>. In zijn *Continuatio* op de *Gesta abbatum* plaatste Gottschalk abt Mysach expliciet in een hervormingsgezind milieu: Mysach werd immers onderricht door Richard van St-Vanne, terwijl zijn broer Folkwin in verband werd gebracht met Poppo van Stavelot. Gottschalk benadrukte vooral Mysachs inspanningen op vlak van interne administratie. Abt Tietmar stelde hij voor als iemand die een belangrijk literair patroon was, maar tevens geconfronteerd werd met veel externe conflicten. Liethards abbatiaat wordt heel wat uitgebreider besproken dan de vorige twee. Liethard, een leerling van Olbert, was reeds onder Mysach als proost van de abdij aangesteld en ook Tietmar vertrouwde hem het externe beleid van het klooster toe. Liethard kon dus in vergaande mate zijn stempel op Gemblours drukken: onder hem werd bijvoorbeeld het domein van het klooster sterk uitgebreid. Ook stelde Liethard de dagelijkse viering van alle overledenen in en promoveerde hij de cultus van Wicbertus<sup>182</sup>. Abt Anselmus, tot slot, was een geleerde scholaster uit de regio van Reims, die als abt bekend stond voor het helderheid waarmee hij de vragen van de kloosterlingen kon beantwoorden. Onder Anselmus werd het klooster van Gemblours voor de eerste maal expliciet ingeschakeld in de politiek van de graven van Leuven, de dynastie

---

<sup>177</sup> Jeroen Deploige spreekt over de anti-Gregoriaanse agenda die impliciet aanwezig is in Sigeberts werken en over diens sympathie voor de Ottoonse en Salische keizerlijke kerkstructuur. Zie Jeroen Deploige, 'Sigebert of Gembloux', in: Graeme Dunphy (red.), *Encyclopedia of the Medieval Chronicle*, Brill, Leiden & Boston, 2010, pp. 1358-1361. Voor meer informatie over Sigeberts stellingname in de Investituurstrijd, zie Mireille Schmidt-Chazan, 'Sigebert de Gembloux, le lotharingien', in: *Publications de la section historique de l'institut G.-D. Luxembourg*, 106 (1991), pp. 31-34 en p. 44.

<sup>178</sup> *Chronica Gemblacensis. Anselmi Gemblacensis continuatio*, ed. Georg Pertz, *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores* 6, Hannover, 1844, pp. 375-385.

<sup>179</sup> *Chronica Gemblacensis. Continuatio Gemblacensis en Chronica Gemblacensis. Auctarium Gemblacensis*, ed. Georg Pertz, *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores* 6, Hannover, 1844, pp. 385-390 en pp. 390-392.

<sup>180</sup> Namelijk de epitafen van Sigebert en abt Anselmus, een dialoog tussen Gottschalk en de Kerk, een etymologie van de naam Gemblours en een panegyriek op abten Olbert tot en met Anselmus. Zie Sara Moens, 'Gottschalk of Gembloux', in: Graeme Dunphy (red.), *Encyclopedia of the Medieval Chronicle*, Brill, Leiden & Boston, 2010, pp. 724-725.

<sup>181</sup> Sigebert vat de beschrijving van het abbatiaat van Mysach reeds aan maar voltooide deze niet. Gottschalk verzorgde het vervolg van Mysachs abbatiaat en vervolgde met de daden van de volgende drie abten. Waar Sigeberts deel precies ophoudt en Gottschalks bijdrage begint, staat ter discussie. Zie Moens, 'Gottschalk of Gembloux', pp. 724-725.

<sup>182</sup> Onder Liethard vond de hoger vermelde *elevatio* van Wicbertus' relieken plaats.

die later de titel van hertog van Brabant zou verwerven. In 1116 liet abt Anselmus de relieken van patroonheilige Wicbertus overbrengen naar een in verval geraakte kerk op zo'n 10 km van Gemblours. Deze kerk bevond zich op een strategisch gelegen hoogte, die zich uitermate leende tot de constructie van een verdedigingsfort. Het overbrengen van de relieken was dus een symbolisch manier om de macht in de regio te claimen. De oorkonde waarin deze gebeurtenis werd vastgelegd, werd uitgevaardigd door de graaf van Leuven, die zich in deze tekst voor het eerst als *advocatus* van het klooster betitelde<sup>183</sup>. Deze plaats stond van dan af bekend als Mont-Saint-Guibert. Deze reliekentransfer diende niet enkel de belangen van de graaf, ook het klooster zelf ondervond er voordeel van: de toegenomen stroom pelgrims, en de vele mirakels die zich onder hen voordeden, stimuleerden schenkingen aan de cultus van Wicbertus<sup>184</sup>. In de periode 1113-1116 onderhield het klooster ook formele banden met de abdij van Brogne en participeerde het mogelijk in een breder monastiek netwerk waaraan ook de Luikse kloosters St-Laurent en St-Jacobus en de abdij van St-Truiden actief waren<sup>185</sup>. Anselmus ijverde tot slot ook voor de uitbreiding en het behoud van het domein van de abdij, al liet Gottschalk in zijn beschrijving van de abt ook wat ongenoegen over diens beleid doorschemeren als hij beschrijft hoe Anselmus zich door bedrog een stuk land van de abdij liet ontfutselen<sup>186</sup>.

De secundaire literatuur legt meestal een cesuur in de geschiedenis van de abdij rond de dood van abt Anselmus in 1136. Met deze abt sloot de 'âge d'or'<sup>187</sup> te Gemblours af. Het abbatiaat van zijn opvolger Arnulfus (abb. 1137-1154) luidde een periode van verval in, zowel economisch als spiritueel. De literaire bloei was voorbij, aan de interne discipline mangelde er iets<sup>188</sup> en tegen het einde van de twaalfde eeuw was het klooster nagenoeg bankroet<sup>189</sup>. Dit leidde ertoe dat de abt van Gemblours zelf in 1234 op een visitatie aandrong

---

<sup>183</sup> Oorkonde overgeleverd in een vijftiende-eeuwse kopie, zie Roland, *Recueil des chartes*, oorkonde 43, pp. 51-53. De oorkonde werd in 1123 herhaald. De tekst hiervan werd opgenomen in Gottschalks verderzetting van de *Gesta abbatum*. Zie *Gesta abbatum Gemblacensium. Continuatio auctore Godeschalci*, ed. G. Pertz, pp. 552-553. Volgens Michel De Waha dateert de toenadering tot Brabant al van het einde van de elfde eeuw, dit onder invloed van conflicten tussen Gemblours en de bisschop van Luik, hun oorspronkelijke *advocatus*, en de ontwikkelende burgergemeenschap rond de abdij. Zie De Waha, 'Sigebert de Gembloux faussaire?', pp. 1034.

<sup>184</sup> Mogelijk dateert een deel van de *Miracula Wicberti*, die reeds onder Sigebert waren begonnen, van deze periode.

<sup>185</sup> Tjamke Sniijders, 'Near Neighbors, Distant Brothers. The Inter-monastic Networks of Benedictine Houses in the Southern Low Countries (900-1200)', in: Steven Vanderputten, Tjamke Sniijders & Jay Diehl (reds.), *Medieval Liège at the Crossroads of Europe: Monastic Society and Culture, 1000-1300*, Brepols, Turnhout, 2014, te verschijnen. Ik ben Tjamke Sniijders veel dank verschuldigd voor het ter beschikking stellen van haar bijdrage aan dit boek.

<sup>186</sup> *Gesta abbatum Gemblacensium. Continuatio auctore Godeschalci*, ed. G. Pertz, pp. 542-554; Toussaint, *L'abbaye*, pp. 56-67, Toussaint, *Histoire de l'abbaye de Gembloux*, 54-107.

<sup>187</sup> Zie bijvoorbeeld de ondertitel van Toussaints werk: 'Les origines et l'âge d'or (940-1136)'.

<sup>188</sup> Toussaint, *L'abbaye*, pp. 56-58.

<sup>189</sup> Pieter-Jan De Grieck, *De benedictijnse geschiedschrijving in de Zuidelijke Nederlanden (ca. 1150-1550): Historisch bewustzijn en monastieke identiteit*, Brepols, Turnhout, 2010, p. 77.



bij de paus<sup>190</sup>. Kortom, de secundaire literatuur schrijft Gemblours zeker vanaf het midden van de twaalfde eeuw in het crisisparadigma in. Het is net in deze periode dat Guibertus zijn religieuze leven begon in de abdij van Gemblours.

## 2.1.2 Het klooster van Florennes

Zo gedetailleerd we ingelicht zijn over de abdij van Gemblours, zo veel minder weten we over het klooster van Florennes. Een brand in het midden van de zestiende eeuw vernietigde immers een groot deel van het archief van deze abdij<sup>191</sup>. De vroege geschiedenis van Florennes kan dus enkel gereconstrueerd worden op basis van terloopse vermeldingen in historiografische en hagiografische bronnen zoals de *Miracula S. Gengulfi*, de *Gesta episcoporum Cameracensium*, annalen van diverse kloosters en sporadisch overgeleverde oorkonden<sup>192</sup>. De stichting van het klooster van Florennes kadert in de ‘tweede golf van hervormingen’ die in de elfde eeuw plaatsvond. In het begin van de elfde eeuw trachtten de heren van Florennes hun macht lokaal te verankeren door deze te legitimeren met de aanwezigheid van relieken, die hen een zekere sacrale autoriteit bezorgde. In eerste instantie verzekerde de heer van Florennes, Arnulfus I, zich van het bezit van de relieken van St-Gangulfus, die hij bewaarde in een speciaal voor dit doel gebouwd oratorium. Ten tweede verwierf Arnulfus via zijn zoon Gerard, een kanunnik te Reims, een reliek van Johannes de Doper. De gemeenschap van kanunniken rond de kerk waar de reliek werd bewaard werd echter na enkele jaren door Gerard vervangen door benedictijnse monniken. Deze beslissing was waarschijnlijk deels ingegeven door een groter vertrouwen in de gebeden van kloosterlingen als bemiddelaars van het zielenheil – de abdijskerk fungeerde dan ook als necropool voor de heren van Florennes – en deels door het verlangen om Florennes te integreren in het systeem van de Rijkskerk, door de stichting onder bescherming van de bisschop van Luik te plaatsen. De kanunniken vonden een nieuw

---

<sup>190</sup> De Grieck, *De benedictijnse geschiedschrijving*, p. 81.

<sup>191</sup> Er zijn slechts drie handschriften van de abdij overgeleverd (zie Derolez *et al.*, *Corpus catalogorum* 7, pp. 121-122) en uit de periode voor 1150 zijn slechts 18 oorkonden overgeleverd en opgenomen in de *Diplomata Belgica*.

<sup>192</sup> Voor een opsomming van de beschikbare bronnen, zie Berlière, ‘Abbaye de Florennes’, p. 5. De meest recente en genuanceerde studie over het ontstaan van de monastieke gemeenschap te Florennes is van de hand van Nicolas Ruffini-Ronzani. Zie Nicolas Ruffini-Ronzani, ‘Enjeux de pouvoir et compétition aristocratique en Entre-Sambre-et-Meuse (fin X<sup>e</sup>-milieu XI<sup>e</sup> siècle). Retour sur les fondations de Saint-Gengulphe et de Saint-Jean-Baptiste de Florennes’, in: *Revue Bénédictine*, 122:2 (2012), pp. 313-330. Voor de verdere geschiedenis van de abdij van Florennes, zie Dierkens, *Abbayes et chapitres*, pp. 260-279; Ursmer Berlière, ‘L’abbaye de Florennes’, in: *Revue Bénédictine*, 6 (1889), pp. 60-71; Berlière, ‘Abbaye de Florennes’, pp. 5-14; zie ook Ursmer Berlière, ‘Frédéric de Laroche, évêque de l’Acre et archévêque de Tyr. Envoi des reliques à l’abbaye de Florennes (1153-1161)’, in: *Publications de l’Institut Archéologique du Luxembourg*, 43 (1908), pp. 3-14.

onderkomen in het oratorium waar de relieken van St-Gangulfus werden bewaard<sup>193</sup>. Gerard bekleedde al snel als bisschop van Kamerijk een belangrijke functie van waaruit hij de hervormingen van St-Vaast, Marchiennes, Hamage, Denain, St-Gislenus, Hautmont, Lobbes en Maroilles ondersteunde<sup>194</sup>. De leiding over Florennes droeg hij, aldus de *Gesta episcoporum Cameracensium*, over aan zijn vriend en studiegenoot Richard van St-Vanne. Of die ooit actief betrokken is geweest bij het bestuur van Florennes, is echter onzeker. Hij liet de leiding immers meteen over aan zijn leerling, Benedictus<sup>195</sup>.

Over de tweede abt, Werricus, is weinig bekend, maar diens opvolger Gonzo (abb. ten laatste 1029- ca. 1070) had als broer van de bisschop van Luik een zekere invloed. Hij was de auteur van de *Miracula S. Gengulfi*<sup>196</sup> en een voorvechter van de pauselijke zaak tegen de keizer. In de volgende 50 jaar kende het klooster een snelle opeenvolging van vele abten, over wie weinig bekend is. Wel lijkt vast te staan dat de bisschop van Luik, Otbert (ep. 1092-1119), zijn invloed liet gelden in het klooster en zijn medestanders als abt probeerde te installeren, mogelijk om de weerstand van Florennes tegen zijn pro-imperiale standpunten in de Investituurstrijd te breken<sup>197</sup>. Deze rij van – volgens Berlière – simonistische abten werd pas onderbroken met de komst van Gerard (abb. na 1126). Deze abt droeg gestrengheid zo hoog in het vaandel dat hij Florennes al snel verruilde voor het nieuw gestichte cisterciënzer klooster te Signy, alwaar hij als heilige werd vereerd<sup>198</sup>.

Pieter-Jan De Grieck veronderstelt dat de *consuetudines* van Cluny in de vroege twaalfde eeuw via de Luikse kloosters ook voet aan de grond kregen in Florennes<sup>199</sup>. Dit aannemen van de gebruiken van Cluny, of een aangepaste versie ervan, tijdens de late elfde en vroege twaalfde eeuw wordt beschouwd als de derde ‘golf van hervormingen’ doorheen het monastieke landschap van de Zuidelijke Nederlanden. Hoewel de kloosters niet formeel toetraden tot het institutionele netwerk van Cluny<sup>200</sup>, hervormden ze hun gebruiken naar cluniacenser voorbeeld ter verstrenging van de interne discipline. De impact van deze beweging bleef echter beperkt voor de kloosters in het Luikse<sup>201</sup>. Onder een tweede

---

<sup>193</sup> Ruffini-Ronzani, ‘Enjeux de pouvoir’, pp. 314-316 en pp. 319-325.

<sup>194</sup> Vanderputten, *Monastic Reform as Process*, pp. 96-97.

<sup>195</sup> Met de term ‘leerling van’ of ‘vriend van’, beide frequent in het hervormingsdiscours, moeten we kritisch omspringen. Vaak gebruikt men deze term om meer prestige toe te schrijven aan een abt en de indruk te wekken dat alle hervormers in een groot netwerk met elkaar in contact stonden. Zie Snijders, *Ordinare et communicare*, pp. 56-57.

<sup>196</sup> De *Miracula S. Gengulfi* werden uitgegeven in de reeks *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores 15*, ed. O. Holder-Egger, Stuttgart, 1880, pp. 792-793.

<sup>197</sup> Berlière, ‘L’abbaye’, p.61-65; Berlière, ‘Abbaye de Florennes’, pp. 6-8.

<sup>198</sup> Voor meer informatie over deze Gerard van Florennes, zie 8.1.

<sup>199</sup> De Grieck, *De benedictijnse geschiedschrijving*, p. 71, vn. 18.

<sup>200</sup> Met uitzondering van St-Bertijns.

<sup>201</sup> Anne-Marie Helvétius verklaart dit gebrek aan interesse voor Cluny in het Luikse door een grotere loyaliteit aan het keizerrijk. Enkel voor St-Jacobus en St-Laurent te Luik alsook St-Truiden staat vast dat de observantie van Cluny er vaste voet aan grond kreeg. De duurzaamheid van deze invloed staat echter ter discussie.

generatie hervormers werden deze inspanningen verdergezet, de zogenaamde vierde hervormingsgolf van ca. 1125 tot het midden van de twaalfde eeuw. Voor het eerst streefde men naar een meer uniform nageleefd corpus van gebruiken dat binnen een semi-institutioneel netwerk werd verspreid. In de directe omgeving van Gembloers lijkt enkel het klooster van Lobbes door deze tweede generatie beïnvloed te zijn geweest<sup>202</sup>. Hoewel Tjamke Sniijders en Anne-Marie Helvétius zich nog zeer voorzichtig uitlaten over een mogelijke invloed van Cluny op Florennes, lijkt Pieter-Jan De Griek vrij zeker van zijn stuk. Hij baseert zich voornamelijk op de herkomst van abt Drogo (abb. ca. 1138-1155), die opgeleid was te Lobbes onder abt Leonius, zelf een leerling van Alvisus van Achin en een voorstander van de *consuetudines cluniacenses*<sup>203</sup>. Toen Drogo later aangesteld werd als abt van St-Jacobus te Luik, verbond hij dat klooster in een verbroedering met Cluny<sup>204</sup>. In een recent artikel noemde Steven Vanderputten deze ‘clunisering’ van het traditionele cenobitisme in de Zuidelijke Nederlanden echter een fictionele constructie van zowel middeleeuwse auteurs als moderne historici. Abt Leonius’ beleid was daarenboven ingebed in een discours gericht tegen Cluny<sup>205</sup>. Zelfs indien De Griek toch gelijk zou hebben wanneer hij stelt dat Drogo’s ‘Cluny-oriëntatie’ buiten kijf staat, hoeft dit niet noodzakelijk te impliceren dat Drogo de *consuetudines* ook invoerde te Florennes, laat staan dat hieruit volgt dat deze invoering succesvol of duurzaam was. De aanwezigheid van een invloed vanuit Cluny te Florennes blijft dus, hoe intrigerend ook, puur hypothetisch. Hoewel de geschiedenis van Florennes na 1150 amper bestudeerd is, benadrukken de weinige historische studies vooral de financiële problemen van het klooster<sup>206</sup>. Het is in deze context dat Guibertus zijn abbatiaat te Florennes aanvatte.

---

Sniijders, *Ordinare et communicare*, pp. 58-62; Anne-Marie Helvétius, ‘Aspects de l’influence de Cluny en Basse-Lotharingie aux XIe et XIIIe siècles’, in: *Publications de la section historique de l’institut G.-D. de Luxembourg*, 106 (1991), pp. 59-61 en pp. 67-68.

<sup>202</sup> Sniijders, *Ordinare et communicare*, pp. 63-65; Helvétius, ‘Aspects’, p. 63; Steven Vanderputten, ‘A time of great confusion. Second-generation Cluniac reformers and resistance to centralization in the county of Flanders (circa 1125-45)’, in: *Revue d’histoire ecclésiastique* 102 (2007), pp. 47-75.

<sup>203</sup> Over de manier waarop de hervormingsgezinde groep onder leiding van Alvisus Leonius als abt installeerde te Lobbes, zie Vanderputten, ‘A time of great confusion’, pp. 52-56.

<sup>204</sup> Zie Sniijders, *Ordinare et communicare*, p. 62; Helvétius, ‘Aspects’, p. 60; De Griek, *De benedictijnse geschiedschrijving*, p. 71, vn. 18. Voor meer informatie over de invoering van de cluniacenser gebruiken in het graafschap Vlaanderen en de rol van Alvisus van Anchin en Leonius van Lobbes, zie Steven Vanderputten, ‘Fulcard’s pigsty: Cluniac reformers, dispute settlement, and the lower aristocracy in early twelfth-century Flanders’, in: *Viator*, 38 (2007), pp. 91-115 of Vanderputten, ‘A time of great confusion’, pp. 47-75.

<sup>205</sup> Steven Vanderputten, ‘Monastic Reform, Abbatial Leadership and the Instrumentation of Cluniac Discipline in the Early Twelfth-Century Low Countries’, in: *Revue Mabillon*, 23 (2012), pp. 63-65.

<sup>206</sup> Berlière, ‘L’abbaye’, p. 68-69; De Griek, *De benedictijnse geschiedschrijving*, p. 79.

## 2.2 Het leven in een monastieke gemeenschap

### 2.2.1 “*Monachus, cuius precipuum insigne obedientia est*”<sup>207</sup>: het monnikenleven volgens Guibertus

De kloosters van Gemblours en, in iets mindere mate, Florennes vormden het referentiekader waartegen Guibertus zijn visie op het monnikschap en zijn reflecties over de staat van het traditionele cenobitisme ontwikkelde. Uit zijn brieven blijkt dat Guibertus een zeer duidelijke visie had op wat het betekende om een monnik te zijn. Weliswaar ontwikkelde hij nergens een synthetiserend betoog over het monnikschap, dit in tegenstelling tot bijvoorbeeld het priesterschap, dat het onderwerp vormde van één van de traktaatbrieven<sup>208</sup>. Guibertus' identiteit werd blijkbaar zodanig bepaald door zijn 'monnik-zijn' dat hij het niet nodig achtte om hier expliciet over te reflecteren. Aan de hand van terloopse opmerkingen doorheen de brieven kan Guibertus' invulling van de *ordo monasticus* en van 'de ideale monnik' en diens deugden echter eenvoudig gereconstrueerd worden. Een echt verrassend beeld levert dit weliswaar niet op. Guibertus' visie ligt meestal in de lijn van de traditionele opvattingen over het monastieke leven: zo beschouwde hij gehoorzaamheid en nederigheid als de belangrijkste deugden en hanteerde hij vaak gebruikte metaforen zoals het klooster als hemelse tuin of Maria als personificatie van het contemplatieve leven. Guibertus was met andere woorden sterk gevormd door de literatuur die hij tijdens zijn opleiding te Gemblours onder ogen had gekregen en die tot doel had de aspirant-monniken klaar te stomen voor een leven binnen de monastieke gemeenschap door hen te doordringen van de idealen en gedragscodes die ze als monniken dienden na te leven. In de eerste plaats was Guibertus' denken uiteraard doordrongen van de *Regula S. Benedicti*, de basistekst van het westerse cenobitisme die in de zesde eeuw door Benedictus van Nursia werd opgesteld. Daarnaast was Guibertus ook goed op de hoogte van verscheidene monastieke auteurs, zoals Cassianus<sup>209</sup> of Prudentius<sup>210</sup>, en verscheidene

---

<sup>207</sup> GG Ep. 15, l. 90-91.

<sup>208</sup> T-Ep. 10, waarop later dieper wordt ingegaan.

<sup>209</sup> Guibertus citeerde uit/alludeerde op Cassianus' *De institutis coenobiorum*, over de organisatie van het kloosterleven en de omgang met de ondeugden, en uit de *Collationes*, een spirituele en ascetische handleiding in dialoogvorm. Zie GG Ep. 25, l. 93-98, GG Ep. 56, l. 57-60 en T-Ep. 3, fol. 30r.

<sup>210</sup> Zo citeerde Guibertus uit Prudentius' *Psychomachia*, waarin de strijd tussen deugden en ondeugden behandeld wordt. Zie GG Ep. 12, l. 460-461; GG Ep. 54, l. 267; T-Ep. 10, fol. 100v; T-Ep. 11, fol. 104v en T-Ep. 13, fol. 131v. Uit Gemblours is ook een elfde-eeuwse handschrift overgeleverd, KBR hs. 5339-44, waarin verscheidene werken van Prudentius zijn opgenomen, waaronder de *Psychomachia*.

hagiografische werken, bijvoorbeeld *Dialogi* van Gregorius de Grote<sup>211</sup>, zo blijkt uit de citaten die hij in zijn brieven aanhaalde. Na dit meer abstracte overzicht van Guibertus' houding tegenover de monastieke levenswijze en de perfecte monnik en abt worden Guibertus' idealen tegen het licht gehouden van zijn eigen gedrag en levensstijl. Guibertus' lange afwezigheid van Gemblours en de kritiek die dit hem opleverde suggereert immers dat hij niet steeds zijn eigen hoge idealen naleefde. Hij sloeg het advies van Paulus, dat door Benedictus in zijn Regel herhaald werd, dus soms in de wind dat 'hij die zelf aan anderen predikt, niet zelf verwerpelijk bevonden moge worden'<sup>212</sup>.

## Idealen

Uit het inleidende hoofdstuk werd reeds duidelijk dat de term *ordo* in de middeleeuwse context heel wat verschillende betekenissen kon dragen. Zo structureerden de verschillende *ordines* de samenleving en gaven ze de sociale realiteit vorm, terwijl de term daarnaast kon gebruikt worden om een specifieke levenswijze aan te duiden. Zoals in de inleiding uiteengezet, kreeg *ordo* vanaf het midden van de twaalfde eeuw de bijkomende betekenis van een religieuze orde zoals wij dit begrip tegenwoordig duiden, namelijk als een duidelijk onderscheiden religieuze groep met eigen spirituele en institutionele kenmerken. Ook Guibertus nam de term '*ordo*' geregeld in de mond<sup>213</sup>. Op een eerste, abstract niveau betekende *ordo* voor Guibertus de goede en correcte bepaling van alle dingen. Deze bepaling was niet enkel eerbaar en hemels, maar bovendien rationeel<sup>214</sup>. Zo had Guibertus het bijvoorbeeld over de onveranderlijke orde van de natuur<sup>215</sup>. Daarnaast diende de term om een onderscheid te maken tussen verschillende sociale en/of religieuze groepen, die in een hiërarchisch verband tot elkaar stonden. Deze verschillende *ordines* van engelen, martelaars, priesters, abten, ... werden gekenmerkt door een eigen gedragscode en eigen eer<sup>216</sup>. Verscheidene keren vermeldde Guibertus expliciet de monastieke orde (*ordo monasticus of monachus*)<sup>217</sup>, die idealiter hemels (*angelicus*) was<sup>218</sup>. Guibertus plaatste

---

<sup>211</sup> Guibertus citeerde in zowel het *epistularium* als de traktaatbrieven uit dit werk. Een samengesteld handschrift uit de negende tot en met veertiende eeuw uit Gemblours (KBR hs. 5649-97) bevat onder andere een *Vita Benedicti*. Het gaat hier echter niet over de tekst van Gregorius de Grote, maar een excerpt uit *De gestis Langobardorum* van Paulus Diaconus en een gedicht over Benedictus, toegeschreven aan ene Marcus.

<sup>212</sup> "*ne aliis prædicans ipse reprobus inveniatur*". I Cor. 9, 27, overgenomen in hoofdstuk 2 van de Regel van Benedictus over de kwaliteiten van de 'goede abt'. Zie *Regula sancti Benedicti*, ed. Jean Neufville & Adalbert De Vogüé, Cerf, Parijs, cap. 2: "*Qualis debeat esse abbas*", l. 13 (Sources chrétiennes 181-182).

<sup>213</sup> Hoe hij deze term precies interpreteerde, kunnen we achterhalen door het digitaal beschikbare corpus van zijn werken te doorzoeken op de term *ord*<sup>\*</sup> en op deze wijze de betekenissen, connotaties en metaforen te achterhalen die hij aan deze term verbond.

<sup>214</sup> GG Ep. 9, l. 96.

<sup>215</sup> GG Ep. 53, l. 16-17 en l. 21-22.

<sup>216</sup> GG Ep. 1, l. 257-258 en l. 547-548; GG Ep. 2, l. 378-379 en l. 894-895; GG Ep. 6, l. 358-359; GG Ep. 8, l. 156-159; GG Ep. 25, l. 110; GG Ep. 42, l. 175-176, l. 183-184 en l. 258; T-Ep 10, fol. 99r en Apologia, fol. 12v.

<sup>217</sup> GG Ep. 12, l. 627-628; GG Ep. 13, l. 8; GG Ep. 26, l. 669-670 en GG Ep. 42, l. 682.

zich dus in een traditie die religieuzen als engelen beschouwde. Immers, door doorgedreven ascese en zelfontkenning kon een mens, of het nu over een monnik of een non ging, zijn wereldlijke en fysieke natuur overstijgen waardoor hij de facto reeds op aarde de genderneutrale status van engel bereikte<sup>219</sup>. Guibertus associeerde de monastieke orde verder met regels, discipline, de heilige wet of de bevelen van God<sup>220</sup>, kortom met een sterk normatief kader. Daarenboven was de monastieke levenswijze gekenmerkt door gewoonten, rechten en tradities<sup>221</sup>. De monastieke orde moest worden nageleefd<sup>222</sup>, maar kon ook verslappen of worden omvergeworpen, verstoord, belasterd of verwaarloosd<sup>223</sup>. Wie er tegen rebelleerde, moest worden uitgestoten uit de gemeenschap<sup>224</sup>: de lijn van de orde mocht immers niet verlaten worden<sup>225</sup>. Dit besef was echter niet iets waar men van nature uit inzicht in had, maar moest aangeleerd worden. Vandaar dat het zo belangrijk was om de eerste jaren als monnik door te brengen in een klooster waar discipline heerste<sup>226</sup>. Het leven in een klooster waarbij de regels werden nageleefd was immers de enige bescherming tegen de *horror* waaraan men anders op aarde of in het hiernamaals aan blootgesteld zou worden<sup>227</sup>.

Als de monastieke orde correct werd nageleefd, was het klooster een plaats waar liefde heerste<sup>228</sup> en het paradijs op aarde<sup>229</sup>, een metafoor die reeds sinds de vroege middeleeuwen

---

<sup>218</sup> GG Ep. 12, l. 324.

<sup>219</sup> Zie bijvoorbeeld P. Suso Frank, *Aggelikos bios: begriffsanalytische und begriffsgeschichtliche Untersuchung zum 'engelgleichen Leben' im frühen Monchtum*, Aschendorff, Münster, 1964, 207p. of Dyan Elliot, 'Tertullian, the Angelic Life, and the Bride of Christ', in: Lisa Bitel & Felice Lifshitz (reds.), *Gender and Christianity in Medieval Europe: New Perspectives*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2008, pp. 16-33. Dit idee van een monnik als engel werd vooral geponeerd op basis van bronnen voor de vroegmiddeleeuwse periode. Voor de centrale middeleeuwen formuleerde Roberts Swanson de controversiële hypothese van een derde gender tussen mannelijkheid en vrouwelijkheid, namelijk 'emascularity'. Zie Robert Swanson, 'Angels Incarnate: Clergy and Masculinity from Gregorian Reform to Reformation', in: Dawn Hadley (red.), *Masculinity in Medieval Europe*, Longman, Londen & New York, 1999, pp. 160-177. Voor een kritische bespreking van dit concept van emascularity, zie Stefan Meysman, 'Viriliter resistere' de constructie van een mannelijkheidsmodel bij dertiende-eeuwse cisterciënzers', in: *Jaarboek voor Middeleeuwse Geschiedenis*, 15 (2012), pp. 8-9 en pp. 28-29.

<sup>220</sup> GG Ep. 5, l. 224-225; GG Ep. 10, l. 370-371; GG Ep. 12, l. 275 en GG Ep. 36, l. 128.

<sup>221</sup> GG Ep. 13, l. 246 en l. 250.

<sup>222</sup> GG Ep. 12, l. 620-622 en l. 631-633; GG Ep. 33, l. 33-34 en GG. Ep. 36, l. 222.

<sup>223</sup> GG Ep. 12, l. 230-231 en l. 269; GG Ep. 13, l. 256; GG Ep. 26, l. 97-99, l. 134-135, l. 480-482 en l. 669-670; en GG. Ep. 36, l. 212-213.

<sup>224</sup> GG Ep. 38, l. 327.

<sup>225</sup> GG Ep. 38, l. 423-425.

<sup>226</sup> GG Ep. 28, l. 477-481.

<sup>227</sup> GG Ep. 12, l. 192-193; GG Ep. 37, l. 108 en T-Ep. 1, fol. 11v.

<sup>228</sup> GG Ep. 12, l. 626-627.

<sup>229</sup> GG Ep. 13, l. 127-131; GG Ep. 28, l. 288-292 en GG Ep. 42, l. 927-929. Guibertus beschouwde kloosters vaak als rivieren die hun bron hebben in het paradijs. Zie GG Ep. 8, l. 473-477; GG Ep. 10, l. 388-396 en l. 466-474.

werd toegepast op het monastieke leven<sup>230</sup>. In deze oase van rust kon een monnik de zoetheid van God ervaren door contemplatie en exclusieve concentratie op het innerlijke. Guibertus vergeleek het klooster met Maria, de Bijbelse figuur die samen met haar zuster Martha geëerd werd door een bezoek van Christus<sup>231</sup>. De symboliek die aan beide figuren werd verbonden onderging doorheen de middeleeuwen duidelijke veranderingen. In de centrale middeleeuwen kregen beide zusters een verschillende, afgelijnde identiteit waarbij Maria het contemplatieve leven ging belichamen, terwijl Martha het symbool voor actieve dienstbaarheid werd. Hoewel tijdens deze periode beide ideaaltypes naast elkaar voortkwamen – bijvoorbeeld als afwisselende fasen in het religieuze leven of als voorbeeld voor bepaalde sociale groepen – werd voor monniken voornamelijk ‘het deel van Maria’ als streefdoel naar voren geschoven<sup>232</sup>. Guibertus’ visie sloot dus aan bij de heersende opvattingen in de twaalfde eeuw, waarin het contemplatieve als de essentie van het reguliere leven beschouwd werd<sup>233</sup>. Dit contemplatieve leven realiseerde een monnik door God te dienen. Als ‘slaven van God’ is het de hoofdbezigheid van monniken om God te loven<sup>234</sup>, net zoals de engelen in de hemel in het aanschijn Gods deden. Het *epistularium* is dan ook doorspekt met monniken die psalmen zongen, op processie gingen, zich inzetten voor de heiligencultus en zorg droegen voor de relieken<sup>235</sup>. Guibertus vond het bovendien de taak van prelaten om voor hun onderdanen te zorgen zodat de ideale omstandigheden gecreëerd werden opdat de gemeenschappen zich goed konden kwijten van hun functie als verzorgers van erediensten<sup>236</sup>. Naast het eren van God hadden de contemplatieve bezigheden van de monniken ook andere functies. Zo adviseerde Guibertus een recent bekeerde monnik om te lezen, te mediteren en te zingen als effectief middel om slechte verlangens en nutteloze gedachten te bannen<sup>237</sup>.

---

<sup>230</sup> In feite smelten in deze beeldvorming de idealen van de tuin van Eden (verleden), de *hortus conclusus* uit het Hooglied (heden) en de hemelse paradijs (toekomst) samen. Het klooster is de plaats waar dit ideaal op aarde reeds gerealiseerd kan worden, een afgesloten plek die gekenmerkt wordt door lieflijkheid (*amoenitas*). Zie Fiona Griffiths, *The Garden of Delights. Reform and Renaissance for Women in the Twelfth Century*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2001, pp. 135-141 en Jörg Sonntag, *Klosterleben im Spiegel des Zeichenhaften. Symbolisches Denken und Handeln hochmittelalterlichen Mönche zwischen Dauer und Wandel, Regel und Gewohnheit*, LIT Verlag, Münster, 2008, pp. 46-57 (*Vita Regularis* 35).

<sup>231</sup> GG Ep. 49, l. 627-638.

<sup>232</sup> Voor meer informatie over de ontwikkeling van de beeldvorming en interpretatie rond Maria en Martha, zie Giles Constable, ‘The Interpretation of Mary and Martha’, in: Giles Constable, *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought*, Cambridge University Press, 1995, pp. 1-141, in het bijzonder pp. 12-92 voor de centrale middeleeuwen of Sonntag, *Klosterleben*, pp. 262-285.

<sup>233</sup> Dit geldt zeker voor de nieuwe ordes van de twaalfde eeuw, maar ook traditionele kloosterlingen zoals Rupert van Deutz zagen in het contemplatieve de essentie van de monastieke levenswijze, hoewel ze ook ruimte lieten voor een actieve component. Zie Constable, ‘The Interpretation’, pp. 44-52 en pp. 72-86.

<sup>234</sup> Zie bijvoorbeeld GG Ep. 8, l. 343-346; GG Ep. 14, l. 60-62; GG Ep. 17, l. 2; GG Ep. 26, l. 1 en GG Ep. 52, l. 447-448.

<sup>235</sup> GG Ep. 5, l. 202-203 en GG Ep. 38, l. 55-60.

<sup>236</sup> GG Ep. 50, l. 369-376.

<sup>237</sup> GG Ep. 28, l. 517-528.

De *ordo monasticus* betekende voor Guibertus dus de monastieke levenswijze, gestoeld op contemplatie en een sterk normatief kader waarin discipline essentieel was. Binnenin deze algemene monastieke orde bracht Guibertus verder weinig onderlinge verscheidenheid aan, ook al onderhield hij zelf contacten met de cisterciënzers van Villers en met ten minste één premonstratenzer, namelijk abt Philip van Park die voor hem bemiddelde om zijn reis naar Rupertsberg mogelijk te maken. Eenmaal sprak Guibertus expliciet van de cisterciënzer orde, toen hij verwees naar een tekst die een ‘abt van de cisterciënzer orde’ had opgesteld<sup>238</sup>. Verder refereerde hij in een brief aan een monnik van Villers één keer aan de cisterciënzers als ‘jullie orde’<sup>239</sup>. In het kladhandschrift zijn daarenboven op fol. 95v-99r verschillende mirakels van St-Martinus bewaard, die Guibertus verzamelde na 1200. Eén van deze mirakels handelt over een *monachus Cisterciensis ordinis*<sup>240</sup>. Anderzijds nam Guibertus in zijn *Vita sancti Martini* in prozavorm een mirakel op over een monnik van Signy, zonder dat hij hierbij vermeldde dat het om een cisterciënzer monnik ging<sup>241</sup>. In de enkele vermeldingen van Bernardus van Clairvaux werd ook die nooit als lid de

---

<sup>238</sup> “*abbas quidam Cisterciensis ordinis, tam doctus quam fidelis et viarum Dei non ultimus emulator*”. GG Ep. 52, l. 335-336. Anderzijds mogen we ook niet teveel belang hechten aan het al dan niet betittelen van cisterciënzers als leden van de *ordo cisterciensis* als indicatie van een besef van de cisterciënzers als een aparte groep in het monastieke landschap, zo bleek uit de reacties op het werk van Constance Berman. Berman meende dat er voor het midden van de twaalfde eeuw geen bewustzijn was van een afgelijnde cisterciënzer orde die centraal werd aangestuurd en waarvan de kloosters dus anders waren dan de andere monastieke gemeenschappen. Ze baseerde zich voor haar uitspraak op het uitblijven van de term *ordo cisterciensis* in de documenten en oorkonden die door de eerste cisterciënzers werden geproduceerd. Volgens haar dook *ordo*, als een aanduiding van een aparte monastieke orde, pas ten vroegste op vanaf 1150. Bermans these kende veel kritiek, onder andere van Brian Patrick McGuire. Deze historicus wees erop dat Bernardus van Clairvaux, die stierf in 1153 en zich dus volgens Bermans visie niet bewust kan zijn geweest van de cisterciënzers als een aparte groep binnen het monastieke landschap, zichzelf wel degelijk percipieerde als lid van een nieuwe en andere monastieke orde. Ook al nam Bernardus – zoals Berman aangaf – slechts eenmaal de term *ordo cisterciensis* in de mond, toch had hij een goed omlijnd besef van de eigen identiteit van de cisterciënzers en het bestaan van een groep kloosters die door wettelijke en spirituele banden verbonden waren tot een aparte groep binnen het monastieke landschap. Het uitblijven van de term *ordo cisterciensis* impliceert dus niet noodzakelijk dat men de cisterciënzers niet als een aparte groep met een eigen identiteit percipieerde. Enkel maar door het gebruik van termen als *religio*, *ordo*, *congregatio* en *consuetudo* nauwkeurig te analyseren, kan men bepalen of een auteur onderscheid maakte tussen verschillende monastieke groepen. Zie Constance Berman, *The Cistercian Evolution. The Invention of a Religious Order in Twelfth-Century Europe*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2000, pp. 68-79; Brian Patrick McGuire, ‘Charity and Unanimity; The Invention of the Cistercian Order. A Review Article’, in: *Cîteaux*, 51: 3-4 (2000), pp. 285-286 en pp. 293-294; Brian Patrick McGuire, ‘Bernard’s Concept of a Cistercian Order: Vocabulary and Context’, in: *Cîteaux*, 54:3-4 (2003), pp. 225-249.

<sup>239</sup> “*quemlibet monachum ordinis vestri, quorum plurimi sepius Cistercium tendunt*”. GG Ep. 26, l. 848-349. Refereert Guibertus hier aan de samenkomst van het Generaal Kapittel van de cisterciënzers? Dit zou impliceren dat hij zich van de organisatorische eigenheid van de cisterciënzer orde bewust is.

<sup>240</sup> KBR hs. 5387-96, fol. 97r-98v. Deze tekst werd echter niet door Guibertus geschreven, enkel door hem verzameld.

<sup>241</sup> Vita SM Proza, fol. 38r-v.



cisterciënzer orde aangeduid, maar enkel als abt van Clairvaux en monnik van Cîteaux<sup>242</sup>. Aan de premonstatenzerafkomst van Philip van Park ging Guibertus zelfs volledig voorbij. De twee vermeldingen van ‘onze orde’ komen beide voor in de context van het klooster van Marmoutier: in brief 8 haalde Guibertus het onberispelijke gedrag van de abt van Marmoutier aan als een voorbeeld voor alle abten van ‘onze orde’<sup>243</sup> en in brief 13 bekloeg hij zich bij de gemeenschap over de lamentabele staat van ‘onze orde’<sup>244</sup>. In beide gevallen lijkt Guibertus echter het algemene concept *ordo monasticus* in zijn achterhoofd te hebben gehad<sup>245</sup>. Guibertus differentieerde ook niet tussen zijn persoonlijke monastieke kennissen: zo sprak hij hen, ongeacht de orde waartoe ze behoorden, steeds aan met generieke termen zoals *fratres/sorores* of *domni/domnae*. Tot slot haalde Guibertus in een brief de meest befaamde kloosters van het Franse rijk aan: Cluny, Marmoutier, Cîteaux en Prémontré. Hij zette deze kloosters naast elkaar zonder aan te geven dat de laatste twee tot de nieuwe orden van de twaalfde eeuw behoorden. Integendeel, hij liet zelfs uitschijnen dat al deze kloosters wat hem betreft in essentie dezelfde oorsprong deelden:

*“Vt ex innumeris pauca, sed maiora, commemorem: Cluniacus, Maius Monasterium, Cistercium et Premonstratum instar quatuor fluminum uniuersam superficiem paradysi rigantium, uelut ab uno fonte sapientie manantia, nonne geniminibus et plantationibus suis non solum orbem terrarum, sed et ipsum etiam repleuerunt Oceanum?”*<sup>246</sup>

Voor Guibertus werd het monastieke landschap dus opgebouwd uit verschillende kloosters, niet uit verschillende ordes.

Zijn referentiepunt bleef de alomvattende *ordo monasticus*, de monastieke levenswijze, waardoor al deze gemeenschappen werden gekenmerkt. De onderlinge verschillen tussen deze kloosters, zowel tussen de traditionele kloosters onderling als tussen traditionele en nieuwe gemeenschappen, waren ondergeschikt aan hun gedeelde oorsprong en levensopvatting. Enkel de cisterciënzer orde percipieerde hij mogelijk als een levenswijze die enigszins van de zijne afweek, wat hij uitdrukte door soms de cisterciënzers als een eigen *ordo* te bestempelen. Het traditionele cenobitisme vormde in Guibertus’ perceptie dus

---

<sup>242</sup> In T-Ep. 1 beschreef Guibertus Bernardus enkel als abt, terwijl hij hem in T-Ep. 3 en GG Ep. 50 als abt van Clairvaux aanduidde. In EpGob omschreef hij hem daarenboven als monnik van Cîteaux, voorheen een seculiere religieus, en als stichter van Clairvaux. Zie T-Ep 1, fol. 12r; T-Ep. 3, fol. 31r; GG Ep. 50, l. 253 en EpGob, p. 288 en p. 291.

<sup>243</sup> GG Ep. 8, l. 139.

<sup>244</sup> GG Ep. 13, l. 242.

<sup>245</sup> In de opening van brief 13 nam Guibertus zelfs expliciet de term *ordo monasticus* in de mond. Zie GG Ep. 13, l. 8.

8. De hele brief is eigenlijk een klaagzang over de staat van het monasticisme. Zie verder voor een grondigere bespreking van de brief.

<sup>246</sup> GG Ep. 10, l. 388-393.

zeker ook geen aparte orde, die kon worden afgezet tegen andere ordes van de twaalfde eeuw. Kortom, Guibertus hanteerde de term *ordo* nog hoofdzakelijk in de betekenis van ‘levenswijze’ en bij uitbreiding zij die deze levenswijze aanhingen, en dus niet als aanduiding van een monastieke orde, met eigen institutionele en spirituele kenmerken, zoals vanaf de twaalfde eeuw geleidelijk aan in het taalgebruik doordrong. Guibertus stelde trouwens de monastieke levenswijze niet bovenaan de hiërarchische indeling van de religieuze groeperingen. De werken van monniken en abten schaalde hij immers in een lagere orde in dan die van (aarts)bisschoppen<sup>247</sup>.

Aan het monnikschap verbond Guibertus specifieke deugden en verplichtingen<sup>248</sup>. De professie tot het monnikendom zag hij als een tweede geboorte, die een mens zuiverde van zijn vroegere leven<sup>249</sup>. Door in te treden kon men het eigen geweten terugclaimen<sup>250</sup> en zich tot een vlekkeloze en nieuwe levenswijze bekeren<sup>251</sup>, waaraan bepaalde verplichtingen verbonden waren<sup>252</sup>. De professie bestond in essentie in het beloven van eeuwige gehoorzaamheid<sup>253</sup>, wat hij als het voornaamste kenmerk van een monnik beschouwde<sup>254</sup>. Hieruit volgde dat een monnik steeds leefde in een staat van onderworpenheid: hij was immers altijd afhankelijk van een superieur, of dit nu een abt, bisschop<sup>255</sup> of God zelf was, aan wie hij deze gehoorzaamheid verschuldigd was, bij voorkeur op spontane, blijde en onvermoebare wijze<sup>256</sup>. Gehoorzaamheid weerhield een monnik van het toegeven aan zijn eigen wil en werd dus gesymboliseerd als een teugel, ketens of een halster<sup>257</sup>. Gehoorzaamheid bood spirituele bescherming, maar kon ook erg lastig zijn en was dus een soort test waarin je doorheen tegenslagen en verleidingen moest volharden<sup>258</sup>. *Disciplina*, letterlijk ‘leer’ of ‘opvoeding’, was hetgeen de monnik op dit juiste pad hield. Enerzijds was *disciplina* een tuchtmiddel (gesymboliseerd door een sikkels, een zweep of een juk)<sup>259</sup> of een spiritueel medicijn dat ter correctie of verbetering werd aangewend indien iemand van het goede pad afdwaalde<sup>260</sup>, anderzijds was het een techniek van zelfcontrole (een teugel)<sup>261</sup>.

---

<sup>247</sup> ‘*ex inferiori ordine, id est monachorum seu abbatum*’. EpGob, p. 287.

<sup>248</sup> Voor deze analyse werd het digitaal beschikbare corpus van Guibertus’ werken gescreend op de termen zoals *monach\**, *monastic\**, *professio\**, *tonsur\**, *consuetud\**, *congregatio\**, *religio\**, ...

<sup>249</sup> GG Ep. 8, l. 168-169; GG Ep. 28, l. 566-568 en Ep. 36, l. 63-65.

<sup>250</sup> GG Ep. 28, l. 566-568.

<sup>251</sup> GG Ep. 48, l. 238-239.

<sup>252</sup> GG Ep. 34, l. 7.

<sup>253</sup> GG Ep. 14, l. 23-28.

<sup>254</sup> Cfr. de titel van dit onderdeel. GG Ep. 15, l. 90-91 en Ep. 17, l. 60-61.

<sup>255</sup> GG Ep. 15, l. 90-91.

<sup>256</sup> GG Ep. 32, l. 307-309 en GG Ep. 48, l. 172.

<sup>257</sup> GG Ep. 8, l. 252; GG Ep. 26, l. 338-339 en GG Ep. 29, l. 128.

<sup>258</sup> GG Ep. 49, l. 556.

<sup>259</sup> GG Ep. 7, l. 208; GG Ep. 8, l. 55-56; GG Ep. 18, l. 152-153; GG Ep. 26, l. 731; GG Ep. 52, l. 48 en GG Ep. 53, l. 105.

<sup>260</sup> T-Ep. 3, fol. 32r.

<sup>261</sup> GG Ep. 47, l. 461-462.

Wie gedisciplineerd leefde, bevond zich op weg naar de hemel<sup>262</sup>, al bestond steeds het gevaar dat de getoonde discipline geveinsd werd<sup>263</sup>. Een gebrek aan discipline leidde daarentegen tot de spirituele ondergang en moest dus ten alle tijden vermeden worden<sup>264</sup>. In een ongedisciplineerd huis heersten immers jaloezie, wraak, verwarring, woede, verontwaardiging, haat, lichtzinnigheid, conflicten, kwaadsprekerij, ruzie, beledigingen, onrecht, kluchten, ... Guibertus associeerde een tekort aan discipline ook met rebellie<sup>265</sup> en indirect zelfs met ketterij<sup>266</sup>. Tot slot vloeide Guibertus' sterke afkeuring van *murmuratio*, het ontevreden 'mompelen' over de opgedragen taken of opgelegde beslissingen<sup>267</sup>, voort uit het grote belang dat hij aan gehoorzaamheid en discipline hechtte. Het was immers niet toegestaan te klagen over de taken die men opgedragen kreeg, ook al voerde men ze wel uit en was men in principe dus wel gehoorzaam.

De tweede deugd die Guibertus expliciet verbond aan het ideale monnikschap is *humilitas*<sup>268</sup>. In zijn *epistularium* haalde Guibertus deze deugd in feite een stuk vaker aan dan *obedientia* of *disciplina*<sup>269</sup>. Dit komt waarschijnlijk door de speciale status van nederigheid of bescheidenheid. *Humilitas* oversteeg immers de monastieke deugden doordat het de bewaker van alle deugden was<sup>270</sup>. Nederigheid was als het fundament van het huis van God<sup>271</sup> en vormde de meest zekere (*secura*) weg naar zielenheil<sup>272</sup>. De tegenpool van nederigheid, trots of hoogmoed<sup>273</sup>, was dan ook de wortel van alle zonden, citeerde Guibertus uit *Ecclesiasticus*<sup>274</sup>. De tegenstelling tussen *hoogmoed* en *nederigheid* werd symbolisch voorgesteld als het contrast tussen hoogte en laagte of lichtheid en zwaarte. Zo

---

<sup>262</sup> GG Ep. 8, l. 281-282.

<sup>263</sup> GG Ep. 13, l. 211-212; GG Ep. 53, l. 123-124 en GG Ep. 56, l. 31-32.

<sup>264</sup> GG Ep. 12, l. 189-201.

<sup>265</sup> GG Ep. 36, l. 196-201.

<sup>266</sup> GG Ep. 1, l. 604-608.

<sup>267</sup> Al in de Regel van Benedictus werd *murmuratio* resoluut veroordeeld. Zie *Regula Benedicti*, ed. J. Neufville & A. De Vogüé, cap. 5, l. 17-19 en cap. 34, l. 6-7. Guibertus weidde er in een traktaatbrief aan Arnulfus een lange bespreking aan. Zie T-Ep. 6, fol. 59r-v.

<sup>268</sup> Guibertus beschreef zichzelf vol zelfbeklag als "*habitu monachi sine ... obedientia vel humilitate monachili gerens*". Hij plaatste beide termen dus op dezelfde hoogte en verbond ze allebei met het monnikschap. Zie GG Ep. 17, l. 60-61; zie ook GG Ep. 42, l. 371-372 en l. 411-412. Daarenboven bestempelde Guibertus het vermogen van St-Martinus om ook na zijn verkiezing tot bisschop nederig te blijven een teken van zijn blijvende monnikschap. GG Ep. 47, l. 647-651, zie ook GG Ep. 42, l. 371-372 en l. 411-412.

<sup>269</sup> Guibertus gebruikte de deugd *humilitas* (*humilita*\*) 65 keer in zijn *epistularium* tegenover 46 keer voor *obdientia* (*obedient*\*) en 40 keer voor *disciplina* (*disciplina*\*/*discipline*). Dit verschil wordt nog geprononceerder als naast het substantief ook de werkwoorden, adjectieven en bijwoorden die naar deze deugd verwijzen in rekening worden gebracht: *obed*\* en *disciplin*\* komen respectievelijk slechts 71 en 47 maal voor, terwijl *humil*\* niet minder dan 191 keer in het *epistularium* gebruikt wordt.

<sup>270</sup> GG Ep. 48, l. 375-376.

<sup>271</sup> GG Ep. 53, l. 56-58.

<sup>272</sup> GG Ep. 7, l. 184.

<sup>273</sup> GG Ep. 13, l. 185-186.

<sup>274</sup> Eccli. 10, 15. GG Ep. 32, l. 317-318 en GG Ep. 49, l. 655.

kon de grote zwaarte van nederigheid erin slagen elke trots of hoogmoed neer te drukken<sup>275</sup>. *Humilitas* was dan ook des te meer te bewonderen in personen die een hoge positie bekleedden, of ze nu uit een monastiek of een seculier milieu kwamen<sup>276</sup>. Guibertus vond dat vooral zijn seculier religieuze kennissen zich op deze deugd zouden moeten toeleggen<sup>277</sup> en hij sprak Philip, de aartsbisschop van Keulen, zelfs aan met ‘uwe nederigheid’<sup>278</sup>. Hij projecteerde met andere woorden typisch monastieke deugden op de bredere samenleving.

Zoals een monnik zich innerlijk door zijn deugden onderscheidde, deed hij dat ook uiterlijk van de rest van de wereld door de dracht van het ‘habijt van religie’ en de tonsuur<sup>279</sup>. Dit laatste stond in Guibertus’ ogen symbool voor het wegsnijden van al wat overvloedig is<sup>280</sup> en benadrukte dus de *contemptio mundi* van kloosterlingen, een interpretatie die ook al bij vroegere auteurs teruggevonden werd<sup>281</sup>. Wie de tonsuur droeg en tegelijkertijd de wereld diende, loog zichzelf dan ook voor, citeerde Guibertus uit de Regel van Benedictus<sup>282</sup>. Als voorbeeld van dergelijke essentiële wereldverzaking vermeldde hij specifiek het afwijzen van privébezit<sup>283</sup>, van de zeden en het gezelschap van de vleeselijke mensen<sup>284</sup> en het verbreken van wereldlijke loyaliteiten<sup>285</sup>. Omwille van deze reden kon Guibertus de geschenkjes van zijn kennissen uit Rupertsberg niet beantwoorden met een wedergift<sup>286</sup>. Daarenboven kon hij hen ook niet komen bezoeken aangezien het een monnik niet was toegestaan zijn klooster te verlaten<sup>287</sup>. Guibertus alludeerde hier op een verplichting tot *stabilitas loci*, het gebonden zijn aan het specifieke huis waar men zijn professie aflegde<sup>288</sup> en waarmee men een band (*vinculum*) had die slechts zeer moeizaam

---

<sup>275</sup> GG Ep. 38, l. 75-76 en GG Ep. 55, l. 158-161.

<sup>276</sup> GG Ep. 7, l. 154-156 en GG Ep. 42, l. 947-954.

<sup>277</sup> GG Ep. 7, l. 176-181.

<sup>278</sup> GG Ep. 2, l. 40.

<sup>279</sup> GG Ep. 12, l. 599-604; GG Ep. 17, l. 60; GG Ep. 26, l. 2-3 en GG 49, l. 554-555. Het belang en de symbolische waarde van uiterlijke tekens van de monastieke levenswijze werden reeds uitvoerig besproken door Jörg Sonntag. Zie Sonntag, *Klosterleben*, pp. 135-155.

<sup>280</sup> GG Ep. 12, l. 245-246 en GG Ep. 42, l. 466-467.

<sup>281</sup> Reeds in de vroeg negende-eeuwse commentaar op de Regel door Smaragdus van St-Mihiel werd de tonsuur geïnterpreteerd als een bevrijding van de lasten van het hart en het lichaam. Bisschop Stefaan van Autun († 1140), die later intrad te Cluny, beschouwde het immer weergroeiende haar dat voortdurend moest worden afgesneden als metafoor voor de steeds terugkerende aardse ondeugden. Sonntag, *Klosterleben*, pp. 139-140. Een alternatieve of aanvullende interpretatie van de tonsuur is bijvoorbeeld dat het een manier is om het lijden van Christus te herdenken (een soort doornenkroon).

<sup>282</sup> GG Ep. 12, l. 603-604, citaat uit *Regula Benedicti*, ed. J. Neufville & A. De Vogüé, cap. 1, l. 7.

<sup>283</sup> GG Ep. 26, l. 244-245 en GG Ep. 42, l. 682-684.

<sup>284</sup> GG Ep. 28, l. 446-452.

<sup>285</sup> GG Ep. 28, l. 566-568.

<sup>286</sup> GG Ep. 34, l. 30-32.

<sup>287</sup> GG Ep. 16, l. 84-85 en GG Ep. 34, l. 5-10.

<sup>288</sup> GG Ep. 3, l. 63-65; GG Ep. 12, l. 61-63 en GG Ep. 26, l. 470-471.

gebroken kon worden. Een monnik zwoer weliswaar het wereldse leven met al zijn verlokkingen en geweld af, toch vormde ook het leven in een klooster een soort strijd. Een monnik was immers geroepen “*ad fortissimum genus militiae*”<sup>289</sup>, zoals Benedictus reeds constateerde<sup>290</sup>. Het leven van elke religieus was immers een niet-aflatende strijd tegen drie grote vijanden, namelijk de wereld, de duivel en het vlees<sup>291</sup>. Wat betreft deze laatste vijand maande Guibertus wel aan tot gematigdheid: het vlees moest weliswaar getemd worden door vasten, gebed en nachtwakes, maar je mocht het ook niet alles ontzeggen zodat je je leven zelf niet in het gedrang bracht<sup>292</sup>. Aangezien een mens steeds de neiging had zijn fouten te herhalen, was voortdurende waakzaamheid geboden<sup>293</sup>. Onder kloosterlingen deed dan ook het spreekwoord de ronde dat een ijverige monnik slechts door één demon belaagd werd, terwijl een luie monnik door vele demonen gekweld werd<sup>294</sup>.

In Guibertus' ogen werd de monastieke levenswijze, weinig verrassend, gedefinieerd door het naleven van normatieve bepalingen die de harmonie in het klooster moesten garanderen zodat het een voorafspiegeling van het paradijs werd. De deugden die Guibertus toeschreef aan de ideale monnik, gehoorzaamheid en nederigheid, kenden eveneens een lange traditie van monastieke literatuur. Guibertus' visie was dus sterk gegrondvest in de literatuur over spirituele vorming voor kloosterlingen. Aan de basis hiervan lag uiteraard de Regel van Benedictus. Guibertus citeerde echter maar weinig uit de Regel<sup>295</sup>. In zijn *epistularium* haalde hij de Regel 25 maal aan, terwijl hij er in de traktaatbrieven zes keer naar verwees. Meestal beperkte hij zich hierbij tot subtiele allusies op de Regel. De weinige keren dat Guibertus de *Regula Benedicti* dan toch aanhaalde, koos hij deze passages zeker niet lukraak. Opvallend vaak handelen deze zelfs over de figuur van de abt<sup>296</sup>, waarbij de aangehaalde passages vooral benadrukken hoe belangrijk en zwaar de taak van een abt wel is. Abten moesten zich immers steeds inzetten voor de verbetering van hun kudde en bovendien werd van hen over elk van de broeders onder hun hoede rekenschap verwacht. Abten werden dus volgens zeer hoge standaarden beoordeeld. Aan wie de zorg van velen

---

<sup>289</sup> GG Ep. 28, l. 439.

<sup>290</sup> *Regula Benedicti*, ed. J. Neufville & A. De Vogüé, cap. 1, l. 13.

<sup>291</sup> GG Ep. 47, l. 371-373 en T-Ep. 7, fol. 76r-v.

<sup>292</sup> GG Ep. 47, l. 415-499 en T-Ep. 7, fol. 76v-78r.

<sup>293</sup> GG Ep. 28, l. 528-535

<sup>294</sup> GG Ep. 56, l. 57-60.

<sup>295</sup> Voor Guibertus' reeds uitgegeven werken baseer ik me op de bronnen zoals die door de uitgever zijn aangegeven in het notenapparaat. Voor het opsporen van de ontleningen in de onuitgegeven bronnen ben ik zelf verantwoordelijk.

<sup>296</sup> Zo steekt hoofdstuk 2 (*Qualis debeat esse abbas*) met zes citaties of allusies in Guibertus' brieven ver boven de andere hoofdstukken uit. Daarnaast verwijzen ook de passages die Guibertus aanhaalde uit hoofdstukken 56 (*De mensa abbatis*) en 64 (*De ordinando abbate*) naar het hoofd van de monastieke gemeenschap.

was toevertrouwd, werden immers hogere eisen gesteld<sup>297</sup>. Morele superioriteit vormde dus de basis van de autoriteit van een abt. Daarnaast citeerde Guibertus ook uit de Regel om het belang van gematigdheid en onderscheidingsvermogen in een abt te onderstrepen<sup>298</sup>. Tot slot haalde Guibertus ook tweemaal I Kor. 9, 27 aan, het hogervermelde citaat uit de brieven van Paulus dat ook door Benedictus in zijn beschrijving van de ideale abt werd opgenomen. In deze passage werd benadrukt dat het gedrag van zij die een leidinggevende functie uitoefenen, in overeenstemming moet zijn met hun woorden. Immers, ‘wie aan anderen predikt, mag niet zelf verwerpelijk bevonden worden’<sup>299</sup>.

De functie van abt kon dus op bijzondere belangstelling rekenen bij Guibertus. Tijdens zijn twee aanstellingen als abt kon Guibertus ook persoonlijke ervaring opdoen met de eisen en verwachtingen waaraan een leider van een monastieke gemeenschap blootgesteld werd. In brief 42, geschreven na het neerleggen van zijn beide abbatiaten, zette hij zijn visie op het monastieke leiderschap uiteen aan zijn ‘collega’ Godfried, de abt van St-Eucharius en Echternach. De juiste attitude van een abt beschreef hij hierin als volgt:

*“non alta sapiendo, neque in magnis ambulando, sed neque prudentie uestre nimis innitendo, sed ad temperantiam et humilibus consentiendo et instar illius qui dixit: Non ueni ministrari, sed ministrare, subiectis uestris, seruata discipline regularis rectitudine, reddendo singulis competentia, uos affabilem et amabilem exhibeatis. Si caute dies uestros dimidiando alternis temporibus unum eundem que uos, non duplicem, sed quasi diuersum faciatis, foris uidelicet prout expedit in diuersis ecclesie utilitatibus strenuum et laboriosum, intus autem prout competit nunc in uigiliis et oratione, nunc in ieiuniis et lectione, modo in sancta meditatione, modo in Dei contemplatione, numquam uero in iocis uel otiositate, semper autem in matura hilaritate et moderata fratrum correctione discretum et studiosum. Ita sane implebitis officium pastorale, et in hoc maxime, si cauendo ne*

---

<sup>297</sup> “Meminere debet semper abbas quod est, meminere quod dicitur, et scire quia cui plus committitur, plus ab eo exigitur. Sciatque quam difficilem et arduam rem suscipit, regere animas et multorum seruire moribus, et alium quidem blandimentis, alium vero increpationibus, alium suasionibus; et secundum unuscuiusque qualitatem vel intellegentiam, ita se omnibus conformet et aptet ut non solum detrimenta gregis sibi commissi non patiat, verum in augmentatione boni gregis gaudeat. ... Et quantum sub cura sua fratrum se habere scierit numerum, agnoscat pro certo quia in die iudicii ipsarum omnium animarum est redditurus Domino rationem, sine dubio addita et suæ animæ.” *Regula Benedicti*, ed. J. Neufville & A. De Vogüé, cap. 2, l. 30-32 en 38, aangehaald in GG Ep. 2, l. 126-127; GG Ep. 26, l. 796; GG Ep. 27, l. 180-181; GG Ep. 45, l. 62-63; GG Ep. 47, l. 192-193 en GG Ep. 54, l. 69.

<sup>298</sup> *Regula Benedicti*, ed. J. Neufville & A. De Vogüé, cap. 24, l. 1; cap. 61, l. 4 en cap. 64, l. 17-19; aangehaald in T-Ep. 2, fol. 24r; GG Ep. 13, l. 34-36 en GG Ep. 8, l. 62-65.

<sup>299</sup> “ne aliis prædicans ipse reprobus inueniatur”. I Kor. 9, 27, overgenomen in hoofdstuk 2 van de Regel van Benedictus over de kwaliteiten van de ‘goede abt’. Zie *Regula Benedicti*, ed. J. Neufville & A. De Vogüé, cap. 2: “Qualis debeat esse abbas”, l. 13, aangehaald in GG Ep. 26, l. 619-620 en GG Ep. 48, l. 400.

*uitiosa et reprehensibili uita uos contemptibilem reddatis, sed uigore et puritate religionis et caste conuersationis imitabilem prebeat.*”<sup>300</sup>

Volgens Guibertus moest een exemplarische abt zich dus steeds vriendelijk en beminnelijk betonen in het dienen van hen die aan hem onderworpen waren en liet hij zich zeker niet bedienen. In zijn bekommernis om de wereldlijke zaken van het klooster trad hij vastberaden en actief op, maar wat betreft zijn eigen leven legde hij zich toe op gebeden, vasten, contemplatie, ... Hij gaf zich niet over aan dwaasheden of ledigheid. In het vermanen van de monniken was een goede abt steeds ijverig maar oordeelkundig. Zodoende bewaarde hij de reguliere discipline in zijn gemeenschap. Dit beeld is weliswaar nogal clichématig, maar de elementen die Guibertus aanhaalde, geven wel aan dat hij zich in het bijzonder druk maakte over abten die zich niet voldoende kweten van hun *cura pastoralis* en hun monniken als hun dienaars beschouwden. Men mocht het kleine nooit minachten en diende het net te ondersteunen met vrome oefeningen, aldus Guibertus<sup>301</sup>. Wat verderop in de brief schoof hij godsvrees naar voren als middel tegen dergelijke arrogantie en hoogmoed<sup>302</sup>. Trots moest immers, zoals al hoger aangestipt, in het bijzonder vermeden worden door hooggeplaatste figuren<sup>303</sup>. Een adellijke afkomst, rijkdom en wereldse kennis betekenden dan ook eerder een na- dan een voordeel voor een abt<sup>304</sup>. De functie van abt bracht dus inherent vele gevaren met zich mee: immers, hoe hoger je werd opgetild, hoe dieper je vervolgens kon vallen, zo stelde Guibertus<sup>305</sup>. Hij verwees hierbij naar een citaat, dat hij aan Boethius toeschreef, waarin beschreven werd hoe onwaardige prelaten door hun schandelijk gedrag snel het mikpunt werden van spot en dus beter aftraden<sup>306</sup>. Anderzijds

---

<sup>300</sup> GG Ep. 42, l. 232-249.

<sup>301</sup> GG Ep. 42, l. 954-964.

<sup>302</sup> GG Ep. 42, l. 279-414.

<sup>303</sup> GG Ep. 42, l. 947-954.

<sup>304</sup> “*Quamquam nobilitas et secularis scientia rerum que exteriorum affluentia homini religioso, nisi caute habeantur, interdum plus obsint quam prosint, et ideo nulli magnipendenda sunt, quia nobilitas aliquando degenerat, ut magis degenerantem obfuscet quam emendet, et scientia secularis inflat et inimica est Deo, utpote animalis et diabolica.*” GG Ep. 42, l. 433-439.

<sup>305</sup> “*Nam ideo quidam eleuari permittuntur, ut grauius elidantur.*” GG Ep. 42, l. 565. Zie ook “*Et hoc quidem non ignoro, sed eque michi compertum est neminem prorsus reperiri, si picem reliquatam tetigerit, quin inquinetur; aues que, nisi uiscum cautissime fugiant, magis posse explumari quam uisco non teneri.*” GG Ep. 42, l. 528-531.

<sup>306</sup> “*ut ueraciter probat et astruit Boethius, uerbis Philosophie se cum loquentis: ‘Omnes in eminentia honorum positi, nisi dignitatem eorum digne teneant (hoc est, nisi sobrie et iuste et pie uiuendo honores ipsos, ut ita dixerim, honorificent), ipsi reciproce honores iniurias suas quasi ulciscentes deformatores suos adeo dehonestant et infames reddunt, ut iusto omnium iudicio indigni dignitatibus honorum censeantur, et satius eis esset in humili sine nota delitescere, quam in sublimi stabilitos in improprium et derogationem sui oculos et linguas uniuersorum in se conuertere.’*” GG Ep. 42, l. 186-194. Volgens Guibertus komt dit citaat uit *De consolatione philosophiae*, maar daar is het nergens te bespeuren. Derolez suggereerde dat de bron misschien eerder bij een commentaar op Boethius’ werk moet worden gezocht. Zie Guibertus Gemblacensis, *Epistolae*, ed. A. Derolez, p. 396.

verdedigde Guibertus ook de prelaten die dikwijls afwezig waren. Aan het ambt van abt waren immers specifieke verwachtingen verbonden, waaronder het frequenteren van prinselijke hoven<sup>307</sup>. Het onderhouden van een aristocratisch netwerk maakte met andere woorden in de twaalfde eeuw nog evenzeer een essentieel onderdeel uit van monastiek leiderschap als in de voorafgaande eeuw het geval was geweest<sup>308</sup>. Er waren dus bepaalde gedragscodes in ere te houden als abt. Kortom, voor Guibertus vervulde een abt in de eerste plaats een voorbeeldfunctie als moreel en spiritueel baken voor de monniken. Aan de concrete administratieve en economische kant van het leiderschap ging hij in zijn brieven volledig voorbij.

De abt 'par excellence' was natuurlijk Benedictus van Nursia zelf, de opsteller van de Regel. In een traktaatbrief aan Reinerus besprak Guibertus deze figuur uitvoerig<sup>309</sup> als hét voorbeeld van perfecte minachting voor het wereldse dat Reinerus moest navolgen indien hij zich wou bekeren tot een monastiek leven. Indien Reinerus een ware zoon van Benedictus wou worden, zo stelde Guibertus, moest hij zich in het bijzonder lijdzaam en nederig betonen. Door deze gehoorzaamheid zou hij erin slagen zijn ware erfenis terug te winnen (*restituere, reformare*), die de mens door trots en ongehoorzaamheid verloren was. Opnieuw beklemtoonde Guibertus dus *obedientia* als de ware boodschap van de Regel en om dit verder te illustreren citeerde hij de eerste lijnen van Benedictus' tekst waarin die opriep tot luisterbereidheid en gehoorzaamheid<sup>310</sup>. Verder loofde Guibertus Benedictus als martelaar omwille van zijn zelfkastijding<sup>311</sup> en benadrukte hij het enorme succes van Benedictus' voorbeeld, waardoor 'vandaag de dag de hele aarde doordrenkt is met zijn stromen en bevoeid met zijn druppels'. Met de 'ploeg van discipline' had Benedictus

---

<sup>307</sup> "Cur nos, qui regalia tenemus, de curiis frequentandis et de consessu et conuictu principum reprehendis? Cur de opum copia redarguis? Non mirum, quia uerum est quod ueritas odium parit, sed ego non plus derogatione seu fauore talium quam uenti flatu nedum latratu canum moueor. Honor, inquis, michi impositus exigit ut ita me agam, taliter incedam, nichil horum que honorem decent intemptata omittam. Alioquin persona mea contempnitur, locus uilescit, sub nomine simplicis pro fatuo teneor et de ignauia accusor". GG Ep. 42, l. 533-543.

<sup>308</sup> Helena Van Ommeslaeghe, 'Wandering abbots. Abbatial mobility and stabilitas loci in eleventh century Lotharingia and Flanders', in: Vanderputten, Snijders & Diehl, *Medieval Liège at the Crossroads of Europe*, 2014, te verschijnen. Ik ben Helena Van Ommeslaeghe veel dank verschuldigd voor het ter beschikking stellen van haar bijdrage aan dit boek.

<sup>309</sup> Voor zijn beschrijving van Benedictus baseerde Guibertus zich hoofdzakelijk op het tweede boek van de *Dialogi* van Gregorius de Grote, dat volledig aan deze figuur gewijd is. Hij nam echter niet zomaar de hele tekst over, maar weidde over bepaalde aspecten sterk uit, terwijl hij andere verzweg. Zo benadrukte hij vooral Benedictus' miraculeuze verwezenlijkingen. Over de moordpoging op Benedictus door de monniken van Monte Cassino die het striktere beleid onder hun nieuwe abt niet smaakten repte Guibertus met geen woord. Zie T-Ep. 9, fol. 82v-83v en fol. 85v-88r.

<sup>310</sup> T-Ep. 9, fol. 85v.

<sup>311</sup> T-Ep. 9, fol. 86r-v.



immers de hele spirituele aarde bewerkt en bevochtigd door zijn doctrine ontkiemde de rechtvaardigheid onder alle volkeren<sup>312</sup>.

Tot slot is uit Gembloers een twaalfde-eeuws handschrift overgeleverd met de Commentaar van Smaragdus van St-Mihiel op de Regel<sup>313</sup>. Smaragdus formuleerde deze commentaar in de negende eeuw in de context van de bredere Karolingische hervorming van het kloosterwezen. De tekst biedt een leidraad voor nieuwe monniken die vooral gericht is op hun spirituele ontwikkeling, eerder dan de praktische elementen uit de regel van Benedictus. Smaragdus promoveerde een striktere discipline en een strengere ascese als manier om de zuiverheid van het klooster, en dus de effectiviteit van de monastieke gebeden, te waarborgen. Tegelijkertijd beklemtoonde hij de autoriteit van de abt, aan wie hij speelruimte gaf tot interactie met de bredere samenleving. Tot slot liet Smaragdus vrij veel zaken over aan de discretie van de abt, waardoor die dus zijn stempel op de kloostergemeenschap kon drukken naar eigen goeddunken<sup>314</sup>. Of Guibertus op één of andere manier een rol heeft gespeeld in de productie van dit handschrift valt niet te bepalen. De visie op de abt die Smaragdus naar voren schoof, vertoont alleszins zekere gelijkenissen met de opvattingen van Guibertus, bijvoorbeeld in de openheid naar de wereldlijke hoven toe. Smaragdus' commentaar was dus mogelijk een inspiratiebron voor Guibertus.

Guibertus ontwikkelde naast zijn opvattingen over het monnikschap ook een zeer duidelijke visie op de ideale abt, die hij doorheen zijn brieven promoveerde. Guibertus' identiteit werd echter niet enkel door zijn rollen als monnik en abt gedefinieerd, maar ook door zijn priesterschap. In brief 17 verwees hij immers naar zichzelf als 'monnik en priester'<sup>315</sup>. Guibertus was dus ook een *sacerdos*, een gewijde priester die de sacramentele autoriteit bezat om bijvoorbeeld de erediensten uit te voeren. Deze eer viel zeker niet alle monniken te beurt, al was Guibertus' priesterschap tegen de twaalfde eeuw ook niet bepaald meer uitzonderlijk<sup>316</sup>. In tegenstelling tot het *ad hoc* karakter van zijn opmerkingen over

---

<sup>312</sup> “*Hinc est quod hodie terra eadem riviis eius inebriata et stillicidiis compluta passim letatur geminans, nam sicut materialis terra profert germen suum et sicut ortus semen suum gminat, sic spiritualis eius agricultura vomere discipline exerata et semine verbi respersa doctrineque ymbribus irrigata germinavit iusticiam et laudem coram universis gentibus.*” T-Ep. 9, fol. 84v-85v.

<sup>313</sup> KBR hs. 5194-96.

<sup>314</sup> Matthew De Ponesse, ‘Smaragdus of St Mihiel and the Carolingian Monastic Reform’, in: *Revue Bénédictine*, 116 (2006), pp. 367-392.

<sup>315</sup> “*ordinem sacerdotii et habitum monachi*”. GG Ep. 17, l. 59-60.

<sup>316</sup> De priesterwijding was niet inherent verbonden aan het monnikschap. In oorsprong waren monniken immers mensen die zich uit de beoedelde maatschappij terugtrokken om binnen een eigen gemeenschap een zuiver en vroom leven te leiden. Ze legden weliswaar een professie af, maar ontvingen geen speciale wijding. Om in de essentiële taak van de eredienst te kunnen voorzien, beschikte een klooster steeds over een of enkele priesters, die meestal ook lid waren van de monastieke gemeenschap. Met de toenemende klemtoon op liturgie en intercessie nam het aandeel gewijde monniken in een gemeenschap sterk toe vanaf de centrale middeleeuwen. Voor het tiende-eeuwse Cluny is bijvoorbeeld bekend dat reeds 55% van de monniken ook tot priester gewijd was. Sharon Farmer schat dat dit cijfer voor de twaalfde eeuw nog een stuk hoger lag. Zie

het monnikschap reflecteerde Guibertus over het thema van *sacerdos* wel meer systematisch in een traktaatbrief aan Reinerus, een correspondent die recent tot priester gewijd was<sup>317</sup>. Guibertus beklemtoonde hierin twee elementen van het priesterschap. Ten eerste beklemtoonde hij de sacramentele taak van de priester tijdens de eredienst: om waardig te zijn het lichaam van Christus te mogen aanraken moest Reinerus zuiver zijn van geest en kuis van lichaam<sup>318</sup>. Guibertus was hierin duidelijk getekend door de idealen van de Gregoriaanse Hervorming, die een duidelijke scheiding tussen clerus en leken nastreefde en de zuivere en waardige priesterstand beoogde. Als tweede kenmerk wees hij op de zorg voor de zielen, waarbij Guibertus de priester vergeleek met een geneesheer die medicijnen verstrekte aan de gewonden. Reinerus moest bovendien God smeken hem van groot retorisch talent te voorzien om zodoende meer resultaat te halen in de *cura animarum*<sup>319</sup>. Ook voor de correcte uitoefening van deze tweede taak was zuiverheid essentieel, zo blijkt uit andere brieven. Een priester had immers de apostolische opdracht om de mensen die hem waren toevertrouwd op het goede pad te brengen en te houden. Daarom was het van essentieel belang dat de prelaat er een onberispelijke levenswandel op nahield. Immers, *'erit sicut populus, sic sacerdos'* zo citeerde Guibertus uit Jesaja<sup>320</sup>. Zoals gehoorzaamheid het ordewoord was voor monniken, stond zuiverheid dus centraal bij priesters<sup>321</sup>. Kortom, het priesterschap was een erg belangrijke functie, waarin men veel goeds kon verwezenlijken, maar stelde dus erg zware eisen. De jonge leeftijd van Reinerus boezemde Guibertus dan ook schrik in. Immers, *quo gradus sublimior, eo casus suspectior*. Maar indien Reinerus erin slaagde om matuur van geest te zijn, zou hem zijn jeugdigheid niet kwalijk genomen worden, zo meende Guibertus<sup>322</sup>. Voor verdere informatie verwees Guibertus Reinerus door naar de *Regula pastoralis* van Gregorius de Grote, de *De Coelesti Hierarchia* van Dyonisius de Areopagiet<sup>323</sup> en de Dialogen van Johannes<sup>324</sup> en Basileus<sup>325</sup>. Guibertus

---

James Clark, *The Benedictines in the Middle Ages*, Boydell, Woodbridge, 2011, p. 165-166; John Van Engen, *Rupert of Deutz*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles & London, 1983, pp. 326-329 en Sharon Farmer, *Communities of Saint Martin. Legend and Ritual in Medieval Tours*, Cornell University Press, Ithaca & Londen, 1991, p. 128.

<sup>317</sup> T-Ep. 10. Ook in T-Ep. 14 wordt dit thema aangeroerd in het kader van een traktaatbrief over het paasfeest.

<sup>318</sup> T-Ep. 10, fol. 96r-97r.

<sup>319</sup> T-Ep. 10, fol. 97r.

<sup>320</sup> Is. 24, 2. GG Ep. 2, l. 135; GG Ep. 53, l. 194 en T-Ep. 10, fol. 97v.

<sup>321</sup> GG Ep. 17, l. 59-60.

<sup>322</sup> T-Ep. 10, fol. 96r-v en 97v.

<sup>323</sup> In feite Pseudo-Dyonisius. Dyonisius de Areopagiet wordt in de Handelingen van de Apostelen als bekeerling van Paulus vermeld. Aan hem werd een verzameling boeken toegeschreven die naar alle waarschijnlijkheid uit de vijfde eeuw stammen, waaronder het werk dat hier door Guibertus aangehaald wordt.

<sup>324</sup> Naar alle waarschijnlijkheid bedoelt Guibertus hier Johannes Chrysostomus, een vierde-eeuwse auteur die een traktaat aan het priesterschap wijdde (*Dialogi de dignitate sacerdotii*).

<sup>325</sup> Vermoedelijk refereert Guibertus hier aan Caesarius van Basilea, een van de oosterse kerkvaders uit de vierde eeuw. Welk werk hij precies voor ogen heeft, is onduidelijk.

reflecteerde dus veel explicieter over het priesterschap dan over zijn monnikschap, hoewel beide elementen een belangrijk onderdeel van zijn identiteit vormden.

De opvattingen van Guibertus over de monastieke levenswijze, het monnikschap, de ideale abt en het priesterlijke ambt hebben vooral gemeenschappelijk dat ze alle geworteld waren in de traditionele monastieke literatuur. Guibertus week nergens af van de lijn die deze literatuur al lang geleden had uitgezet en beperkte zich tot gekende metaforen en interpretaties, die velen voor hem ook al hadden verkondigd. Als traditionele monnik liet Guibertus, althans in zijn meer abstracte uitspraken over het monnikschap, geen ruimte voor een meer actieve invulling van het leven als kloosterling, zoals dat in deze periode wel werd ontwikkeld door de reguliere kanunniken, één van de nieuwe religieuze groepen van de twaalfde eeuw<sup>326</sup>. Enkel in zijn bespreking van het priesterschap had Guibertus oog voor de *cura animarum*, maar nergens bracht hij dit aspect in verband met de taken van een monnik. Zijn visie sloot dus goed aan bij de monastieke spiritualiteit van de twaalfde eeuw, zoals Caroline Walker Bynum die contrasteerde met de spiritualiteit van de reguliere kanunniken. In monastieke middens, zeker de traditionele, lag de klemtoon immers op de eigen ontwikkeling via de deugden en stond het verwerven van het eigen zielenheil centraal. Aan de rol die de monnik binnen zijn gemeenschap kon spelen als voorbeeld voor anderen werd geen aandacht geschonken<sup>327</sup>.

## Eigen levensstijl

De opvattingen die Guibertus er in theorie op nahield en zijn werkelijke gedrag liepen echter vaak uiteen. Voor iemand die gehoorzaamheid definieerde als het essentiële kenmerk van een monnik blonk Guibertus bijvoorbeeld zelf niet bepaald uit in deze deugd. De monniken van Gemblours beschouwden hem alleszins als ongehoorzaam en verweten hem bovendien koppigheid en het najagen van nutteloze voornemens<sup>328</sup>. In *De destructione* bekende Guibertus zelf dat zijn verdriet om het lot van Gemblours na de brand van 1185 hem had aangezet tot '*transgressio obedientie*'<sup>329</sup>. Vermoedelijk moeten we dergelijke beschuldigingen enigszins nuanceren. Susanne Conrad en Anne Lester toonden bijvoorbeeld voor de latere middeleeuwen aan dat het uiten van kritiek op iemands gehoorzaamheid ook als een discursieve strategie fungeerde binnen religieuze middens om

---

<sup>326</sup> Zie bijvoorbeeld Caroline Walker Bynum, 'The Spirituality of Regular Canons in the Twelfth Century: A New Approach', in: Caroline Walker Bynum, *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, University of California Press, Berkeley, 1982, pp. 22-58.

<sup>327</sup> Caroline Walker Bynum, *Docere verbo et exemplo. An Aspect of Twelfth-Century Spirituality*, Scholars Press, Missoula, 1979, pp. 181-195.

<sup>328</sup> GG Ep. 26, l. 367-368 en GG Ep. 29, l. 59-61.

<sup>329</sup> De destructione, fol. 1v.

een ongewenste figuur of groep te stigmatiseren<sup>330</sup>. In het geval van Guibertus kan de animositeit tussen hemzelf en (een deel van) de kloostergemeenschap te Gemblours inderdaad een rol hebben gespeeld. Desalniettemin is Guibertus' gedrag niet echt in overeenstemming met het beeld van de ideale monnik dat hijzelf propageerde. Vooral zijn lange afwezigheid van Gemblours is moeilijk in overeenstemming te brengen met de vereiste van *stabilitas loci*, nochtans een element dat Guibertus zelf met het monnikschap associeerde. Echter, hoewel historici *stabilitas loci* vaak zien als één van de pijlers van het benedictinisme<sup>331</sup>, schrijft de *Regula Benedicti* dit in feite niet letterlijk voor. Hoewel de Regel te grote zwerfziekte zeker niet goedkeurt<sup>332</sup>, verwijst *stabilitas* meestal eerder naar standvastigheid of volharding in het religieuze leven<sup>333</sup>. Het is daarenboven zeker niet zo dat monniken nooit het klooster verlieten. Uit meerdere passages uit de Regel blijkt immers duidelijk dat monniken rondreisden<sup>334</sup>. Het was monniken dus toegestaan het klooster te verlaten, al had men hiervoor steeds de toestemming van de abt nodig<sup>335</sup>. Ook al liet de Regel dus wel ruimte voor een beperkte mobiliteit van monniken<sup>336</sup>, toch interpreteerde men het concept in de middeleeuwen vaak als een absolute gebondenheid aan de plaats waar men zijn professie had afgelegd. Helena van Ommeslaeghe schoof recent de hypothese

---

<sup>330</sup> Conrad bestudeerde dit fenomeen voor de veertiende-eeuwse Franciscanen, Lester voor de vijftiende-eeuwse cisterciënzers uit Noord-Frankrijk. Zie Susanne Conrad, 'Gehorsam und Widerstand im Franziskanerorden. Bertrand de La Tour und die *rebelle* im Jahr 1315' en Anne Lester, 'Cleaning House in 1399. Disobedience and the Demise of Cistercian Convents in Northern France at the End of the Middle Ages', beide bijdragen in Sébastien Barret & Gerd Melville (reds.), *Oboedientia. Zu Formen und Grenzen von Macht und Unterordnung im mittelalterlichen Religiosentum*, LIT-Verlag, Münster, 2005, respectievelijk pp. 423-444 en pp. 409-422 (*Vita regularis* 27).

<sup>331</sup> Giles Constable, 'The Study of Monastic History Today', in: Vaclav Mudroch & G.S. Cousé (reds.), *Essays on the Reconstruction of Medieval History*, McGill-Queens' University Press, Montreal & Londen, 1974, p. 32 en De Griek, *De benedictijnse geschiedschrijving*, pp. 30-31.

<sup>332</sup> De Regel brandmerkt bijvoorbeeld de levensstijl van de *girovagi*, 'valse' monniken die continu ronddoelden en geen 'thuisbasis' hadden, als verwerpelijk (cap. 1, l. 10-13), terwijl in hoofdstuk vier er de nadruk op gelegd wordt dat een monnik zijn goede werken moest vervullen binnen de muren van het klooster en de stabiliteit van de gemeenschap (cap. 4, l. 78). In de overige passages waarin *stabilitas* vermeld wordt in de Regel, verwijst de term eerder naar standvastigheid of volharding in het religieuze leven.

<sup>333</sup> In hoofdstuk 58 en 60, respectievelijk over het opnemen van nieuwe rekruten en van priesters in het klooster, moeten de aspirant-kloosterlingen eerst hun vastberadenheid aantonen, alvorens ze in aanmerking komen om opgenomen te worden in de gemeenschap. Zie *Regula Benedicti*, ed. J. Neufville & A. De Vogüé, cap. 58, l. 9 en l. 17 en cap. 60, l. 9.

<sup>334</sup> Hoofdstuk 50 voorziet in een uitzondering voor het zingen van de officiën voor monniken die op reis zijn, hoofdstuk 67 zet de rituelen uiteen die een monnik moet volgen alvorens op reis te vertrekken of terug in de gemeenschap opgenomen te worden en hoofdstuk 61 handelt over het ontvangen van 'vreemde' monniken, die tijdelijk in de gemeenschap willen verblijven.

<sup>335</sup> *Regula Benedicti*, ed. J. Neufville & A. De Vogüé, cap. 67, l. 7.

<sup>336</sup> Giles Constable meent dan ook dat historici een te sterke dichotomie poneren tussen monniken die aan een klooster gebonden waren en zij die rondtrokken. Er waren immers talrijke redenen waarom monniken buiten het klooster verbleven, gaande van ascetische overwegingen of bestuurlijke verplichtingen tot het uitvoeren van een pelgrimage. Constable, 'The Study of Monastic History', p. 32.

naar voren dat het concept *stabilitas* vooral in belang toenam in de tiende en vooral elfde eeuw onder invloed van de hervormingen, waarbij de lekenabt (die steeds afwezig was) vervangen werd door een reguliere abt van wie wel verwacht werd dat hij in het klooster resideerde. Tegelijkertijd vond er een verschuiving plaats in de bron van de autoriteit van de abt: van een aristocratisch model waarin vooral de afkomst van de abt diens invloed bepaalde naar een charismatisch model waarin diens gezag in zijn morele superioriteit gegrondvest werd. Zo'n abt volgens het nieuwe model zag voor zichzelf een missie weggelegd in de wereld buiten het klooster. Deze combinatie van het toegenomen belang van zowel *stabilitas* als van verhoogde mobiliteit zorgde ervoor dat men *stabilitas* steeds meer spiritueel ging interpreteren, als innerlijke standvastigheid en doorzettingsvermogen<sup>337</sup>, in feite dus meer in overeenstemming met de invulling die de Regel aan het begrip gaf. Deze spirituele invulling van stabiliteit gold echter hoofdzakelijk voor de abt, niet voor de rest van de gemeenschap<sup>338</sup>. Kortom, *stabilitas* is een begrip dat vele ladingen kon dekken en doorheen de middeleeuwen verschillend werd ingevuld.

Op het eerste zicht interpreteerde Guibertus het concept vooral als fysieke verplichting, bijvoorbeeld toen hij zich bekleog dat hij Hildegard<sup>339</sup> en Gertrude<sup>340</sup> niet kon bezoeken door zijn verplichtingen als monnik. Zijn houding tegenover deze gebondenheid van plaats is echter ambigu. Immers, het *epistularium* is doorspekt met referenties naar de vele reizen die Guibertus ondernam. De brieven situeren hem te Nijvel, Mont-Saint-Guibert, Florennes, Villers en Jodoigne, maar ook in verderaf gelegen plaatsen als Tours, Reims, Rupertsberg, Mainz en Keulen. Ook zijn taken als abt zullen hem waarschijnlijk geregeld buiten het klooster gebracht hebben, al lichtte hij ons daar nergens over in. Deze reizen riepen duidelijk vragen op en Guibertus trachtte zichzelf dan ook in te dekken tegen beschuldigingen als zou hij dwaalziek, onbezonnen, teugelloos of onstandvastig zijn<sup>341</sup>. Hij verliet zijn abdij niet om rond te zwerven maar om betere oorden te verkennen<sup>342</sup>, rechtvaardigde hij zichzelf. Bovendien benadrukte hij dat zijn reizen ingegeven waren door

---

<sup>337</sup> Van Ommeslaeghe, 'Wandering abbots', te verschijnen. Ze baseert zich hierbij op het werk van Phyllis Jestice . Deze historica had het bijvoorbeeld over 'mental stability' (p. 203), 'stability of purpose' (p. 254) of 'stability of the mind or soul' (p. 63). Heiligheid kon zodoende ook buiten het klooster gerealiseerd worden als men innerlijk maar steeds op God gericht was en zuiver van gedachten en daden bleef én zolang men hierbij steeds het spiritueel welzijn van anderen op het oog had en niet het eigen prestige. Jestice, *Wayward Monks*, pp. 173-177 en pp. 285-86.

<sup>338</sup> Van Ommeslaeghe, 'Wandering abbots', te verschijnen.

<sup>339</sup> GG Ep. 16, l. 84-86.

<sup>340</sup> GG Ep. 34, l. 6-10.

<sup>341</sup> "*Quamquam a nonnullis ... peregrinanti michi ad sepulchrum beati Martini derogatum sit, magis que uagationi quam deuotioni peregrinatio mea deputata.*" en "*Neque enim ego, sicut uel suspicantur ipsi uel amici mei, uersipelles illi, astipulantur, aut leuitate usus aut instabilitate actus locum meum deserens huc emigraui.*" Respectievelijk GG Ep. 12, l. 6-9 en GG Ep. 26, l. 145-148.

<sup>342</sup> "*Sed e cavernis, in quibus instar noctue vel bubonis ignavi diu d elitueram, egressus non vagando, sed meliora explorando propter morosam nimis claustrum restaurationem alias demigravi.*" De destructione, fol. 3v.

weloverwogen en mature devotie. Een gebrek aan *stabilitas* was immers een typisch kenmerk van jeugdigheid en daarom had Guibertus bijvoorbeeld zijn verlangen het graf van Martinus te bezoeken in eerste instantie uitgesteld<sup>343</sup>. Guibertus interpreteerde *stabilitas* dus tot op zekere hoogte als ‘standvastigheid van geest’, een spirituele kwaliteit die men pas op latere leeftijd verwierf. Het waren vooral Guibertus’ twee lange afwezigheden, te Rupertsberg en te Tours, die kritiek uitlokten. Guibertus verdedigde zich hiertegen door te beklemtonen dat hij over de toestemming van zijn abt beschikte, al had hij die in feite eerder afgedwongen door hooggeplaatste personen voor hem te laten bemiddelen<sup>344</sup>. Hij

---

<sup>343</sup> “*Ante hos XXV ferme annos, non etatis lubrice impetu, nec animi petulantis lasciua, neque uagandi curiositate titillatus (iam quippe quintum et quinquagesimum annum exegeram), sed sincera mentis teste conscientia deuotione actus, desiderium longa temporis dilatione coalitum, et estuantis cordis parturitione fatigatum, tandem auxiliante Deo explere decreui.*” (GG Ep. 54, l. 314-319); “*etiam hic noster dilectus in Christo filius sacram beati corporis eius continentem reliquias aulam expetit, ea procul dubio post longam animi fatigationem deuotione ad eam perductus, quam nec ineptus discurrendi et uagandi ambitus, nec repentini feruoris impetus affluit, sed quam diuturna et matura religiosi desiderii deliberatio concepit et aluit.*” (GG Ep. 3, l. 52-58) en “*Iter hoc hactenus aggredi distuleram, ne id ab aliquibus leuitas adolescentie et iuuentutis ... putaretur.*” (GG Ep. 54, l. 327-329). Dat Guibertus het moment dat hij zichzelf eindelijk matuur genoeg beoordeelde op de leeftijd van 55 jaar situeerde, is vermoedelijk niet toevallig. Volgens de middeleeuwse opvatting van de levenscyclus van een mens brak op de leeftijd van 50 à 55 jaar immers de periode van *gravitas* of *senectus* aan. Zie de overzichtstabel in Isabelle Cochelin, ‘Introduction: Pre-Thirteenth-Century Definitions of the Life Cycle’, in: Isabelle Cochelin & Karen Smyth (reds.), *Medieval Life Cycles. Continuity and Change*, Brepols, Turnhout, 2013, pp. 3-5. Anderzijds trachtte Guibertus met zijn aanduiding van 55 jaar de identificatie tussen hemzelf en St-Martinus te benadrukken. Zie voetnoot 3 van Hoofdstuk 1.

<sup>344</sup> Met betrekking tot de bemiddeling van Philip van Heinsberg voor Guibertus’ reis naar Tours: “*sed, iam prouectior, optenta per nos [= Philip] licentia et nostra abbatis que sui benedictione munitus*” (GG Ep. 3, l. 73-75); “*ac sine dilatione datis duplicibus litteris, alteris quibus scilicet ab abbate licentiam optinerem, alteris quibus, Turonim adueniens, ne quid de me utpote ignoto perperum sentiretur, commendabilis uel receptibilis apparerem*” (GG Ep. 7, l. 145-148); “*Deinde et ipsis et abbati ostensis eisdem litteris, et egre etiam ipsarum suffragio impetrata peregrinandi licentia, maturaui quod uoueram exsoluere*” (GG Ep. 8, l. 20-22); “*ad Gemmelacense cenobium, de quo et uestra et abbatis mei licentia exieram, post annum fere quam a uobis, reuerende pater, benedictionem accepi, sicut consulueratis reuersus sum.*” (GG Ep. 9, l. 739-742); “*nec, sicut putant uel improperant aliqui, matrem meam ecclesiam aspernor seu redire dedignor, nec terminorum date michi licentie transgressionem paruipendo, quia coram abbatibus et probis uiris, qui me de remoratu multum rogauerunt, et coram episcopis, qui in me aliquid iuris mediante tamen abbate habere uidentur, Coloniensi scilicet et Leodiensi, qui me rogatu domine et matris mee Hildegardis hic in perpetuum esse uellent et ad tempus manere iusserunt, et in remissionem peccatorum quique sua uice iniunxerunt, de causis aduentus mei ad has partes et de licentia prolonganda satis tractatum est.*” (GG Ep. 28, l. 330-339); “*facultatem plurimam in sumptibus itineris necessariis conferendo, licentiam que et litteras commendaticias non solum abbatis mei, sed et domni Philippi, Coloniensis archiepiscopi, prouidendo, solamen comitum michi ministrantium adhibendo*” (GG Ep. 54, l. 330-334); en de toestemming van Petrus van Pavia, de pauselijke legaat: “*et sepedicte peregrinationis mee et omnium que facere disponebam ab eo licentiam, utpote a uicario domni pape, humiliter requisui*” (GG Ep. 54, l. 373-375). Met betrekking tot de bemiddeling van Philip van Heinsberg, Philip van Park en de bisschop van Luik voor Guibertus’ verblijf te Rupertsberg: “*accepta ab abbate licentia, iunctis uotis et paribus studiis, spe profectus, ad eius presentiam peruenimus et mansione gratissima quatuor apud eam dies egimus.*” (GG Ep. 26, l. 250-252); “*At ego, per abbatem de Parco, familiarem ipsius, domnum Philippum, uix optenta licentia, ad eam denuo accessi*” (GG Ep. 26, l. 295-297); “*ipse [= Philip van Heinsberg]*

beantwoordde dus op zijn minst formeel aan de voorschriften van de Regel. Door een goedgekozen retoriek liet Guibertus dus uitschijnen dat hij toch steeds gehoorzaamde aan zijn verplichting tot *stabilitas loci* en enkel in uitzonderlijke omstandigheden én met gegronde redenen zijn moederklooster verliet op voorwaarde dat zijn abt daarmee akkoord ging. Door de regels heen kunnen we echter opmaken waar het schoentje echt wrong: het ontbrak Guibertus als monnik niet zozeer aan het verlangen om te reizen, maar aan de middelen om zelf in de reiskosten te voorzien. Derhalve had hij steeds nood aan iemand die voor zijn onderhoud wou instaan tijdens de reis, maar zodra hij iemand hiertoe bereid vond, bewoog hij hemel en aarde om zijn plan door te drukken<sup>345</sup>. Zo liet hij zich bijvoorbeeld ontsnappen dat hij zijn pelgrimage naar Tours direct liet volgen op zijn verblijf te Rupertsberg ‘aangezien hij nu toch over de middelen en paarden beschikte’<sup>346</sup>. Deze uitgekende verantwoordingsstrategie weerhield de monniken van Gembloers er echter niet van Guibertus ongehoorzaamheid en het verbreken van de beloofde *stabilitas* te verwijten<sup>347</sup>. Hun kordate optreden komt voort uit het feit dat wat Guibertus in zijn *epistularium* voorstelde als reizen, door de gemeenschap te Gembloers wellicht eerder ervaren werd als een poging om zich definitief los te maken van zijn moederabdij en een andere gemeenschap te vervoegen. Dit probleem van *transitus* tussen kloosters werd vooral acuut vanaf de opkomst van de nieuwe monastieke alternatieven in de twaalfde eeuw: deze nieuwe vormen van gemeenschapsleven trokken immers reeds ingetreden monniken aan

---

*per me ab abbate michi licentiam acciperet, et scripto firmaret.*” (GG Ep. 26, l. 373-374); “*cum difficultate tamen et mora optenta licentia, euocauit me ad se [=Hildegard]*” (GG Ep. 28, l. 278-279).

<sup>345</sup> “*Deo inspirante, ut ex effectu claruit, sedit animo ut, quoniam et equis et sumptibus habundabam, quod a pueritia in uoto semper habueram, antequam hiis euacuarer, si aliquatenus uel modo possem explendo, sepulchrum beatissimi pontificis Martini uisitarem.*” (GG Ep. 7, l. 73-77); “*sciens me, utpote monachum claustralem, sumptibus carere, expensas ob iter necessarias libens optulit*” (GG Ep. 26, l. 244-245); “*ego sub potestate constitutus expensas repatriationis, ad quam cogor, unde haberem nisi certa reuocationis indicia proferrem, cum et easdem proferens uix adhuc licentiam extorquere preualeam.*” (GG Ep. 29, l. 82-85); “*restitutus sum loco meo unde exieram, tribus uidelicet spectabilibus et magni nominis uiris, amicis meis, Walbertho scilicet Binguensi aduocato, filiolo eque meo, domno quoque Godefrido, abbate sancti Eucharrii, sed et domno Guillelmo, abbate sancti Huberti, suo me conductu et sumptu ad propria liberaliter reducentibus.*” (GG Ep. 50, l. 218-223) en “*facultatem plurimam in sumptibus itineris necessariis conferendo, licentiam que et litteras commendaticias non solum abbatibus mei, sed et domni Philippi, Coloniensis archiepiscopi, prouidendo, solamen comitum michi ministrantium adhibendo*” (GG Ep. 54, l. 330-334).

<sup>346</sup> “*Deo inspirante, ut ex effectu claruit, sedit animo ut, quoniam et equis et sumptibus habundabam, quod a pueritia in uoto semper habueram, antequam hiis euacuarer, si aliquatenus uel modo possem explendo, sepulchrum beatissimi pontificis Martini uisitarem.*” GG Ep. 7, l. 73-77. Had Guibertus de nonnen van Rupertsberg misschien zo ver gekregen dat ze hem van deze middelen voorzagen, zodat hij zijn levenslange wens kon vervullen, wat mogelijk anders nooit gelukt zou zijn?

<sup>347</sup> “*Exigit [= de Kerk van Gembloers] igitur a uobis quam maxime eadem mater pactam cum ea perseuerantie stabilitatem, nec tacet uotiuę fidei preuaricationem, quin immo minaciter intentat terrentis pene comminationem sic que modo tandem per uiscera misericordie Dei nostri exactio iusta, habens pie deuotionis affectum, optineat apud uos iuste petitionis effectum.*” en “*Sed domum, inquit, professionis sue, in qua uota sua reddere et pro cuius restructione laborare deberet, reliquit et in extranea, alienum panem gratis manducans*”. Respectievelijk GG Ep. 30, l. 55-61 en GG Ep. 26, l. 470-472.

waardoor de traditionele kloosters hun ledenaantallen zagen dalen. *Transitus* kon zich echter ook binnen het traditionele cenobitisme zelf voordoen. In de twaalfde eeuw lag de problematiek alleszins erg gevoelig en lokte veel debat uit<sup>348</sup>. Guibertus' lange afwezigheden uit zijn moederabdij werden dan ook met een argwanend oog bekeken door zijn medemonniken in Gembloers. Gezien Guibertus' kritiek op de situatie te Gembloers, veronderstelden de monniken waarschijnlijk dat zijn bezoeken wel eens zouden kunnen uitgroeien tot een permanent verblijf. Met betrekking tot zijn verblijf te Rupertsberg ontkrachtte Guibertus ten stelligste dat hij bleef uit eigen beweging en beriep hij zich op zijn gehoorzaamheid aan de aartsbisschop van Keulen, de bisschop van Luik, Hildegard en haar nonnen die hem allen hadden verzocht te blijven. Wat betreft zijn verblijf te Marmoutier was het gevaar van *transitus* wellicht reëeler: Guibertus stak zijn bewondering voor deze gemeenschap immers niet onder stoelen of banken en stelde zelf dat hij graag daar was ingetreden indien hij niet al aan een ander klooster gebonden zou zijn geweest<sup>349</sup>. Mogelijk werd de vrees van Guibertus' kloostergenoten nog versterkt door de 'aanbiedingen' die Guibertus naar eigen zeggen zou gekregen hebben om naar andere gemeenschappen over te gaan, bijvoorbeeld naar St-Amand, Marmoutier en zelfs het kathedraalkapittel te Mainz. Uit gehoorzaamheid aan zijn medebroeders en oversten, die hem hiervoor geen toestemming verleenden, sloeg Guibertus deze uitnodigingen steeds af, beklemtoonde hij<sup>350</sup>. We hebben enkel Guibertus' eigen woord voor deze verzoeken en ze kunnen dan ook deel uitmaken van een strategie om zichzelf als 'gewild' voor te stellen of om de gemeenschap te Gembloers subtiel op hun *qui-vive* te houden door hen te laten

---

<sup>348</sup> Voor meer informatie over het concept *transitus*, zie Hoofdstuk 8.

<sup>349</sup> “*audita opinione religionis uestre, nullius habitationem loci Maiori Monasterio preferret, si non alteri iam loco professione esset alligatus*” GG Ep. 3, l. 63-65. Zie GG Ep. 8 en 12 voor zijn lof over Marmoutier.

<sup>350</sup> Van de monniken van Marmoutier (tijdens zijn eerste verblijf te Tours): “*quod inter multos rarum est, nullum in congregatione nostra, licet ampla, putemus esse qui non eum diligit ex affectu, et, si ex sui licentia abbatis fieri posset, nostro eum incorporari conuentui unione indiuidua optaremus.*” (GG Ep. 4, l. 144-147); “*homuncionem ignotum et ineptum aperto sinu pietatis gratanter susciperetis, foueretis dulciter, perhenniter retinere temptaretis, et, cum id preter licentiam tutum non esset, uberi munitum benedictione, desiderabili que et inseparabili secundum spiritum uobis societate incorporatum, inuiti tandem dimittendo, ut sic dicam, retineretis et retinendo dimitteretis*” (GG Ep. 12, l. 54-60); van de monniken van St-Amandus: “*instantissimis precibus ex mandato abbatis sui et totius conuentus exorans, ut expeditus undique Elnone perpetuo ibi mansurus commigrarem (putabat enim me a Gemblaco propter indisciplinationem domus ex toto recessisse et ultra illo non debere reuerti proposuisse, iam que estimationem suam monachis sancti Amandi intimarat)*” (GG Ep. 26, l. 315-320); “*in tanta ueneratione habebat (quod non sine metu et confusione profero), ut, si liceret, ibi me perpetuo cuperent retinere, socium que sibi et comparem in regula scriberent, omnium que beneficiorum suorum tam corporalium quam spiritualium consortem perhenni possessione concorditer firmarent.*” (GG Ep. 54, l. 407-412); van de kanunniken van Mainz: “*instantissime rogabant, ut apud eos perhenniter commorarer, necessaria corporis affluenter se michi prouisuros et in magno honore me se cum habituros pollicentes, et in hoc exemplum Mariani Scothi, reuerentissimi uiri, michi proponentes, qui ab extremis terre finibus illo adueniens in magna apud eos gloria fuit et, bono fine consummatus, etiam in maiori ecclesia sepeliri meruerit. Sed cum id eis sine licentia prelatorum et fratrum meorum annuere non auderem.*” (GG Ep. 50, l. 176-183).



voelen dat hij ook elders zijn heil zou kunnen zoeken. Wat er ook van zij, in het geval van St-Amand gaf Guibertus toe alleszins overwogen te hebben op het aanbod in te gaan<sup>351</sup>. Later verliet hij effectief eenmaal zijn moederabdij met de bedoeling zich definitief elders te vestigen. In de nasleep van de brand van 1185 trok hij immers naar Marmoutier en legde er een geschreven professie af<sup>352</sup>. In omstandigheden waar hij niets over losliet werd hij echter teruggeroepen naar Gembloers. Uiteindelijk keerde Guibertus dus steeds terug naar zijn moederabdij, naar eigen zeggen uit gehoorzaamheid en in navolging van zijn eigen geweten, al was het duidelijk niet altijd naar zijn zin<sup>353</sup>.

Hoewel Guibertus er in zijn briefwisseling zorgvuldig over waakte steeds formeel te voldoen aan het beeld van de ‘gehoorzame monnik’ en aan de voorschriften van de Regel, flirtte hij de facto vaak met de grenzen van de monastieke gehoorzaamheid. Guibertus was verre van een exemplarische monnik die zijn eigen wil opzij zette uit nederigheid en gehoorzaamheid. Doorheen de briefwisseling krijgen we het beeld van een monnik die nieuwsgierig en ambitieus was en er niet voor terugdeinsde zijn persoonlijke fascinaties na te jagen, terwijl hij anticeerde op de kritiek die zijn gedrag kon oproepen bij zijn medebroeders. Zeer eigengereid creëerde hij voor zichzelf kansen om te reizen door de steun in te winnen van hooggeplaatste figuren en zo zijn abt voor het blok te zetten. Ook al gaf hij zelf aan dat hij gebonden was door *stabilitas loci*, toch tonen de brieven dat hij over een zekere mobiliteit beschikte. Zijn loyaliteit aan zijn moederklooster was daarenboven niet onvoorwaardelijk, zoals zijn professie te Marmoutier aantoont.

---

<sup>351</sup> “*Cumque et ei pro susceptione tanti laboris, et his qui miserant illum pro affectu quem erga me ostendebant gratias agerem et petitioni eorum parere pararem, ab omnibus illi resistitur, nec aliquatenus efficere ualimus, ut michi assensus ascendendi preberetur.*” GG Ep. 26, l. 320-324.

<sup>352</sup> “*Decreui autem, ut nil meorum uos lateat, ad claustrum Maioris Monasterii, a quo ante quinquennium regressus fere sum, reuertí, eo quod reuera domus totius religionis sit et ibi tum propter ordinis feruorem, tum ob patroni amorem anime mee complacuerit.*” en “*Et putans me perpetuo uobis cum mansurum, professionem perhennis uite obedientie feci et scripto firmaui.*” Respectievelijk GG Ep. 37, l. 154-158 en GG Ep. 14, l. 23-25.

<sup>353</sup> “*Sed consulueratis ut domum meam, licet modo a semitis uite regularis claudicantem, non sine pondere rationis desererem, donec aliquantisper adhuc quid in ea de correctione tractaretur experirer; et hinc factum est ut, urgente stimulo conscientie, ab illo cetu saltem corporaliter auelli sustinerem, sciens quoniam illic mandauit Dominus benedictionem et uitam usque in seculum.*” (over zijn eerste verblijf te Tours, GG Ep. 8, l. 508-514); “*Quia tamen capistro obedientie stolidum hoc et uile iumentum uiolenter retrahitis, ueniam post Pascha cum oportune poteró*” (over zijn verblijf te Rupertsberg, GG Ep. 29, l. 128-129); “*missis post me nuntiis et reuocante me ecclesia matre mea per obedientiam, etsi non ex uoluntate, ex licentia tamen eiusdem abbatis Heruei et ex consilio totius capituli repatriaui.*” (over zijn tweede verblijf te Tours, GG Ep. 14, l. 25-28); “*Quod cum alias pridem [= voor de brand van 1185] migrando bis uel ter fecissem (offensus proteruia et tumultu dure ceruicis et inobedientis populi ambulantis que uias non bonas, id est post desideria cordis sui prauí), quamuis omne solum forti patria sit, tamen, quia nescio qua natale solum dulcedine ducit cunctos et immemores non sinit esse sui, et stimulante conscientia et sapientum reuocante consilio, ad aluear pristinum et ad genitalem note macerie cauernam regressus sum*” (GG Ep. 36, l. 114-122) en “*in hoc tantum quod summa intentione extorquere nitebantur, uidelicet ut cum eis perpetuo degerem, ab obedientia defeci, quoniam consilii non fuit, conscientia reuocante, ut hoc eis concederem.*” (De destructione, fol. 3v).

## 2.2.2 Evaluatie van de monastieke discipline

Deze interessante mix van hoogstaande idealen en een minder volmaakte eigen levensstijl vormt de kader waarbinnen Guibertus zijn oordeel velde over de staat van het traditionele cenobitisme. Percipeerde hij de monastieke discipline in de kloosters waarmee hij in aanraking kwam als ‘in een crisis’ en maakte hij later als abt ook effectief beleidskeuzes om eventuele tekortkomingen te remediëren via hervormingen? Wat betreft de abdijen van Gembloers en Florennes kon hij daarbij alvast bogen op een lange voorgeschiedenis van opeenvolgende hervormingen<sup>354</sup>. Hoewel Guibertus niet minder dan vijftien jaar te Florennes doorbracht, zo’n vijf jaar als abt gevolgd door tien jaar als abt ‘op rust’ na zijn aftreden te Gembloers, zijn we over zijn ervaringen daar amper ingelicht. In zijn brieven wijdde Guibertus slechts sporadisch een gedachte aan Florennes en bij ontstentenis aan ander bronnenmateriaal over Florennes zijn zijn beweringen moeilijk te verifiëren. Voor Guibertus stond vooral Gembloers, de abdij die hem sinds zijn kindertijd had opgenomen, centraal. Tot slot sprak Guibertus zich ook zeer sterk uit over de monastieke discipline te Rupertsberg en te Marmoutier, de twee gemeenschappen waarin hij lange tijd verbleef.

### Als monnik te Gembloers

Tijdens zijn jaren als monnik te Gembloers uitte Guibertus geregeld afkeurende kritiek op de staat van de interne discipline in de abdij, zo blijkt uit zijn *epistularium*. Hij viseerde vooral Johannes, de abt onder wie Guibertus een groot deel van zijn leven doorbracht en die hij later opvolgde in deze functie. Over zijn houding tegenover de abten waaronder hij zijn vroege religieuze leven spendeerde, liet hij niets doorschemeren. Helaas zijn de overgeleverde bronnen te beperkt om de situatie te Gembloers onder deze abten te reconstrueren. Het weinige materiaal dat er is, biedt wel indicaties van mogelijke conflicten te Gembloers, hoewel de context vaak onderbelicht blijft. Zoals reeds hoger vermeld bestond er te Gembloers enige onvrede onder de monniken over het stuk land dat abt Anselmus (abb. 1113-1136) had laten ontvreemden. Anselmus’ opvolger, Arnulfus (abb. 1137-1154), startte zijn abbatiaat in moeilijke omstandigheden. Arnulfus moest immers de hulp van Innocentius II inroepen om zijn aanstelling tot abt te laten erkennen. De paus droeg daarenboven aan Alberon, de bisschop van Luik, op om Arnulfus bij het uitoefenen van zijn taak te ondersteunen en adviseren, in het bijzonder met betrekking tot het recupereren van het bezit van het klooster dat Arnulfus’ voorgangers zonder toestemming van de gehele gemeenschap hadden verkocht. Mogelijk doelde men hier expliciet op de

---

<sup>354</sup> Het klooster van Gembloers dankte zijn oorsprong aan de eerste ‘golf’ en kreeg verdere impulsen, zeker op vlak van literaire cultuur, tijdens de tweede ‘golf’, terwijl deze tweede golf ook de ontstaanscontext vormde voor de monastieke gemeenschap te Florennes. Verscheidene abten van beide kloosters waren ingebed in de ‘netwerken’ rond de hervormers, hoewel we het belang van zo’n netwerk ook niet mogen overschatten. Zie Snijders, *Ordinare et communicare*, pp. 55-57.

vorige abt, Anselmus. Daarenboven waren er seculiere woonhuizen binnen de kloostermuren opgericht, die Innocentius beval neer te halen. Tot slot hadden de graaf van Namen, zijn zoon Hendrik en diens entourage, waaronder ene Ebald van Florennes, recent brand gesticht in de burg van Gembloers. Hierbij hadden ze verschillende bezittingen van het klooster geplunderd en vernield<sup>355</sup>. Over deze conflicten, die waarschijnlijk zwaar wogen op de gemeenschap van Gembloers, en Arnulfus' intitatieven tot herstel velde Guibertus nergens een oordeel. Van Arnulfus' opvolgers is helaas weinig meer dan hun namen, Petrus (abb. 1154-1156?) en Odo (abb. 1156-1158?), geweten. Onder Odo werd het klooster alleszins opnieuw geteisterd door een brand.

Guibertus' grootste ontgoocheling betrof de levenswijze van abt Johannes (abb. 1158/59-1193<sup>356</sup>), onder wiens leiding hij zowat 35 jaar doorbracht. Over deze Johannes zijn we slechts zeer eenzijdig geïnformeerd via Guibertus (zijn brieven en de *Notae Gemblacenses*), op enkele oorkonden en één brieffragment na. Volgens Guibertus manipuleerde Johannes een deel van de monniken zodat ze zich in de chaotische nasleep van de brand van 1157 ten onrechte<sup>357</sup> tegen abt Odo, zouden keren. Desgevallend kocht hij zelfs leden van de gemeenschap om met geld of de belofte van ambten opdat ze zich tot zijn medestanders zouden bekeren<sup>358</sup>. Guibertus zelf liet zich nergens verleiden tot het openlijk uiten van sterke kritiek op Johannes – hij beperkte zich tot het bestempelen van de abt als een ongeschikte indringer<sup>359</sup> of een nutteloze leider<sup>360</sup> die door simonie aan de macht was gekomen<sup>361</sup> – maar in zijn briefcollectie nam hij wel een brief van één van zijn medemonniken op met erg uitgesproken kritiek op de abt. De stijl van deze brief lijkt sterk op die van Guibertus en het is dus ook niet ondenkbaar dat Guibertus deze brief geredigeerd

---

<sup>355</sup> De brief van Innocentius II aan Alberon van Luik (c. 1140) waarin deze bepalingen zijn opgenomen is overgeleverd in *Gallia Christiana* III, Parijs, 1725, Instrumenta, col. 127.

<sup>356</sup> De brand van 1157 vond nog onder abt Odo plaats. In de nasleep van deze brand werd er onder een deel van de monniken gecomplooteerd om Odo te vervangen door Johannes. Deze machtsgreep moet dus hebben plaatsgevonden na de brand en vóór 24 december 1159, de datum die in de *Gallia Christiana* als sterfdag voor Odo gegeven wordt. Johannes stierf op 15 december. Aangezien Guibertus reeds in 1194 aangesteld is als abt van Gembloers, lijkt het het meest plausibel dat Johannes stierf in 1193. In theorie is het echter ook nog mogelijk dat Johannes leefde tot 1194. Guibertus beweert immers dat de monniken hem al gekozen hadden tot nieuwe abt vóór de begrafenis van Johannes. Zie Berlière, 'Abbaye de Gembloux', pp. 19-20.

<sup>357</sup> Odo wordt beschreven als een eenvoudige, goede man: "*bone simplicitatis uiro reiecto pro libitu nostro*". Zie GG Ep. 31, l. 74.

<sup>358</sup> "*Enim uero plures numero huius facti auctores et cooperatores fuimus, qui quosdam facietis adulationibus, alios uanis fauoribus, plures dato sacramento quod diuersis amministrationum uel officiorum sublimarentur honoribus, nonnullos munerum largitione corrupimus*." GG Ep. 31, l. 36-40.

<sup>359</sup> "*tristari uehementer super iniusta et indigna dominatione inepti et intrusi illius, a quo conteritur dilecta mater mea ecclesia infelici oppressione*". GG Ep. 28, l. 70-72.

<sup>360</sup> "*sub infirmo et inutili rectore posita*". GG Ep. 26, l. 479.

<sup>361</sup> "*patrem et dominum suum spiritualem adhuc uiuentem per supplantationem et symoniam honore proprio spoliauerat, ipse quidem quid in exitu suo prestolari debeat, tali dehonoratione predisceret*". Zie GG Ep. 37, l. 69-72.

heeft en dat de heftigheid van de geuite bezwaren dus eerder aan hem dan aan de oorspronkelijke auteur moet toegeschreven worden. In de brief in kwestie werd Johannes vergeleken met een simonistische ketter<sup>362</sup>, die door een deel van de monniken werd geïnstalleerd als leider en die nu met zijn vriendjespolitiek het klooster verdeelde<sup>363</sup>. Vele religieuze én wereldlijke leiders probeerden de abt tot rede te brengen, maar tevergeefs<sup>364</sup>. De sterke afkeuring is onmiskenbaar in de onderstaande kleurrijke passage, die het waard is om in enige lengte aangehaald te worden:

*“Adeptus sedem symoniaci culminis, omnium fere suffragatorum consilio uelle que et nolle posthabito, magnus sapiens apparere in oculis suis et sibi placere, facere mala que posset, minari que non posset et, cum antea nullius reputaretur momenti, ut nostis, quippe qui nec interiori nec exteriori scientia preditus, modo in utraque ultra uires presumere et omni bono uacuuus, sed solo superbie fastu tumidus, intolerabilis potentatum cepit exercere tyrannidis, adeo ut, <ut> interim de rusticanis taceam, nonnullos monachorum et militum, sicut et ipse ... uinculis ferreis alligaret et in custodia retruderet. ... creauimus nobis ridiculum abbatem, qui nichil quidem scientie, plus quam satis haberet nequitie. .... Hinc est quod quasi amens et absque cerebro plerumque publice fatetur uelle potius diabolo quam michi obuiare, in tantum ut, cum ego nuper ebdomadarius sacerdos cum aqua lustrationis et signo Dominice passionis ex more domum eius uisitarem, ipse attonitus aufugerit nec ullum diuinis honorem detulerit sacramentis. ... Iam quia michi inest tantorum malorum numquam finiendorum desperatio, placet animo quietis gratia loci demigratio. Proinde precor, ut michi iam uago et profugo procuretis apud uos locum certi refugii, ut sitis michi portus desiderate requietionis, ut pro hoc apud Deum habeatis locum eterne remunerationis.”*<sup>365</sup>

Opmerkelijk is de passage waarin Johannes gediaboliseerd wordt door zijn onvermogen in de nabijheid van de sacramenten te blijven. Dergelijk geloof in de oordeelkundige kracht van sacramenten vindt zijn parallel in de vroeg dertiende-eeuwse *exempla*-verhalen, waarin bijvoorbeeld de hosties de onwaardigheid van priesters onthulden door hen steeds weer uit de handen te ontglippen<sup>366</sup>. Johannes' beleid werd bovendien vergeleken met tirannie, een beschuldiging die in de wereldlijke context een rechtvaardiging vormde voor

<sup>362</sup> “*Ipse qui symoniace heresis emulator, paterni honoris inuasor et proditor*”. Zie GG Ep. 31, l. 63.

<sup>363</sup> “*Vt reliqua prosequar, soli potentes, hii scilicet quorum hoc fuit auctoritatis, ex conducto de rebus ecclesie opulenter ditati sunt; reliqui, id est mediocres et infimi, pro merito spebus suis uanis frustrati sunt*.” Zie GG Ep. 31, l. 51-54.

<sup>364</sup> “*Plures abbates et monachi, milites et clerici, ipse dominus archidiaconus Amalricus, prorsus omne hominum genus pro huius odii sopitione sepissime elaborauerunt, sed nichil concordie dignum efficere ualuerunt*.” Zie GG Ep. 31, l. 82-85.

<sup>365</sup> GG Ep. 31, l. 41-90.

<sup>366</sup> Zie bijvoorbeeld Caesarius van Heisterbach, *Dialogus Miraculorum*, ed. Joseph Strange, H. Lempertz & co., Keulen, 1851, distinctio 2, exempel 5 en distinctio 9, exempels 26, 53, 55, 58 en 62.

het afzetten van een heerser<sup>367</sup>. Tot slot stelde Guibertus' correspondent zelfs dat hij door het gedrag van de abt overwoog het klooster te verlaten, terwijl hij Guibertus prees als een haven van rust. De aanstelling van Johannes lijkt een breekijzer te zijn geweest tussen Guibertus en zijn moederabdij. Vooral de manier waarop de abt aan de macht kwam, door simonie, was voor Guibertus onaanvaardbaar. Zijn mening over simonie maakte hij duidelijk in een latere brief: wie zijn ambt kocht, zou in de hel eindigen<sup>368</sup>. In een andere brief vergeleek Guibertus simonie dan weer met lepra<sup>369</sup>, een ziekte die sterke associaties met verderf en ketterij met zich meedroeg<sup>370</sup>.

Guibertus' spirituele overtuigingen waren dus getekend door het programma van de Gregoriaanse Hervorming, ondanks de anti-Gregoriaanse cultuur die te Gembloers zeker in de elfde eeuw heerste. Ook tijdens zijn eigen abbatiaat werd Guibertus overigens geconfronteerd met beschuldigingen van simonie (zie verderop). In het *Carmen de sancto Martino*, het gedicht dat na aanstelling tot abt van Gembloers aan Guibertus werd gericht, wordt Johannes' abbatiaat eveneens als een troebele periode onder een slecht bestuurder afgebeeld<sup>371</sup>. Het beeld dat de *Notae Gemblacenses* van Johannes schilderen<sup>372</sup>, is daarentegen eerder neutraal. Johannes werd in de *Notae* vooral herdacht omwille van de herbevestiging van de *anniversaria* van zijn voorgangers die niet meer voldoende werden gevierd<sup>373</sup>, zijn bouwijver en uitbreiding van het domein, de verhoging van de prebende van de monniken op de feestdag van St-Martinus, zijn instelling van de feestdagen van de 11.000 maagden, Maria Magdalena en St-Nicolaas en 'vele andere nuttige dingen die men zich helaas niet meer voor de geest kon halen'<sup>374</sup>. De feestdagen instellen deed hij overigens op verzoek van Guibertus, aldus de *Notae*. Het uitblijven van een meer kritische noot in deze tekst, waarvan de opstelling nochtans waarschijnlijk aan Guibertus te danken is, valt mogelijk te verklaren door de specifieke kenmerken van historiografische teksten van deze aard. Ze dienden immers als gedeelde interpretaties van het verleden waarrond een gemeenschap zich kon scharen en waaruit men een eigen identiteit kon putten. Mogelijk achtte Guibertus het daarom verstandiger niet in te gaan op de conflicten, maar net met de

---

<sup>367</sup> Jeff Rider, *God's Scribe: The Historiographical Art of Galbert of Bruges*, Catholic University of America Press, Washington, 2001, pp. 152-155.

<sup>368</sup> "Dic michi, obsecro, ... honorem, de quo te iactas, quis tibi imposuit? Si pecunia, diuitias amplectens, ostentationem sequens, plausus hominum et gloriolas mundi requirens, directe facis nimirum quod debes, quia contempto Deo, domino Mammone studiose seruis, qui mercedem operi tuo debitam et condignam non oportune, sed nimis inoportune restituet, dum te se cum in ignem gehennalis incendii deiciet, ut ibi in miseriis non subsistens semper moriaris et numquam esse desinas." GG Ep. 42, l. 546-553.

<sup>369</sup> GG Ep. 8, l. 106.

<sup>370</sup> Farmer, *Communities*, p. 62 vn. 65.

<sup>371</sup> *Carmen de sancto Martino*, l. 235-244.

<sup>372</sup> *Notae*, p. 594.

<sup>373</sup> "non satis decenter prius ordinata". *Notae*, p. 594.

<sup>374</sup> "multa preterea utilitatibus nostris adiecit, que per omnia nostre memorie non occurrerunt". *Notae*, p. 594.

opstelling van de tekst de plooiën tussen voor- en tegenstanders glad te strijken door Johannes niet in antagonistische bewoordingen te beschrijven.

De aanstelling van Johannes ontlokte aan Guibertus grote kritiek op het gebrek aan discipline te Gemblours. De abt zou zich beter inspannen de *muros et mores* van Gemblours te herstellen<sup>375</sup>, meende Guibertus, terwijl hij de monniken ongehoorzaamheid, koppigheid<sup>376</sup> en rebellie<sup>377</sup> verweet. Hij raadde zijn correspondent G. het intreden in Gemblours dan ook af<sup>378</sup>. Guibertus' reizen naar Rupertsberg en Tours lijken dan ook op pogingen tot ontsnapping aan deze lamenteerbare situatie. Walcherus, de koster van St-Amandus, lijkt Guibertus' bezoek aan Rupertsberg alleszins zo te hebben geïnterpreteerd aangezien hij hieruit besloot dat Guibertus zijn ongedisciplineerde moederklooster voorgoed wou verlaten<sup>379</sup>. Guibertus vergeleek zijn verblijf te Rupertsberg met een omarming van de mooie Rachel, terwijl Gemblours voor hem de slavernij van de blinde Lea betekende<sup>380</sup>. De bijbelse zusters Rachel en Lea droegen in de middeleeuwen een gelijkaardige symboliek als Maria en Martha, de personificaties van respectievelijk het ideaal van het contemplatieve leven – het streefdoel voor traditionele monniken – en het ideaal van actieve dienstbaarheid in de wereld<sup>381</sup>. Door Gemblours met Lea te vergelijken verweet Guibertus zijn moederabdij niet aan de ideale monastieke levensstijl te beantwoorden. Deze opmerking leverde hem dan ook een heftig weerwoord op vanuit Gemblours: zijn medemonniken herinnerden Guibertus eraan dat Lea in al haar blindheid toch veel vruchtbaarder was geweest dan Rachel<sup>382</sup>. Daarenboven liet Guibertus in één van zijn brieven doorschemeren dat enkelen zijn woorden zelfs – met opzet meende hij – als ketterij hadden geïnterpreteerd, alsof hij had beweerd dat er meer dan één kerk was. Hij haastte zich dan ook om te verduidelijken dat hij zijn uitspraak niet allegorisch (als twee

---

<sup>375</sup> “*Quod uero quidam uestrum ad reuocandum me abbatem compellunt, uellem potius ut eum ad releuandos et muros et mores bonos domus, qui corruerunt, incitarent et ad disponendos eos per religiosas domos, quos inter uos parum adhuc ordinis scire non nescio, perurgerent.*” GG Ep. 29, l. 4-27.

<sup>376</sup> GG Ep. 36, l. 116 en 198-199.

<sup>377</sup> GG Ep. 13, l. 20-21 en Ep. 36, l. 196-201.

<sup>378</sup> “*Et quamuis certus sim quia pius Dominus, quod cepit in te, perficere et solidare potens sit, auget tamen et hoc pro te formidinem mentis mee, quod in locum pluribus periculis obnoxium te contuleris, in quo non solum rudium et nouiter plantatorum moueri pedes et effundi gressus, sed et olim radicorum et robustorum, nisi circumspectissime sibi intendant, status concuti possit.*” GG Ep. 28, l. 33-39.

<sup>379</sup> “*custos ille sancti Amandi, longiori uia anhelus et feruenti sole decoctus, reuertitur, instantissimis precibus ex mandato abbatis sui et totius conuentus exorans, ut expeditus undique Elnone perpetuo ibi mansurus commigrarem (putabat enim me a Gemblaco propter indisciplinationem domus ex toto recessisse et ultra illo non debere reuerti proposuisse, iam que estimationem suam monachis sancti Amandi intimarat).*” GG Ep. 26, l. 315-320.

<sup>380</sup> GG Ep. 38, l. 16-18 en GG Ep. 38, l. 110-113.

<sup>381</sup> Voor meer informatie over de ontwikkeling van de beeldvorming en interpretatie rond Maria en Martha, Lea en Rachel in de centrale middeleeuwen, zie Constable, ‘The Interpretation’, pp. 12-92.

<sup>382</sup> GG Ep. 30, l. 39-50.

kerken) maar moralistisch bedoeld had (als twee levenswijzen, ‘*ad duos uiuendi modos*’)<sup>383</sup>. Zijn verdere uitleg zal echter nog meer kwaad bloed hebben gezet bij zijn medebroeders: hij preciseerde immers dat de overgang van Lea naar Rachel ook kon gelezen worden als de overgang van Martha naar Maria, van het actieve naar het contemplatieve leven, van onrust naar rust of van de verlaten en droge grond naar het land van melk en honing<sup>384</sup>. In feite was Guibertus’ leven te Rupertsberg niet meer contemplatief dan voorheen, integendeel. Als verantwoordelijke voor de spirituele en wereldlijke zaken van het klooster bleef hem waarschijnlijk minder tijd over voor gebed en studie dan in Gembloers het geval was geweest. Het contrast tussen Rupertsberg en Gembloers lag voor Guibertus dan ook niet zozeer in een contemplatief versus een actief leven, maar in de mate dat Guibertus’ religieuze ijver een uitlaatklep vond. Te Gembloers kwijnde zijn ijver immers weg. Hij voelde zich er een vreemdeling die voor dwaas versleten werd door zijn medebroeders en geen enkel nut had<sup>385</sup>, ondanks zijn inzet om de monniken steeds bij te staan<sup>386</sup>. Te Rupertsberg werd hij daarentegen geapprecieerd en betoonde men hem gehoorzaamheid<sup>387</sup>. Enkel toen hij vernam dat de disciplinaire situatie te Gembloers was verbeterd, overwoog Guibertus uit eigen beweging terug te keren naar zijn moederabdij<sup>388</sup>.

Deze disciplinaire problemen werden nog verergerd door de brand van 1185 en de daaropvolgende plundering alsook de gebrekkige remediëring nadien. Guibertus deed zeer uitgebreid verslag over deze brand in twee brieven, een algemene aan de gemeenschap van Rupertsberg en hun abdis Ida<sup>389</sup> en een meer gedetailleerde aan Gertrude, een non in hetzelfde klooster<sup>390</sup>. In de brief aan Ida bewees Guibertus de lamentabele staat van het klooster en weet hij de brand aan de zonden van de monniken waardoor terecht de woede

---

<sup>383</sup> GG Ep. 28, l. 85-105.

<sup>384</sup> GG Ep. 28, l. 106-132. Door de brieven niet in chronologische volgorde op te nemen in zijn *epistularium*, kouwde Guibertus opnieuw de manier waarop de lezer de gebeurtenissen moest interpreteren voor en manipuleerde hij dus de lezer. Hij las immers eerst de brief in waarin hij zich tegen de kritiek verdedigde (GG Ep. 28), dan pas introduceerde hij de brief met kritiek vanuit Gembloers (GG Ep. 30) en pas een stuk later nam hij de brief met de betwiste passage op (GG Ep. 38). De lezer krijgt als het ware geen tijd om zich een mening te vormen over de manier waarop Guibertus zijn uitspraak over Lea en Rachel bedoeld heeft, maar wordt meegezogen in de interpretatie die Guibertus er zelf aan geeft.

<sup>385</sup> *Et quidem si per me apud uos aliquid boni fieri aut restitui posset, gauderem et recurrerem et humiliari et abiectus esse et tribulari uobis cum, quam spolia diuidere inter superbos, magis optarem.* GG Ep. 29, l. 19-22.

<sup>386</sup> *“Temptaui aliquando subuenire, et passus sum quod animus refugiebat suscipere, et nichil profeci.”* GG Ep. 29, l. 120-122.

<sup>387</sup> GG Ep. 38, l. 25-26.

<sup>388</sup> *“pacificus, cum Deus disposuerit uel aliquid de melioratione domus audiero, erit ad uos reditus meus.”* en *“Mox ut mutationem uel correctionem domus accepero, omni occasione, omni dilatione postposita libens recurram, et quicquid laboris pro restauratione subeundum iusseritis, gratanter excipiam.”* Respectievelijk GG Ep. 28, l. 265-267 en GG Ep. 29, l. 117-120.

<sup>389</sup> GG Ep. 36.

<sup>390</sup> GG Ep. 37.

van God over het klooster was afgeroepen<sup>391</sup>. Immers, wat van binnen reeds afgebrokkeld was, was nu ook van buiten ingestort, stelde hij<sup>392</sup>. Hij interpreteerde de brand van 1157 als een eerste waarschuwing, die de gemeenschap echter niet begrepen had en waarvoor ze nu des te zwaarder gestraft werd<sup>393</sup>. De brief aan Gertrude is veel persoonlijker en gaat in detail in op de gebeurtenissen. De brand ontstond toen de graaf van Namen in een machtstrijd met de hertogen van Brabant de burg van Gembloers belegerde, waarbij hevige winden het vuur zodanig aangewakkerd hadden dat de hele burg verwoest werd<sup>394</sup>. Guibertus zelf moest toevlucht nemen in de kerk, waar hij bijna stikte van de rook. Hijzelf overleefde, maar twee anderen van zijn *'socii martyri'*<sup>395</sup> niet. Maar dit was nog niet het einde van de beproevingen. Negen dagen later plunderde de graaf van Henegouwen, die de graaf van Namen steunde, de stad. Hierbij werd niets of niemand gespaard. Dieren werden gestolen, kinderen gevangen genomen en vrouwen aangevallen. De totale materiële schade aan het klooster was enorm. De aanvallers bezondigden zich daarenboven aan heiligschennis door bloed te vergieten in de abdijkerk<sup>396</sup>. Guibertus leed ook persoonlijke verliezen: hij verloor enkele relieken, zijn zelfgeschreven werkje over Sint-Martinus en Gertrudes geschenkjes<sup>397</sup>. In deze brief legde Guibertus de schuld voor de brand opnieuw bij de monniken zelf<sup>398</sup>, in het bijzonder bij de prelaten van het klooster<sup>399</sup>. Vooral abt Johannes wordt door Guibertus zeer negatief afgeschilderd: enkel door naakt weg te vluchten kon hij aan de aanvallers ontsnappen, maar – zo vond Guibertus – dat is maar gepast voor iemand die op zo'n manier aan de macht is gekomen<sup>400</sup>. Ook van abt Johannes zelf is een fragmentarisch verslag over de gebeurtenissen overgeleverd in de vorm van een rondzendbrief waarmee het klooster de nodige financiële steun trachtte los te weken. Hier wordt de schuld van de brand eveneens gezocht in de zonden van de monniken, maar tussen de regels door klinkt toch een zeker ongelooft<sup>401</sup>. Inhoudelijk komt deze tekst sterk overeen met Guibertus' brief, al stelde

<sup>391</sup> "*lugeam mea propria, lugeam et peccata communia, quibus iram meruimus.*" GG Ep. 36, l. 139-140.

<sup>392</sup> "*et foris cecidimus coram inimicis nostris, qui intus corrueramus.*" GG Ep. 36, l. 139-140.

<sup>393</sup> GG ep. 36, l. 149-163.

<sup>394</sup> GG Ep. 37, l. 20-32.

<sup>395</sup> GG Ep. 37, l. 33-45.

<sup>396</sup> GG Ep. 37, l. 45-87.

<sup>397</sup> GG Ep. 37, l. 92-102.

<sup>398</sup> "*Et hec quidem iustissima Dei indignatio super nos induxit, quia os eius ad iram prouocauimus, quippe apud quos nullus inueniebatur Dei timor, nulla discipline seu legis custodia habebatur.*" GG Ep. 37, l. 988-91.

<sup>399</sup> "*ego dico quoniam propter iniquitatem maxime prelatorum suorum, et interiorum et exteriorum, et claustrum et oppidum Gemblacense calamitatem istam pertulerit.*" GG Ep. 37, l. 140-143.

<sup>400</sup> "*patrem et dominum suum spiritualem adhuc uiuentem per supplantationem et symoniam honore proprio spoliauerat, ipse quidem quid in exitu suo prestolari debeat, tali dehonoratione predisceret.*" GG Ep. 37, l. 64-74.

<sup>401</sup> Men redeneert als volgt: 'God berispt en geselt wie hij liefheeft om hen vervolgens zijn medelijden te kunnen schenken. Op deze wijze kunnen de zonen van God vergeving voor hun zonden verkrijgen'. In feite werd de monniken dus niets concreets verweten. Johannes' brief is enkel bewaard in een vroegmoderne, onvolledige uitgave in de *Gallia Christiana*. Zie *Gallia Christiana* III, Parijs, 1725, Instrumenta, col. 127.



Johannes zichzelf – weinig verrassend – wel in een minder negatief daglicht<sup>402</sup>. Het trieste gevolg van deze brand was dat door de vernieling van het klooster de eredienst enkel nog in de crypte kon worden gevierd, terwijl de monniken als nachtraven onder de blote hemel moesten slapen en er enkel nog gezucht en gewezen klonk doorheen het klooster<sup>403</sup>. Guibertus had er dan ook geen hoop meer op dat de abdij ooit nog tot zijn voormalige glorie hersteld kon worden<sup>404</sup>. Een groot deel van de monniken werd ergens anders ondergebracht<sup>405</sup>. Ook Guibertus hoopte snel voorgoed het klooster te kunnen verlaten<sup>406</sup>.

Na 1210 compileerde een onbekende monnik (mogelijk Guibertus zelf) enkele teksten van Guibertus tot het historiografische relaas *De combustione monasterii Gemblacensis*. Tijdens dit compilatieproces werden de scherpe kantjes van Guibertus' teksten afgevlind en werd de gedeelde kloosteridentiteit sterker benadrukt. Zo werd Guibertus' kritiek op de abt en de monniken geschrapt, zijn lof op St-Martinus wat getemperd<sup>407</sup> en voegde de compilerator een verwijzing toe naar de stichter van het klooster, Wicbertus<sup>408</sup>. In de passage die op het einde van de compilatie werd toegevoegd (opnieuw mogelijk door Guibertus) werd tot slot geklaagd dat net diegenen die voor de bescherming van het klooster instonden, namelijk Albert van Cuyck, de Luikse bisschop, en de hertog van Brabant, hierin schromelijk tekort schoten. Met deze opmerking doelde men waarschijnlijk op de moeilijkheden die het klooster ondervond om de schenking te laten erkennen die aartsdiaken Albert van Leuven, de broer van de hertog van Brabant, ca. 1189-1191 doneerde voor het herstel van het klooster. In 1192 werd Albert immers kort na zijn verkiezing tot bisschop van Luik vermoord<sup>409</sup>. Vermoedelijk profiteerden de hertog en de bisschoppen die Albert opvolgden van diens dood om de schenking te betwisten. Het feit dat aartsdiaken Thomas in 1194 een oorkonde uitvaardigde om de donatie te bevestigen lijkt dit alleszins te suggereren<sup>410</sup>.

---

<sup>402</sup> Terwijl Guibertus het had over de abt die wegvlucht (*diffuggiset* - GG Ep.37, l. 66-67), plaatste Johannes zichzelf meer in een slachtofferrol (*sum ejectus* - *Gallia Christiana*, col. 127).

<sup>403</sup> GG Ep. 37, l. 103-114.

<sup>404</sup> GG Ep. 37, l. 149-154.

<sup>405</sup> “*Inter ista vero tot et tanta que perpessus sum tribulationum gravamina, incomparabiliter plus contristabat et conturbabat me morum quam murorum deiectio et sacri ordinis quem me ibi ab pueritia mea servari videram dissipatio quam ipsius templi cum omnibus rebus que illic perierant damnosa nimis incensio*”. Zie EpGal.

<sup>406</sup> GG Ep. 37, l. 154-158.

<sup>407</sup> Martinus wordt van *beatissimus* plots ‘maar’ *beatus*. Vergelijk GG Ep. 37, l. 97 met De Combustione, p. 564, l. 21-22.

<sup>408</sup> ‘*Per auxilium dei*’ wordt ‘*Per auxilium dei et sancti patroni nostri Guiberti*’. Vergelijk GG Ep. 37, l. 43 met De Combustione, p. 563, l. 42.

<sup>409</sup> Werricus van Lobbes wijdde zelfs een heiligenleven aan Albert. Zie *Vita Alberti episcopi Leodiensis*, uitgegeven in de reeks *Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum* 25, ed. Georg Waitz, Hannover, 1880, pp. 139-168.

<sup>410</sup> Roland, *Recueil des chartes*, oorkonde nr. 70, pp. 85-86.

Guibertus' oordeel over de discipline in zijn eigen abdij was dus zeer negatief, maar werd steeds ingegeven door zeer concrete feiten (de verkiezing van zijn abt, commentaar op zijn eigen afwezigheid, de gevolgen van een brand). Vanaf 1194 kreeg Guibertus de kans om als abt van Gembloers én verlost van zijn simonistische tegenstander zelf het heft in eigen handen te nemen en de lamentabele staat van de discipline te remediëren. Gezien Guibertus' bijtende kritiek op zijn medebroeders moet dit hem zeer welgekomen zijn. Hoe bracht Guibertus het er eigenlijk zelf vanaf?

## Tijdens zijn abbatiaten

*“absque ullo meo molimine et sine omni genere symonie, quantum ad me pertinet, impositum est michi ad hoc idoneo onus grauissimum, cura scilicet uel regimen duarum ecclesiarum, primo Florinensis, deinde Gemblacensis.”*<sup>411</sup>

Dit citaat van Guibertus maakt meteen duidelijk hoe hij op het einde van zijn leven zijn beide abbatiaten percipieerde, namelijk als grote lasten waartoe hij niet opgewassen was geweest<sup>412</sup>. Hij had dan ook zelf nooit een dergelijke hoge functie geambieerd, stelde hij zelf<sup>413</sup>. Guibertus verklaarde zijn falen deels vanuit zijn eigen ongeschiktheid als ‘onbetekenende en dwaze man’<sup>414</sup>. In tegenstelling tot de gedetailleerde uiteenzettingen in het *epistularium* over zijn leven als monnik bericht deze bron weinig over de periode van Guibertus' abbatiaat. De *Notae Gemblacenses* en de overgeleverde oorkonden kunnen deze lacune opvullen.

De schaarste aan informatie over Guibertus' abbatiaat te Florennes illustreert duidelijk dat dit klooster voor Guibertus slechts een ondergeschikte rol speelde. Zo blijven we bijvoorbeeld in het ongewisse over hoe de gemeenschap van Florennes ertoe besloot Guibertus als nieuwe abt te kiezen of hoe ze überhaupt Guibertus kenden. Guibertus liet zich enkel ontvallen dat hij de verkiezing nooit had gezocht<sup>415</sup> en dat hij heel wat moeilijkheden ondervond vanwege de grote schulden waaronder het klooster gebukt ging<sup>416</sup>. Guibertus nam in het *epistularium* wel een brief op, waarin zijn correspondent Joseph van Exeter stelde dat Guibertus' verkiezing vroom en eensgezind plaatsgevonden

---

<sup>411</sup> GG Ep. 54, l. 440-444.

<sup>412</sup> Zie ook gelijkaardige opmerkingen in GG Ep. 42, l. 106-159; GG Ep. 14, l. 28-30; EpHerv, l. 25-54; Notae, pp. 597-598 en EpGal.

<sup>413</sup> “*me hoc penitus non praevisse, nec aliquid unquam super id praestruxisse, neque praelationem illam aliquatenus affectasse, non magis quam Papatum Romanae urbis: sed illam cum metu et tremore suscepisse*”. EpGal.

<sup>414</sup> “*antequam illo pervenissem, me licet inutilem et nullius momenti homuncionem in abbatem sibi elegerunt*”. EpGal.

<sup>415</sup> EpGal.

<sup>416</sup> GG Ep. 42, l. 145-147.

had<sup>417</sup>. Uit deze periode zijn slechts twee oorkonden uit Florennes overgeleverd: in 1190 kocht het St-Lambertuskapittel te Luik goederen van Florennes en in 1192 vaardigde de bisschop van Luik, Albert van Leuven, een oorkonde uit waarin de gemeenschap exemptie van de bisschoppelijke rechten verkreeg. Tot slot beschreef Guibertus in een geïsoleerd overgeleverde brief de monniken van Florennes als ‘vreemden en buitenstaanders’ in tegenstelling tot zijn ‘vrienden en bekenden’ te Gembloers<sup>418</sup>, een uitspraak waarmee hij zijn snelle toezegging op het aanbod van de gemeenschap van Gembloers wou verklaren. Toch zijn er enkele sporen van een blijvende band met Florennes, niet in het minst Guibertus’ keuze om zich na zijn aftreden te Gembloers daar terug te trekken. In brief 40, geschreven op het einde van zijn leven, wendde Guibertus bovendien zijn invloed aan om te bemiddelen voor de abdij van Florennes via Godfried van St-Eucharius, wiens broer aartsdiaken van Keulen was, maar de precieze aard van het conflict wordt niet gespecificeerd<sup>419</sup>. Tot slot kunnen we misschien Guibertus’ invloed vermoeden in enkele twaalfde-eeuwse aanvullingen op de Kroniek van Gembloers. Eén hand voegde immers drie opmerkingen toe die alle betrekking hadden op de abdij van Florennes, namelijk de stichting van de gemeenschap, de onderwerping van het klooster aan de bisschop van Luik en een brand<sup>420</sup>. Al met al gaf Guibertus dus weinig informatie over de stand van de interne discipline te Florennes.

Over Guibertus’ tijd te Gembloers zijn we beter ingelicht. In zijn verkiezing had Guibertus naar eigen zeggen geen enkele hand: de monniken van Gembloers hadden hem immers reeds uitverkoren vóór zijn aankomst te Gembloers, waar Guibertus de begrafenis van de vorige abt, Johannes, zou bijwonen. Blij omwille van de eensgezindheid waarmee de monniken hem als opvolger steunden vatte hij met hoge verwachtingen zijn taak aan<sup>421</sup>. In het lofdicht geschreven ter ere van Guibertus’ aanstelling werd de nieuwe abt geprezen als een ware erfgenaam van de stichter Wicbertus, die verlichting zou brengen voor de kloosterbewoners en die, als een nieuwe Martinus, niet terug zou deinzen voor de zware taak die hem was opgedragen<sup>422</sup>. De prominente plaats van deze tekst in hs. 5527-34, Guibertus’ *memoriale*, wijst erop dat dit lofdicht door hem gekoesterd werd. De

---

<sup>417</sup> GG Ep. 43, l. 25-27.

<sup>418</sup> ‘*alienos et extraneos*’ tegenover ‘*amicis et notis*’. EpGal.

<sup>419</sup> “*Nec illud excludo a precibus, immo super hoc plurimum deprecor, ut quod uobis, si in potestate nostra causam haberetis, iuste impendi uelletis, id abbati Florinensi in uestro posse (quod Deo gratias multum est) impendatis, uidelicet ut in curia archiepiscopi et fratris uestri archidiaconi iustas partes ecclesie tueamini nec persecutorum eius assultus preualere patiamini.*” GG Ep. 40, l. 43-48. Guibertus verbleef op dit moment te Florennes, dus hij was ongetwijfeld zeer goed op de hoogte van het conflict. Of Guibertus zelf het initiatief nam om te bemiddelen bij Godfried of daarentegen hierom gevraagd was door zijn abt te Florennes, is niet geweten.

<sup>420</sup> *Chronica domni Sigiberti*, ed. G. Pertz, p. 391.

<sup>421</sup> EpGal.

<sup>422</sup> Lofdicht, p. 4.

beeldvorming rond Guibertus in deze tekst als een tweede Wicbertus of een tweede Martinus lijkt hem dus bekoord te hebben.

Al vroeg tijdens zijn eigen abbatiaat werd Guibertus echter geconfronteerd met de verdenking van simonie. Toen hij eind 1194 verkozen werd tot abt van Gembloers, woedde in Luik een machtsstrijd tussen kandidaat-bisschoppen Simon van Limburg en Albert van Cuyck, die beiden de bisschopszetel opeisten na de dood van Albert van Leuven. Om het conflict te beslechten trokken beide partijen uiteindelijk naar Rome, waar de paus Albert erkende als rechtmatige bisschop. De benoeming van Guibertus tot abt kon hierdoor pas in 1196 officieel worden gemaakt. Maar al gauw stuitte Guibertus op een nieuwe hindernis: de nieuwe bisschop eiste namelijk een geldelijke tegenprestatie alvorens Guibertus' verkiezing officieel te erkennen. Guibertus weigerde dit echter vastberaden. Omdat meteen ook andere kandidaten voor het abbatiaat opdoken, die wel bereid waren tot omkoperij, betaalden enkele monniken dan maar de bijdrage buiten Guibertus' medeweten om<sup>423</sup>. Toen Guibertus hier evenwel lucht van kreeg, werd hij gekweld door zorgen omtrent de legitimiteit van zijn gezag en wendde hij zich tot de paus. In een bul van 12 augustus 1199 verzekerde Innocentius III hem dat hij zich nergens ongerust over moest maken. Aangezien Guibertus zelf nooit zijn toestemming had verleend aan deze gang van zaken, trof hem immers geen enkele schuld en kwam de legitimiteit van zijn abbatiaat niet in het gedrang. Desondanks bleef deze smet blijkbaar aan Guibertus plakken, gezien hij in zijn briefverzameling moeite deed om alle verdenking van simonie af te wenden (zie openingscitaat). Dat Guibertus echter niet altijd zo gewetensvol was, blijkt uit de manier waarop hij zich toegang verschafte tot de kamers van Philip van Heinsberg te Keulen. Omdat hij niet persoonlijk bekend was bij de wachters van het bisschoppelijk paleis, had Guibertus – zo beweerde hij toch – geen andere keus dan één van hen om te kopen om zo de drukbezette Philip te kunnen bezoeken<sup>424</sup>.

De belangrijkste bron over Guibertus' daden als abt zijn de *Notae Gemblacenses*, die – zoals reeds hoger aangetoond – op Guibertus' eigen initiatief tot stand kwamen. Derhalve biedt deze bron ons een uitzonderlijk inzicht in hoe Guibertus zijn eigen beleid voorstelde. De *Notae* schrijven Guibertus verscheidene verwezenlijkingen toe, gaande van aanpassingen in de liturgie<sup>425</sup>, het herstel en de bescherming van de *mensa fratrum*<sup>426</sup> tot de bouw van een oratorium gewijd aan St-Martinus, met gepaste provisies voor de eredienst in

---

<sup>423</sup> De precieze gang van zaken is enkel gekend via de pauselijke bulle van 12 augustus 1199 waarin paus Innocentius III verklaarde dat Guibertus geen schuld trof in de hele zaak. Zie Roland, *Recueil des chartes*, oorkonde nr. 74, pp. 93-95. Deze getuigenis is bovendien de enige referentie naar de aard van Guibertus' verstandhouding met zijn meerdere te Luik. Voor het overige tasten we hierover in het duister.

<sup>424</sup> “*redempto ab uno ianitorum, utpote ignotus, ... illo permittente usque ad secretarium vestrum perveni*”. GG Ep. 7, l. 126-129.

<sup>425</sup> *Notae*, p. 596-597.

<sup>426</sup> “*nulli abbatum aut prepositorum aliqua potestate liceret absque concensu communi fratrum ibi quidquam usurpare aut accipere*”. *Notae*, p. 595.

deze kapel<sup>427</sup>. Guibertus verhoogde ook de wijntoelage van de broeders op verscheidene feesten aangezien de warmte en de processies de monniken anders te zeer uitputten<sup>428</sup>. Bovendien eiste Guibertus opnieuw de rechten op over de kerken van Bossuth en Bavechien die in lekenhanden gevallen waren. Hij zorgde er wel voor hierbij steeds de rechten van de bisschop van Luik en de aartsdiaken te erkennen<sup>429</sup>. Guibertus' liturgische aandacht ging in de eerste plaats naar de overleden broeders: hij stelde immers in dat er vanaf dan voor elk lid van de gemeenschap dat overleed gedurende één jaar elke dag een mis gevierd werd en dat er op de verjaardag van zijn overlijden aalmoezen werden uitgedeeld. Indien er echter in het voorbijgaande jaar niemand gestorven was, werd deze mis opgedragen aan de abten, broeders, stichters en weldoeners van de abdij. Met veel detail wordt in de tekst verhaald hoe Guibertus onderhandelde met zijn monniken over de precieze regeling van deze liturgische aanpassingen. Niet alle monniken gingen akkoord met zijn voorstel: men vond immers de werkdruk te hoog worden, waardoor Guibertus er genoeg mee moest nemen een 'bescheiden, eenvoudige man van goede reputatie' aan te stellen om de missen te vieren en de aalmoezen uit te delen. De abt moest 'wijken voor de wil van de meerderheid'<sup>430</sup>. Als echter geen goede kandidaat kon gevonden worden, behoorden de monniken tijdelijk toch zelf in te staan voor de diensten. De besteding van de aalmoezen werd in dat geval overgelaten aan het goeddunken van de abt of prior. We kunnen ons afvragen hoeveel tegenkanting dit relatief gemoedelijke relaas in feite verbergt. Daarenboven wierpen de blijvende gevolgen van de brand en de 'kwaadaardigheid van de tijd' roet in het eten, waardoor enkele elementen van deze dodenherdenking werden uitgesteld 'totdat de tijden verbeterd waren, het huis herbouwd was en de orde hersteld'<sup>431</sup>. Ook in een ander project dolf Guibertus het onderspit, echter 'uit noodzaak, niet uit eigen wil'<sup>432</sup>. Omwille van schulden van het klooster, een kwaal die 'alle prelaten uit zijn tijd trof'<sup>433</sup>, slaagde Guibertus er immers niet in kledij voor de kapelaan van het oratorium te verwerven. Naast zijn eigen verwezenlijkingen als abt werd Guibertus in de *Notae* ook een rol toebedeeld in de beslissingen van zowel zijn voorganger als zijn opvolger. Zijn voorganger Johannes voegde immers enkele feesten toe aan de liturgische kalender '*studio et labore et cooperatione domni Guiberti successoris eius*', terwijl Willem, Guibertus' opvolger, '*hortatu ... pio et multo [s]upplicatu predicti domni Wiberti predecessoris sui*' de wijntoelage aan de monniken op verschillende feestdagen verhoogde. Beide abten moeten dus hun meest roemrijke daden delen met Guibertus. Tot slot besteden de *Notae* ook kort aandacht aan de beschrijving van Guibertus' persoonlijkheid en spirituele bekommernissen. Ze stellen de abt

---

<sup>427</sup> *Notae*, p. 594 en p. 597.

<sup>428</sup> *Notae*, p. 595.

<sup>429</sup> *Notae*, p. 595.

<sup>430</sup> "*abbas cessit multitudini et paruit eorum voluntati et consilio*". *Notae*, p. 597.

<sup>431</sup> *Notae*, p. 597.

<sup>432</sup> "*non voluntas, sed facultas huic abbati defuit*". *Notae*, p. 597.

<sup>433</sup> "*debitorum gravamine et tribulationum, quibus nunquam prelationis sue temporibus caruit*". *Notae*, p. 598.

voor als een man die zich bewust was van zijn eigen tekortkomingen en kleinheid (*'de limo factum'*) en die het devies *'Homo, cognosce te ipsum'* hoog in het vaandel droeg. Dit besef bracht in Guibertus een bijzondere aandacht voor de biecht teweeg, in navolging van Augustinus' nadruk op de belijdenis van de eigen zonden. Guibertus beleefde deze toewijding niet enkel privé, maar ook ten overstaan van kardinalen, bisschoppen, abten en priesters<sup>434</sup>. In feite hinkte Guibertus wat achterop wat betreft zijn voorkeur voor de publieke belijdenis van zijn zonden. Tijdens deze periode evolueerde men immers van een publieke biecht in de aanwezigheid van de gehele geloofsgemeenschap naar een private biecht aan de eigen parochiepriester of biechtvader<sup>435</sup>.

Guibertus' abbatiaat werd gekenmerkt door een stevige uitbreiding van de liturgische kalender, met nadruk op intercessie voor de overledenen. Deze ontwikkeling ligt in de lijn van de cluniacenser gebruiken, die monastieke bemiddeling via gebeden voor de doden als de essentiële taak van monniken voorop stelden om zodoende een gemeenschap te creëren tussen monniken en hun weldoeners over de grenzen van de dood heen<sup>436</sup>. Hoewel in de geschiedenis van het klooster van Gemblours geen indicaties van beïnvloeding vanuit Cluny te vinden zijn en de bewijzen voor Florennes slechts hypothetisch blijven, lijkt Guibertus dus hun bezorgdheid gedeeld te hebben. Zijn bewondering voor Marmoutier, een klooster dat tot de *ecclesia cluniacensis* behoorde<sup>437</sup> (cfr. infra), speelde hierbij mogelijk een grote rol. Een opvallende constante doorheen de beschrijving van Guibertus' abbatiaat is daarenboven de klemtoon op de eensgezindheid van de broeders wat betreft Guibertus' aanpassingen: met *'votivo et unanimi tocius capituli assensu'*, *'unanimi omnium voto'* of *'pari assensu'* keurden de broeders zijn verwezenlijkingen goed. De aangebrachte correcties doorheen de tekst versterken deze nadruk op monastieke harmonie nog meer: zo werd de beschrijving van Guibertus' verkiezing in twee verschillende versies opgenomen in de *Notae*, waarbij in de licht uitgebreide versie de zinsneden *'concordi fratrum unanimitate electus'* en *'concordi ut predictus electione revocatus'* werden toegevoegd. Ook de uitgebreid beschreven 'onderhandelingsprocedure' tussen abt en monniken om tot een unaniem gesteund besluit te komen wat betreft de dodenherdenking scheidt het beeld van een abt die erg bezorgd was over een harmonieus klimaat binnen het klooster en een algemeen gedragen legitimiteit van zijn daden. In het licht van deze vaststelling is het opmerkelijk dat de geïsoleerd overgeleverde brief uit de *Gallia Christiana* net een gebrek aan eenheid aanklaagt: een van de problemen waar Guibertus zich immers naar eigen zeggen mee geconfronteerd zag, was hoe hij de divers samengestelde gemeenschap van Gemblours

---

<sup>434</sup> Notae, p. 596.

<sup>435</sup> Vanaf het vierde Lateraanse Concilie (1215) werd deze private biecht ook jaarlijks verplicht. Zie Peter Biller, 'Confession in the Middle Ages: Introduction', in: Peter Biller & A.J. Minnis (reds.), *Handling Sin. Confession in the Middle Ages*, York Medieval Press & Boydell, Rochester & Woodbridge, 1998, pp. 7-13.

<sup>436</sup> Dominique Iogna-Prat, 'Des morts très spéciaux aux morts ordinaires: la pastorale funéraire clunisienne (XIe - XIIe siècles)', in: *Mediévales*, 31 (1996), pp. 79-91, in het bijzonder pp. 80-83.

<sup>437</sup> Farmer, *Communities*, pp. 97-116.

tot een gedisciplineerde groep moest omvormen. Guibertus' inspanningen liepen vooral spaak op conflicten tussen de verschillende generaties<sup>438</sup>. Dergelijke generatieconflicten waren zeker geen uitzondering in monastieke gemeenschappen<sup>439</sup>. Nochtans investeerde Guibertus in gemeenschapsvormende initiatieven. Zoals reeds aangestipt stond de herdenking van de overleden leden van de monastieke gemeenschap van Gembloers hoog op de agenda. Daarenboven was het initiatief tot het neerschrijven van de *Notae* op zichzelf reeds een poging om aan te sluiten bij de tradities die het klooster kenmerkten, namelijk de *Gesta abbatum* die tot 1136 was bijgehouden. Door dergelijke tradities levend te houden werden de monniken aan het illustere verleden herinnerd, terwijl ze tegelijkertijd een gedeelde interpretatie van dat verleden voorgeschoteld kregen die hun gemeenschappelijke identiteit versterkte. Daarenboven beklemtoonde het herdenken van de voorbije abten en hun daden het bestaan van een monastieke gemeenschap over de grenzen van de dood heen. Het ontbreken van een (overgeleverde) nette versie van de *Notae* kan er echter op wijzen dat Guibertus' poging tot het verstevigen van deze gedeelde identiteit gefundeerd op de literaire en bestuurlijke tradities uit het verleden niet bijzonder succesvol is geweest.

Dat Guibertus naar het verleden keek bij het bepalen van zijn beleid, blijkt niet enkel uit zijn pogingen tot gemeenschapsvorming. De *Notae* verantwoorden Guibertus' beslissingen immers vaak als het herstel van een verloren gegane gewoonte<sup>440</sup> of omdat de veranderingen gepast leken ('*decentius*'). Tweemaal wordt er in de tekst daarenboven benadrukt dat Guibertus deze aanpassingen niet enkel voor zichzelf, maar 'voor het nut van de toekomstige zonen van de kerk' doorvoerde<sup>441</sup>. Klaarblijkelijk vond men het belangrijk om Guibertus langetermijnvisie en onbaatzuchtigheid toe te dichten. Zijn daden zijn daarenboven '*memoria dignius et imitatu utilius*'<sup>442</sup>, een voorbeeld voor toekomstige abten. Guibertus' initiatieven als abt worden dus expliciet in een discours van verval gekaderd, waardoor ze het aanzien krijgen van 'hervormingen', met andere woorden aanpassingen die als doel hadden de ideale situatie uit het verleden te herstellen.

Uit de periode van Guibertus' leiderschap zijn vijf oorkonden uit Gembloers overgeleverd<sup>443</sup>. Eén van zijn eerste wapenfeiten was het laten bevestigen van het bezit van

---

<sup>438</sup> "*Perpendebam enim facilius illa omnia [= de schade van de brand], votis cunctorum concurrentibus posse restaurari, quam ordinis regularem disciplinam inter diversae voluntatis et aetatis homines, hoc est inter senum gravitatem et juventum levitatem valere reformari.*" EpGal.

<sup>439</sup> Patzold, *Konflikte im Kloster*, pp. 228-235.

<sup>440</sup> "*ex antiquorum nostrorum scriptis que in predecessorum suorum gestis legebantur renoscens*", "*a predecessorum suorum aliquibus neglecta et retracta erat*", "*propter novam ecclesie combustionem et temporis maliciam et operum expensas consuetudo pristina observari non poterat*" of "*labente autem temporis curriculo*". Respectievelijk *Notae*, p. 594, p. 595, p. 597 en p. 595.

<sup>441</sup> '*non solum sibi, sed futuris ecclesie filiis utilis et providus fuit*' en '*his et quam pluribus non solum sibi, sed futuris ecclesie filiis utilis et [pro]vidus fuit*'. *Notae*, p. 595 en p. 598.

<sup>442</sup> *Notae*, p. 596.

<sup>443</sup> Roland maakt van nog één verloren gegane oorkonde gewag, die de donatie van grond aan de abdij door ene Gerardus in 1197 zou hebben vastgelegd. Zie Roland, *Recueil des chartes*, nr. 73, p. 93. Mogelijk baseerde

de abdij door een hogere autoriteit, namelijk paus Celestinus III in 1196<sup>444</sup>. In deze oorkonde werd tevens het recht van het klooster op de muntslag, de rechtspraak en de markt van Gembloers bekrachtigd, alsook het recht tot een vrije abtsverkiezing, exemptie van tienden op braakliggend terrein en het recht om zich bij moeilijkheden op de paus te beroepen. De paus legde ook vast dat de *consuetudines* zoals die te Gembloers heersten ongeschonden moesten bewaard blijven en bepaalde dat wie te Gembloers professie had afgelegd het klooster niet mocht verlaten, tenzij voor een 'plaats van striktere levenswijze'. Ook Gembloers ondervond mogelijk dus conflicten met monniken die het klooster wilden verlaten ofwel om terug te keren naar de wereld, ofwel om een andere orde te vervoegen. Kortom, de pauselijke bulle kende het klooster heel wat privileges toe, al maakte ze deze rechten steeds ondergeschikt aan het gezag van de bisschop van Luik. Uit 1197 dateert een verkoop van een census van de abdij van Liessies aan Gembloers<sup>445</sup>. Guibertus deed een tweede maal beroep op de paus om de twijfels die over de geldigheid van zijn abtsverkiezing waren gerezen weg te nemen<sup>446</sup>. In 1200 trad Guibertus op als oorkonder voor een schenking van ene Zeger van Lééz aan de abdij van Villers<sup>447</sup>. Tot slot stelde Guibertus een gebedsverbroedering in met het nabijgelegen cisterciënzer klooster van Villers<sup>448</sup>. Opmerkelijk is dat slechts één enkele oorkonde getuigt van ingrepen in het patrimonium van Gembloers. Ook de *Notae* vermelden slechts één schenking<sup>449</sup>. Deze vaststelling past in het algemene beeld dat het overgeleverde oorkondenmateriaal voor Gembloers schetst: de oorkonden tonen immers vanaf 1150, en zeker vanaf 1200, een dalende tendens in schenkingen gekoppeld aan een toename van conflicten met andere abdijen en een groeiende moeilijkheid om de eigen rechten te vrijwaren van inmenging door seculiere heren. Een betoog dat enkel berust op het oorkondebewijs levert echter een vertekend beeld op van de werkelijke situatie te Gembloers. De *Notae* sommen immers voor het abbatiaat van Guibertus' opvolger Willem, die onder Guibertus als prior actief was, een uitgebreide lijst schenkingen op, zowel van leden van de eigen gemeenschap als van

---

Roland zich hierbij op een opmerkingen in de *Notae Gemblacenses*. De *Diplomata Belgica* vermeldt deze oorkonde alleszins niet, zelfs niet als *deperditum*. Tot slot dateert de hoger vermelde oorkonde van aartsdiaken Thomas uit 1194, dus uit het begin van Guibertus' abbatiaat. De schenking die erin bevestigd wordt, werd echter al onder abt Johannes gemaakt en in deze oorkonde enkel herbevestigd.

<sup>444</sup> Roland, *Recueil des chartes*, oorkonde nr. 71, pp. 86-92.

<sup>445</sup> Roland, *Recueil des chartes*, oorkonde nr. 72, pp. 92-93.

<sup>446</sup> Zijnde de reeds besproken beschuldiging van simonie. Roland, *Recueil des chartes*, oorkonde nr. 74, pp. 93-95.

<sup>447</sup> Edouard de Moreau, *Chartes du XII<sup>e</sup> siècle de l'abbaye de Villers-en-Brabant*, Bureaux des Analectes, Leuven, 1905, pp. 80-81, oorkonde nr. 49.

<sup>448</sup> Roland, *Recueil des chartes*, oorkonde nr. 75, pp. 96.

<sup>449</sup> Van ene Gerard *miles*, die een census die hij bezat *infra burgum Gemblacensem* schonk aan het klooster. *Notae*, p. 595.



leken<sup>450</sup>, waarvan geen oorkonden overgeleverd zijn. De gemeenschap van Gemblours had dus niet al haar aantrekkingskracht verloren.

Na tien jaar bestuur deed Guibertus afstand van de leidersfunctie te Gemblours. Hij wist zijn gebrekkig succes als abt aan het ondraaglijke werk en de onverbeterlijkheid van zijn monniken<sup>451</sup>, hun onwil en veeleisendheid<sup>452</sup>, de smadelijke spot die hij moest verdragen<sup>453</sup>, de conflicten tussen de monniken onderling, in het bijzonder tussen de verschillende generaties<sup>454</sup>, de onfortuinlijke nasleep van de brand in 1185<sup>455</sup> die een grote schuldenberg met zich meebracht<sup>456</sup> en aan zijn eigen onkunde<sup>457</sup>. Zijn vruchteloze pogingen de discipline in de abdij te herstellen ontnamen hem elke fut om zich op zijn schrijffactiviteiten toe te leggen en lieten hem uitgeput achter<sup>458</sup>. Niet bij iedereen kon zijn beslissing op goedkeuring rekenen: tijdens Guibertus' eerste kennismaking met Siegfried, de aartsbisschop van Mainz, sprak die hem verwijtend toe: Siegfried vergeleek hem met een dokter die zijn patiënten in de steek liet, een herder die zijn kudde verwaarloosde of een boer die een veld zomaar als onvruchtbaar opgaf. Nochtans wist een omstaander Siegfried snel duidelijk te maken dat Guibertus in deze geen enkele blaam trof, waarna Siegfried hem zelfs bewonderde dat hij het zolang had uitgehouden<sup>459</sup>. In de bemiddelingsbrief die Hervardus voor Guibertus opstelde, maar die Guibertus waarschijnlijk sterk herwerkte, wordt zijn aftreden als volgt verantwoord:

*“ad quid enim in fornace scandalorum et tribulationum flammis estuante inutiliter uteretur, presertim cum easdem flammis nec per se sufficeret extinguere, nec absque magno lesionis detrimento diu posset tolerare, nulliusque pie consolationis suffragio eius acerrimos estus refrigerante. Ideo prudenti usus consilio salvari in imo quam periclitari in summo potius elegit magisque humilis et pauperis christi a Deo salvandus imitari vestigia quam ambulare in magnis et mirabilibus super se, eum eis aliquando pro fastu elationis puniendus”*<sup>460</sup>

De vrij stereotiepe bewoordingen van de *Vox ecclesiae Gemblacensis*, de elegie opgesteld na Guibertus' dood door de monniken van Gemblours, vertellen weinig over zijn daden als abt.

---

<sup>450</sup> Dit deel van de *Notae* werd mogelijk na de tot standkoming van de rest van de tekst toegevoegd. Zie de Inleiding voor meer informatie.

<sup>451</sup> GG Ep. 14, l. 29-31.

<sup>452</sup> EpGal.

<sup>453</sup> EpHerv, col. 1285 en GG Ep. 54, l. 54.

<sup>454</sup> EpGal.

<sup>455</sup> GG Ep. 42, l. 147-148.

<sup>456</sup> Notae, p. 597 en EpGal.

<sup>457</sup> GG Ep. 54, l. 442-444.

<sup>458</sup> “*tum in claustris Gemblacensis ... nec solum scribendi, sed et edendi plerumque pertesus et immemor, ne dormiens quidem quiescebam.*” GG Ep. 54., l. 448-454.

<sup>459</sup> GG Ep. 54, l. 45-113.

<sup>460</sup> EpHerv, col. 1285.

Guibertus wordt getypeerd als vader, als zoon en als voorbeeld voor de monniken. Daarnaast wordt hij geroemd omwille van zijn waakzaamheid, een ideaal dat hij hoog in het vaandel droeg, en/of<sup>461</sup> zijn vechtlust, mogelijk verwijzend naar de moeilijkheden waarmee hij tijdens zijn abbatiaat geconfronteerd werd.

Kunnen we Guibertus nu als een hervormingsgezinde abt bestempelen? Bij het verwoorden van zijn visie op de nodige veranderingen om de negatieve situatie te remediëren nam Guibertus alleszins termen in de mond zoals *restaurare*, *reformare* of *restruere*<sup>462</sup>. Hij greep dus terug naar terminologie die suggereerde dat de vroegere grandeur van de abdij teloor was gegaan en terug hersteld moest worden. Hij was alleszins vragende partij om veranderingen door te voeren in zijn moederabdij. Vaak sprak hij ook van *corrigerere*, waarbij hij vooral de discipline en de zeden van zijn medebroeders in gedachten had<sup>463</sup>. Zo zijn Guibertus' principiële bezwaren tegen simonie ongetwijfeld in dit programma van moreel herstel te kaderen. Deze morele 'kruistocht' had Guibertus al voor zijn aanstelling als abt

---

<sup>461</sup> In het enige handschrift dat deze tekst overlevert (een dertiende- en veertiende-eeuws verzamelhandschrift afkomstig uit het cisterciënzer klooster te Aulne) werd *vigil* steeds geannoteerd met *pugil*. Of deze toevoeging teruggaat op de oorspronkelijke tekst die uitgestuurd werd vanuit Gemblours dan wel een annotatie was van een scribent uit Aulne, is ongeweten.

<sup>462</sup> “*Mox ut mutationem uel correctionem domus accepero, omni occasione, omni dilatione postposita libens recurram, et quicquid laboris pro restauracione subeundum iusseritis [= de monniken van Gemblours], gratanter excipiam.*” (GG Ep. 29, l. 117-120); “*Restat ut, quia domus nostra destructa est nec spes ulla instaurande in ea religionis in uita mea suppetit, ideo que locum me mutare necesse est*”. (GG Ep. 37, l. 149-151); “*tum in claustris Gemblacensis, per duo incendia funditus destructi, in quo multa sollicitudine et industria magnis que impensis opus erat, prouidenda restruacione*” (GG Ep. 54, l. 448-451); “*Perpendebam enim facilius illa omnia [= de schade van de brand], votis cunctorum concurrentibus posse restaurari, quam ordinis regularem disciplinam inter diversae voluntatis et aetatis homines, hoc est inter senum gravitatem et iuuentum levitatem valere reformari*” (EpGal) en “*Quem [= het huis van Gemblours] ignavia et negligentia curatorum nostrorum difficillime et in longum, in antiquum decorem vel statum, quod dolens dico, relevandam atque reformandam non ignorarem.*” (De destructione, fol. 1v). Julia Barrow maakte historici er echter op attent dat de term *reformare* of hervormen in feite vooral in de secundaire literatuur centraal staat en dit sinds de negentiende eeuw, maar dat middeleeuwse auteurs het woord zelf niet zo vaak in de mond namen. Zij verkozen termen zoals *renovare*, *corrigerere* of *emendare*. Pas vanaf de twaalfde eeuw vond het gebruikt van *reformare* echt ingang. Zie Julia Barrow, ‘Ideas and Applications of Reform’, in: Thomas Noble & Julia Smith (reds.), *The Cambridge History of Christianity 3. Early Medieval Christianities, c. 600-c.1100*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, pp. 345-362. Guibertus leefde dus in de periode waarin *reformare* aan belang won, maar zeker niet de enige term was om wat historici nu onder ‘hervormingen’ verstaan aan te duiden.

<sup>463</sup> Zie bijvoorbeeld “*consulueratis ut domum meam, licet modo a semitis vite regularis claudicantem, non sine pondere ratione desererem, donec aliquantisper adhuc quid in ea de correctione tractaretur experirer*” (GG Ep. 8, l. 508-511) of “*Mox ut mutationem uel correctionem domus accepero, omni occasione, omni dilatione postposita libens recurram, et quicquid laboris pro restauracione subeundum iusseritis [= de monniken van Gemblours], gratanter excipiam.*” (GG Ep. 29, l. 117-120). Zie ook de opmerkingen van Julia Barrow, zoals aangehaald in de voetnoot hierboven.

opgenomen<sup>464</sup>. In de *Notae Gemblacenses* blijft de terminologie van hervorming echter achterwege. Guibertus hechtte bij het herstel van Gembloers veel belang aan het behoud van tradities<sup>465</sup> en in de *Notae Gemblacenses* worden enkele van zijn initiatieven expliciet voorgesteld als het teruggrijpen naar oude gewoonten die niet meer naar behoren werden nageleefd<sup>466</sup>. Vooral de correcte naleving van de liturgische voorschriften en het herdenken van de overleden leden van de gemeenschap stonden hoog op zijn agenda. Ook op literair vlak trachtte hij terug aan te knopen bij de tradities van het roemrijke verleden, door bijvoorbeeld het opstellen van de *Notae Gemblacenses*, een tekst die als een voortzetting op de *Gesta abbatum Gemblacensium* werd geconcipieerd. Beide initiatieven, het vormgeven van een gedeelde interpretatie van het recente verleden en de toewijding aan het zielenheil van de gestorven monniken, hadden daarenboven een gemeenschapsvormende werking, die waarschijnlijk na het verdeling zaaiende beleid van Johannes erg welkom was. Dit verklaart ook waarom Guibertus zoveel belang hechtte aan eensgezindheid en harmonie binnen het klooster. Mogelijk vloeide Guibertus' bijzondere aandacht voor liturgie voort uit een interesse voor de gebruiken van Cluny, iets waarvoor vóór zijn abbatiaat weinig aanwijzingen voor te vinden zijn. Onder de noemer van herstel introduceerde Guibertus in feite dus ook vernieuwingen. In ieder geval stelde Guibertus zich ontegensprekelijk tot doel om als abt een impact uit te oefenen op het spirituele leven van de monniken onder zijn leiding en om het religieuze leven in de abdij terug op het goede spoor te brengen. Of zijn inspanningen effectief ook vruchten hebben afgeworpen, valt enigszins te betwijfelen. De sterke klemtoon op 'eengezindsheid' verbergt mogelijk dat zijn beleid ook tegenkanting kende, terwijl de lange 'onderhandelingen' over de viering van de overledenen van de gemeenschap suggereren dat de monniken niet zonder slag of stoot bereid waren Guibertus' aanpassingen te accepteren. Tot slot is de beste indicatie van weerstand tegen Guibertus' beleid uiteraard het feit dat hij is afgetreden en later zelf zijn eigen abbatiaat als mislukt beschouwde.

### Rupertsberg, Marmoutier en de *ordo monasticus*

In zijn *epistularium* gaf Guibertus uitgebreide commentaar op de monastieke levenswijze in het algemeen en daarenboven lichtte hij zijn persoonlijke bevindingen met twee andere kloostergemeenschappen toe. Zoals hoger al aangehaald viel Guibertus' vergelijking tussen

---

<sup>464</sup> “*merens et suadens ut redirent prevaricatores ad cor, tollerent que iugum domini super se et discerent mitis esse et humiles corde, sequaces ordinis et discipline*”. GG Ep. 36, l. 126-128.

<sup>465</sup> “*qui et ordinis consuetudines honestas et ratione subnixas friuola commenticia et hyberas nenias appellant, et in domo Domini cupiditatibus suis, non Domino <uiuunt>, huiusmodi homines et desides quid spei habent, quid sibi post hec pollicentur?*” en “*Insidiatores, hypocrite, pellaces, sycophante appellantur, simulationibus gloriolas captare, uehementia et indiscretione pacem fraternam perturbare, nouitatibus quoque et singularitatibus suis usum monasterii, antiquas consuetudines conuellere uelle accusantur.*” Respectievelijk GG Ep. 12, l. 275-279 en GG Ep. 12, l. 377-382.

<sup>466</sup> Zie hoger.

de kloosters van Rupertsberg en Gembloers duidelijk in het voordeel van het eerste uit. Hij beschreef Rupertsberg als een plek van rust waar hij het ideaal van het contemplatieve leven, gesymboliseerd door Lea of Maria, kon realiseren. Hij was daarenboven sterk onder de indruk van de deugdzaamheid van de nonnen<sup>467</sup> en van de ijver die ze toonden in studie, gezang en handarbeid, zoals het schrijven van boeken en het maken van kledij<sup>468</sup>. Vreemd is echter Guibertus' opmerking dat hij '*multo amplius in aliquo regulari claustro commorari desiderem*'<sup>469</sup>, alsof Rupertsberg geen regulier klooster was. Daarenboven strookt deze uitspraak niet met Guibertus' werkelijke intenties. De passage lijkt dus vooral ingelast te zijn om zijn broeders te Gembloers enigszins tegemoet te komen en zijn ongehoorzaamheid te verhullen. Guibertus' meest uitgebreide commentaar betrof echter het klooster van Marmoutier, waar hij tot twee maal toe verbleef.

Het klooster van Marmoutier werd gesticht door St-Martinus kort na diens episcopale benoeming in 371 op de noordelijke oever van de Loire, tegenover de zich ontwikkelende bisschopsstad Tours. De geschiedenis van het klooster tot de late tiende eeuw blijft echter in het duister gehuld<sup>470</sup>. In ieder geval vond op het einde van de tiende eeuw een 'tweede' stichting van de abdij plaats, waarbij de kanunniken die de site bewoonden werden vervangen door monniken uit Cluny, mogelijk op initiatief van het huis van Blois<sup>471</sup>. In de historiografische teksten geproduceerd tijdens de elfde eeuw door de monniken van Marmoutier wordt deze onderbreking in de monastieke levenswijze gewijd aan de invallen van de Vikingen<sup>472</sup>. De bloei die volgde op de herstichting bezorgde het klooster een groot prestige doorheen de twaalfde eeuw<sup>473</sup>.

Guibertus verbleef tijdens zijn bezoek aan Tours beide keren in het klooster van Marmoutier en kon dus met eigen ogen vaststellen in welke staat de discipline er verkeerde. Hij was bijzonder onder de indruk van wat hij er aantrof en wijdde zelfs een volledige brief aan een lofzang op Marmoutier. Als eerste positief element haalde Guibertus de absolute harmonie aan die heerste in het klooster. Door enkel waardige mensen die over voldoende onderscheidingsvermogen beschikten tot de monastieke ambten te verheffen, bleef de vrede steeds gewaarborgd<sup>474</sup>. Ook de abt<sup>475</sup> werd uitgebreid geprezen als een vrome moeder

---

<sup>467</sup> GG Ep. 38, l. 47-56.

<sup>468</sup> GG Ep. 38, l. 57-64.

<sup>469</sup> GG Ep. 38, l. 44.

<sup>470</sup> Farmer, *Communities*, pp. 19-20.

<sup>471</sup> Farmer, *Communities*, pp. 67-68. Voor de verschillende relazen van de herstichting van Marmoutier, zie Farmer, *Communities*, pp. 96-116.

<sup>472</sup> Farmer, *Communities*, pp. 160-165.

<sup>473</sup> Farmer, *Communities*, p. 75.

<sup>474</sup> GG Ep. 8, l. 47-100.

<sup>475</sup> De abt in kwestie was Hervé van Villepreux. In de kroniek van de abten van Marmoutier wordt deze abt eveneens zeer lovend beschreven. Deze Hervé was reeds in zijn kindertijd ingetreden als monnik en was door iedereen gekend als zeer liefdevol en sober. Hij vervulde te Marmoutier eerst de functie van bewaker van het gasthuis, alvorens tot abt verkozen te worden. Als abt combineerde hij spaarzaamheid met vrijgevigheid in de

voor alle monniken. Guibertus loofde in het bijzonder diens soberheid wat betreft voedsel, een regel die andere abten ook beter in acht zouden nemen volgens hem<sup>476</sup>. Doordat de abtsverkiezing te Marmoutier volgens strikte regels verliep, werd de abdij steeds geleid door dergelijke capabele en devote personen. De verkiezing gebeurde volledig vrij, zonder enige smet van simonie, door 20 tot 30 wijze mannen uit het klooster. De nieuwgekozen abt moest vervolgens beloven de gewoonten van het klooster steeds te respecteren. Indien hij zich ooit onwaardig gedroeg, grepen de priors in en zetten de abt af<sup>477</sup>. Daarnaast bewonderde Guibertus de strikt volgehouden stilte<sup>478</sup>, de sobere maaltijden<sup>479</sup> en de volstreekte openheid waarin het dagelijkse leven zich voltrok, zeker in de slaapzalen<sup>480</sup>. De ijver waarmee de oudere monniken de jongeren terechtwezen en de bereidwilligheid die deze jongeren aan de dag legden in het opvolgen van deze aanmaningen vervulde Guibertus met vreugde<sup>481</sup>. Het onderricht in het klooster was dan ook van een hoog niveau, ondersteund door de rijkelijk gevulde bibliotheek<sup>482</sup>. Met bijzondere verwondering sloeg Guibertus ook de discipline te Marmoutier gade: hoewel de voorschriften voor het leven in het klooster hard waren om na te leven, legde iedereen er zich vol gehoorzaamheid en met uitzonderlijke ijver op toe<sup>483</sup>. Maar het meeste ontzag had Guibertus voor de onafgebroken erediensten, die de kloosterlingen van Marmoutier het aanschijn gaven van een spiritueel leger dat met gebeden, tranen, kniebuigingen en gezucht vocht om zielen uit het vagevuur te bevrijden<sup>484</sup>. Marmoutier behoorde dan ook tot de *ecclesia* van Cluny, waarin liturgische

---

eetzaal. Hij was streng maar vaderlijk in het kapittel. Hij trad na tien jaar af, wat iedereen erg verdriette, en leefde nog 16 jaar als recluse. Het feit dat Hervé oorspronkelijk instond voor de ontvangst van de gasten verklaart mogelijk waarom Guibertus net dit thema aanhaalde als punt van kritiek in zijn brief aan Hervé en de gemeenschap van Tours (=GG Ep. 13). De kroniek van de abten van Marmoutier werd opgesteld in de vroege dertiende eeuw en verder aangevuld tijdens de vroege vijftiende eeuw. Zie *Chronicon abbatum majoris monasterii*, ed. André Salmon, in: André Salmon, *Recueil de chroniques de Touraine*, Imprimerie Ladevèze, Tours, 1854, pp. 318-337; voor abt Hervé zie pp. 322-325.

<sup>476</sup> “*Et utinam id a ceteris nostri ordinis abbatibus diligenter teneretur, quoniam hoc obseruatum monasteria in incolumitate et uigore custodit, neglectum autem ad egestatem uel potius ad exterminium adducit!*” GG Ep. 8, l. 138-142.

<sup>477</sup> GG Ep. 8, l. 101-197.

<sup>478</sup> GG Ep. 8, l. 369-373.

<sup>479</sup> GG Ep. 8, l. 374-387.

<sup>480</sup> GG Ep. 8, l. 388-419.

<sup>481</sup> “*quo zelo, qua sollicitudine a senioribus iuniorum correctioni et saluti insisteretur; qua reuerentia, qua subiectione ab his illorum monitis et honorificentie intenderetur*”. GG Ep. 12, l. 83-85.

<sup>482</sup> GG Ep. 8, l. 478-483.

<sup>483</sup> “*quo singuli studio et feruore districto obedientie pede ad excurrendas quamlibet difficiles preceptorum semitas certatim se perurgerent*”. GG Ep. 12, l. 89-91.

<sup>484</sup> “*uerum est, inquam, quod exceptis spatiis, que natura exigente necessarie prorsus uel nocturne quieti, uel diurne corporum refectiōni debentur, ita omne tempus ab eis pre sollempnissima psalmorum extensione in seruitio Dei expenditur... Et cum tota eorum uita nil iustius dici possit quam quedam similitudo militie, specialius tamen a mane usque ad sextam quasi exercitum in hostem producere, arma concutere hostem que ipsum uidentur prouocare, haut alio sane modo quam orationibus, lacrimis, genuflexionibus, suspiriis*

intercessie voor de overledenen traditioneel centraal stond. De liturgische ijver van Marmoutier kon volgens Guibertus echter niet bij iedereen op veel waardering rekenen<sup>485</sup>. Het moge duidelijk wezen dat Marmoutier voor Guibertus het beste van de monastieke traditie belichaamde. De vele mirakels die er zich voltrokken bevestigden enkel maar deze aan heiligheid grenzende vroomheid<sup>486</sup>. De goede faam van de abdij was dan ook wijdverspreid en het huis was gezegend met vele telgen, zelfs in het verafgelegen Brittannië<sup>487</sup>. Guibertus hanteerde hierbij de symboliek van de zich wijd uitspreidende wijnranken, een metafoor die vooral werd toegepast op het succes van de cisterciënzerorde<sup>488</sup>.

Maar zelfs de gemeenschap van Marmoutier was niet geheel feilloos. In brief 13 haalde Guibertus als 'goede daad' één puntje van kritiek aan om het klooster hierop attent te maken en zodoende voor verdere schande te behoeden. De 'ziekte' in kwestie had echter niet het hoofd (Marmoutier zelf) aangetast, maar enkel de ledematen. Guibertus refereerde hiermee naar de vele *cellae* die het klooster bezat<sup>489</sup>. Dit waren kleine kloosterafdelingen die onder het gezag van het hoofdklooster instonden voor de exploitatie van meer afgelegen, rurale bezittingen. Guibertus overnachtte in deze *cellae* op weg naar Candes en Chinon, plaatsen met bijzondere betekenis voor Martinus' cultus. Guibertus stoorde zich bijzonder aan het gebrek aan gastvrijheid die de monastieke beheerders van deze *cellae* aan de dag legden: ze lieten hem immers niet toe daar te verblijven tenzij hij in zijn eigen voedselvoorraad kon voorzien. Dit was een algemeen verspreid gebruik, vernam Guibertus daarenboven. Nochtans deden deze priors zich zelf wel overdadig te goed aan eten en drinken en alle ondeugden die een dergelijke overvloed met zich meebracht. Deze schandvlek op het anders zo bewonderenswaardige Marmoutier straalde echter af op de

---

*singillatim insistendo, altaria turmatim obsidendo et missarum celebrationi inuicem succedendo preter communia officia, in quibus persoluendis tota pene dies absumitur. ... Quis existimare, nedum proferre, sufficiat ... quantas animarum cateruas de faucibus mortis, de manibus demonum, de locis non dico gehennalibus, sed purgatoriis domus illa missis et precibus eripiat?"* GG Ep. 8, l. 343-366.

<sup>485</sup> "*Sed, ut ab internis ad manifesta regrediar et ad ruborem eorum, qui disciplinatas consuetudines nugas uocant, de moribus eorum adhuc pauca prosequar: ... uerum est, inquam, quod exceptis spatiis, que natura exigente necessarie prorsus uel nocturne quieti, uel diurne corporum refectio debentur, ita omne tempus ab eis pre sollempnissima psalmorum extensione in seruitio Dei expenditur*". GG Ep. 8, l. 313-346.

<sup>486</sup> GG Ep. 8, l. 198-312.

<sup>487</sup> GG Ep. 8, l. 422-432.

<sup>488</sup> Elizabeth Freeman, *Narratives of a New Order. Cistercian Historical Writing in England, 1150-1220*, Brepols, Turnhout, 2002, pp. 156-158 (Medieval Church Studies 2) of Cecile Gaby, 'Fondation et naissance des ordres religieux. Remarques pour une étude comparée des ordres religieux au Moyen Age', in: Gerd Melville & Anne Müller (reds.), *Mittelalterliche Orden und Klöster im Vergleich. Methodische Ansätze und Perspektiven*, LIT Verlag, Berlin, 2007, pp. 115-137 (*Vita regularis* 34).

<sup>489</sup> Tegen de vroege dertiende eeuw bezat Marmoutier meer dan 150 priorijen, verspreid over heel Frankrijk. Voor een grafische voorstelling van deze bezittingen, zie Farmer, *Communities*, pp. 130-131.

hele gemeenschap. Meer zelfs, een dergelijk gebrek aan discipline bezorgde de hele orde een slechte reputatie<sup>490</sup>.

Globaal genomen is Guibertus' discours rond Marmoutier desalniettemin zeer lovend. De elementen die Guibertus aanhaalde geven daarenboven een indicatie van wat hijzelf belangrijk vond. Net zoals in de *Notae Gemblacenses* blijkt eensgezindheid opnieuw een centraal thema. Opvallend is ook de grote bewondering voor het 'gebedsleger' van Marmoutier. Ook de *Notae* deelden deze belangstelling voor de liturgie en het respecteren van feestdagen en *anniversaria*. Daarnaast beklemtoonde Guibertus in zijn briefwisseling met Marmoutier tweemaal hoe essentieel hij het vond dat men bleef vasthouden aan de tradities die het klooster groot hadden gemaakt<sup>491</sup>.

Na zijn terugkeer begon Guibertus, geïnspireerd door de gebruiken van Marmoutier, ook in zijn eigen regio anderen aan te manen tot het navolgen van een dergelijke levensstijl<sup>492</sup>. Gezien de parallellen tussen wat Guibertus aanhaalde als voorbeeldig gedrag te Marmoutier en de verwezenlijkingen die de *Notae* aan hem toeschrijven, kunnen we als hypothese stellen dat hij tijdens zijn abbatiaat de gewoonten van Marmoutier, en indirect dus van Cluny, als ideaal voor ogen hield. Wat Guibertus over Cluny zelf dacht, blijft helaas in het ongewisse: slechts eenmaal haalde Guibertus de naam van het klooster aan als voorbeeld van één van de vele roemrijke kloosters in *Francia*<sup>493</sup>, maar verder wijdde hij er niet over uit.

Tot slot maakte Guibertus ook meer algemene observaties over het monasticisme. Omdat, zoals hoger besproken, hét referentiepunt voor Guibertus de monastieke levenswijze was, en niet de specifieke verschijningsvormen die deze levenswijze kon aannemen, is het niet steeds duidelijk of hij hierbij specifiek het traditionele cenobitisme in gedachten had, dan wel of zijn commentaar ook op de nieuwe orden sloeg. Met zijn brief 10 trachtte Guibertus

---

<sup>490</sup> “*Dico enim, licet pudeat, sed ueritas urget ut dicam, quia nullum maius dignitatis sue preiudicium, nullum maius honoris sui detrimentum patitur sacra religio quam a cellis; et licet iam in quampluribus abbatiis a filiis scelestis altitudo glorie eius non solum a gratia pulchritudinis sue obfuscata, sed et ab statu rectitudinis pristinae inclinata et ad nichilum fere redacta sit, maxima tamen pars ruine, dedecoris et iniuriarum, quas sustinet a cellis, id est ab his que in cellis ab illusoribus ordinis fiunt, illic emergit, adeo ut in terra nostra ordo ipse, summe quondam reuerentie, nunc in opprobrium et in fabulam, in derisum et subsannationem, in blasphemiam et sibilum cunctis late per circuitum deuenerit.*” GG Ep. 13, l. 233-244.

<sup>491</sup> “*State ergo, reuerentissimi patres, in Domino, et sicut hactenus, ita usque in finem tenete traditiones ordinis, quas ab antiquo semel suscepistis.*” en “*date operam ut in electione et substitutione prelatorum, qui doctrina et morum probitate uigeant, antiquas traditiones constanter teneatis et in sacris eiusdem ordinis obseruationibus, que in uestro numquam monasterio emarcuerunt, habundetis magis, ut, sicut in presenti bona ceteris opinione preminetis.*” Respectievelijk GG Ep. 13, l. 245-247 en GG Ep. 12, l. 629-634.

<sup>492</sup> “*non minimum feruens a uobis ad nostros regressus, quidni et alios relatione et operum et morum uestrorum me cum inflammarem et ad imitationem uestri exemplo mei pertraherem? Egi hoc profecto et epistolis, ad absentes de puritate et integritate religionis uestre directis, ago et uerbis apud presentes quotiens horum memoria incidit.*” GG Ep. 12, l. 101-107.

<sup>493</sup> GG Ep. 10, l. 388-390.

Philip van Heinsberg ervan te overtuigen zijn invloed aan te wenden om de keizer te doen afzien van diens oorlogsplannen tegen het Franse Rijk. Eén van de elementen die Guibertus aanhaalde om deze oorlog te ontmoedigen waren de vele roemrijke kloosters in het Franse Rijk, die natuurlijk allen tezamen hun bemiddelingskracht bij God zouden inzetten om de oorlog in het voordeel van Frankrijk te laten aflopen. De kloosters uit *Francia* – van Cluny tot Cîteaux – worden dus door Guibertus, weliswaar in algemene bewoordingen, erg positief geëvalueerd<sup>494</sup>. Dit gunstig oordeel over het kloosterleven in het Franse Rijk staat in sterk contrast met Guibertus' klaagzang over het monasticisme in het algemeen. In zeer theatrale bewoordingen becommentarieerde hij het verval van de eens zo bloeiende monastieke levenswijze:

*“Ego, uenerandi patres, uilis homuncio, uel potius uermis et non homo, nichil in rerum serie uidens molestius, nichil ferens acerbius quam ordinem monasticum, olim sublimem et splendidum et ipsis etiam filiis uel tyrannis seculi uenerabilem, nostris modo diebus, proh pudor, ab his, a quibus disciplinata conuersatione commendari debuerat, non tantum a gloria decoris sui spoliatum, sed et ab omni fere status sui rectitudine infami uita reddi contemptibilem, dolorem super hoc cordis mei nullatenus dissimulare ualeo.”*<sup>495</sup>

De monastieke orde was dus al zijn vroegere glorie verloren. Dit verval was zowel van binnenuit ‘door de eigen zonen’ als van buitenaf door de ‘tirannen van de wereld’ veroorzaakt. Overal werd de monastieke levenswijze dan ook bespot, beledigd en belachelijk gemaakt<sup>496</sup>. Een goede monnik was uitzonderlijk als een zwarte zwaan geworden, als een fenomeen waarover men wel geruchten hoorde, maar waarvan men geen bewijzen zag<sup>497</sup>. De meeste kloosterlingen waren immers gedegenereerd tot ‘beesten, of zelfs eerder monsters’<sup>498</sup>. Guibertus beschouwde het dan ook als zijn taak om de

---

<sup>494</sup> “*A quo terrarum non maioris quantitatis spatium tot missarum sacrificia, uota precum, orationum incensa, contriti cordis et contribulati spiritus holocausta, gratissimo deuotionis adipe medullata, pro tuendis uiuis, pro defunctis liberandis ad celum per dies singulos diriguntur; cum non solum plana et directa, sed et littorum curuamina insularum que abdita, latibula siluarum, cacumina montium, ipsa quoque eius deserta plena sint cenobiis et referta utriusque sexus hominibus, predictorum officiis exercitiorum iugiter insistentibus?*” GG Ep. 10, l. 380-388.

<sup>495</sup> GG Ep. 13, l. 5-13.

<sup>496</sup> “*in terra nostra ordo ipse, summe quondam reuerentie, nunc in opprobrium et in fabulam, in derisum et subsannationem, in blasphemiam et sibilum cunctis late per circuitum deuenerit.*” GG Ep. 13, l. 242-244.

<sup>497</sup> “*Sed ubi forma [= van de goede monnik die de imitatio christi nastreeft] hec in uiris, ubi exempla ista in claustris, et maxime nostre prouincie? Rara auis in terris nigro que simillima cygno stabilis in partibus nostris religio. A facie nostra longe facta est, nec inuenitur in terra nostro more uiuentium. Auribus quidem famam eius audiuimus, sed abscondita est ab oculis nostris. .... Heu, heu, quis umquam ordinem olim angelicum, olim tam uicinum Deo in hec uitiorum uolutabra ruiturum, quis in hec uoluptatum lenocinia dilapsurum crederet?*” GG Ep. 12, l. 312-326.

<sup>498</sup> “*bestias, uel potius monstra*”. GG Ep. 12, l. 399.



ongedisciplineerde leden van de monastieke orde tot beterschap aan te manen<sup>499</sup>, al bleek het moeilijk om echt de facto impact te hebben op deze hardnekkige afvalligen<sup>500</sup>. De oorzaak van deze verloedering was de secularisatie van het klooster door onwaardige, dwaze prelaten die zich lieten beïnvloeden door geldelijke overwegingen en de machtspolitiek van hun verwanten<sup>501</sup>. Deze slechte leiders verborgen hun habijt onder bijzonder luxueuze en wereldlijke kledij en verwaarloosden hun opdracht van *cura pastoralis*<sup>502</sup>. Dit alles leidde ertoe dat de religieuze huizen wankelden en twijfelden<sup>503</sup>. Nochtans paste Guibertus er wel voor op om als dwaas over te komen door alle rijkdom en wereldlijke inmenging radicaal af te wijzen. Het moest immers mogelijk zijn, zo stelde Guibertus, de wereld te gebruiken zonder erdoor gedomineerd te worden en diens rijkdommen aan te wenden om via aalmoezen bemiddelaars bij Christus te verwerven<sup>504</sup>. Verder werd de monastieke levenswijze bespot omdat haar navolgers zo overmoedig waren nieuwe huizen te bouwen om vervolgens te constateren dat ze ze niet konden voltooiën<sup>505</sup>.

---

<sup>499</sup> GG Ep. 12, l. 264-311.

<sup>500</sup> *“Si qui autem forte inueniantur qui non secundum carnem ambulent ..., quis explicet quanta mentium frixura tabescere faciat eos zelus suus, cum uident horrenda ista et corrigere non ualent et inuiti tolerare coguntur semper .. quis credat quantis et in occulto detractationum lacerationibus et in aperto impropiorum obiectionibus a filiis alienis, qui sequendo ueterem a semitis noui hominis aberrantes claudicant, afficiantur?”* GG Ep. 12, l. 365-377.

<sup>501</sup> *“iustum arbitror ut et illud pro cautela inseram, unde in claustris tanta ... malorum incommoda ebulliunt. Vnde, obsecro, domini dilectissimi, putatis claustra corrumpi, nisi ex introductione secularitatis, que non aliorum quam per ineptorum socordiam, incuriam et dissolutionem prelatorum ingreditur, qui uitiosi a uitiosis uitiose constituuntur? Quidam uero instituuntur, sed derelicto ostio aliunde ascendentes uel suffodientes aut pecunia, cui obediunt omnia, aut potentum uiolentia propinquorum contra fas et ius omne intruduntur.”* GG Ep. 12, l. 540-550.

<sup>502</sup> *“uideo et doleo homines religionis tonsuram quidem, que superfluum amputationem significat, preferre, sed uirtutem religionis non uerbo, sed opere abnegasse; ipsos quoque abbates, cure pastoralis oblitos, negotiis ingemisco secularibus ex toto incubare, a militibus regum fere nichil preter habitum, sed nec habitu ipso quosdam differre. Nonnulli enim eorum religionis habitum, ex quo honores consecuti sunt, inhonorum ducentes, uelant et occultant illum non cirris caprinis, ut patres nostri, sed pellibus peregrinorum murium, pilleis que transmarinis capita redimita, mantellis quoque gulatis et cappis grisiis seu mardrinis uel aliis huiusmodi amphibulati, in magnis et mirabilibus super se iactanter ambulant.”* GG Ep. 42, l. 466-477.

<sup>503</sup> *“Ad que efficienda uidelicet et ad iura ordinis conseruanda et ad eius uulnera, si qua forte inueniuntur, curanda si quid uirium minus in uobis [= Marmoutier] esse percipitis, beatissimum patronum uestrum Martinum, insufficientie uestre adiutorem, uocate, orantes ut non solum suam domum, que uos estis, ne labatur suis et precibus et meritis circumfulciat, sed et in ceteris domibus scilicet nutanti iam et pene lapso ordini subueniat, quatinus religionem, que uiuenti ei in carne specialis erat gloria, nunc, cum Deo regnans, et ubi emortua est suscitari, et ubi incolumis uiget sine lesione optineat conseruari.”* GG Ep. 13, l. 250-259.

<sup>504</sup> *“Nec uero me talia uobis consulentem tam stolidum esse putetis, ut negem ex toto diuitias, et multa que mundi esse uidentur, ab aliquibus haberi posse nec diligi, et inueniri quosdam utentes hoc mundo, tamquam non utantur, et dominari potius quam seruire diuitiis, et facere sibi ex illis thesauros non deficientes, dispergendo scilicet et dando pauperibus comparare amicos qui, cum ipsi defecerint, recipiant eos in eterna tabernacula.”* GG Ep. 42, l. 521-528.

<sup>505</sup> *“incipiant nos irridere inimici, dicentes quia hi homines ceperunt edificare et non potuerunt consummare”.* GG Ep. 27, l. 101-102.

Dit lijkt erop te wijzen dat de kloosters geen echt structurele toestroom van inkomsten ontvingen om langetermijninvesteringen tot een goed einde te brengen. Dit probleem trof echter zowel reeds lang gevestigde kloosters als recent gestichte gemeenschappen<sup>506</sup>. Ook de kloosters van de nieuwe orden lijken dus in Guibertus' ogen aan deze kwalen geleden te hebben.

### 2.2.3 Guibertus' visie gecontextualiseerd

Guibertus' oordeel over de monastieke orde in het algemeen, en dus ook het traditionele cenobitisme, was bijzonder hard. Als monnik kloeg hij de vele wantoestanden in het kloosterwezen aan, die de monastieke levenswijze aan spot en kritiek blootstelden. Er valt echter een sterke dichotomie op te merken tussen de 'slechte' staat van de discipline in het traditionele cenobitisme en het klooster van Gembloers enerzijds en de 'lovenswaardige' discipline te Rupertsberg en de kloosters van *Francia*, in het bijzonder Marmoutier te Tours, anderzijds. Dit beeld wordt vooral in Guibertus' *epistularium* naar voren geschoven, terwijl de *Notae Gemblacenses* meer neutrale bewoordingen gebruiken en vooral Guibertus als hervormingsgezinde abt centraal stellen.

In de inleiding op dit hoofdstuk werd reeds gesuggereerd dat bij Guibertus' oordeel over de staat van het traditionele cenobitisme ook andere overwegingen meegespeeld kunnen hebben, zoals Guibertus' eigen ervaringen, zijn algemene perceptie van de tijd waarin hij leefde en de invloed van genreverwachtingen en bestaande literaire tradities. De manier waarop Guibertus het gebrek aan discipline van zijn moederabdij voorstelde, is alleszins sterk gevoed door de achterliggende animositeit die tussen hem en abt Johannes en een zekere fractie binnen het klooster van Gembloers bestond. Guibertus ging helemaal niet akkoord met het beleid van Johannes en hij had er dan ook alle belang bij de disciplinaire toestand in het klooster van Gembloers, het gevolg van dit beleid, in negatieve bewoordingen voor te stellen. Zijn persoonlijke ontevredenheid maskeerde hij echter met een meer algemeen discours van onvrede over de gehele orde. De negatieve toestand te Gembloers werd verder uitvergroot door er een voorbeeld van ideale discipline tegenover te stellen. In Guibertus' portrettering wordt Marmoutier wel erg duidelijk het tegenbeeld van Gembloers: de gehoorzame en ijverige monniken stonden er onder leiding van een waardig abt, die zonder enige verdenking van wereldlijke inmenging of simonie verkozen was, terwijl te Gembloers een simonistische tiran heerste die verdeeldheid zaaide onder de monniken. Guibertus' creëerde dus een sterke zwart-wit tegenstelling tussen Gembloers en

---

<sup>506</sup> "Terret et reuocat etiam hoc, quod tam multiplicia diuersarum religionum ubiuis inueniuntur habitacula, ut deficientibus qui manum ad benedictionem aperiant non solum nuper inchoata resideant, sed etiam ab antiquo fundata et constructa, iusta Dei negligenter se habentes uerberante, et ob hoc temporum malitia crebrescente, multa penurie constringantur calamitate." GG Ep. 27, l. 113-119.

Marmoutier. Hij stelde dit zelfs zeer aanschouwelijk voor: het leek hem dat hij zwart en uitgedoofd te Marmoutier was aangekomen, maar tegen de tijd dat hij het klooster weer verliet was zijn religieus enthousiasme weer helemaal als nieuw<sup>507</sup>. Tegelijkertijd zet Guibertus' negatieve commentaar op de *ordo monasticus* de voorbeeldige levenswijze te Marmoutier, en bij uitbreiding de kloosters in Francia, meer in de verf. De scherpe tegenstelling tussen het laakbare Gembloers en het lovenswaardige Marmoutier werd verder uitvergroot door de structuur die Guibertus in zijn *memoriale*, het belangrijkste handschrift uit zijn literaire erfenis, aanbracht. Zoals in de inleiding besproken bouwde Guibertus dit handschrift op volgens verschillende thematische secties. In de eerste staat zijn bewondering voor St-Martinus en Marmoutier centraal, terwijl de tweede thematische sectie gewijd is aan Hildegard van Bingen en Guibertus' verblijf te Rupertsberg, alsook aan alle onterechte kritiek die hem dit opleverde vanuit Gembloers. De lezer wordt dus als het ware eerst door de lovende beschrijving van Marmoutier geloodst en pas daarna geconfronteerd met de lamentabele staat van het kloosterleven te Gembloers, waardoor het contrast tussen beide extra benadrukt wordt. Het kwalijke beeld van abt Johannes in de tweede sectie geeft daarenboven aan de lovende woorden over Guibertus als abt in het begin van de eerste sectie (in het lofdicht en het *Carmen de sancto Martino*) meer draagwijdte. Guibertus' negatieve discours over Gembloers diende daarenboven nog een tweede doelstelling. Guibertus' lange reizen en verblijven buiten Gembloers lokten immers scherpe kritiek uit bij zijn medemonniken. Guibertus draaide de rollen echter om en stelde het net voor alsof hij niet uit eigen wil het klooster had verlaten, maar dat hij juist door het onreligieuze gedrag van zijn medebroeders verdreven was. Het leven in het klooster was immers ten gevolge van het onwaardige beleid van Johannes oneervol geworden<sup>508</sup>. Guibertus' afkeuring van Gembloers gaf hem dus de nodige argumenten om zijn weigering uit Rupertsberg terug te keren kracht bij te zetten, terwijl zijn wanhoop over het herstel van het klooster hem het excuus verschafte om terug naar Tours te trekken. Zo praatte hij dus zijn eigen ongehoorzaamheid goed. De manier waarop Guibertus op het einde van zijn leven de monastieke levenswijze en de specifieke kloostergemeenschappen waarmee hij in aanraking kwam representeerde, werd dus sterk vormgegeven door zijn eigen achterliggende doelstellingen en zijn verlangen om zichzelf steeds als conform alle monastieke idealen voor te stellen. Enige voorzichtigheid is dus geboden bij het trekken van conclusies uit dit partijdige discours.

---

<sup>507</sup> “*Itaque, qui extinctus et ater ueneram inter uos [= de gemeenschap van Marmoutier], ardentis uel uiuos, ut uulgo dicitur, carbones, uelut reaccensus et instar ferri ab igne candentis a nigredine mea alteratus, non minimum feruens a uobis ad nostros regressus, quidni et alios relatione et operum et morum uestrorum me cum inflammarem et ad imitationem uestri exemplo mei pertraherem?*” en “*uitiorum nigredine fuscabamur interius, sparsis usquequaque ignibus exusti exterius [= de brand van 1185]*”. GG Ep. 12, l. 99-104 en GG Ep. 36, l. 142-143.

<sup>508</sup> “*consilium discipline recipiende et ordinis tenendi necdum, pro dolor, assecuta sit, ideoque pacatam conversationem sectantibus habitare ibi onerosum videatur.*” GG Ep. 26, l. 480-482.

Guibertus' kritische houding tegenover het kloosterwezen kaderde daarenboven in zijn algemene negatieve inschatting van de wereld waarin hij leefde. Zo reserveerde hij zijn scherpe commentaar zeker niet enkel voor de monastieke gemeenschappen. Ook niet-monastieke religieuzen ontsnapten niet aan zijn kritische oog. Zo keurde hij de leverswijze van de kanunniken van Châteauneuf af omwille van hun voorliefde voor de jacht en het dobbelspel<sup>509</sup>, terwijl de clerus van Mainz een veeg uit de pan kreeg omwille van hun wereldlijke gedrag en kledij, rijkdom, wapendracht en jachtactiviteiten, waarmee ze de kerk tot een bordeel verlaagden<sup>510</sup>. Zelfs voor de hoogste prelaten was Guibertus niet mals: hen verweet hij niets minder dan simonie, een hang naar luxe, luiheid, wreedheid en machtsmisbruik<sup>511</sup>. Het gebrek aan spirituele discipline en een gepaste devote levensstijl was dus in alle lagen van de religieuze wereld doorgedrongen. Veel verbetering verwachtte Guibertus hier ook niet in, aangezien de huidige generaties zich doof betoonden voor alle advies uit de Heilige Schrift<sup>512</sup>. Guibertus was duidelijk pessimistisch over de tijd waarin hij leefde en hij interpreteerde het algemene gebrek aan religiositeit als een symptoom van het einde der tijden. In een ecclesiologisch brieftraktaat dat hij aan Philip van Heinsberg zond, stelde Guibertus expliciet dat naar zijn vermoeden nu, na de tijd van de geloofsbelijders, de

---

<sup>509</sup> “*qui potius et in aleis et in auibus celi ludere et cum canibus lepores et capreas ceruos que camporum insequi, quam his scribendis operam student impendere*”. GG Ep. 9, l. 415-417.

<sup>510</sup> “*Ecce apud Maguntiam uulpes foueas habent, et uolucres celi nidos, et nemo ibi Christum Dominum hospitatur. Terrena sapientia dolose plebis per uulpinam designatur foueam, per uolucrum nidos male blandiens uoluptuose leuitatis illecebra, uitia fouens in cordibus secularium clericorum ... quippe qui nominetenus Christiani, questu clerici, laici habitu, pompa milites, uita seculares magis quam regulares a uobis Dominum repulistis. ... Intenti estis magis canibus quam canonibus, uenationibus magis quam orationibus, plus armis quam psalmis, et de Christi cilicio sericati, de Christi paupertate diuites tam Christi humilitatem quam Christi paupertatem abhorretis ... uobis que in regione dissimilitudinis luxuriose uiuentibus facta est nobilissima ecclesiarum ferarum habitatio, nidificatio auium, prostibulum meretricum.*” GG Ep. 53, l. 82-103. Dit citaat dateert weliswaar uit de tijd dat Christiaan van Buch aartsbisschop van Mainz was. Guibertus kon het niet vinden met deze figuur en zijn beeld van de clerus van Mainz was ongetwijfeld sterk door zijn persoonlijke afkeer van Christiaan getekend. In een latere brief beschreef Guibertus de kanunniken van de kathedraal van Mainz, die hij persoonlijk had ontmoet, immers op meer neutrale wijze. Op dat moment was Siegfried van Eppstein de bisschop van Mainz, al leefde hij op het moment van Guibertus' bezoek aan Mainz wel in ballingschap. Guibertus onderhield een briefwisseling met deze Siegfried en zag hem mogelijk als beschermheer. Zie GG Ep. 50, l. 173-208.

<sup>511</sup> “*ceco populo non desunt duces, sed ceci ... Intrans ambitione, non deuotione, pecunia, non gratia, principum largitione, non cleri electione; et intrans, non ut pascant, sed pascantur, non ut ministrent, sed ministrentur, non ut seminent, sed colligant, non ut laborent, sed quiescant, non ut a lupis oues custodiant, sed immaniores lupis oues ipsi diripiant. Volunt enim id, quod in acquisitione honoris exinanitum fuerat, direptis repleri et non solum mollibus, sed et pretiosis uestiri; et quia super multos potestatem exercent, dando non pauperibus, sed necessariis suis uel amicis uel etiam supereffluentibus, benefici appetunt uocari. Proinde, ut ad talia habundent, diligunt munera, sequuntur retributiones et multifaria intentione querunt occasiones extorquendi, et ob hoc sepius peruertunt iudicium.*” GG Ep. 1, l. 752-773.

<sup>512</sup> “*Non enim instar nostri temporis hominum uel aures cordis obturatas habebat [= Martinus] ad audienda scripturarum monita, uel oculos mentis clausos ad intuenda precedentium iustorum exempla, nec indocilis erat ad illa intelligenda, nec piger aut tardus ad hec imitanda.*” GG Ep. 48, l. 210-215.

eindtijd was aangebroken<sup>513</sup>. In zijn interpretatie van de huidige kwalen van de tijd als de voorbodes van de Apocalyps stond Guibertus zeker niet alleen. De twaalfde eeuw kende immers een heropleving van het apocalyptische gevoel<sup>514</sup>. Zo bevatte de theologie van Hildegard van Bingen ook apocalyptische elementen, die na haar dood onder invloed van de cisterciënzer Gebeno van Eberbach zelfs tot de essentie van haar denken werden verheven<sup>515</sup>. Bovendien ontwikkelde Joachim van Fiore in de periode 1170-1190 zijn zeer gedetailleerde visie op de ontwikkeling van de geschiedenis. Joachim verwachtte dat in de eerste helft van de dertiende eeuw het derde en laatste tijdsvak van de geschiedenis van de wereld zou aanbreken<sup>516</sup>. Vaak waren dergelijke apocalyptische gevoelens gekoppeld aan de roep om nieuwe religieuze hervormingen in de gehele Kerk<sup>517</sup>. Guibertus' interpretatie van zijn eigen tijd als een periode waarin het geloof en de godsvrees teloor gingen, beïnvloedde ook zijn perceptie van het traditionele cenobitisme.

Tot slot valt het op dat Guibertus' werken zoals *De destructione* en *De combustione* gelijkenissen vertonen met andere historiografische werken uit dezelfde tijd en uit hetzelfde religieuze milieu. Ook met de morele interpretatie die hij in zijn brieven aan de brand van 1185 gaf plaatste Guibertus zich in een bredere traditie waarin branden als de straf van God voor de tekortkomingen van mensen werden gezien. In 1182 werd het klooster van St-Laurentius te Luik getroffen door een blikseminslag die de abdijkerk vernielde<sup>518</sup>. Reinerius van St-Laurent wijdde twee teksten aan deze gebeurtenis en aan de

---

<sup>513</sup> “Et quia, ut suspicor ego, nos sumus in quos fines seculorum deuenerunt, non expectamus implenda, sed iam per multa experimenta sentimus impleri uerba apostoli dicentis: ‘In nouissimis, inquit, diebus instabunt tempora periculosa, et erunt homines seipsos amantes, cupidi, elati, superbi, blasphemii, parentibus inobedientes, ingrati, scelesti, sine affectione, sine pace, criminatores, incontinentes, immites, sine benignitate, proditores, proterui, tumidi, uoluptatum amatores magis quam Dei.’” GG Ep. 1, l. 665-673.

<sup>514</sup> Caroline Walker Bynum & Paul Freedman, ‘Introduction’, in: Caroline Walker Bynum & Paul Freedman (reds.), *Last Things. Death and the Apocalypse in the Middle Ages*, University of Pennsylvania, Philadelphia, 2000, p. 6.

<sup>515</sup> Voor meer informatie over Gebeno van Eberbach en de invulling die hij aan Hildegard gaf in zijn Pentachronon, zie Michael Embach, *Die Schriften Hildegards von Bingen. Studien zu ihrer Überlieferung und Rezeption im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, Akademie Verlag, Berlijn, 2003, pp. 405-408 (*Erudiri Sapientia* 4) en José Carlos Santos Paz, ‘Introducción’, in: José Carlos Santos Paz, *La obra de Gebenón de Eberbach*, SISMEL, Firenze, 2004, pp. i-cccxl. Voor de ontwikkeling van Hildegards apocalyptische denken zie ook Renate Blumenfeld-Kosinski, ‘Visions and Schism Politics in the Twelfth Century: Hildegard of Bingen, John of Salisbury, and Elisabeth of Schönau’, in: Mathilde Van Dijk & Renée Nip (reds.), *Saints, Scholars and Politicians. Gender as a Tool in Medieval Studies. Festschrift in Honour of Anneke Mulder-Bakker on the Occasion of her Sixty-Fifth Birthday*, Brepols, Turnhout, 2005, pp. 179-183.

<sup>516</sup> E. Randolph Daniel, ‘Exodus and Exile. Joachim of Fiore’s Apocalyptic Scenario’, in: Bynum & Freedman, *Last Things.*, pp. 127-139 en David Keck, *Angels and Angelology in the Middle Ages*, Oxford University Press, New York & Londen, 1998, pp. 129-154.

<sup>517</sup> Daniel, ‘Exodus and Exile’, pp. 126-127.

<sup>518</sup> Het klooster van St-Laurentius werd ca. 1025 gesticht op initiatief van de toenmalige bisschop van Luik. Vanaf het begin van de twaalfde eeuw stond het klooster onder de invloed van Cluny. Zie Ursmer Berlière,

daaropvolgende consecratie van de abdijkerk. Reinerus leefde ongeveer in dezelfde periode als Guibertus (ca. 1110/1120 – na 1188) en legde zich, net zoals Guibertus, toe op literaire activiteiten, in het bijzonder op de productie van hagiografische en historiografische werken<sup>519</sup>. In de tekst die Reinerus kort na de blikseminslag neerschreef gaf hij geen verklaring voor de blikseminslag. Hij interpreteerde de gebeurtenis weliswaar als een straf voor de zonden van de kloosterlingen, maar de tekst getuigt toch voornamelijk over de verwarring die de blikseminslag veroorzaakte in de gemeenschap<sup>520</sup>. Deze vrij persoonlijke tekst vertoont zekere gelijkenissen met de brief die Guibertus kort na de brand van 1185 aan Gertrude stuurde. Enkele maanden na de blikseminslag werd de kerk van St-Laurentius herwid. Intussen had de gemeenschap blijkbaar de noodlottige gebeurtenis een plaats kunnen geven, want in Reinerus' tekst over deze herwijding wordt een veel uitgebreidere verklaring voor de ramp geboden: de brand was het gevolg van Gods woede over het feit dat de monniken – op aanstoken van enkele oudere leden van de gemeenschap – het feest van de oorspronkelijke wijding van het klooster niet meer naar behoren vierden. Deze ondankbaarheid had God en St-Laurentius erg misnoegd. De herwijding was echter de eerste stap van het klooster naar verzoening en het herstel van de goede relatie met de patroonheilige<sup>521</sup>. De blikseminslag was dus een goddelijke waarschuwing omdat de monniken hun gewoonten niet meer naleefden. Het herstel van de liturgische discipline vormde dus de oplossing voor dit probleem. Deze tweede tekst sluit aan bij Guibertus' brief aan Ida van Rupertsberg, waarin ook hij het interne verval van het klooster aangreep als verklaring voor de brand die Gembloers had vernield. Opvallend is dat ook Guibertus tijdens zijn abbatiaat veel belang hechtte aan het terug herstellen van de liturgische gebruiken van Gembloers. Mogelijk haalde Reinerus zijn inspiratie voor de beschrijving en interpretatie van de feiten bij een andere auteur, namelijk Rupert van Deutz (ca.1075-1130), één van de grote auteurs die St-Laurentius had voortgebracht. In 1128 wijdde Rupert een werk aan de brand die de burg van Deutz had getroffen, de plaats waar zich het klooster bevond waarvan Rupert sinds 1120 abt was. In *De incendio* betoogde Rupert aan de hand van gelijkaardige terminologie en bijbelcitaten dat de brand een goddelijk oordeel was over de bewoners van

---

'Abbaye de Saint-Jacques à Liège', in: *Monasticon Belge. II: Liège*, deel 1 & 2, Abbaye de Maredsous, Maredsous, 1928, pp. 5-31.

<sup>519</sup> De meeste van deze werken zijn terug te vinden in de reeks *Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum* 20, ed. Wilhelm Arndt, Stuttgart, 1868, pp. 559-620. Reinerus was overigens zeer zelfbewust over zijn auteurschap. In een van zijn werken nam hij een uitgebreide opsomming van zijn eigen literaire productie op. Zie *De ineptiis cuiusdam idiotae libellus seu de claris scriptoribus monasterii Leodiensis seu de gestis abbatum Sancti Laurentii Leodiensis*, uitgegeven in de reeks *Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum* 20, ed. Wilhelm Arndt, Stuttgart, 1868, pp. 593-603.

<sup>520</sup> *Opusculum cuiusdam ad amicum familiarem de casu fulminis*, uitgegeven in de reeks *Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum* 20, ed. Wilhelm Arndt, Stuttgart, 1868, pp. 616-620.

<sup>521</sup> *Libellus gratiarum actionis ad beatum Laurentium super dedicatione nova*, uitgegeven in de reeks *Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum* 20, ed. Wilhelm Arndt, Stuttgart, 1868, pp. 616-620.

de burg<sup>522</sup>. Ruperts tekst was zeker gekend door Reinerus, die er in één van zijn werken naar verwees<sup>523</sup>. Ook te Gemblours was *De incendio* overigens gekend<sup>524</sup>. Er bestond dus een monastieke traditie om aan toevallige rampen zoals branden en blikseminslagen een morele betekenis toe te kennen en zodoende de ingrijpende gebeurtenis een plaats te geven. Door het probleem te identificeren kon er ook een gepast verzoeningsritueel aan gekoppeld worden zodat de orde hersteld kon worden<sup>525</sup>. De negatieve commentaar en beeldvorming rond het traditionele cenobitisme was dus deels uitgelokt door gebeurtenissen die niets met de staat van de interne discipline hadden te maken. Het feit dat men de oorzaak van deze beproevingen toch zocht in de neergang van de kloosterwezen toont wel aan dat onder het traditionele monasticisme het gevoel leefde dat dit zeker tot de mogelijke verklaringen behoorde.

Dit gevoel van achteruitgang wordt ook duidelijk geïllustreerd in de historiografische werken die tijdens het laatste kwart van de twaalfde eeuw, de periode waaruit de brieven van Guibertus' *epistularium* dateren, in het klooster van Lobbes werden neergepend. Dit benedictijnse klooster werd in de zevende eeuw gesticht door Landelinus<sup>526</sup>. De geschiedenis van Lobbes en Gemblours was daarenboven verweven, op zijn minst sinds de elfde eeuw en mogelijk al sinds de stichting van Gemblours. Omstreeks 1170-1174 schreef Hugo, de prior van Lobbes, een tekst over de geschiedenis van het klooster vanaf de

---

<sup>522</sup> *Rupertus de incendio Tuitiensi*, uitgegeven in de reeks *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores* 12, ed. Georg Pertz, Stuttgart, 1856, pp. 629-637. In tegenstelling tot in St-Laurentius werd de schuld hiervoor niet bij de monniken zelf gezocht, maar bij de leken die binnen de kloostermuren huizen hadden opgetrokken. Voor Rupert fungeerde de tekst in feite als de schriftelijke neerslag van zijn lange conflict met verschillende partijen over het recht van het klooster op het hele *castrum*. De aanwezigheid van seculiere bewoning binnen de kloostermuren was overigens ook een probleem waarmee Gemblours onder abt Arnulfus geconfronteerd werd, zo bleek uit een brief van Innocentius II aan Alberon van Luik (c. 1140) (overgeleverd in *Gallia Christiana* III, Parijs, 1725, Instrumenta, col. 127). Voor meer informatie over Rupert van Deutz, zie Van Engen, *Rupert of Deutz*, 397p.; voor een bespreking van *De incendio*, zie pp. 248-261.

<sup>523</sup> *De ineptiis cuiusdam idiotae libellus*, ed. W. Arndt, p. 597.

<sup>524</sup> In het twaalfde-eeuwse handschrift KBR hs. 9739-40.

<sup>525</sup> Ook in niet-monastieke milieus leefde deze traditie in de late twaalfde eeuw. In 1187 schreef een anonieme auteur, vermoedelijk afkomstig uit het kapittel van St-Lambertus te Luik, een tekst over een brand te Luik. Nog meer dan bij Reinerus legde hij de oorzaak bij de zonden en de '*indisciplinatorum offensas* van de inwoners van Luik. Deze auteur zocht de oorzaak dus niet binnen de eigen rangen, maar legde de schuld bij de leken van de parochies te Luik. Zie "*Proh dolor! Propter peccata inhabitantium sic sancta disperduntur habitacula* [= de kerk van St-Petrus en de parochiekerk van St-Clementius en St-Trudo], *propter disciplinatorum offensas sic interdum divina destituuntur sanctuaria. ... orate ut ille dominus, ille sanctus* [= Christus] *reformet in melius et protegat in eternum*". *Breviloquium de incendio ecclesiae sancti Lamberti*, uitgegeven in de reeks *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores* 20, ed. Wilhelm Arndt, Stuttgart, 1868, p. 620.

<sup>526</sup> Ursmer Berlière, 'Abbaye de Lobbes', in: *Monasticon Belge*, I: Hainaut, Abbaye de Maredsous, Maredsous, 1897, pp. 197-199.

stichting tot aan zijn eigen tijd als inleiding op het cartularium van de abdij<sup>527</sup>. De auteur velde in deze tekst geen oordeel over de interne discipline en gebruikte geen geladen woordenschat. Slechts in één passage werd de huidige toestand van het klooster negatief vergeleken met het verleden<sup>528</sup>. Op het einde van de twaalfde eeuw (ca. 1181-1204) hernam een anonieme monnik dit onderwerp in een tweede relaas van de geschiedenis van het klooster<sup>529</sup>. De titel ‘*De fundatione et lapsu monasterii Lobiensis*’<sup>530</sup> maakt meteen de toon van de tekst duidelijk. In de tekst wordt de ‘goede oude tijd van de stichting’ sterk gecontrasteerd met de neergang die het klooster nu doormaakte. Deze neergang uitte zich volgens de auteur in de eerste plaats in een gebrek aan middelen voor het klooster en in de usurpaties van het kloosterbezit, die mogelijk werden gemaakt omdat de beschermers van het klooster zich niet adequaat van hun taak kweten. Hierdoor hadden de kloosterlingen geen tijd meer om zich aan de essentie van hun levenswijze – studie en contemplatie – te wijden<sup>531</sup>. De neergang van het klooster was dus zowel aan interne als aan externe oorzaken te wijten<sup>532</sup>. De abt onder wie deze tekst tot stand kwam, Werricus (abb. 1181-1204), was overigens zelf de auteur van een heiligenleven over de vermoorde bisschop Albert van Leuven<sup>533</sup>, die als aartsdiaken het klooster van Gembloers had bijgestaan na de brand van 1185. Niet alle historiografische teksten die in deze periode in traditionele kloosters werden geproduceerd zijn echter door dezelfde negatieve perceptie getekend. De *Historia*

---

<sup>527</sup> Steven Vanderputten, *Sociale perceptie en maatschappelijke positionering in de middeleeuwse monastieke historiografie (8<sup>te</sup> – 15<sup>de</sup> eeuw)*, onuitgegeven doctoraatsverhandeling Ugent, prom. Ludo Milis, 2000, p. 193.

<sup>528</sup> “*transcribimus ut noverint prospera nostra quanta antiquitus fuerint, cum desertores nostri tam multa nunc quoque inviti nobis reliquerint*”. *Fundatio monasterii Lobbiensis auctore Hugone priore*, uitgegeven in de reeks *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores* 14, ed. Georg Pertz, Stuttgart, 1883, pp. 544-548, citaat op p. 545.

<sup>529</sup> *De fundatione et lapsu monasterii Lobiensis*, uitgegeven in de reeks *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores* 14, ed. Georg Pertz, Stuttgart, 1883, pp. 548-554.

<sup>530</sup> Indien deze titel uiteraard ook in de handschriften waarin de tekst is overgeleverd aanwezig was. Dit kan echter niet uit de editie worden afgeleid.

<sup>531</sup> “*Multi multa loquuntur de statu Lobiensis monasterii. Mirantur alii mangam eius dignitatem, quam obtinuit auctoritate sedis apostolicae. Mirantur alii diminutionem possessionem eius antiquarum et de penuria eius moderna, penuria nimis indigna dignitati tantae ipsius, modernos mordent, quasi ipsi sint qui detraxerint omnia bona eius.*” en “*Et primis quidem diebus, quando dies erant bonos, honore magno habuit abbatiam Lobiensem Leodiensis ecclesia ... usque ad dies Alexandri episcopi [= ep. 1165-1167]. Nunc autem dies mali dies bonos male perdidit; in ecclesia Leodiensi, decedentibus auctoritatis magnae viris, qui usque ad aetatem nostram floruerunt, novi homines surrexerunt qui ignorant Ioseph. ... prae omnibus ecclesia Lobiensis languida iacet et defecit, quia non est qui adiuvet contra iniurantes, contra raptos, contra diripientes. ... Usque ad memoriae nostrae abbatem Leonium [= abb. 1131-1137] ... claustrum laeti studiis et cum fratribus suis otio felici litteris incumbentes, claustro se continebant, raro foras exeuntes... sed seculis illis aureis non argentea, sed secula ferrea successerunt; ferrumque habere, non librum, nunc oportet abbatem Lobbiensem.*” *De fundatione et lapsu monasterii Lobiensis*, ed. G. Pertz, p. 548 en p. 552.

<sup>532</sup> Vanderputten, *Sociale perceptie*, p. 193.

<sup>533</sup> *Vita Alberti episcopi Leodiensis*, uitgegeven in de reeks *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores* 25, ed. Georg Waitz, Hannover, 1880, pp. 139-168.



*monasterii Aquicinctini*, geschreven tussen 1174 en 1181, geeft nergens blijk van het gevoel van een interne crisis in het klooster van Anchin, al wordt wel éénmaal verwezen naar de ‘*iam prevalente malitia nostris ... temporibus*’<sup>534</sup>.

Guibertus stond dus niet alleen in zijn weinig positieve oordeel over de staat van de *ordo monasticus*. Binnen het traditionele cenobitisme lijkt een breder gedragen gevoel van achteruitgang bestaan te hebben, een neergang die zich niet enkel op vlak van monastieke discipline uitte, maar veroorzaakt werd door een amalgaam van aan elkaar gelinkte externe en interne factoren. Dit gevoel vormde de aanleiding tot een toegenomen historiografische productie: door de crisis of verandering een plaats te geven werd deze bezworen en hervond de gemeenschap een zekere stabiliteit. De hierboven besproken teksten werden dan ook door Pieter-Jan De Grieck gevat onder de noemer ‘crisishistoriografie’, terwijl Steven Vanderputten ze als ‘reddingsboei voor een in het slop geraakt zelfvertrouwen’ betitelde<sup>535</sup>. De Grieck merkte echter op dat deze ‘crisishistoriografie’ niet geschreven werd op het moment dat de crisis in kwestie zich voordeed, maar net op het moment dat men deze wilde verhelpen. Het opduiken van dergelijke historiografische teksten wijst dus net op hervormingszin<sup>536</sup>. Deze teksten kunnen derhalve ook gelezen worden als een uiting van ambitie binnen het traditionele cenobitisme om aan de neergang het hoofd te bieden.

---

<sup>534</sup> *Historia monasterii Aquicinctini*, ed. Georg Pertz, *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores 14*, Stuttgart, 1883, pp. 584-592, citaat op p. 585.

<sup>535</sup> De Grieck, *De benedictijnse geschiedschrijving*, pp. 195-200 en pp. 252-257 en Vanderputten, *Sociale perceptie*, pp. 97-100.

<sup>536</sup> De Grieck, *De benedictijnse geschiedschrijving*, p. 199.

## 2.3 De staat van het traditionele cenobitisme

Wie zomaar Guibertus' negatieve representatie van de disciplinaire staat van het traditionele cenobitisme voor waar aanneemt, riskeert de neergang en de perceptie van neergang binnen het traditionele cenobitisme te overschatten. Zijn negatieve oordeel over Gembloers en de *ordo monasticus* was immers deels een literaire constructie, ingegeven door persoonlijke conflicten en diende als strategie om zijn niet altijd even voorbeeldige gedrag te verantwoorden. Guibertus' oordeel was daarenboven ook niet unaniem negatief: Marmoutier en de kloosters in Francia konden bij hem net op veel lof rekenen. Daarenboven werd Guibertus' perceptie mogelijk gestuurd door de reeds bestaande literaire traditie om branden als een teken van Gods onvrede te interpreteren en spiegelde hij zich misschien aan bestaande literaire voorbeelden, zoals *De incendio* van Rupert van Deutz en de historiografische teksten van Reinerus van St-Laurent.

Anderzijds zijn deze verklaringen op zich niet afdoende om de heftigheid waarmee Guibertus zijn moederabdij en de simonistische abt Johannes aanviel te verklaren. Guibertus was daarenboven niet de enige traditionele monnik die zich in donkere bewoordingen over de staat van het eigen klooster uitliet. Guibertus' kritische woorden voor Gembloers waren dus meer dan een representatieve strategie maar herbergden een reële onrust over het religieuze leven in het klooster. Guibertus' beleid als abt toont immers aan dat hij zeker niet tevreden was met de situatie te Gembloers, maar ook dat hij zich hier niet wou bij neerleggen. De hervormingen die Guibertus doorvoerde geven aan dat hij de nood voelde om de interne discipline van het klooster te herstellen, al behaalde hij hierin misschien minder succes dan hij gehoopt had. Deze veranderingen, waarvoor hij mogelijk inspiratie vond te Marmoutier en dus indirect te Cluny, bestonden in de eerste plaats in het terug aanknopen bij de literaire en liturgische tradities van de abdij. Het feit dat Guibertus het traditionele cenobitisme niet als een aparte monastieke groep, laat staan als een orde, percipieerde, maakt het soms moeilijk om te bepalen in hoeverre zijn uitspraken betrekking hebben op het traditionele cenobitisme, dan wel op het monasticisme in het algemeen. Guibertus percipieerde zeker wel verschillen tussen kloosters onderling, maar de scheidingslijn liep voor hem niet tussen traditionele cenobitisme en nieuwe orden, maar tussen 'goede' en 'slechte' kloosters. Toch lijkt hij deze neergang op de hele *ordo monasticus* geprojecteerd te hebben, zowel op 'de reeds lang gevestigde kloosters als op de recent gestichte gemeenschappen', zoals hijzelf eenmaal aangaf<sup>537</sup>. In feite kaderde zijn pessimisme in een bredere onrust over de huidige tijd en de verwachting van het einde der

---

<sup>537</sup> "Terret et reuocat etiam hoc, quod tam multiplicia diuersarum religionum ubiuis inueniuntur habitacula, ut deficientibus qui manum ad benedictionem aperiant non solum nuper inchoata resideant, sed etiam ab antiquo fundata et constructa, iusta Dei negligenter se habentes uerberante, et ob hoc temporum malitia crebrescente, multa penurie constringantur calamitate." GG Ep. 27, l. 113-129.

tijden. Guibertus typeerde immers zijn eigen tijd als een periode die dringend hervorming behoefde, iets waar hij als monnik en later als abt een begin mee kon maken door in zijn directe omgeving de kwalen van zijn tijd te remediëren. Het feit dat er ondanks de ‘slechtheid van de tijd’<sup>538</sup> volgens Guibertus toch ook nog lovenswaardige kloosters te vinden waren, bewijst dat deze crisis nog niet overal was doorgedrongen en dat de neergang van de monastieke levenswijze dus geen onafwendbaar proces was. Zijn initiatieven om de situatie te remediëren wijzen er daarenboven op dit proces in Guibertus’ ogen ook niet onomkeerbaar was. Tot slot kan opgemerkt worden dat dit gevoel van stuurlaasheid ook onder de cisterciënzer orde leefde: tijdens de late twaalfde en vroege dertiende eeuw getuigen immers ook verscheidene teksten van cisterciënzers van een gevoel van neergang binnen hun monastieke levenswijze. Enkel door een extreme vorm van ascese te promoten kreeg men het gevoel deze neergang te kunnen bezweren<sup>539</sup>. Guibertus’ gevoel van achteruitgang van de monastieke levenswijze was dus mogelijk eerder een algemeen fenomeen dat de monastieke wereld rond 1200 in zijn ban hield.

Guibertus’ literaire erfenis kan dus gelezen worden als een poging om betekenis te geven aan zijn eigen tijd, aan de toestand in zijn klooster en aan toevallige rampen zoals de brand van 1185. Zijn werken waren een reactie op de spirituele neergang in Gembloers en in de gehele maatschappij. Tegelijkertijd getuigen Guibertus’ literaire inspanningen van actiebereidheid om de vroegere relevantie van de monastieke levenswijze te herwinnen en de wens om, als individu én als sociaal-religieuze groep, opnieuw een rol op te eisen in het religieuze, spirituele en intellectuele leven. Welke mogelijkheden en kansen er effectief nog waren voor een monnik uit het traditionele cenobitisme om impact te hebben op de wereld, en welke nieuwe ontwikkeling hij daarentegen liever links liet liggen, vormt het onderwerp van de volgende drie delen van deze scriptie.

---

<sup>538</sup> ‘*temporis maliciam*’. Notae, p. 597, l. 13. Zie ook bovenstaand citaat.

<sup>539</sup> Zie Brian Patrick McGuire, *The Difficult Saint. Bernard of Clairvaux and His Tradition*, Cistercian Publications, Kalamazoo, 1991, pp. 181-185 en Wim Verbaal, ‘Cistercians in dialogue: bringing the world into the monastery’, in: Mette Birkedal Bruun (red.), *The Cambridge Compendium to The Cistercian Order*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013, p. 243.



**II.**

**RELATIES:**

**EEN MONNIK EN ZIJN NETWERK**



Ondanks het gevoel van achteruitgang binnen het traditionele cenobitisme, of net hierdoor, zag Guibertus van Gemblours een rol voor zichzelf weggelegd in de wereld. Als abt kon hij weliswaar invloed uitoefenen op de monniken van Gemblours, als briefschrijver bereikte hij een veel groter publiek. Tijdens zijn leven omringde Guibertus zich met allerlei personen, van monniken zoals hijzelf tot hooggeplaatste invloedrijke, figuren, waarmee hij persoonlijk in contact kwam en met wie hij brieven uitwisselde. Door zijn *epistularium* op te stellen slaagde Guibertus erin zijn belangrijkheid te illustreren en aan te tonen in welke illustere kringen hij zich wel begaf en gehoor voor zijn opvattingen vond. Ook in andere bronnen, zoals oorkonden, vinden we soms informatie over de manier waarop Guibertus zijn netwerk uitbouwde. Op basis van zijn *epistularium* en deze andere bronnen kunnen we dus zijn netwerk reconstrueren en analyseren hoe hij dit netwerk uitbouwde en welke groepen deel uitmaakten van zijn kennissenkring. Werd hij in de keuze van zijn contacten bijvoorbeeld gestuurd door de bestaande banden die zijn eigen gemeenschap cultiveerde? Traditionele monastieke instellingen waren weliswaar niet verbonden in formele, overkoepelende en hiërarchische structuren zoals de meer recente cisterciënzer gemeenschappen dit waren<sup>1</sup>, maar gedurende haar geschiedenis had de abdij van Gemblours heel wat institutionele contacten opgebouwd. Zo onderhield Gemblours in de vroege twaalfde eeuw vermoedelijk banden met de benedictijner kloosters van Brogne, St-

---

<sup>1</sup> Enkel de abdij van Cluny bouwde een gelijkaardige structuur uit met bijvoorbeeld een Generaal Kapittel (vanaf Petrus Venerabilis in 1132). Tussen ca. 1125 en 1145 ondernamen de Reimse traditionele kloosters een poging om zich te verenigen, maar echt duurzaam bleek hun samenwerkingsverband niet. Voor meer informatie, zie de Inleiding.

Truiden en de twee gemeenschappen uit Luik, St-Jacobus en St-Laurent<sup>2</sup>. Daarnaast echter kunnen we de vraag stellen in welke mate Guibertus' netwerk persoonsgebonden was en dus enkel duurzaamheid bezat zolang hij leefde. De precieze samenstelling van dit netwerk kan ons dan weer veel leren over de openheid van deze aanhanger van de traditionele monastieke levenswijze voor andere religieuze groepen. Sloot Guibertus zich op binnen zijn eigen monastiek ideaal of verbreedde hij daarentegen net zijn horizons door zich buiten zijn vertrouwde kring van benedictijner instellingen te begeven? Tot slot toont de analyse van Guibertus' netwerk ook aan hoe een traditioneel monnik zich politiek gezien positioneerde tegenover bijvoorbeeld het Duitse Keizerrijk en het Franse Koninkrijk of de keizer en de paus. Als monnik van een abdij uit het Heilig Roomse Rijk die in het verleden steeds de zaak van de keizer had gesteund lijkt het niet onwaarschijnlijk dat Guibertus' loyaliteit bij deze gevestigde allianties lag, al suggereren zijn reizen naar Tours ook een fascinatie voor de religieuze gemeenschappen in het Franse Koninkrijk.

Een netwerk is echter geen abstract en statisch gegeven, maar een verzameling van zeer concrete banden en relaties die voortdurende inspanningen vragen willen ze duurzaam blijven. Dit smeden, hersmeden en eventueel verbreken van banden binnen een netwerk verliep zowel via persoonlijke contacten als via het uitwisselen van brieven. Echter, niet enkel dit uitwisselen van brieven an sich was – als vorm van gift-exchange – een manier om banden de smeden en aan te halen; ook het gehanteerde discours in de brieven bood een uitgelezen kans om de verhoudingen tussen afzender en bestemming te bestendigen of te wijzigen. Het gebruik van emotietaal speelde hier een bijzondere rol: emoties signaleerden bijvoorbeeld de bereidheid om relaties op te bouwen, drukten de wens uit tot de bestendiging van dergelijke relaties of gaven aan dat deze net verstoord waren. Een schrijver kon zowel zeer bewust een emotioneel beladen discours ontwikkelen als er onbewust op terugvallen. Ook Guibertus gebruikte doorheen zijn brieven emotietaal om zijn relaties met anderen vorm te geven en zijn bedoelingen over te brengen aan zijn correspondenten. Onder meer door het gebruik van een verfijnd emotioneel discours slaagde Guibertus erin contacten te leggen én te onderhouden en zodoende zijn netwerk uit te breiden tot de milieus buiten de traditionele wereld van zijn eigen klooster.

Centraal in dit deel staat dus de vraag in welke milieus een traditionele monnik zoals Guibertus zich bewoog, waar zijn politieke voorkeuren lagen en hoe hij banden smeedde en vormgaf. Uiteraard is Guibertus' netwerk niet noodzakelijk representatief voor de contacten die andere traditionele monniken uit zijn milieu wisten te ontwikkelen. Derhalve is het aangeraden om de inzichten over Guibertus' netwerk op basis van zijn *epistularium* in een breder perspectief te plaatsen en worden de hierna gevoerde analyses ook

---

<sup>2</sup> Tjamke Sniijders, 'Near Neighbors, Distant Brothers. The Inter-monastic Networks of Benedictine Houses in the Southern Low Countries (900-1200)', in: Steven Vanderputten, Tjamke Sniijders & Jay Diehl (reds.), *Medieval Liège at the Crossroads of Europe: Monastic Society and Culture, 1000-1300*, Brepols, Turnhout, 2014, te verschijnen. Ik ben Tjamke Sniijders veel dank verschuldigd voor het ter beschikking stellen van haar artikel.



opengetrokken naar andere twaalfde-eeuwse briefschrijvers, zowel uit traditionele religieuze milieus – monastiek en seculier – als uit de nieuwe orden van de twaalfde eeuw. Zodoende kunnen we de vraag beantwoorden of Guibertus' epistolaire netwerk en zijn discursieve strategieën typisch waren voor het traditionele cenobitisme en welke de meest opmerkelijke verschillen waren met de netwerken van andere briefschrijvers uit de twaalfde eeuw.



## Hoofdstuk 3 : Netwerkopbouw

De netwerken van middeleeuwse briefschrijvers zijn tot nu toe vooral gereconstrueerd als onderdeel van het bredere onderzoek naar de *amicitia*-cultuur. Met deze laatste term wordt de vriendschapscultus bedoeld die in de twaalfde eeuw de ideeënwereld van de middeleeuwse elite ging beheersen en die vooral in briefwisselingen tot uitdrukking kwam. Mediëvisten onderzochten bijvoorbeeld de verbanden tussen de sociale en religieuze status van correspondenten en hun specifieke gebruik van *amicitia*-terminologie in hun briefwisselingen. Hiertoe reconstrueerde men op basis van de destinatarissen in briefcollecties de netwerken rond bepaalde briefschrijvers en ontwikkelde men vervolgens prosopografische analyses van deze correspondenten om het gebruik van vriendschapstaal beter te kunnen interpreteren. De reconstructie en analyse van dergelijke netwerken kan echter ook op zichzelf al erg interessant zijn, bijvoorbeeld om afhankelijkheids- en patronagerelaties op te sporen, om het functioneren van politieke allianties te doorgronden, om de impact van familiebanden te beoordelen, om de vorming van sociale groepen te bestuderen of om de rol van discours en retoriek in al deze aspecten te achterhalen<sup>3</sup>. Enkel binnen de byzantinistiek heeft men al dergelijk op zichzelf staand onderzoek verricht naar macht, relaties en netwerkvorming op basis van correspondenties<sup>4</sup>. In de studie van de westerse middeleeuwen staat deze benadering van briefwisselingen nog in haar kinderschoenen. Toch zijn er zeker enkele *caveats* verbonden aan het gebruik van brieven als bron voor de reconstructie van een netwerk. Zoals in de bespreking van het briefgenre in de inleiding reeds werd gesteld, zijn de meeste brieven bewaard in collecties waarvan de inhoud zeer zorgvuldig werd geselecteerd in functie van de doelstellingen van de samensteller van dergelijke verzamelingen. Vermoedelijk maakten brieven gericht aan, of ontvangen van, hoog aangeschreven correspondenten dan ook meer kans om in zulke collecties opgenomen te worden. Brieven dienden daarenboven om de zogenaamde ‘epistolaire situatie’ – namelijk een afstand in tijd of in ruimte – te overbruggen. Ook dit heeft zijn implicaties voor de correspondenten die we in een briefcollectie kunnen aantreffen. Hieruit volgt immers dat aan heel wat goede contacten uit de directe omgeving nooit een brief werd geschreven. Ook ‘ongeleterde’ of op zijn minst minder geleerde kennissen zullen in een briefcollectie afwezig zijn. Een ander probleem

---

<sup>3</sup> Een eerste oproep hiertoe werd gelanceerd door Margaret Mullett in ‘Power, Relations, and Networks. Introduction’, in: *Belgisch Tijdschrift voor Filologie en Geschiedenis*, 83:2 (2005), pp. 255-259.

<sup>4</sup> Zie bijvoorbeeld Michael Grünbart, ‘“Tis Love that Warm’d Us”. Reconstructing Networks in Twelfth-Century Byzantium’, in: *Belgisch Tijdschrift voor Filologie en Geschiedenis*, 83:2 (2005), pp. 301-313.

voor de reconstructie van epistolaire netwerken is dat de opgenomen brieven in sommige gevallen geanonimiseerd werden en dat de *salutationes* soms volledig werden weggelaten. Tot slot riskeert het feit dat de opgenomen brieven sterk gereviseerd werden het beeld van de relatie tussen de briefschrijver en de correspondent te vertekenen. Sommige brieven zijn misschien zelfs nooit (in die versie) aan de bestemming in kwestie verstuurd. Dit geldt uiteraard zeker voor fictieve brieven. Kortom, een netwerk gereconstrueerd op basis van epistolair materiaal is geen weerspiegeling van het volledige netwerk van een auteur, maar eerder van het milieu waarin hij of zijn latere bewonderaars hem graag gesitueerd zagen.

Het is dus vaak aangewezen om de reconstructie van een netwerk op basis van de correspondenten in een briefwisseling te complementeren met andere informatie. Walter Ysebaert trachtte het netwerkonderzoek open te breken door in zijn studie van Stefaan van Doornik een analyse van diens briefwisseling te koppelen aan een studie van de getuigen in de oorkonden waarin Stefaan van Doornik voorkomt<sup>5</sup>. Hij kwam tot de conclusie dat Stefaans netwerk zoals dat uit zijn briefverzameling naar voren komt verre van overlapt met het beeld dat op basis van het oorkondemateriaal werd verkregen<sup>6</sup>. Ook diplomatische bronnen bieden dus geen garantie op een volledig representatief beeld van iemands netwerk<sup>7</sup>. Door een gecombineerde studie van brieven en oorkonden kan men echter wel een vollediger beeld van iemands netwerk bekomen. Een andere mogelijkheid bestaat erin om zich niet te beperken tot destinatarissen binnen een briefwisseling. Heel wat collecties bevatten ook brieven gericht aan de persoon rond wie de collectie is opgebouwd en soms treft men er zelfs brieven in aan die noch geschreven zijn door, noch geadresseerd zijn aan de centrale figuur van de collectie. Daarenboven kan ook een inhoudelijke analyse van de brieven erg lonend zijn. Vaak vermelden brieven immers ook andere personen dan de bestemming, bijvoorbeeld wanneer men als *intercedens* voor een derde persoon optreedt. Binnen het middeleeuwse netwerkonderzoek flirtte men korte tijd ook met de methode van de 'social network analysis' (SNA) om via computationele modellen netwerken te

---

<sup>5</sup> Brieven en oorkonden hadden daarenboven heel wat gemeenschappelijke kenmerken, zoals een gelijklopende opbouw en de intentie om de opsteller ervan te representeren. Voor dit spanningsveld tussen oorkonden, administratieve documenten en brieven, verwijs ik naar de bespreking van het epistolaire genre in de inleiding.

<sup>6</sup> Walter Ysebaert, *Schriftelijke communicatie en de uitbouw van relatienetwerken in de twaalfde eeuw. De brievencollecties van Stefaan van Orléans als spiegel van het kerkelijke milieu in het Capetingische koninkrijk? Een methodologisch onderzoek*, onuitgegeven doctoraatsverhandeling VUB, prom. Georges Declercq, 2004, pp. 266-271.

<sup>7</sup> Daarnaast zijn nog enkele andere kanttekeningen mogelijk bij het gebruik van oorkonden voor de reconstructie van netwerken. Zo kan men zich afvragen of alle getuigen wel op dezelfde plaats en op hetzelfde moment de oorkonde ondertekenden en of ze dus wel fysiek met elkaar in contact kwamen. Daarenboven zegt het samen optreden nog niets over de aard van de relatie tussen de verschillende getuigen en of ze ook buiten dergelijke situaties contacten met elkaar onderhielden.

analyseren en visueel voor te stellen<sup>8</sup>. Toch bleek de toepassing van deze techniek op middeleeuwse bronnen niet volledig bevredigend<sup>9</sup> en daarom heb ik deze niet verder toegepast in dit onderzoek.

In dit hoofdstuk wordt Guibertus' netwerk op 'traditionele' wijze gereconstrueerd op basis van zijn correspondentenkring én via onderzoek naar de getuigen in oorkonden en de informatie die in de brieven zelf is opgenomen. Om de eigenheid van Guibertus' correspondentenkring in perspectief te zetten wordt de prosopografische analyse van zijn correspondenten vergeleken met die van verscheidene andere briefschrijvers uit de twaalfde eeuw. Via deze kwantitatieve aanpak kunnen we Guibertus' openheid tegenover verschillende religieuze groepen beoordelen en de interne diversiteit binnen zijn correspondentenkring afzetten tegen de kringen van andere briefschrijvers. Op basis van deze informatie wordt de wereld van een briefschrijver uit het traditionele cenobitisme geschetst, zowel op vlak van sociale diversiteit als van het geografische bereik binnen zijn relaties. Tegelijkertijd licht deze analyse ons ook in over de mobiliteit die een monnik in de tweede helft van de twaalfde eeuw en vroege dertiende eeuw kon genieten. Eerst bekijken we echter de verschillende auteurs en hun briefcollecties waartegen de resultaten voor Guibertus zullen worden afgezet.

---

<sup>8</sup> Vooral het werk van sociaal antropoloog Jeremy Boissevain heeft een grote invloed gehad op het historisch onderzoek. Hierbij vertrekt men van alle sociale relaties van één individu, waarrond in een aantal concentrische cirkels alle kennissen van deze persoon worden opgenomen. Hoe dichter men bij het onderzoeksobject wordt geclassificeerd, hoe beter men de onderzochte persoon kent of hoe sterker hun afhankelijkheidsrelatie is. Deze cirkels kunnen nog worden onderverdeeld naar de duur van de relatie, hun intensiteit en reciprociteit. Zie Jeremy Boissevain, *Friends of friends: networks, manipulators and coalitions*, Blackwell, Oxford, 1974, 285p.

<sup>9</sup> Zo wees Walter Ysebaert er bijvoorbeeld op dat het uiterst moeilijk is een volledig en representatief beeld te krijgen van iemands contacten. Zo legt een briefcollectie slechts een deel van een breder netwerk bloot waardoor er zeker steeds enkele 'contacten' van een welbepaald persoon aan ons ontsnappen. Daarenboven zijn we zeer vaak niet in staat om de exacte aard van de relatie te bepalen, terwijl bij de indeling van de kennissen in de verschillende milieus steeds enige subjectiviteit aanwezig is waardoor verschillende historici voor éénzelfde persoon tot verschillende netwerken zouden komen. Tot slot levert een dergelijke methode enkel een statisch beeld van de netwerkvorming rond een bepaalde persoon op en gaat ze voorbij aan het dynamische karakter van netwerkopbouw. Ysebaert besloot dan ook dat SNA 'geen meerwaarde biedt aan het onderzoek naar relaties en netwerken op basis van middeleeuwse brievencollecties'. Zie Ysebaert, *Schriftelijke communicatie*, pp. 263-266.

### 3.1 Bronnen voor een comparatief perspectief

Om meer inzicht te krijgen in de eigenheid van Guibertus' epistolaire netwerk confronteren we de samenstelling van zijn correspondentenkring met de netwerken van twaalf briefschrijvers uit de twaalfde en vroege dertiende eeuw. Voor een aantal van deze briefschrijvers is zo'n analyse reeds voor handen dankzij het werk van John McLoughlin, Julian Haseldine en Walter Ysebaert, wier resultaten ik verder in mijn onderzoek betrek. Zij leverden meer bepaald de basisgegevens voor Jan van Salisbury (ca. 1120-1180), Gilbert Foliot (ca. 1110-1187), Arnulf van Lisieux (vroege twaalfde eeuw – ca. 1182)<sup>10</sup>, Bernardus van Clairvaux (1090-1153), Petrus Venerabilis (ca. 1092/94-1156), Petrus van Celle (ca. 1115-1183)<sup>11</sup> en Stefaan van Doornik (1128-1203)<sup>12</sup>.

Jan van Salisbury was als klerk van twee bisschoppen van Canterbury, Theobald en Thomas Becket, verantwoordelijk voor het opstellen van hun brieven. Vanaf 1176 werd hij bisschop van Chartres tot zijn dood in 1180. De brieven van Jan van Salisbury zijn overgeleverd in twee collecties, één waarin zijn brieven onder Theobald zijn opgenomen (1153-1161) en een tweede vanaf zijn aanstelling onder Thomas Becket (1163-1180)<sup>13</sup>. Gilbert Foliot trad in te Cluny en werd vanaf 1139 abt van de abdij van Gloucester. Hij behoorde net zoals Jan van Salisbury tot de entourage van Theobald van Canterbury. Gilbert werd in 1148 aangesteld als bisschop van Hereford en in 1163 werd hij bisschop van Londen tot zijn dood in 1187<sup>14</sup>. Arnulf van Lisieux studeerde canoniek recht te Rome en was een gunsteling van de Engelse koning. Hij werd in 1141 benoemd tot bisschop van Lisieux en trad rond 1181 af

---

<sup>10</sup> De gegevens voor deze drie figuren zijn terug te vinden in de methodologisch baanbrekende studie van John McLoughlin, 'Amicitia in practice: John of Salisbury (ca. 1120-1180) and his Circle', in: Daniel Williams (red.), *England in the Twelfth Century. Proceedings of the 1988 Harlaxton Symposium*, Boydell Press Woodbridge, 1990, pp. 165-181.

<sup>11</sup> De cijfers voor deze drie beroemde briefschrijvers kan men terugvinden in Julian Haseldine, 'Understanding the language of *amicitia*. The friendship circle of Peter of Celle (ca. 1115-1183)', in: *Journal of Medieval History*, 20 (1994), pp. 237-260.

<sup>12</sup> De gegevens voor Stefaan van Doornik zijn terug te vinden in: Walter Ysebaert, 'Ami, client et intermédiaire. Etienne de Tournai et ses réseaux de relations (1167-1192)', in: *Sacris Erudiri*, 40 (2001), pp. 415-467. In dit artikel publiceerde Ysebaert deelresultaten van zijn doctoraatsonderzoek *Schriftelijke communicatie en de uitbouw van relatienetwerken in de twaalfde eeuw. De brievencollecties van Stefaan van Orléans als spiegel van het kerkelijke milieu in het Capetingische koninkrijk?: een methodologisch onderzoek*.

<sup>13</sup> De brieven van Jan van Salisbury zijn in twee delen uitgegeven door W. Millor, Harold Butler en Christopher Brooke als *The Letter of John of Salisbury. I. The Early Letters (1154-1161) & II. The Later Letters (1163-1180)*, Nelson, Parijs, 1955 & 1979, 2d. Voor biografische informatie over Jan van Salisbury, zie de inleiding op deze twee delen.

<sup>14</sup> De brieven van Gilbert Foliot zijn uitgegeven door Adrian Morey en Christopher Brooke in: *Gilbert Foliot and His Letters*, Cambridge University Press, Cambridge, 1965, 312p. Voor biografische informatie over Gilbert Foliot, zie de inleiding op deze editie.

om zich terug te trekken in de abdij van St-Victor tot zijn dood kort daarop. Arnulf verzamelde zijn brieven als voorbeeldcollectie voor andere briefschrijvers<sup>15</sup>.

Naast deze drie seculiere clerici verrichtten historici reeds onderzoek naar het netwerk van verschillende monastieke briefschrijvers. Petrus Venerabilis stond als abt van Cluny aan het hoofd van een uitgebreid netwerk van traditionele kloosters<sup>16</sup>. Hij liet een uitgebreide briefverzameling na en correspondeerde onder andere met Bernardus van Clairvaux<sup>17</sup>. Deze befaamde cisterciënzer abt liet zelf ook een indrukwekkende en diverse collectie brieven na<sup>18</sup>. Stefaan van Doornik trad in in het victorijnse klooster van St-Euverte bij Orléans. In 1167 werd hij door zijn medemonniken verkozen tot abt, maar in 1176 verliet hij het klooster om abt van St-Généviève te Parijs te worden. In 1191 werd hij verkozen tot bisschop van Doornik, een functie die hij uitoefende tot zijn dood in 1203<sup>19</sup>. De benedictijn Petrus van Celle sluit tot slot qua profiel het beste aan bij Guibertus. Hij werd ca. 1115 geboren in de Champagnestreek en bracht zijn jonge jaren door in het klooster van St-Martin-des-Champs te Parijs, behorende tot de *ecclesia* van Cluny, alvorens in Montier-la-Celle nabij Troyes in te treden. Daar was hij zeker vanaf 1145 aangesteld als abt tot zijn verkiezing als abt van St-Remi te Reims in 1161/62. In 1181 werd hij verkozen tot bisschop van Chartres, maar deze functie oefende hij slechts kort uit tot zijn dood in februari 1183<sup>20</sup>. De figuur en brieven van Petrus van Celle werden reeds uitgebreid bestudeerd door Julian Haseldine. Deze historicus typeerde de correspondentie van Petrus, zoals reeds aangehaald, als een *literary memorial*<sup>21</sup>, een omschrijving die ook voor Guibertus' briefverzameling opgaat. De brieven van Petrus van Celle vallen uiteen in twee collecties, één waarin de

---

<sup>15</sup> De brieven van Arnulf van Lisieux zijn uitgegeven door Frank Barlow in: *The Letters of Arnulf van Lisieux*, Royal Historical Society, Londen, 1939, 236p. Voor biografische informatie over Arnulf van Lisieux, zie de inleiding op deze editie.

<sup>16</sup> De brieven van Petrus Venerabilis zijn uitgegeven door Giles Constable in: *The Letters of Peter the Venerable*, Harvard University Press, Londen, 1967, 2 delen. Voor biografische informatie over Petrus Venerabilis, zie de inleiding op deze editie.

<sup>17</sup> Bestudeerd door Gillian Knight in: *The Correspondence between Peter the Venerable and Bernard of Clairvaux. A Semantic and Structural Analysis*, Ashgate, Aldershot, 2000, 303p.

<sup>18</sup> De brieven van Bernardus van Clairvaux zijn uitgegeven en naar het Frans vertaald door Henri Rochais in: *Bernard de Clairvaux. Lettres*, Cerf, Parijs, 2001, 3 delen (Sources chrétiennes 425, 458 en 556). Voor biografische informatie over Bernardus van Clairvaux, zie bijvoorbeeld de inleiding op deze editie.

<sup>19</sup> De brieven van Stefaan van Doornik zijn slechts gedeeltelijk uitgegeven in de *Patrologia Latina*, nr. 211, col. 309-561. Voor de meest uitgebreide studie naar de brieven van Stefaan van Doornik en hun handschriftelijke overlevering, zie het doctoraatsonderzoek van Walter Ysebaert, *Schriftelijke communicatie*.

<sup>20</sup> De brieven van Petrus van Celle zijn uitgegeven door Julian Haseldine in *The Letters of Peter of Celle*, Clarendon Press, Oxford, 2001, 777p. Voor biografische informatie over Petrus van Celle, zie de inleiding op deze editie.

<sup>21</sup> Julian Haseldine, 'The Creation of a Literary Memorial: The Letter Collection of Peter of Celle', in: *Sacris Erudiri*, 37 (1997), p. 373.

brieven geschreven als abt van Montier-la-Celle zijn opgenomen (de ‘early letters’, 1145- ca. 1162) en één uit zijn tijd als abt van Reims (de ‘later letters’ ca. 1162-1181)<sup>22</sup>.

Deze zeven reeds bestudeerde briefschrijvers worden aangevuld met vijf auteurs voor wie dergelijk onderzoek in deze scriptie voor het eerst wordt uitgevoerd. Omdat de reeds beschikbare gegevens vooral zijn toegespitst op briefschrijvers uit de eerste driekwart van de twaalfde eeuw, werd voor deze nog onontgonnen collecties vooral gezocht naar auteurs die qua tijdsperiode beter aansloten bij Guibertus’ *epistularium*. Met andere woorden briefcollecties waarvan de auteur nog actief was als briefschrijver tijdens de laatste kwart van deze eeuw én uit het kerngebied van deze scriptie afkomstig was (de Zuidelijke Nederlanden, Noord-Frankrijk, het Rijnland, de streek rond Tours). Daarenboven werd een zo divers mogelijk selectie nagestreefd qua religieus profiel (benedictijnen, cisterciënzers, ...). Zodoende kunnen verschillen tussen individuele auteurs eventueel in verband worden gebracht met hun verschillende religieuze achtergrond. Bij de selectie van het bronnencorpus werd tot slot bijzondere aandacht besteed aan vrouwelijke briefschrijvers. Correspondentie vormt immers een medium bij uitstek waarin vrouwen zich, vrij onafhankelijk van de door mannen gedomineerde intellectuele wereld, konden ontplooiën, zo stellen Karen Cherewatuk en Ulrike Wiethaus. Brieven boden vrouwen immers de mogelijkheid om een gebrek aan scholing en de censuur van de patriarchale maatschappij te omzeilen en zodoende een plaats te verwerven in het intellectuele leven<sup>23</sup>. Een belangrijke kanttekening hierbij is dat vrouwelijke briefschrijvers, net zoals hun mannelijke collega’s, een beroep deden op secretarissen – zoals Volmar en Guibertus in het geval van Hildegard – om hun brieven neer te schrijven en te redigeren. Hoewel de impact van de secretaris in kwestie op de eindproducten van dergelijke samenwerkingsverbanden varieerde, betekent dit toch dat vrouwen ook in dit genre niet volledig los van ‘de censuur van de patriarchale samenleving’ stonden. De bijkomende selectie levert dus de volgende briefschrijvers op: Philip van Harvengt (ca. 1126-1183), Hildegard van Bingen (1098-1179), Elisabeth van Schönau (1129-1165), Petrus van Blois (ca. 1135-1211) en Adam van Perseigne (ca. 1145-1221).

De enige twee vrouwen uit het bronnencorpus waren allebei bekend als benedictijnse profetessen in het Rijnland. Hildegard (1098-1179)<sup>24</sup> werd reed op jonge leeftijd ingesloten

---

<sup>22</sup> Voor de precieze indeling en de verantwoording hiervan, zie de editie van Haseldine, *The Letters of Peter of Celle*, pp. xxxiv-līiii.

<sup>23</sup> Karen Cherewatuk & Ulrike Wiethaus (reds.), *Dear sister: Medieval Women and The Epistolary Genre*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1993, p. 1. Enkele recente studies die brieven vanuit een genderperspectief benaderen zijn Cherewatuk & Wiethaus, *Dear sister*, 215p.; Kathryn Kerby-Fulton & Linda Olson (reds.), *Voices in Dialogue: Reading Women in the Middle Ages*, University of Notre Dame press, Notre Dame (Indiana), 2005, xvii + 508p.; Alison Beach, ‘Voices from a Distant Land: Fragments of a Twelfth-Century Nun’s Collection’, in: *Speculum*, 77:1 (2002), pp. 34-54.

<sup>24</sup> De brieven van Hildegard van Bingen, de Rijnlandse profetes, zijn uitgegeven door Lieven van Acker en Monika Klaes in de reeks *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* onder nrs. 91, 91A en 91B (1191 – 1193



in een kluis aan het benedictijnse mannenklooster van Disibodenberg, beïnvloed door de Hirsau-hervorming. Deze gemeenschap groeide uit tot een dubbelklooster waarvan Hildegard in 1136 *magistra* werd. Rond 1150 besloot ze de gemeenschap los te maken van Disibodenberg en te verhuizen naar Bingen-am-Rhein. Ze genoot snel een grote erkenning als profetes, schreef verscheidene visionaire werken en trok op enkele predicatietournees<sup>25</sup>. De meesten van haar tijdgenoten kenden Hildegard echter vooral van reputatie en zochten haar advies via brieven<sup>26</sup>. De uitgebreide briefwisseling van Hildegard bevat zowel brieven geschreven door als gericht aan haar. Vanwege Hildegards rol als spreekbuis van God bevatten de brieven voornamelijk visioenen en spiritueel advies.

Over het leven van Elisabeth van Schönau is veel minder geweten<sup>27</sup>. Deze visionaires leefde net zoals Hildegard in haar vroege jaren in een dubbelklooster gelieerd aan de Hirsau-hervorming. In 1155 trad haar broer Eckbert in in de mannenafdeling van hetzelfde klooster. Rond deze periode werd Elisabeth ook *magistra* van de vrouwengemeenschap. Vanaf ca. 1152 ontving ze visioenen, die door Eckbert in verscheidene visionaire werken werden geredigeerd. Ook in het opstellen van Elisabeths correspondentie had Eckbert een hand<sup>28</sup>. Elisabeths brieven bevatten voornamelijk spiritueel advies en visioenen, gekenmerkt door een relatief eenvoudig taalgebruik en veel stereotiepe formuleringen. Het is daarenboven in lengte veruit de minst omvangrijke correspondentie.

Philip van Harvengt<sup>29</sup> werd geboren in de eerste helft van de twaalfde eeuw in de regio van Harvengt bij Bergen. Hij ontving een opleiding in het huishouden van de bisschop van

---

– 2001). De collectie werd eveneens naar het Engels vertaald door Joseph Baird en Radd Ehrman als *The Letters of Hildegard of Bingen*, Oxford University, New York & Oxford, 1994 – 1998 – 2004, 3 delen.

<sup>25</sup> Jeroen Deploige, *In nomine femineo indocta. Kennisprofiel en ideologie van Hildegard van Bingen (1098-1179)*, Verloren, Hilversum, 1998, pp. 29-41.

<sup>26</sup> John Van Engen, 'Letters and the Public *Persona* of Hildegard', in: Alfred Haverkamp, *Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld. Internationaler wissenschaftlicher Kongress zum 9000 jährigen Jubiläum, 13.-19. September 1998, Bingen am Rhein*, Verlag Philipp von Zabern, Mainz, 2000, p. 375 en pp. 392-398.

<sup>27</sup> De brieven van Elisabeth van Schönau werden in 1884 uitgegeven door Ferdinand Roth als *Die Visionen der hl. Elisabeth und die Schriften der Aebte Ekbert und Emecho von Schönau*, Verlag der Studien aus dem Benedictiner- und Cistercienser-Orden, Brunn, 1884. Deze editie is echter moeilijk vindbaar, maar gelukkig bevat de online databank *Epistolae* (onder leiding van Joan Ferrante), die zich tot doel stelt brieven van en aan middeleeuwse vrouwen samen te brengen voor studie, een kopie van deze Latijnse editie (zie <http://epistolae.ccnmtl.columbia.edu/woman/22.html>). Daarenboven zijn de volledige werken van Elisabeth van Schönau naar het Engels vertaald door Anne Clarke (ook deze vertaling is opgenomen in de *Epistolae*-databank). Zie Anne Clarke, *The Complete Works of Elisabeth of Schönau*, Paulist Press, New York, 2000, pp. 235-254. Elisabeths broer Eckbert, gekend als vurig bestrijder van het katharisme en auteur van enkele eigen werken, speelde een belangrijke rol in de totstandkoming en redactie van Elisabeths werk. Elk onderzoek naar Elisabeth van Schönau moet dus rekening houden met twee 'lagen' in haar teksten.

<sup>28</sup> Clarke, *The Complete Works*, pp. 1-20.

<sup>29</sup> De brieven van Philip van Harvengt zijn uitgegeven in de *Patrologia Latina*, nr. 203, col. 1-179. Ik ben G. P. Sijen gevolgd in zijn afwijzing van twee brieven uit deze editie als verkeerde toeschrijvingen. Zie G. P. Sijen, 'Les oeuvres de Philippe de Harvengt, abbé de Bonne-Espérance', in: *Analecta Praemonstratensia*, 15 (1939), pp. 141-142.

Kamerijk en werd al vroeg prior van de premonstratenzer gemeenschap van Bonne-Espérance (ca. 1130). Hij moet bijgevolg tot één van de eerste premonstratenzers gerekend worden en kende waarschijnlijk Norbert van Xanten persoonlijk. Vanaf ca. 1158 vervulde hij de functie van abt te Bonne-Espérance tot kort voor zijn dood in 1183. Net zoals Guibertus schreef Philip naast brieven ook hagiografisch werk. Daarenboven legde hij zich ook toe op theologische traktaten, bijbelcommentaar en mogelijk ook op poëzie<sup>30</sup>. Douglas Roby beschouwt Philip als ‘hardly a medieval celebrity’<sup>31</sup>, een beschrijving die in feite ook op Guibertus van toepassing is. Philips briefcollectie is enkel overgeleverd in een vroegmoderne editie door Nicolas Chamart uit 1621<sup>32</sup>. De brieven zijn volgens Roby hoofdzakelijk didactisch van aard en bevatten weinig persoonlijks<sup>33</sup>.

Adam van Perseigne<sup>34</sup> werd rond 1145 geboren in de Champagnestreek, begon zijn religieuze carrière als regulier kanunnik en trad vervolgens in het benedictijnse klooster van Marmoutier in, waar hij Guibertus zelfs persoonlijk ontmoette tijdens diens pelgrimage naar Tours in 1181. Hij stapte echter over naar de cisterciënzer orde, vermoedelijk eerst te Pontigny (dichtbij Auxerre; waar hij mogelijk novicemeester was) en vanaf 1188 te Perseigne als abt (ca. 50 km ten noorden van Le Mans). Adam frequenteerde het hof van Champagne, net zoals de illustere Chretien de Troyes in deze periode, en trad op als biechtvader voor gravin Maria. Aan Adam werden verscheidene missies toevertrouwd zoals de predicatie van de vierde kruistocht, het beoordelen van de geschriften van Joachim van Fiore en de stichting van Les Clairets, een cisterciënzerinnenabdij, in 1213. Adams

---

<sup>30</sup> G. P. Sijen, ‘Philippe de Harveng, abbé de Bonne-Espérance. Sa biographie.’, in: *Analecta Praemonstratensia*, 14 (1938), pp. 37-52; G. P. Sijen, ‘Les oeuvres de Philippe de Harveng’, pp. 141-142 en Douglas Roby, ‘Philip of Harveng’s Contribution to the Question of Passage from One Religious Order to Another’, in: *Analecta Praemonstratensia* 49 (1973), pp. 71-72.

<sup>31</sup> Roby, ‘Philip of Harveng’s Contribution’, p. 71.

<sup>32</sup> Lynsey Robertson, *An analysis of the correspondence and hagiographical works of Philip of Harveng*, onuitgegeven doctoraatsverhandeling, University of St. Andrews, prom. Robert Bartlett, 2007, pp. 4-5.

<sup>33</sup> Roby, ‘Philip of Harveng’s Contribution’, p. 71.

<sup>34</sup> De briefverzameling van Adam van Perseigne werd bestudeerd door Jean Bouvet. In het tijdschrift *Archives historiques du Maine* (AHM) publiceerde Bouvet over verschillende jaren gespreid 66 brieven, meestal in zowel een Latijnse editie als een Franse vertaling al beperkte hij zich soms ook tot één van beide. Deze editie is helaas vrij inconsequent wat betreft notenapparaat en de mate van grondigheid. Zie Jean Bouvet, *Correspondance d’Adam, abbé de Perseigne (1188-1221)*, Société historique de la Province du Maine, Le Mans, 1951-1952-1953-1955-1956-1956-1957-1958-1961-1961-1962. Vermoedelijk plande Bouvet deze disparate reeks meer consequent over te doen in de reeks Sources chrétiennes. Het lijkt er echter op dat hij stierf na de publicatie van het eerste volume, aangezien slechts de eerste vijftien brieven zijn uitgegeven. Zie *Adam de Perseigne. Lettres I*, ed. Jean Bouvet, Cerf, Parijs, 1960, 249p. (Sources chrétiennes 66). Voor informatie over Adam van Perseigne, zie de inleidingen van Jean Bouvet in de verschillende delen van zijn edities van het *epistularium* van Adam van Perseigne. Voor de analyse van Adams briefcollectie kon ik in sommige gevallen nuttig gebruik maken van het werk dat Valerie Verspeeten leverde in haar masterscriptie, die ik mee begeleidde. Hier en daar wijken mijn cijfers wel af van de hare omwille van verschillen in interpretatie bij de indeling. Zie Valerie Verspeeten, *Maria en Amicitia in de werken van Adam van Perseigne*, onuitgegeven masterscriptie Ugent, prom. Jeroen Deploige, 2012, 171p.

correspondentie, te dateren in de periode 1180-1221, is weinig systematisch overgeleverd in verscheidene handschriften<sup>35</sup>. In feite gaat het over kleine didactische traktaten, waarbij de brief vooral als introducerende raamtekst voor het traktaat dient. Mogelijk vloeiden verscheidene brieven voort uit zijn functie als novicemeester. Het taalgebruik van Adam wijkt duidelijk af van dat van de andere auteurs in het bronnencorpus door zijn voorliefde voor eenvoudige en korte zinnen. Naast brieven schreef Adam ook verscheidene lofdichten ter ere van Maria. Hij stierf in 1221.

Tot slot is Petrus van Blois een beetje een buitenbeentje in deze rij. In tegenstelling tot de andere geselecteerde briefschrijvers had Petrus geen reguliere achtergrond. Hij werd geboren te Blois en studeerde onder andere in Parijs en mogelijk ook in Tours. Bovendien reisde hij veel en spendeerde hij het grootste deel van zijn leven in het gevolg van verschillende aartsbisschoppen van Canterbury (vanaf ca. 1174-1201/2)<sup>36</sup>. Hij eindigde zijn leven als aartsdiaken van Londen. In zijn voorliefde voor een hoogdravende stijl vertoont Petrus sterke gelijkenissen met Guibertus. Bovendien kan Lena Wahlgrens typering van Petrus – “there is nothing Peter of Blois likes quite so much as talking about himself” – ook prachtig op Guibertus worden toegepast. Petrus’ briefverzameling was bijzonder populair gedurende de middeleeuwen: er zijn niet minder dan 250 manuscripten met epistolair werk van zijn hand bewaard, waarvan verscheidene dateren uit de dertiende eeuw<sup>37</sup>. Omwille van de beheersbaarheid van het onderzoek – de gehele collectie brieven van Petrus van Blois bevat zo’n 300 brieven die echter onvolledig en vrij gebrekkig in de *Patrologia Latina* zijn opgenomen<sup>38</sup> – werd ervoor geopteerd enkel de collectie ‘latere brieven’ van Petrus van Blois te analyseren zoals die recent en meer betrouwbaar door Elizabeth Revell zijn uitgegeven. Het gaat over een collectie brieven die Petrus schreef terwijl hij in Londen verbleef tijdens het eerste decennium van de dertiende eeuw. Het totaal aantal brieven uit deze subcollectie ligt in de lijn van de andere bestudeerde collecties en is dus zeker vergelijkbaar<sup>39</sup>.

Dit levert een totaal van twaalf briefschrijvers op die actief waren tussen de vroege twaalfde en vroege dertiende eeuw, gaande van Bernardus van Clairvaux (ca. 1090-1153) tot Adam van Perseigne (ca. 1145-1221). Het profiel van deze figuren is uiteraard niet gelijk te stellen met dat van de ‘doorsnee’ auteur uit deze periode – het zou verkeerd zijn de briefwisseling

---

<sup>35</sup> Jean Bouvet, ‘Introduction’, in: *Adam de Perseigne. Lettres I*, ed. Jean Bouvet, Cerf, Parijs, 1960, pp. 7-44 (Sources chrétiennes 66).

<sup>36</sup> Petrus van Blois behoorde dus niet helemaal tot het kerngebied van dit onderzoek, maar gezien zijn opleiding in (Noord-?) Frankrijk en mogelijk Tours alsook zekere gelijkenissen met Guibertus was het desalniettemin interessant om ook zijn briefverzameling bij de analyse te betrekken.

<sup>37</sup> Lena Wahlgren, *The Letter Collections of Peter of Blois. Studies in Manuscript Tradition*, Acta Universitatis Gothoburgensis, Göteborg, 1993, pp. 9-18.

<sup>38</sup> *Patrologia Latina* 207, col. 1-560.

<sup>39</sup> Deze brieven zijn uitgegeven door Elizabeth Revell in: *The Later Letters of Peter of Blois*, Oxford University Press, New York & Oxford, 1993, 384p. (*Auctores Britannici Medii Aevi* 13).

van Hildegard van Bingen als representatief te beschouwen voor het intellectuele niveau en het netwerk van elke non – maar enkel voor deze uitzonderlijke figuren beschikken we over bewaard gebleven briefmateriaal.

Uiteraard kan deze lijst in de toekomst nog met andere briefcollecties uitgebreid worden, zoals die van Wibald van Stavelot (1098-1158)<sup>40</sup>. Wibald liet vanuit zijn functie als abt van Stavelot en Malmédy een uitgebreide collectie brieven na, die hij in een register met administratieve doeleinden verzamelde. Zijn briefcollectie is hier echter niet weerhouden, omdat het overgrote deel ervan al in de eerste helft van de twaalfde eeuw tot stand kwam. Een tweede voorbeeld van een niet geselecteerde, maar desondanks interessante collectie is de briefwisseling van de nonnen uit Admont die Alison Beach op een blad perkament ontdekte dat ter bescherming rond een wijnregister was gewikkeld<sup>41</sup>. Gezien de schaarste aan epistolaire collecties geschreven door vrouwen, biedt deze verzameling een uniek inzicht in eventuele verschillen in schrijfgedrag tussen vrouwen en mannen. Omdat de collectie echter buiten het geografisch kader van deze scriptie valt, werd ervoor gekozen deze niet mee te nemen in de analyses.

---

<sup>40</sup> Martina Hartmann bracht zeer recent een editie van Wibalds correspondentie uit op basis van voorbereidend werk dat Heinz Zatschek en Timory Reuter reeds leverden. Zie *Das Briefbuch Abt Wibalds von Stablo und Corvey*, ed. Martina Hartmann, *Monumenta Germaniae Historica. Epistolae. Die Briefe der deutschen Kaiserzeit 9*, Hahnsche Buchhandlung, Hannover, 2012, 3 delen en Martina Hartmann, *Studien zu den Briefen Abt Wibalds von Stablo und Corvey sowie zur Briefliteratur in der frühen Stauferzeit*, Hahnsche Buchhandlung, Hannover, 2011, 142p.

<sup>41</sup> Voor meer informatie over deze collectie, zie Beach, 'Voices from a Distant Land', pp. 34-54.

## 3.2 Reconstructie van Guibertus' netwerk

### 3.2.1 Correspondenten

Een eerste en beproefde methode bij de reconstructie van de netwerken van middeleeuwse briefschrijvers vertrekt van hun correspondenten. De studie van de achtergrond van deze correspondenten vertelt veel over de figuren met wie Guibertus tijdens zijn leven in contact kwam en met wiens gezelschap Guibertus na zijn dood wou geassocieerd worden. Ook voor de verdere hoofdstukken in deze scriptie is het belangrijk een goed inzicht te hebben in de verschillende figuren waarmee Guibertus correspondeerde. Tezamen genomen leveren de twee briefcollecties die Guibertus naliet en de geïsoleerd overgeleverde brieven in totaal 71 brieven van of aan Guibertus op, goed voor 26 gekende correspondenten, die in drie regio's gesitueerd kunnen worden.

Destinatarissen	Van Guibertus	Aan Guibertus
<b>BISDOM LUIK</b>		
G., novice van Gembloers (Willem van Namen?)	1	-
Johannes van Wl., monnik van Gembloers	-	1
Bovo, diaken te Gembloers en later monnik van Gembloers	1	-
De monniken van Gembloers	1	1
Radulfus, monnik van Villers	1	1
Jonas, priester van de Sint-Martinuskerk te Perwez	1	-
Arnulfus, scholaster	6	-
Johannes, <i>frater</i> en broer van Arnulfus	2	-
Lambertus, scholaster en Guibertus' neef	3	-
Reinerus, <i>frater</i> en <i>sacerdos</i>	3	-
<b>RIJNLAND</b>		
Hildegard van Bingen, <i>magistra</i> van Rupertsberg	8	3
Ida, <i>magistra</i> van Rupertsberg	2	1
Gertrude van Ockenheim, non van Rupertsberg	2	1
De nonnen van Rupertsberg	2 + 1 <sup>42</sup>	-

<sup>42</sup> Brief 55 uit Guibertus' *epistularium* bevat in feite de tekst van een preek gehouden voor een vrouwengemeenschap. Aangezien de enige vrouwengemeenschap die in Guibertus' briefcollectie opduikt Rupertsberg is, kunnen we aannemen dat ook brief 55 aan hen gericht was.

Godfried, abt van Sint-Eucharius te Trier	2	1
Philip van Heinsberg, aartsbisschop van Keulen	9	-
Christiaan van Buch, aartsbisschop van Mainz	1	-
Koenraad van Wittelsbach, aartsbisschop van Mainz	1	-
Siegfried van Eppstein, aartsbisschop van Mainz	5	-
Philip, bisschop van Ratzeburg	1	-
<b>FRANKRIJK</b>		
Hervé, abt van Marmoutier te Tours	1	-
Godfried, abt van Marmoutier te Tours	1	-
De monniken van Marmoutier te Tours	3	-
R., scholaster te Tours (kanunnik van Châteauneuf?)	1	1
Joseph van Exeter, scholaster te Reims	1	3
Gobert, kanunnik te Laon	1	-
onbekend	2	-

Tabel 1: Overzicht van Guibertus' correspondenten<sup>43</sup>

Een groot deel van Guibertus' correspondentenkring leefde in het bisdom van Luik en velen zijn zelfs binnen de directe omgeving van Gembloers te situeren – naast Gembloers zelf had Guibertus ook contacten met figuren uit Villers en Perwez, beide gelegen binnen een straal van 15 km rond Gembloers. Tijdens zijn verblijf te Rupertsberg onderhield Guibertus een uitgebreide briefwisseling met zijn moederabdij, waarvan slechts enkele brieven bewaard zijn gebleven<sup>44</sup>. Over de achtergrond van de Gembloerse monniken zijn we in beperkte mate geïnformeerd. Bovo werd vermoedelijk geboren te Gembloers en was voor zijn intrede in het klooster aangesteld als diaken. Waarschijnlijk slaat ook de vermelding van de '*censum etiam Bovonis, prius in ecclesia sancti salvatoris presbiteri, postea monachi nostri*' in de *Notae Gemblacenses* op deze correspondent<sup>45</sup>. De hypothese van Monika Klaes dat de St-Salvatorkerk in kwestie die van Utrecht is<sup>46</sup>, lijkt echter weinig aannemelijk aangezien Bovo

<sup>43</sup> Sommige brieven waren aan meer dan één persoon geadresseerd. Dit verklaart waarom de som van alle brieven in deze tabel hoger ligt dan 71 brieven.

<sup>44</sup> GG Ep. 28, 29, 30 en 31.

<sup>45</sup> Notae, p. 594. Deze hypothese werd reeds geformuleerd door Hippolyte Delehaye. Zie Hippolyte Delehaye, *Mélanges d'hagiographie grecque et latine*, Société des Bollandistes, Brussel, 1966, p. 36 (*Subsidia Hagiographica* 42) (herdruk van 'Guibert, abbé de Florennes et de Gembloux, XIIe et XIIIe siècles', in: *Revue des questions historiques*, 46 (1889), pp. 5-90).

<sup>46</sup> Monika Klaes, 'Einleitung', in: *Vita Sanctae Hildegardis*, ed. Monika Klaes, Brepols, Turnhout, 1993, p. 36\* en p. 56\* (*Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* 126). Klaes beweert dat deze identificatie reeds door Delehaye werd naar voren geschoven, maar dat is foutief. Het feit dat de gemeenschap van Gembloers een

in Gembloers geboren lijkt te zijn. Waarschijnlijk valt de kerk in kwestie dichterbij Gembloers te zoeken: de *Notae Gemblacenses* vermelden immers het verwerven van een kerk van St-Salvator als één van de verwezenlijkingen van abt Arnulfus<sup>47</sup>. Daarenboven bezit het klooster ook een kapel gewijd aan de Verlosser, zo blijkt uit in de oorkonde uit 1196 waarin paus Celestinus III het bezit van de abdij van Gembloers bevestigde en waarin sprake is van ‘*ipsum videlicet monasterium in beatorum Petri et Exuperii honori fundatum, quod utique ipsius burgi principalis ecclesia esse dicitur, cum capella sua quae vocatur Sancti Salvatoris Nostris*’<sup>48</sup>. De novice G. is waarschijnlijk te identificeren als Willem (Guilelmus) van Namen, een *magister* van St-Albanus, die Guibertus trachtte te overtuigen om in te treden<sup>49</sup>. Vermoedelijk was deze Willem oorspronkelijk als kanunnik verbonden aan de kathedraal van Namen, die aan St-Albanus gewijd was. De intrede van zowel Bovo als Willem moet rond 1177-1180 te situeren zijn, aangezien ze in een brief van begin 1177 nog als clerici aangeduid worden. Ook de briefwisseling met Radulfus, een monnik uit de cisterciënzer gemeenschap van Villers<sup>50</sup>, en met Jonas, de parochiepriester van de St-Martinuskerk te Perwez<sup>51</sup>, dateert uit de periode waarin Guibertus te Rupertsberg verbleef. De brieven handelen voornamelijk over de conflicten rond Guibertus’ lange afwezigheid van Gembloers en bevatten, behalve kritiek, ook steunbetuigingen aan Guibertus, een uitgebreide verdediging van Guibertus’ verblijf bij een vrouwengemeenschap en een lijst vragen van de gemeenschap van Villers voor Hildegard. Indien Radulfus te vereenzelvigen is met de Radulfus die in de periode 1175-1184 in verschillende oorkonden van Villers als getuige optrad, dan was Radulfus gewijd tot priester<sup>52</sup>. Aan Jonas gaf Guibertus tot slot

---

oudgediende van Utrecht zou huisvesten, biedt volgens Klaes een verklaring voor het opduiken te Utrecht van een verkorte versie van de *Vita Hildegardis* die duidelijk deels op Guibertus’ onafgewerkte *Vita* is gestoeld.

<sup>47</sup> Notae, p. 593. Dit wordt bevestigd door een brief van paus Innocentius II aan bisschop Alberon van Luik ca. 1140. In deze brief droeg de paus Alberon onder andere op om ervoor te zorgen dat hij niet langer toestond dat abt Arnulfus ‘gekweld’ werd door de concubine van priester Boudewijn van de St-Salvatorkerk. Daarenboven raadde hij aan om na de dood van deze Boudewijn de inkomsten van deze kerk volledig aan de abt ter beschikking te stellen. Volgens deze brief was de kerk overigens recent door de graaf van Namen en diens entourage in brand gestoken. Zie *Gallia Christiana* III, Parijs, 1725, Instrumenta, col. 127.

<sup>48</sup> Charles-Gustave Roland, *Recueil des chartes de l’abbaye de Gembloux*, Gembloers, Imprimerie J. Duculot, 1921, oorkonde nr. 71, pp. 86-92, citaat op p. 88.

<sup>49</sup> Christine Renardy vermeldt in haar biografisch repertorium van *magistri* uit het Luikse ene Willem, die in 1175 een oorkonde opstelde die waarin de overdracht van de St-Medarduskerk te Opgeldenaken aan de hospitaalridders van Opgeldenaken door de grafelijke familie van Duras werd vastgelegd. De abt van Gembloers trad op als één van de getuigen. Misschien gaat het hier over dezelfde persoon? Zie Christine Renardy, *Les maîtres universitaires dans le diocèse de Liège. Répertoire biographique (1140-1350)*, Société d’Edition Les Belles Lettres, Parijs, 1981, p. 132.

<sup>50</sup> GG Ep. 25 en 26.

<sup>51</sup> GG Ep. 27.

<sup>52</sup> In twee oorkonden uit Villers komt alleszins een Radulfus met de aanduiding *sacerdos* voor. De integrale tekst van de oorkonden van de abdij van Villers is terug te vinden via de online databank *Diplomata Belgica*, Koninklijke Commissie voor Geschiedenis, Brussels, te verschijnen ([www.diplomata-belgica.be](http://www.diplomata-belgica.be)). Bovendien werden het grootste deel van deze oorkonden uitgegeven door Edouard de Moreau als *Chartes du XII<sup>e</sup> siècle*

vooral advies omtrent de keuze van een gepaste plaats om in te treden. Daarenboven eindigde hij met de opdracht deze brief aan Willem van Namen – op dat moment nog actief als *magister* – over te brengen, waardoor het niet geheel duidelijk is voor wie de raadgevingen nu precies bedoeld zijn. Over de volgende vier correspondenten, die tezamen de volledige groep van destinatarissen van de collectie traktaatbrieven vormen, geeft Guibertus weinig concrete informatie prijs. Aangezien de collectie traktaatbrieven enkel brieven bevat uit Guibertus' jongere jaren, dateert Guibertus' bekendheid met deze destinatarissen dus uit het begin van zijn leven. Aan Arnulfus zijn niet minder dan zes brieven gericht<sup>53</sup>. Guibertus maande deze vaak zieke *scholasticus* aan zich te bekeren en te volharden in het spirituele leven. Arnulfus was dus actief in het schoolmilieu, maar aan welke school en in welke hoedanigheid wordt niet gespecificeerd. Guibertus was ook bekend met andere familieleden van Arnulfus. We zouden kunnen vermoeden dat Arnulfus en Guibertus samen onderricht gekregen hadden op de kloosterschool te Gembloers, waarna hun wegen scheidden toen Arnulfus voor een leven als scholaster koos en Guibertus intrad. Dit impliceert dat Arnulfus waarschijnlijk ook uit een relatief gegoede familie uit de regio rond Gembloers afkomstig was. Wanneer Arnulfus uiteindelijk bezweek aan zijn zwakke gestel, bracht Guibertus zijn affecties over op diens broer Johannes, maar gezien het beperkt aantal brieven aan Johannes was deze mogelijk niet bijzonder ontvankelijk voor de spirituele aanmaningen van Guibertus<sup>54</sup>. Johannes wordt in een *salutatio* eenmaal aangeduid als *frater*, wat suggereert dat hij ingetreden was als monnik. Dit verklaart meteen ook de keuze van het onderwerp van beide brieven, zijnde de spirituele strijd. Ook zijn eigen familieleden bevolkten Guibertus' correspondentenkring: zijn neef Lambertus, actief als scholaster, was de ontvanger van drie traktaatbrieven<sup>55</sup>. In de eerste traktaatbrief focuste Guibertus op Bijbelexegese, in de tweede ging hij in op thema's zoals de dood, de verrijzenis en de *visio dei* en in de derde brief behandelde hij de spirituele strijd, de *imitatio Christi* en het spirituele voedsel waarmee Christus de mensheid voedt. De laatste bestemming, Reinerus, wordt eveneens aansproken met *frater* en was dus vermoedelijk een kloosterling<sup>56</sup>. Het feit dat Reinerus daarenboven tot priester gewijd was, verklaart het thema van twee van de drie brieven, namelijk het priesterschap en het paasfeest. De derde brief bespreekt de *assimilatio Christi* en de figuur van Benedictus. Voor geen van de vier destinatarissen van de traktaatbrieven geeft de collectie aanwijzingen over de regio waarin

---

*de l'abbaye de Villers-en-Brabant*, Bureaux des Analectes, Leuven, 1905, 117p. George Despy stelde tot slot van een groot deel van het oorkondenmateriaal uit Villers regesten op in zijn *Inventaire des archives de l'abbaye de Villers*, Algemeen rijksarchief, Brussel, 1959, 390p. Voor de oorkonden in kwestie zie de Moreau, *Chartes*, oorkonden nr. 12 en 13, pp. 23-26. Ook in de twee andere oorkonden uit de periode 1175-1184 trad een Radulfus uit Villers als getuige op. Zie de Moreau, *Chartes*, oorkonden nr. 32 en nr. 33, pp. 51-53.

<sup>53</sup> T-Ep 1 t.e.m. 6.

<sup>54</sup> T-Ep. 7 en 8.

<sup>55</sup> T-Ep. 9, 10 en 14.

<sup>56</sup> T-Ep. 11 t.e.m. 13.



we hen moeten situeren. Aangezien drie van deze figuren vermoedelijk afkomstig waren uit Guibertus' directe omgeving en deze briefcollectie van zijn jonge jaren dateert, lijkt het bisdom Luik de meest voor de hand liggende plaats om hen te situeren, al kan hierover geen uitsluitsel geboden worden. De correspondenten uit het bisdom Luik waren allen figuren met een religieuze achtergrond, al behoorde geen van hen tot hoge kerkelijke kringen.

Guibertus' correspondentenkring strekte zich ook buiten het bisdom uit, in de eerste plaats over het Rijnland. Guibertus' contacten uit deze regio zijn overwegend terug te voeren op zijn fascinatie voor Hildegard van Bingen en zijn daaruit voortvloeiende verblijf te Rupertsberg. Guibertus legde zijn eerste contacten met Hildegard via brieven, in sommige gevallen samen geschreven met de gemeenschap van Villers<sup>57</sup>. Tijdens zijn verblijf leerde hij, naast Hildegard en de leden van haar gemeenschap, ook Philip van Heinsberg kennen, die aangesteld was als aartsbisschop van Keulen van 1167 tot 1191<sup>58</sup>. Deze jongste telg van de invloedrijke adellijke familie van de heren van Heinsberg en Valkenburg (beide gelegen nabij Maastricht) kreeg een gedegen opleiding in Keulen en Reims in functie van de kerkelijke carrière waartoe zijn ambitieuze familie hem had voorbestemd. Vanaf 1156 was hij decaan van het kathedraalkapittel van Keulen en in dezelfde periode was hij ook actief in het bisdom Luik als domproost en aartsdiaken van de Kempen. In 1167 loste hij de hoge verwachtingen van zijn familie in toen hij verkozen werd tot aartsbisschop van Keulen, een functie die hij tot zijn dood in 1191 bleef uitoefenen. Als hoofd van het bisdom Keulen had hij een grote invloed op de politieke ontwikkeling van het bisdom. Philip zette zijn militaire en diplomatische talenten in ten dienste van Frederik Barbarossa, met wie hij echter ook geregeld in conflict lag. Philip koesterde een bijzondere bewondering voor Hildegard van Bingen en bracht de profetes verscheidene persoonlijke bezoeken. Guibertus' en Philips gedeelde fascinatie voor de profetes vormde het aanknopingspunt voor de uitbouw van wat Guibertus als een soort patroon-cliënt relatie ging beschouwen. In *De destructione* stelde hij het zelfs dat Philip hem 'quasi in filium' had aangenomen<sup>59</sup>, al waren Philip en Guibertus in realiteit ongeveer leeftijdsgenoten. Philip droeg Guibertus bijvoorbeeld op een *Vita* aan Hildegard te wijden en de visionaire was ook het onderwerp van enkele brieven van Guibertus aan de aartsbisschop. Ook het onderwerp 'Martinus' nam een groot deel van hun briefwisseling in beslag. Tot slot trachtte Guibertus zijn invloed bij de aartsbisschop aan te wenden in verscheidene politieke kwesties. Met de gemeenschap van Rupertsberg

---

<sup>57</sup> GG Ep. 16 t.e.m. 24.

<sup>58</sup> GG Ep. 1 t.e.m. 11, 15 en 47. Voor meer informatie over Philip van Heinsberg, zie Severin Corsten & Leo Gillissen (reds.), *Philipp von Heinsberg: Erzbischof und Reichskanzler (1167-1191). Studien und Quellen*, Selbstverlag des Kreises Heinsberg, Heinsberg, 1991, 119p. (Museumsschriften des Kreises Heinsberg, nr. 12); Stefan Burckhardt, *Mit Stab und Schwert. Bilder, Träger und Funktionen erzbischöflicher Herrschaft zur Zeit Kaiser Friedrich Barbarossas. Die Erzbistümer Köln und Mainz im Vergleich*, Jan Thorbecke Verlag, Ostfildern, 2008, passim en Manfred Groten, *Priorkolleg und Domkapitel von Köln im Hohen Mittelalter. Zur geschichte des kölnischen Erzstifts und Herzogtums*, Ludwig Röhrscheid Verlag, Bonn, 1980, passim (Rheinisches Archiv 109) en Renardy, *Les maîtres universitaires*, pp. 144-146.

<sup>59</sup> De destructione, fol. 3v.

onderhield Guibertus ook tijdens zijn latere leven nog een briefwisseling<sup>60</sup>, in het bijzonder met de non Gertrude van Ockenheim<sup>61</sup>, aan wie hij op vrij persoonlijke wijze over zijn leven te Gembloers vertelde<sup>62</sup>. Zijn contacten met Godfried, de abt van St-Eucharius<sup>63</sup>, vloeiden eveneens voort uit zijn fascinatie voor Hildegard: Guibertus leerde Godfried, toen nog gewoon monnik, kennen tijdens diens bezoek aan Rupertsberg en ontmoette hem mogelijk ook te Trier. De twee lijken echter verder geen contact te hebben gehouden, totdat Guibertus Godfried zo'n dertig jaar later contacteerde met een verzoek om inlichtingen over de namen van Hildegards ouders en haar geboortedorp. Vermoedelijk was hij ervan op de hoogte dat Godfrieds voorganger, Lodewijk, tevens abt van Echternach, een van zijn monniken, Theoderik van Echternach, de opdracht had gegeven een *Vita* aan de heilige te wijden en veronderstelde hij dat ook Godfried over deze informatie zou beschikken<sup>64</sup>. Guibertus greep Godfrieds antwoord aan om zijn 'collega-abt' een lange brief vol beschouwingen over de ideale abt en Guibertus' eigen nakende einde te zenden. Tot slot correspondeerde Guibertus met verscheidene aartsbisschoppen van Mainz. Vermoedelijk kwam hij voor het eerst in aanraking met het bisdom van Mainz, waarvan de kathedraal overigens aan Guibertus' favoriete heilige Martinus gewijd was, in de context van zijn taken in de gemeenschap van Rupertsberg. Guibertus was immers zowel voor het interne als externe bestuur van het klooster verantwoordelijk. De aartsbisschop van dienst tijdens Guibertus' verblijf was Christiaan van Buch, die in 1165 door Frederik Barbarossa naar voren was geschoven om Koenraad van Wittelsbach te vervangen omdat die laatste zijn steun niet aan de keizerlijke kandidaat voor het pausschap wou schenken<sup>65</sup>. Guibertus was het duidelijk niet eens met deze gang van zaken. Daarenboven raakte Hildegard tijdens zijn verblijf met Christiaan en diens clerus in conflict over de begraafplaats van een geëxcommuniceerde man. Beide zaken zorgden ervoor dat Guibertus zeer negatief stond tegenover Christiaan. Na Christiaans dood in 1183 werd Koenraad van Wittelsbach opnieuw geïnstalleerd als aartsbisschop. Deze figuur kon bij Guibertus op veel meer goedkeuring

---

<sup>60</sup> GG Ep. 32, 33 en 36.

<sup>61</sup> Letterlijk *Ocnehem*, te identificeren met Ockenheim, gelegen op ca. 5 km van Bingen.

<sup>62</sup> GG Ep. 34, 35 en 37.

<sup>63</sup> GG Ep. 40 t.e.m. 42. Godfried maakte deel uit van het adelgeslacht von Kahler uit de regio van Luxemburg, trad vermoedelijk in te St-Eucharius alvorens als abt van Echternach aangesteld te worden in 1181. Vanaf 1190 combineerde hij deze functie met het abbatiaat van St-Eucharius, net zoals zijn voorgang Ludwig die ook beide gemeenschappen onder zijn hoede had gehad. Voor meer informatie over Godfried van St-Eucharius, zie Petrus Becker, *Die Benediktinerabtei St-Eucharius-St.Matthias von Trier*, De Gruyter, Berlijn & New York, 1996, pp. 595-598 (te raadplegen met voorzichtigheid).

<sup>64</sup> Dat Guibertus op de hoogte was van het bestaan van een afgewerkte *vita* van Hildegard blijkt immers uit zijn brief aan Philip van Heinsberg uit de periode 1180-1191, waarin hij de aartbisschop het advies gaf de nonnen van Rupertsberg te contacteren indien Philip een heiligenleven van de profetes wou lezen. Zie GG Ep. 15, l. 168-173. De gemeenschap van St-Eucharius bezat overigens tot in de vijftiende eeuw relieken van Hildegard van Bingen. Zie Becker, *Die Benediktinerabtei*, pp. 438-443.

<sup>65</sup> Burkhardt, *Mit Stab und Schwert*, pp. 73-79.

rekenen. Guibertus' *epistularium* bevat een brief aan elke prelaat: terwijl Christiaan werd overladen met kritiek<sup>66</sup>, kreeg Koenraad enkel lof toegezonden<sup>67</sup>. Tot slot dateert Guibertus' omgang met de laatste prelaat uit Mainz, Siegfried van Eppstein, van na zijn aftreden als abt van Gembloers<sup>68</sup>. Hij ontmoette Siegfried toen die een bezoek bracht aan het klooster van Villers. Siegfried maande hem aan een tweede heiligenleven over Martinus te schrijven, waardoor Guibertus hem als zijn nieuwe beschermheer ging beschouwen en hem verscheidene brieven stuurde over Martinus en de taken van een goede prelaat. Vermoedelijk trachtte hij met Siegfried een gelijkaardige patroon-cliënt relatie uit te bouwen zoals hij dat met Philip van Heinsberg had gehad. Guibertus' steeds meer indringende toon lijkt echter te suggereren dat Siegfried hier weinig oren naar had. Tot slot vormde Philip, de bisschop van Ratzeburg in het noorden van het Keizerrijk, de gedeelde bestemming van een brief samen met Siegfried<sup>69</sup>. Deze Philip zou eventueel ook onder het 'bisdom Luik' kunnen geassocieerd worden aangezien Guibertus hem leerde kennen toen Philip in ballingschap was in Luik. Ook Philip zou Guibertus aangemoedigd hebben tot het schrijven van een nieuwe *Vita sancti Martini*. Er is echter geen bewijs voor blijvende contacten met Philip. Guibertus' correspondentenkring in het Rijnland bevatte, in tegenstelling tot die in Luik, verscheidene hooggeplaatste figuren. Guibertus' briefwisseling met deze bisschoppen en aartsbisschoppen lijkt echter vooral eenrichtingsverkeer te zijn geweest: het *epistularium* bevat immers geen enkele antwoordbrief van deze illustere personen.

Guibertus kon tot slot ook enkele figuren uit het Franse Koninkrijk onder zijn correspondenten rekenen. Zijn twee reizen naar de stad van Martinus verklaren het bestaan van een uitgebreide correspondentenkring in Tours. Kort na zijn terugkeer schreef Guibertus twee brieven met – voor het overgrote deel – lovende opmerkingen over hetgeen hij tijdens zijn verblijf in het klooster van Marmoutier had gezien<sup>70</sup>. Na zijn aftreden als abt trachtte hij het contact met Marmoutier nieuw leven in te blazen door de gemeenschap per

---

<sup>66</sup> GG Ep. 53. Guibertus uitte zijn afkeuring door in zijn *epistularium* een zeer bijtende brief van 'een cisterciënzer abt' – mogelijk in feite (deels) van hemzelf – aan Christiaan op te nemen. Zoals uiteengezet in de inleiding, wordt deze brief door Albert Derolez aan Guibertus toegeschreven. Ook de stylometrische analyse wees uit dat de brief zeer sterk gekenmerkt is door Guibertus' typische stijl. Het is dus waarschijnlijk dat Guibertus deze brief grondig onder handen heeft genomen, als hij er al niet de auteur van is.

<sup>67</sup> GG Ep. 52.

<sup>68</sup> GG Ep. 48 t.e.m. 51 en 54.

<sup>69</sup> GG Ep. 54. Deze Philip begon zijn religieuze carrière als premonstrantenzener en diende als kapelaan de bisschop van Ratzeburg, Ensfridus. Na diens dood volgde hij hem op in 1204, maar kort daarop werd hij verdreven van zijn post en ging in ballingschap, eerst in het bisdom Utrecht en vervolgens in het bisdom Luik. Daar assisteerde hij de bisschop bij het wijden van altaren. Na zijn terugkeer te Ratzeburg wijdde Philip zich aan missioneringsactiviteiten. Hij stierf in 1215. Zie Ursmer Berlière, 'Les évêques auxiliaires de Liège', in: *Revue Bénédictine*, 29 (1912), pp. 65-66.

<sup>70</sup> GG Ep. 12 en 13.

brief te contacteren en een kopie van een werk over Martinus te vragen<sup>71</sup>. De brief aan de scholaster R. is enkel overgeleverd in een later handschrift uit Tours<sup>72</sup>. De briefwisseling met R. vond plaats terwijl Guibertus te Tours verbleef, al weten we niet of dit op zijn eerste of tweede reis naar Tours slaat. In de brief verzocht Guibertus R. om bijstand in het neerschrijven van de mirakels van Martinus. Aangezien het kapittel van Châteauneuf belast was met de zorg voor het graf van Martinus, waar vermoedelijk het merendeel van deze mirakels zich afspeelden, is het aannemelijk dat R. een kanunnik van Châteauneuf was. Guibertus had ook buiten Tours connecties. Hij onderhield een briefwisseling met de gekende poëet Joseph van Exeter, die op dat moment les gaf te Reims<sup>73</sup>. Ook Guibertus kan in deze stad gesitueerd worden: hij hield er namelijk halt tijdens zijn eerste of tweede reis naar Tours, met andere woorden in 1180/81 of in 1185/86. Mogelijk stamt hun kennismaking uit deze periode, aangezien hun vroegst overgeleverde briefwisseling van 1188/89 dateert. Aan de andere kant is het mogelijk dat Guibertus Joseph dichter bij huis leerde kennen: Joseph bezocht in ieder geval Opgeldenaken, zo'n 20 km van Gembloers<sup>74</sup>. Op het einde van zijn leven contacteerde Guibertus tot slot Gobert, een kanunnik te Laon met wortels in het Luikse<sup>75</sup>. Net zoals Joseph genoot *magister*<sup>76</sup> Gobert een zekere reputatie als auteur van literaire werken en Guibertus verzocht hem dan ook zijn literaire talent aan te wenden om Martinus te verheerlijken. Het is dus opvallend dat Guibertus' netwerk in Frankrijk, meer dan in het Rijnland of zijn thuisregio, bestaat uit figuren actief binnen het schoolmilieu, die omwille van hun literaire vaardigheden in Guibertus' vizier kwamen.

---

<sup>71</sup> GG Ep. 14.

<sup>72</sup> EpT.

<sup>73</sup> GG Ep. 43 t.e.m. 46. Behalve twee gedichten overgeleverd in de context van Guibertus' handschriften overleefden slechts twee van Josephs gedichten de tand des tijds. Joseph behandelde de Trojaanse oorlog in zijn versie van het *Ilias*-verhaal en in het fragmentarisch overgeleverde gedicht *Antiocheis* vereeuwigde hij de derde kruistocht waaraan Joseph zelf deelnam in het gevolg van zijn oom Boudewijn, aartsbisschop van Canterbury. Voor meer informatie over Joseph van Exeter, zie Ludwig Gompf, *Joseph Iscanus. Werke und Briefe*, Leiden & Cologne, Brill, 1970, 240p.; Alan Keith Bate, *Joseph of Exeter. Trojan War I-III*, Warminster, Aris & Phillips, 1986, 192p. en Jean-Yves Tilliette & Francine Mora, *L'Iliade. Épopée du XIIe siècle sur la guerre de Troie*, Turnhout, Brepols, 2003, 358p. en Delehay, *Mélanges*, p. 78.

<sup>74</sup> Waarom Joseph zich te Opgeldenaken zou bevinden, is onduidelijk. Uit de overgeleverde oorkonden waarin Opgeldenaken vermeld wordt, blijkt alleszins dat Opgeldenaken de zetel was van een dekenij. Er gingen dan ook geregeld concilies door (zeker vanaf 1172). Daarenboven moet er zich op z'n minst vanaf 1181 een gemeenschap van hospitaalridders hebben bevonden. Tot slot valt nog op dat verscheidene oorkonden van de hertogen van Brabant werden opgesteld te Opgeldenaken (vanaf 1184). Opgeldenaken was dus duidelijk geen onbeduidende plaats, maar wat Joseph er precies toe had gebracht zich naar daar te begeven blijft ongeweten.

<sup>75</sup> EpGob. Voor meer informatie over Gobert van Laon, zie Petrus Boeren, 'Maître Gobert, poète belge du XIIe siècle (1150 env. - 1220 env.)', in: *Bulletin du Cange (Archivum latinitatis mediæ aevi)*, 13 (1961), pp. 129-140. Voor een nuancering van sommige stellingen van Boeren, zie Renardy, *Les maîtres universitaires*, pp. 128-129.

<sup>76</sup> Sommige handschriften, waaronder KBR 4699-703 uit Villers, betitelen Gobertus in ieder geval als *magister*. Zie Boeren, 'Maître Gobert', pp. 135-136. Guibertus zelf gebruikt de aanspreking '*illustri et clarae opinionis viro G., beatae dei genetricis laudunensis ecclesiae canonico*'. Zie EpGob, p. 282.

### 3.2.2 Comparatieve prosopografische analyse

Dit overzicht van Guibertus' correspondenten geeft aan dat zijn correspondentenkring bevolkt werd door figuren uit allerhande rangen en standen, met verscheidene religieuze achtergronden en van beide seksen. Op zich vertelt deze vaststelling maar weinig. Enkel door Guibertus' correspondentenkring te vergelijken met die van andere briefschrijvers kan ingeschat worden of we Guibertus een uitzonderlijke, dan wel een doorsnee briefschrijver mogen noemen. Daarenboven zou het interessant zijn te weten of het profiel van Guibertus' correspondentenkring bijvoorbeeld meer aansluit bij dat van andere monniken met een achtergrond in het traditionele cenobitisme. Valt er een onderscheid op te merken tussen de epistolaire netwerken van monniken uit het traditionele cenobitisme en die van leden van de nieuwe orden van de twaalfde eeuw of tussen die van reguliere en seculiere religieuzen? Gelukkig bestaat er reeds een gevestigde onderzoekstraditie naar de samenstelling van epistolaire netwerken met een eigen, duidelijk omschreven methodologie: een kwantitatieve prosopografische analyse van de figuren waaraan een bepaalde briefschrijver brieven schreef. Er wordt in deze onderzoekstraditie dus enkel rekening gehouden met de destinatarissen van de brieven geschreven door de centrale figuur van een briefcollectie, niet met alle correspondenten uit die collectie. De brieven geschreven aan de centrale figuur worden dus niet meegeteld in deze analyse. Deze methode werd uitgetekend door John McLoughlin in zijn onderzoek naar Jan van Salisbury. Hij stelde twee verschillende classificatiesystemen voor om de destinatarissen van de brieven van Jan van Salisbury in te delen. De eerste, een verdeling van de destinatarissen naar 'sociale orde', peilt hoofdzakelijk naar de aard van het religieuze leven dat de bestemmelingen leidden (regulier, seculier, leek,...). De classificatie naar 'speciale status' splitst de groep destinatarissen dan weer op naargelang de functie die ze uitoefenden (pausen, koningen, kardinaals, aartsbisschoppen, abten,...)<sup>77</sup>. Het is evident dat niet alle bestemmelingen tot dergelijke hoge rangen waren opgeklommen, zodat in deze tweede indeling slechts een beperkt percentage van de destinatarissen is opgenomen<sup>78</sup>.

Naast Jan van Salisbury werden ook Petrus van Celle, Bernardus van Clairvaux, Petrus Venerabilis, Arnulf van Lisieux, Gilbert Foliot en Stefaan van Doornik al op deze manier onderzocht. In het kader van een artikel over Guibertus' gebruik van vriendschapstaal maakte ik eerder al een prosopografische analyse van zijn destinatarissen op basis van het *epistularium*. In dit artikel zette ik de bekomen resultaten in een tabel af tegen die van de

---

<sup>77</sup> Wanneer een persoon gedurende zijn leven verschillende ambten bekleedde, catalogeerde McLoughlin die bestemming onder de titel waaronder hij het meeste brieven ontving. Het was mijns inziens echter interessanter geweest om voor elke brief – indien mogelijk – te bepalen wat de functie van de persoon in kwestie op dat moment was in plaats van te generaliseren.

<sup>78</sup> McLoughlin, 'Amicitia in Practice', pp. 170-174.

hogervermelde auteurs<sup>79</sup>. In deze scriptie vul ik deze tabel aan met de gegevens voor de epistolaire netwerken van Hildegard van Bingen, Elisabeth van Schönau, Philip van Harvengt, Adam van Perseigne en Petrus van Blois. Bovendien heb ik naast de cijfers voor Guibertus' *epistularium* ook die voor zijn totale briefoeuvre berekend, dus inclusief de drie geïsoleerde brieven en de veertien traktaatbrieven. Bij de analyse van de destinatarissen heb ik mij gebaseerd op de identificaties zoals die in de edities van de desbetreffende briefcollecties zijn opgenomen en in geval van twijfel de suggesties van de uitgevers gevolgd. Niet voor alle bestemmingen kon met zekerheid bepaald worden wat hun achtergrond was, waardoor in de classificatie naar 'sociale orde' ook een categorie 'onbekend' aanwezig is<sup>80</sup>. Bij het indelen van de brieven werd echter duidelijk dat McLoughlins methode ook gebreken had. Zo gebeurde het soms dat één brief meerdere bestemmingen had. Deze kunnen echter niet apart opgenomen worden in de telling, aangezien het totaal aantal brieven anders meer dan 100% zou opleveren. Het gebeurde gelukkig zelden dat brieven aan meerdere destinatarissen werden geschreven van een verschillende 'sociale orde', maar soms hadden ze wel een verschillende 'status'. In dat geval werd de bestemming met de hoogste status gebruikt om de brief in te delen. Daarenboven bleek 'magisters' een nogal problematische categorie te zijn. Hieronder verstond McLoughlin zij die les geven in een school. Soms bleek uit de inhoud van een brief duidelijk dat de bestemming actief was in het milieu van de scholen, maar viel niet te verifiëren of hij effectief les gaf of enkel les volgde. Anderzijds bleken sommige *magistri* reguliere religieuzen te zijn, die dus de vooropgestelde classificatie tartten. Vooral voor de premonstratenzer Philip van Harvengt bleek het onderscheid tussen monniken en magisters een struikelblok, aangezien net de verwevenheid tussen klooster en school een belangrijk thema was in Philips brieven. Zoals Linsey Robertson in haar doctoraat over deze figuur stelde: "The relationship between the cloister and schools outwith the cloister is evident in Philip's letters, even characteristic of them, and is a subject with which he is deeply concerned"<sup>81</sup>. Daarenboven specificieerde Philip zelden of de *frater* aan wie hij schreef een reguliere monnik of kanunnik was, hoewel vermoed kan worden dat het in de meerderheid van de gevallen om leden van zijn eigen orde gaat. In Philips geval werd er dan ook geopteerd om met boven- en ondergrenzen te werken in de tabel. Gezien de grootte van de bekomen intervallen bleek de 'methode-McLoughlin' voor Philip echter niet echt verhelderend te werken. Tot slot moet opgemerkt worden dat het totaal aantal brieven waarop de percentages voor de verschillende briefschrijvers gebaseerd is, nogal uiteenloopt (van 20 tot 337), waardoor niet alle percentages dezelfde mate van nuancering mogelijk maken. De gevestigde methode kent dus zeker enkele onvolkomenheden. Daarenboven is

---

<sup>79</sup> Sara Moens, 'Twelfth-century Epistolary Language of Friendship Reconsidered. The Case of Guibert of Gembloux', in: *Belgisch Tijdschrift voor Filologie en Geschiedenis*, 88:4 (2010), pp. 983-1017.

<sup>80</sup> Dit is niet het geval voor de indeling naar 'speciale status'. We kunnen immers vermoeden dat indien een correspondent een hoge functie bekleedde deze ook expliciet genoeg vermeld zou worden.

<sup>81</sup> Robertson, *An analysis*, p. 6.

het niet altijd evident om een duidelijke trend af te leiden uit de bekomen resultaten, noch om onweerlegbare scheidingslijnen tussen de verschillende sociaal-religieuze groepen te stellen. Ook al resulteert deze methode dus niet in zeer gedetailleerde conclusies, toch kunnen op basis van de bredere trends enkele interessante hypothesen geformuleerd worden en kan Guibertus' netwerk op deze manier beter begrepen worden.

Tabel 2 geeft de resultaten weer voor de indeling naar sociale orde. De categorie die de hoogste score behaalde, werd per brievenaar in het vet aangeduid. Uit de tabel kunnen enkele grote tendensen worden afgeleid. Hoewel in de tabel enkel de mannelijke termen zijn opgenomen per categorie, is in feite – waar mogelijk – ook steeds hun vrouwelijke tegenhanger bedoeld. Zo zijn bijvoorbeeld onder 'reguliere kanunniken' ook augustinessen vervat, terwijl 'reguliere religieuzen' slaat op zowel abten, abdissen, monniken als nonnen.

	Guibertus: epistul.	Guibertus: totaal	Petrus van Celle	Bernardus Clairvaux	Petrus Venerabilis	Jan van Salisbury	Arnulf van Lisieux	Gilbert Foliot	Stefaan van Doornik	Adam van Perseigne	Hildegard van Bingen	Elisabeth Schönau	Philip van Harvengt	Petrus van Blois
Magisters	2%	3%	1%	1%	1%	7%	2%	0%	2%	1%	2%	0%	≤25%	9%
Reguliere religieuzen	<b>55%</b>	<b>47%</b>	<b>60%</b>	<b>39%</b>	<b>46%</b>	18%	21%	19%	8%	<b>44%</b>	<b>44%</b>	<b>68%</b>	10% à 65%	20%
Seculiere religieuzen *	2%	7%	4%	4%	6%	<b>37%</b>	15%	17%	7%	23%	15%	0%	0%	16%
Reguliere kanunniken	0%	0%	1%	2%	0%	3%	0%	1%	18%	3%	5%	14%	30% à 55%	11%
Leken	0%	0%	4%	18%	14%	1%	2%	17%	3%	6%	13%	5%	10%	0%
Hoge kerkel. prelaten **	38%	27%	24%	31%	32%	22%	<b>58%</b>	<b>40%</b>	<b>63%</b>	17%	12%	9%	20%	<b>30%</b>
Onbekend	2%	19%	6%	6%	6%	9%	0%	2%	0%	6%	8%	5%	5%	15%
Tot. aant. brieven	42	59	82	252	79	92	62	108	96	66	337	22	20	81
Aant. cat. met res.	4	4	6	6	5	6	5	5	6	6	6	4	\	5
Aantal cat. > 10%	2	2	2	3	3	3	3	4	3	3	4	2	\	4
Σ 2 hoogste percentages	93%	74%	84%	70%	78%	59%	79%	59%	81%	67%	59%	82%	\	50%

Tabel 2: Overzicht epistolaria ingedeeld naar 'sociale orde'

\* Hieronder vallen parochieclerici, seculiere kanunniken, klerken.

\*\* Hieronder vallen pausen, kardinalen, aartsbisschoppen en bisschoppen



Een eerste vaststelling betreft de vrij grote spreiding van de bekomen resultaten per categorie (= het verschil tussen de hoogste en de laagste waarde), die in het bijzonder uitgesproken is voor de categorieën 'hoge kerkelijke prelaten' en 'reguliere religieuzen' (een respectieve spreiding van 54% en 60%). Deze grote onderlinge variatie genoodzaakte een aantal bijkomende berekeningen die onderaan de tabel zijn opgenomen om de mate van heterogeniteit van de onderzochte correspondentenkringen te kunnen bepalen. Een heterogene correspondentenkring kan gedefinieerd worden als een kring die schrijfparters uit veel verschillende 'sociale ordes' bevat, maar zonder sterke uitschieters voor bepaalde categorieën. Anders geformuleerd, de briefschrijver in kwestie correspondeerde met figuren met allerlei achtergronden, zonder zich op één specifieke correspondentencategorie te focussen. Heterogeniteit kan op meerdere manieren gemeten worden. Zo kan bijvoorbeeld geteld worden voor hoeveel van McLoughlins vooropgestelde zes 'sociale ordes'<sup>840</sup> de briefschrijver correspondenten telt. Het is echter mogelijk dat een schrijver weliswaar correspondenten uit alle zes ordes heeft, maar dat het in vijf op de zes gevallen maar over één brief gaat. Het is dus ook belangrijk om te bepalen hoeveel van deze categorieën meer dan 10% van het epistolaire netwerk van een schrijver vertegenwoordigen. Deze berekeningen werden onderaan Tabel 2 opgenomen, respectievelijk als 'Aantal categorieën met resultaat' en 'Aantal categorieën > 10%'. Omwille van de moeilijkheden bij het opstellen van de classificatie voor Philip van Harvengt werd deze figuur niet betrokken bij deze bijkomende analyse. Alle briefauteurs schreven brieven naar minstens vier van de zes 'sociale ordes', terwijl verscheidene schrijvers figuren uit alle zes de categorieën onder hun correspondenten konden rekenen. Opvallend is dat Guibertus en Elisabeth de minst gevarieerde correspondentenkring lijken te hebben. Wanneer enkel met de resultaten boven 10% wordt rekening gehouden, blijken opnieuw Guibertus en Elisabeth laag te scoren, maar opvallend genoeg voegt ook Petrus van Celle zich bij hen. Een tweede interessante bemerking is dat Hildegard van Bingen de meest verscheiden correspondentenkring lijkt te hebben, op de voet gevolgd door twee seculiere figuren, Gilbert Foliot en Petrus van Blois. Een echte lijn in deze resultaten lijkt er echter niet meteen te trekken. Een andere benaderingswijze van de heterogeniteit bestaat erin de twee hoogste percentages samen te tellen en te kijken hoeveel procent van de totale collectie deze twee categorieën dan vertegenwoordigen. Hoe hoger deze som, hoe minder waarschijnlijk dat de briefschrijver in kwestie een erg gevarieerd netwerk onderhield. De resultaten van deze berekening zijn opgenomen in de onderste lijn van Tabel 2. In het geval van Bernardus van Clairvaux gaat het bijvoorbeeld over de som van 39% (= categorie 'reguliere religieuzen') en 31% (= categorie 'hoge kerkelijke prelaten'), wat 70% geeft. Dit betekent dat 70% van de brieven aan correspondenten uit slechts die twee categorieën werd geschreven en biedt een aanwijzing dat de briefwisseling gemiddeld gevarieerd is. Het

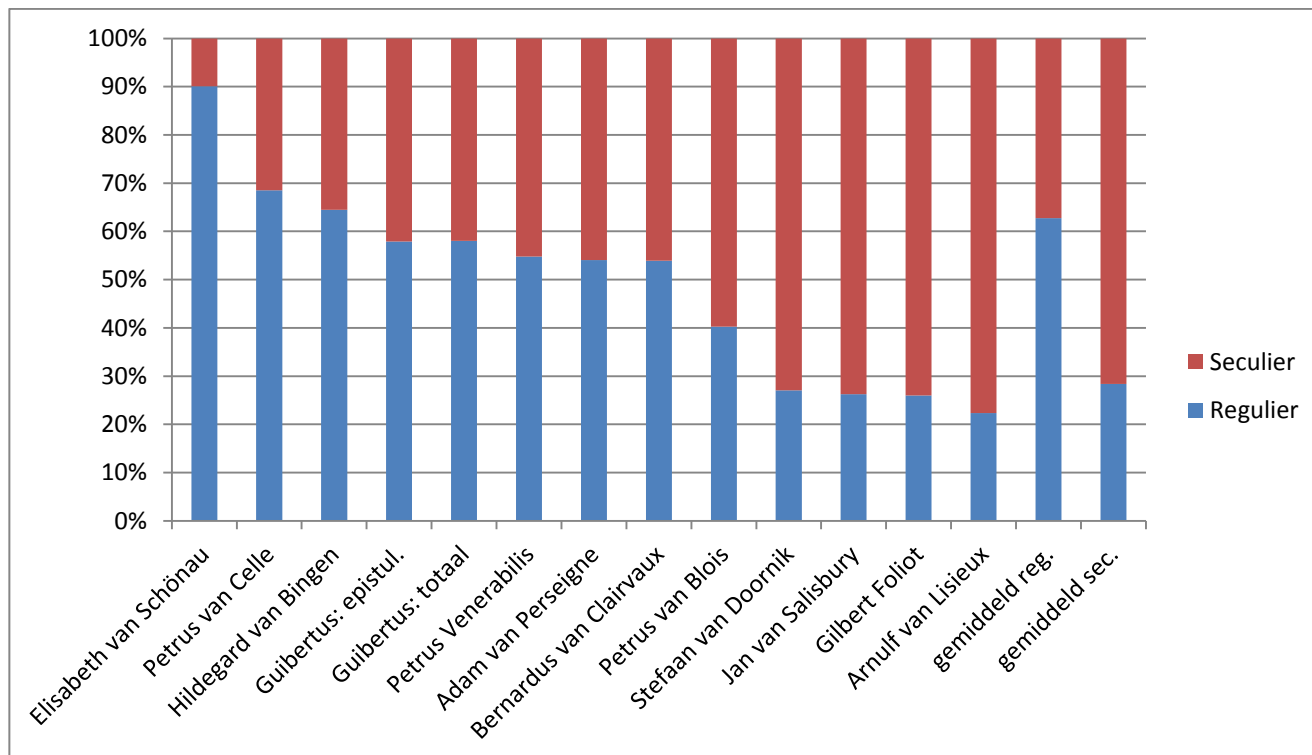
---

<sup>840</sup> Of er al dan niet een resultaat was voor de groep 'Onbekenden' wordt hier uiteraard buiten beschouwing gelaten, omdat dit niets zegt over de samenstelling van de correspondentengroep.

laagste bekomen percentage is immers 50%, terwijl het hoogste niet minder dan 93% bedraagt. Dit hoogste percentage is op conto van niemand minder dan Guibertus' *epistularium* te schrijven. Opnieuw volgen dan Petrus van Celle (84%) en Elisabeth van Schönau (82%), aangevuld door Stefaan van Doornik (81%). Opvallend is dat de cijfers voor Petrus van Blois (50%), Jan van Salisbury, Gilbert Foliot en Hildegard van Bingen (alle drie 59%) opnieuw een diverse correspondentenkring suggereren, terwijl ook Adam van Perseigne (67%) nu opduikt als iemand met een vrij gemengde groep bestemmingen. Als conclusie kan alleszins gesteld worden dat de correspondentenkring van Guibertus' *epistularium* bijzonder eenzijdig is, terwijl dit ook van Petrus van Celle en Elisabeth van Schönau kan gezegd worden. Dit kan echter niet aan hun traditioneel monastieke achtergrond gelinkt worden, aangezien Hildegard van Bingen dan weer een erg verscheiden groep bestemmingen had. Wel lijkt het erop dat seculiere figuren door de band genomen een iets meer diverse contactenkring hadden dan hun reguliere collega-briefschrijvers. De meest heterogene groep van correspondenten is tot slot niet toevallig op te merken bij Jan van Salisbury, Gilbert Foliot en Petrus van Blois, alle drie figuren die op een bepaald moment werkzaam zijn geweest in de entourage van de bisschoppen van Canterbury. Petrus van Blois, wiens fortuin als broodschrijver het minst spoedig verliep, lijkt de meest heterogene groep correspondenten gehad te hebben. Een mogelijke verklaring hiervoor kan liggen in het feit dat het laten circuleren van zijn brieven voor Petrus een noodzakelijke manier was om zijn talenten onder de aandacht te brengen bij potentiële opdrachtgevers. Een grote diversiteit aan onderwerpen gericht aan diverse bestemmingen beheersen was vermoedelijk een pluspunt voor iemand die van zijn pen leven moest.

Wanneer gekeken wordt op welke categorie elke briefschrijver het hoogst scoorde, valt meteen een duidelijke trend op. Zeven van de dertien bestudeerde auteurs richtten het meeste brieven aan 'reguliere religieuzen'. Dit zijn niet toevallig net allemaal figuren met zelf een reguliere achtergrond, terwijl net de seculiere clerici bijzonder laag op deze categorie scoren. De enige uitzondering is Stefaan van Doornik: hij scoort het laagst van iedereen op deze categorie, terwijl hij toch als victorijn een reguliere achtergrond heeft. Zelfs als het percentage voor 'reguliere kanunniken' mee in rekening gebracht wordt, blijft het feit dat Stefaan duidelijk minder naar reguliere personen schreef. Deze vaststelling wordt minder opmerkelijk als rekening gehouden wordt met het feit dat Stefaans collectie naast brieven uit zijn periode als abt ook brieven bevat die hij schreef als bisschop van Doornik. Reguliere religieuzen schreven dus voornamelijk aan personen met een reguliere achtergrond. Seculiere religieuzen scoorden het hoogst op ofwel 'seculiere religieuzen' zoals zichzelf, ofwel op 'hoge kerkelijke prelaten', een groep die per definitie natuurlijk ook seculier is. Dit wijst op een gebrek van McLoughlins classificatiesysteem: hij splitst namelijk de groep seculiere clerici en de groep reguliere figuren telkens op zodat op het zicht geen beeld van de verhouding tussen de seculiere en de reguliere schrijfpartners uit de tabel kan worden afgeleid. Figuur 4 past hier een mouw aan: voor elke briefschrijver werd de som van 'reguliere religieuzen' en 'reguliere kanunniken' afgezet tegen die van 'seculiere religieuzen' en 'hoge kerkelijke prelaten'. De resultaten werden gerangschikt op afnemend

percentage aan reguliere correspondenten. De laatste balk geeft de gemiddelde verdeling voor alle reguliere, respectievelijk alle seculiere briefschrijvers weer<sup>841</sup>.



Figuur 4: Verhouding reguliere en seculiere correspondenten

Het lijkt geen twijfel dat de correspondentenkring van briefschrijvers met een monastieke achtergrond voor het grootste deel was samengesteld uit figuren met een gelijkaardige achtergrond, terwijl ook het omgekeerde voor de seculiere briefauteurs geldt. Briefschrijvers hielden dus in de eerste plaats binnen hun eigen milieu contacten: gemiddeld werden zo'n twee brieven op drie aan figuren met een gelijkaardig achtergrond geschreven. Dit geldt mogelijk nog meer voor vrouwelijke briefschrijvers, al is het moeilijk om conclusies te trekken op basis van slechts twee collecties. Seculiere briefschrijvers lijken daarenboven net iets minder open te zijn geweest naar regulieren toe dan omgekeerd het geval was. Zij schreven gemiddeld ongeveer 28% van hun brieven naar reguliere religieuzen, terwijl die op hun beurt gemiddeld 37% van hun brieven aan seculiere clerici richtten. Uit de tabel blijkt bovendien dat reguliere kanunniken bijna enkel door hun eigen ordegenoten werden aangeschreven, zo blijkt uit de cijfers voor Stefaan van Doornik en de enigszins provisoire gegevens voor Philip van Harvengt. Daarnaast valt enkel bij Petrus van

<sup>841</sup> De categorie 'magisters' is dus buiten beschouwing gelaten, dit omdat deze categorie het meest moeilijkheden gaf bij de indeling. Indien deze groep wel betrokken zou zijn geworden, zou dit echter – gezien de lage percentages – geen bijzonder grote impact op de cijfers uitoefenen. Enkel voor Jan van Salisbury en Petrus van Blois zou er eventueel een kleine verschuiving op kunnen treden.

Blois en, opmerkelijk genoeg, Elisabeth van Schönau deze categorie noemenswaardig te noemen. In het geval van Elisabeth ging het over twee brieven aan het augustinessenklooster van Andernach, waar verwanten van Elisabeth waren ingetreden.

Over twee categorieën is tot nu toe weinig gezegd. De resultaten voor ‘magisters’ zijn gekenmerkt door de kleinste spreiding en scores in feite bij alle onderzochte auteurs vrij laag. Tot slot blijkt in de cijfers voor de categorie ‘leken’ geen duidelijke lijn te zitten. De auteurs voor wie een resultaat van meer dan 10% werd opgetekend, blijken immers erg uiteenlopend qua profiel: het hoogst scoren de cisterciënzer Bernardus en de bisschop Gilbert, gevolgd door twee figuren uit het traditionele monasticisme – Petrus Venerabilis en Hildegard van Bingen – en de premonstratenzer Philip. De ‘uitstraling’ van de personen in de lekenwereld lijkt dus niet verbonden te zijn aan hun religieuze achtergrond, maar eerder aan hun persoonlijkheid.

Alles tezamen genomen sluit de correspondentenkring van Guibertus’ *epistularium* het best aan bij die van Petrus van Celle, die net zoals hij tot het traditionele cenobitisme behoorde. Beiden hebben een vrij eenzijdige correspondentenkring en schrijven het meest aan hun reguliere collega’s, terwijl hoge ecclesiastische figuren op de tweede plaats staan. Een laatste opmerking betreft Adam van Perseigne en Hildegard van Bingen. Ook zij vertonen, ondanks hun duidelijk verschillende achtergrond, een gelijkaardig profiel qua bestemmingen. Hildegard vertoont dus meer gelijkenissen met een cisterciënzer dan met de enige andere vrouw in het gezelschap, Elisabeth van Schönau, ook al had zij eveneens een traditioneel monastieke achtergrond én profileerde zij zich als profetes, al kan het beperkt aantal overgeleverde brieven van Elisabeth het onderzoek hier wel parten spelen.

Tabel 3 geeft de indeling naar speciale status weer. Deze tabel geeft aan in welke mate de destinatariskring van een briefschrijver gevuld was met mensen die een belangrijke functie uitoefenden binnen de hiërarchie van de Kerk, de monastieke gemeenschap of de lekenwereld. De tabel bevat naast de resultaten voor elk van McLoughlins negen categorieën ook welk percentage van de totale collectie geadresseerd werd aan dergelijke hooggeplaatste figuren. Daarenboven werd ook in deze tabel de meest voorkomende categorie per briefschrijver in het vet gezet en is onderaan de tabel opgenomen voor hoeveel van de negen categorieën elke briefschrijver een resultaat had, alsook hoeveel van deze categorieën meer dan 10% van het totale netwerk vertegenwoordigen.

	Guibertus: epistul.	Guibertus: totaal	Petrus van Celle	Bernardus Clairvaux	Petrus Venerabilis	Jan van Salisbury	Arnulf van Lisieux	Gilbert Foliot	Stefaan van Doornik	Adam van Perseigne	Hildegard van Bingen	Elisabeth Schönau	Philip van Harvengt	Petrus van Blois
Pausen	0%	0%	4%	2%	5%	2%	6%	5%	19%	2%	2%	0%	5%	10%
Kardinalen	0%	0%	2%	9%	5%	8%	15%	6%	12%	2%	<1%	0%	0%	0%
Aartsbissch.	<b>38%</b>	<b>27%</b>	10%	7%	9%	2%	10%	5%	9%	2%	5%	9%	5%	1%
Bisschoppen	2%	2%	9%	12%	13%	<b>14%</b>	<b>26%</b>	<b>25%</b>	9%	12%	4%	0%	10%	19%
Abten & priors	33%	24%	<b>40%</b>	<b>27%</b>	<b>23%</b>	11%	23%	11%	<b>20%</b>	12%	<b>27%</b>	<b>59%</b>	10%	<b>32%</b>
Aartsdiakens	0%	0%	0%	<1%	1%	12%	10%	9%	2%	2%	0%	0%	0%	9%
Ambtsdragers *	0%	0%	4%	2%	3%	10%	3%	6%	4%	<b>15%</b>	5%	0%	<b>15%</b>	14%
Koningen	0%	0%	2%	4%	6%	0%	3%	3%	2%	0%	2%	0%	0%	0%
Lekenheren	0%	0%	1%	7%	3%	1%	0%	7%	1%	8%	4%	0%	10%	0%
% van de brief- verzameling	73%	53%	72%	71%	68%	60%	96%	77%	78/91% **	53%	49%	68%	55%	84%
Aantal brieven aan 'special status' corresp.	31	31	59	±178	54	55	60	83	75/87	35	165	15	11	64
Aantal pos. resultaten	3	3	8	9	9	8	8	9	9	8	8	2	6	6
Aantal cat. > 10%	2	2	2	2	2	4	5	2	3	3	1	1	4	4

Tabel 3: Overzicht epistolaria ingedeeld naar 'speciale status'

\* In kathedraalkapittels en religieuze huizen, met uitzondering van priors en abten. Denk bijvoorbeeld aan *cellarii*, onderprieoren of kosters.

\*\* Walter Ysebaert nam de brieven aan Willem van Champagne (1135-1202), de grote beschermheer van Stefaan van Doornik, als een aparte categorie op in zijn tabel. Deze illustere figuur was opeenvolgend bisschop van Chartres, aartsbisschop van Sens en aartsbisschop van Reims en vanaf 1179 ook kardinaal. Deze categorie is echter voor de andere briefschrijvers niet relevant en werd bijgevolg niet opgenomen in deze tabel. Voor het percentage brieven aan figuren met een speciale status moet deze categorie echter wel meegerekend worden. Hoewel de som van de opgenomen percentages dus 78% bedraagt, zond Stefaan niet minder dan 91% van zijn brieven aan personen van 'speciale status'.

Het aantal brieven geadresseerd aan hooggeplaatste figuren varieert sterk per briefschrijver, van 49% bij Hildegard van Bingen tot niet minder dan 96% voor Arnulf van Lisieux. Dit lage cijfer voor Hildegard is wel erg vertekend: het verbloemt namelijk het feit dat in absolute aantallen Hildegard met kop en schouders boven de andere auteurs uitsteekt en enkel voorbijgestoken wordt door Bernardus van Clairvaux. Hildegard en Bernardus lieten ook de grootste collecties na. Gelukkig zijn de andere collecties beter te vergelijken qua totaal aantal brieven en speelt een dergelijke vertekening hier minder een rol. Gemiddeld is ongeveer twee derden van elke briefcollectie geadresseerd aan een figuur met een zekere 'speciale status'. Vooral Arnulf van Lisieux, Stefaan van Doornik en Petrus van Blois konden zich beroemen op een zeer illustere correspondentenkring, terwijl net Adam van Perseigne en Philip van Harvengt, de twee vertegenwoordigers van de nieuwe orden, relatief weinig brieven aan hooggeplaatste figuren schreven, beiden dan nog als enigen het meest aan ambtsdragers. Blijkbaar stond het uitbouwen van een netwerk van hooggeplaatste figuren niet hoog op hun verlanglijstje. Wat betreft Guibertus is het interessant aan te stippen dat geen van de zeventien brieven die buiten het *epistularium* zijn overgeleverd naar een persoon was geschreven die een belangrijk ambt bekleedde waardoor de resultaten voor Guibertus' totale epistolaire oeuvre een stuk lager uitvallen dan voor het *epistularium*, wat suggereert dat Guibertus extra zorg heeft besteed aan de samenstelling van zijn *epistularium* en mogelijk bijzondere aandacht besteedde aan de inclusie van illustere schrijfparters. Ook het verschil in periode waarin het *epistularium* en de traktaatbrieven tot stand kwamen speelt hier vermoedelijk een rol: de traktaatbrieven werden veel eerder in Guibertus' leven geschreven, toen hij waarschijnlijk nog geen prestigieuze kennissenkring had uitgebouwd.

Wat betreft de heterogeniteit van de groep hooggeplaatste correspondenten blijkt dat de meeste briefschrijvers figuren uit praktisch alle categorieën onder hun bestemmingen konden rekenen. Enkel de collecties van Guibertus en Elisabeth wijken van dit patroon af, opnieuw een teken van hun eenzijdigheid. Wanneer echter ook het aantal categorieën met meer dan 10% bij de analyse betrokken wordt, verandert het beeld. Bisschoppen Arnulf en Jan, de premonstratenzer Philip en de klerk Petrus van Blois bezaten een vrij gevarieerde kennissenkring in de hogere regionen van de macht, op de voet gevolgd door Stefaan van Doornik en Adam van Perseigne. De traditionele monniken blijven hier duidelijk achter op de andere onderzochte briefschrijvers. Met andere woorden, geen van de traditionele monniken blijkt een groot én verscheiden netwerk van hooggeplaatste figuren te bezitten. De twee vrouwelijke briefschrijvers scoren daarenboven als enigen maar op één categorie meer dan 10%, in beide gevallen voor 'abten en priors', al zijn de resultaten voor Hildegard zoals gezegd minder vergelijkbaar met de overige.

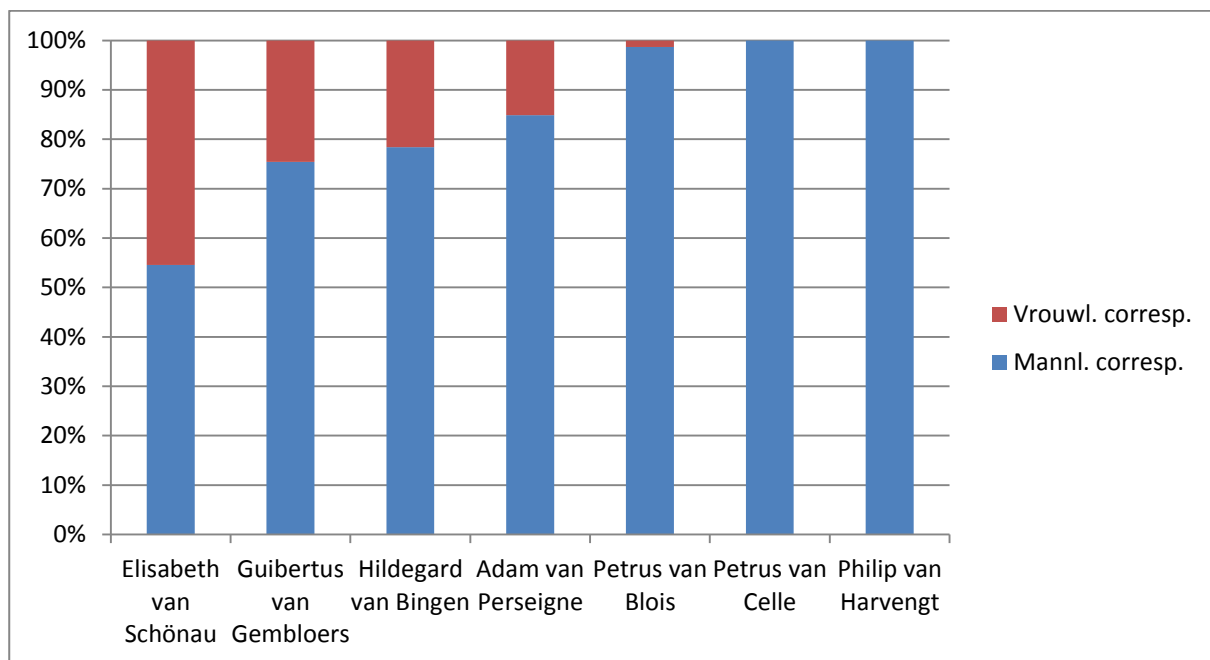
Guibertus is de enige wiens netwerk zo sterk getekend was door de aanwezigheid van 'aartsbisschoppen'. Hoewel het in feite maar over vier verschillende personen gaat, is dit toch een opmerkelijk verschil met de overige briefschrijvers. Het uitbouwen en onderhouden van een netwerk tot op de bijna hoogste echelons van de kerkelijke hiërarchie én dergelijke prestigieuze contacten ook voor het nageslacht bewaren door ze op te nemen in een *epistularium* was duidelijk belangrijk voor Guibertus. Dat hij zijn tweede hoogste

percentage liet optekenen voor 'abten en priors' ligt veel meer in de lijn van de resultaten voor Guibertus' reguliere collega's. Nochtans is deze tendens niet te veralgemenen. Zoals hoger al gezegd ontbreken immers Philip en Adam in dit rijtje, terwijl ook Petrus van Blois en Stefaan van Doornik het meest met personen in deze functies correspondeerden. Daarenboven kent deze categorie de grootste spreiding van de resultaten (van 10% tot 59%). De bisschoppen schrijven dan weer het meest aan collega-bisschoppen, al is het verschil met de andere categorieën niet echt uitgesproken. Het feit dat Stefaan van Doornik, wiens profiel in de indeling naar sociale orde vooral bij deze drie aansluiting vond, deze keer afwijkt van dit patroon en het meest naar abten en priors schreef, lijkt in te houden dat zijn voorgeschiedenis in het klooster toch ook doordrong in zijn correspondentie tijdens zijn jaren als bisschop.

Samengevat kunnen we stellen dat, hoewel de reconstructie van Guibertus' correspondentenkring de indruk wekte dat Guibertus een vrij divers samengestelde kring van contacten onderhield, de prosopografische analyse van de destinatarissen net aantoonde dat Guibertus' epistolaire netwerk erg eenzijdig was in vergelijking met dat van zijn twaalfde-eeuwse collega-briefschrijvers. Enkel het netwerk van Elisabeth van Schönau was evenzeer eenzijdig samengesteld. Qua profiel van de destinatarissen sloot Guibertus dan weer vooral aan bij Petrus van Celle. De gegevens voor Guibertus' *epistularium* wijken wel duidelijk af van die voor alle overgeleverde brieven van zijn hand, wat nog maar eens aantoonde dat Guibertus veel zorg besteedde aan de opstelling van zijn *epistularium* en zichzelf met deze collectie vooral in het illustere gezelschap van abten en aartsbisschoppen wou afbeelden. Tussen de seculiere clerici en de reguliere religieuzen waren enkele zeer duidelijke verschillen op te merken: beide groepen schreven vooral naar figuren met dezelfde religieuze achtergrond, maar seculiere clerici hadden over het algemeen genomen een meer verscheiden correspondentenkring, zeker de briefschrijvers die aan het hof van de aartsbisschop van Canterbury waren verbonden. Tussen de traditionele en nieuwe reguliere groepen was het minder gemakkelijk om duidelijke scheidingslijnen te ontdekken. De nieuwe orden lijken op basis van dit bronnencorpus misschien minder geïnvesteerd te hebben in de uitbouw van een netwerk tot in de hoogste regionen, maar stonden in het bijzonder met de lagere functionarissen in contact.

De traditionele prosopografische analyse houdt echter geen rekening met een aantal mogelijke factoren, zoals de mate waarin een briefschrijver contacten onderhield met personen van de andere sekse of de openheid die een monastieke briefschrijver vertoonde naar leden van andere monastieke orden. Nochtans zijn dit voor de twaalfde eeuw net interessante vragen: net in deze eeuw diversifieerde het monastieke landschap, terwijl vanaf het einde van deze eeuw het aantal vrouwelijke briefschrijvers opmerkelijk toenam. Omdat deze twee aspecten net van bijzonder belang zijn voor deze scriptie worden ze hieronder wel geanalyseerd. Aangezien hiervoor een goede kennis van de beschikbare correspondenties nodig was, werd dit bijkomend onderzoek beperkt tot Guibertus zelf en de vijf briefschrijvers die voor het eerst op deze manier werden onderzocht. De auteurs voor

wie de prosopografische analyse uit de secundaire literatuur werd overgenomen, worden hier dus niet besproken, met uitzondering van Petrus van Celle, omdat Guibertus net met deze figuur het meeste gelijkenissen vertoonde op vlak van destinatarissen. Om het onderzoek beheersbaar te houden werd er voor geopteerd om enkel Petrus' collectie 'latere brieven' te analyseren, de verzameling van brieven uit de periode van Petrus' abbatiaat te Reims (ca. 1162-1181), toch nog altijd goed voor 108 brieven. In Figuur 5 is de verhouding tussen mannelijke en vrouwelijke destinatarissen in elke briefcollectie uiteengezet. Voor Guibertus werd zijn totale briefoeuvre bij de analyse betrokken, dus niet enkel de brieven uit het *epistularium*. De bekomen resultaten werden gerangschikt volgens afnemend percentage vrouwelijke correspondenten.



Figuur 5: Verhouding mannelijke en vrouwelijke destinatarissen

Elisabeth kon als enige op een destinatariskring rekenen die bijna evenveel vrouwen als mannen telde. Hildegard en Guibertus volgen met ongeveer een kwart vrouwelijke correspondenten, terwijl de cisterciënzer Adam ook een zekere openheid naar vrouwen toe vertoonde. Dat vrouwen meer vrouwelijke correspondenten hadden dan mannelijke briefschrijvers is niet zo verwonderlijk. In feite is het percentage brieven van vrouwen aan vrouwen in feite zelfs eerder klein te noemen (46% en 22%). Terwijl mannen minimaal drie op vier brieven naar hun eigen sekse schreven, geldt het omgekeerde dus blijkbaar niet. Guibertus correspondeerde verhoudingsgewijs relatief veel met vrouwen, al behoorden die allemaal tot dezelfde religieuze gemeenschap, namelijk Rupertsberg. Echt uitgebreid was zijn vrouwelijke kennissenkring dus niet, maar zijn correspondentie met deze gemeenschap was wel intensief. Ook Adam van Perseigne toonde een zekere interesse voor vrouwen. Zijn vrouwelijke kennissenkring bestond uit de non Agnes, aan wie hij niet minder dan vijf brieven adresseerde, de non Margaretha van Fontevrault, een niet verder gespecificeerde gemeenschap van nonnen en drie gravinnen, afkomstig uit Perche, Chartres en Champagne,



kortom een veel sterker gediversifieerde groep dan die van Guibertus. Daarenboven is van Adam geweten dat hij als spirituele biechtvader voor Maria van Champagne optrad. Adam lijkt dus nog meer dan Guibertus een fascinatie voor vrouwen te hebben ontwikkeld, ondanks het lagere percentage vrouwelijke geadresseerden. Dit kan mogelijk verklaard worden vanuit Adams cisterciënzer achtergrond. Deze orde toonde een zekere betrokkenheid bij spirituele vrouwen als biechtvaders, al staat de mate waarin dit engagement positief geëvalueerd werd doorheen de hele orde ter discussie<sup>1</sup>. De overige drie briefschrijvers schreven amper tot geen brieven naar vrouwen. Bij beide Petrussen moet wel als kanttekening toegegeven worden dat voor deze scriptie slechts een deel van hun collectie brieven werd geanalyseerd<sup>2</sup>. Onder de ‘vroege’ brieven van Petrus van Celle bevinden zich wel twee brieven aan vrouwen, gericht aan Mathilde, de abdis van Fontevrault, en Heloïse<sup>3</sup>. Petrus van Blois schreef minstens vijf brieven aan vrouwen, waaronder Eleonora van Aquitanië en Petrus’ eigen zus Christiana<sup>4</sup>. Enkel voor Philip van Harvengt is geen enkele aanwijzing overgeleverd die getuigt van interesse voor een correspondentie met vrouwen. Nochtans waren verschillende premonstratenzer kloosters in feite dubbelkloosters en nam de orde zeker tot het einde van de twaalfde eeuw vaak de zorg voor vrouwengemeenschappen op zich. Philip schreef daarenboven de *Vita* van Oda van Rivreulle, een non uit de gemeenschap waarvoor de abdij van Bonne-Espérance de zorg droeg. Dat Philip dus geen vrouwelijke correspondenten had, ligt dus niet helemaal in de lijn van de verwachtingen<sup>5</sup>.

Voor de totale briefwisseling (dus inclusief de brieven aan de centrale figuur en eventuele andere opgenomen brieven) werd ook berekend welk percentage van de totale verzameling brieven betrof die uitgewisseld waren tussen personen van een verschillende sekse. Gemiddeld gaat dit over een kwart van de collectie, al lopen de cijfers wel sterk uiteen van 0% à 1% (beide Petrussen en Philip) tot 79% (Hildegard). De andere drie collecties zitten tussen deze twee uitersten, namelijk 15% (Adam), 27% (Guibertus) en 55% (Elisabeth). Deze cijfers geven aan dat briefwisselingen interessant bronnenmateriaal vormen voor het onderzoek naar hoe beide seksen hun relatie tot de ander vormgaven en hoe ze de ander percipieerden, zeker in die collecties die een heen-en-weer-correspondentie tussen dezelfde personen bevatten.

---

<sup>1</sup> Voor meer informatie over dit debat, zie 10.1.

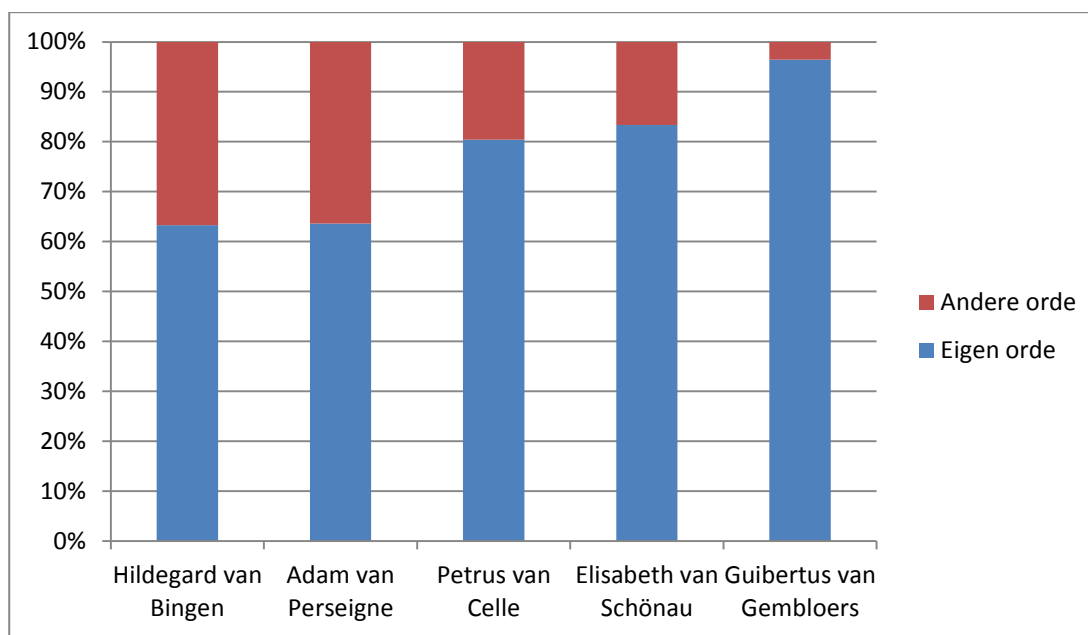
<sup>2</sup> Voor een verantwoording hiervan, zie 3.1.

<sup>3</sup> De vroege brieven werden eveneens uitgegeven door Julian Haseldine in zijn uitgave van het *epistularium* van Petrus van Celle. De brieven in kwestie zijn opgenomen als nrs. 25 en 27.

<sup>4</sup> Een brief werd uitgegeven in het kader van de collectie ‘latere brieven’ van Petrus van Blois door E. Revell, de vier andere brieven kunnen teruggevonden worden via de reeds vermelde *Epistolae*-databank.

<sup>5</sup> Philip, de abt van de premonstratenzer gemeenschap te Park, onderhield bijvoorbeeld wel een correspondentie met Hildegard van Bingen en Jutta, de abdis van Dietkirchen te Bonn. Voor meer informatie over de openheid van premonstratenzers naar vrouwen toe, zie 10.1.

Tot slot kan het lonen de monastieke achtergrond van de correspondenten mee in rekening te brengen bij de analyse van de correspondentenkring van reguliere briefschrijvers. De opkomst van de nieuwe orden wordt immers als een uitdaging voor het traditionele cenobitisme gezien en het is dan ook interessant te weten of deze uitdaging zich vertaalt in uitgebreide onderlinge contacten of net in een afwijzende houding ten opzichte van figuren uit andere orden. Voor de geselecteerde briefverzamelingen – met uitzondering van probleemgeval Philip van Harvengt en de seculiere Petrus van Blois – werd de verhouding bepaald van het aantal correspondenten dat tot dezelfde orde als de briefschrijver behoorde ten opzichte van het aantal destinatarissen met een andere monastieke affiliatie. De resultaten werden uitgezet in Figuur 6 en gerangschikt volgens afnemend percentage correspondenten met een andere monastieke affiliatie.



Figuur 6: Verhouding tussen destinatarissen met dezelfde en een andere monastieke affiliatie dan de briefschrijver

Guibertus van Gembloers toonde zich het minst open naar correspondenten met een andere monastieke achtergrond. Zijn briefwisseling bevat één brief naar een cisterciënzer, namelijk Radulfus uit Villers. Uit zijn briefwisseling blijkt echter dat hij veel nauwere banden met deze gemeenschap had dan deze cijfers doen uitschijnen. Het feit dat hiervan zo weinig sporen in zijn brieven zijn terug te vinden, wijst er misschien op dat Guibertus het zwaartepunt van zijn leven toch vooral binnen zijn eigen monastieke milieu percipieerde, wat zich vervolgens weerspiegelde in de brieven die hij ter opname in een handschrift uitkoos. De destinatariskring van Petrus van Celle en Elisabeth van Schönau strekte zich in beperkte mate uit buiten hun eigen directe monastieke milieu. Zoals hoger reeds vermeld gaat het in Elisabeths geval vooral over brieven aan een gemeenschap van augustinessen waar enkele van haar verwanten waren ingetreden. De verklaring van de ‘intermonastieke’ contacten ligt hier dus in de persoonlijke sfeer. Petrus’ contacten buiten het traditionele monasticisme waren dan weer erg gevarieerd. Zo schreef hij zes brieven aan cisterciënzers

en vier aan gemeenschappen geschoeid op eremitische leest, namelijk twee aan de kartuizers en twee aan de orde van Grandmont. Vooral zijn contacten met de kartuizers lijken uit een persoonlijke fascinatie voor hun levenswijze voort te vloeien. Julian Haseldine beschreef Petrus dan ook als ‘both a close friend and an active supporter of the expansion of the order’<sup>6</sup>. Tot slot behoorde 36% van de reguliere correspondenten van zowel Hildegard als Adam tot een andere orde dan de hunne. De parallel tussen de benedictines en de cisterciënzer die soms bij de indeling naar sociale orde werd geconstateerd, zet zich dus ook op dit vlak door. Hildegards monastieke correspondentenkring besloeg naast het traditionele cenobitisme en enkele augustijnen (5 brieven) ook leden van de nieuwe orden, namelijk cisterciënzers (36 brieven) en premonstratenzers (10 brieven). Tot slot toonde Adam zich het meest open naar figuren met een andere monastieke affiliatie dan de zijne. Hij schreef vier brieven aan traditionele monniken en twee aan augustijnen, terwijl de kartuizerorde en de orde van Fontevrault elk met één brief vereerd werden. De grootste uitwisseling tussen orden vond dus plaats tussen traditionele monniken en cisterciënzers, terwijl ook de banden tussen traditionele monniken en augustijnen in twee verschillende collecties geattesteerd zijn.

Ook hier werd voor de gehele briefverzameling van deze vijf briefschrijvers berekend hoeveel brieven uitgewisseld werden tussen kloosterlingen die tot een verschillende monastieke groep behoorden. Gemiddeld behoorden 24% van de monastieke correspondenten tot een andere orde dan de afzender van de brief. De spreiding is wel kleiner dan bij de contacten tussen mannen en vrouwen: de percentages lopen uiteen van 8% (Guibertus) tot 40% (Hildegard). Elisabeth (17%), Petrus (19%) en Adam (36%) liggen hier mooi tussenin. De gevreesde concurrentie tussen de orden leidde er dus niet toe dat men zich ging afsluiten. Het bestaan van dergelijke intermonastieke contacten vertelt uiteraard niet of deze interactie vriendschappelijk, dan wel vijandig verliep. Om dit te bepalen is een kwalitatieve studie van de desbetreffende brieven nodig<sup>7</sup>.

Met betrekking tot Guibertus kan besloten worden dat zijn correspondentenkring eerder eenzijdig samengesteld was met figuren die uit hetzelfde monastieke milieu kwamen als hijzelf. Ook binnen dit monastieke milieu is weinig diversiteit op te merken: Guibertus vertoonde immers bijzonder weinig openheid naar monniken die niet zoals hijzelf tot het traditionele cenobitisme behoorden. Guibertus’ bijzondere inspanning in het onderhouden van contact met aartsbisschoppen zette hem enigszins apart van de rest. Over het algemeen sluit het profiel van zijn destinatarissen meer aan bij andere vertegenwoordigers van het traditionele cenobitisme, zeker bij zijn collega-abt Petrus van Celle, al vertoonde die niet dezelfde interesse in het corresponderen met vrouwen. Daarenboven lijkt er wel sprake te zijn van verschillende profielen afhankelijk van de achtergrond van de briefschrijvers. De

---

<sup>6</sup> Haseldine, *The Letters of Peter of Celle*, p. xxv.

<sup>7</sup> Voor een analyse van Guibertus’ contacten met de cisterciënzers van Villers, zie 8.2.

cisterciënzer Adam vertoonde immers een grote openheid naar correspondenten met een andere achtergrond, zowel op vlak van monastieke affiliatie als naar vrouwen toe. Tot slot telde de destinatarissengroep van vrouwen weliswaar meer vrouwelijke correspondenten dan die van mannen, maar toch bestond ook in hun geval steeds meer dan de helft van hun bestemmingen uit mannen. Hoewel net het epistolaire genre hen de kans zou bieden om de ‘censuur van het patriarchaat te omzeilen’ – aldus Cherewatuk en Wiethaus – zochten vrouwelijke briefschrijvers dus blijkbaar toch veel steun bij mannelijke correspondenten.

### 3.2.3 Breder netwerk

De traditionele prosopografische methode houdt enkel rekening met de bestemmingen van de brieven gezonden door de centrale figuur waarrond een briefcollectie is opgebouwd. Nochtans zijn voor Guibertus ook brieven overgeleverd die aan hem geschreven zijn<sup>8</sup>. Guibertus’ *epistularium* bevat daarenboven vijf brieven die uitgewisseld werden tussen zijn kennissen onderling: het gaat over de bemiddelingsbrief van Philip van Heinsberg aan de religieuze gemeenschappen van Tours met het verzoek Guibertus welwillend te ontvangen en de antwoordbrieven van deze gemeenschappen aan Philip alsook over een brief van de gemeenschap van Villers verzonden aan Rupertsberg als troost bij het overlijden van Hildegard. De meeste van deze figuren stonden ook met Guibertus zelf in contact en werden dus al in 3.2.1 besproken. Enkel het kapittel van Châteauneuf, met zijn deken Philip en tesorier Renardus, komen niet in Guibertus’ eigen brieven voor. Blijkbaar zocht Guibertus zijn heil te Tours toch niet enkel in het traditionele klooster van Marmoutier, maar knoopte hij ook bewust contact aan met de gemeenschap van kanunniken gegroeid rond de begraafplaats van St-Martinus. Tot slot werd geïsoleerd van Guibertus’ beide briefcollecties ook de bemiddelingsbrief van aartsdiaken Hervardus aan Gobert van Laon overgeleverd. Deze Hervardus, vermoedelijk afkomstig uit de regio rond Namen, was actief als kanunnik van Fosses (ca. 20 km van Gembloers) en kanunnik van St-Lambertus te Luik, alvorens hij aangesteld werd tot aartsdiaken van Luik<sup>9</sup>. Guibertus deed beroep op Hervardus om via hem Gobert van Laon, de oom van Hervardus, te benaderen. Of Guibertus Hervardus voorafgaand aan deze brief al kende, is niet duidelijk. Aangezien de bemiddelingsbrief duidelijk de stempel van Guibertus’ stijl draagt, is het mogelijk dat Hervardus niet echt sterk betrokken was bij het opstellen van de brief en er vooral zijn naam en autoriteit aan verleende. De brief illustreert goed hoe eigengereid Guibertus de contacten in zijn netwerk inschakelde om zijn eigen plannen te bewerkstelligen. Ook Hervardus is overigens gekend als auteur: van zijn hand was het relaas over de Luikse overwinning te Steppes in 1213, een tekst die

---

<sup>8</sup> De afzenders van deze brieven zijn reeds opgenomen in **Tabel 1** en werden dus al besproken in 3.2.1.

<sup>9</sup> Zie Boeren, ‘Maître Gobert’, pp. 129-130 en Renardy, *Les maîtres universitaires*, pp. 307-308.

enkel is overgeleverd in een geïnterpoleerde versie als onderdeel van de *Vita* van Odilia van Luik en haar zoon Johannes<sup>10</sup>.

Daarnaast is ook in de brieven zelf veel informatie vervat die kan helpen om het netwerk van een briefschrijver te reconstrueren. Een briefverzameling bevat immers vaak verwijzingen naar kennissen, naar vrienden en naar plaatsen die de centrale figuur van de collectie bezoekt. Zeker voor de gedetailleerde briefwisseling van Guibertus loont deze aanpak. De briefwisseling met de leden van de gemeenschap van Rupertsberg is in het bijzonder dankbaar: zowel Guibertus als zijn correspondenten te Rupertsberg bevalen namelijk heel frequent personen aan elkaars gebeden aan en getuigen dus zo van het bestaan van een netwerk gestoeld op spirituele diensten. Ook Guibertus' hagiografische werk bevat overigens enkele referenties naar personen die hij tot zijn netwerk kon rekenen en naar de plaatsen die hij bezoekt. Op basis van deze gegevens kunnen we een veel uitgebreidere en meer vergaande ontleding van de kennissenkring van Guibertus bekomen, dan wanneer we ons enkel op de correspondenten zelf baseren. **Tabel 4** geeft een overzicht van alle personen waarmee Guibertus in contact kwam, uitgezonderd de correspondenten die reeds in Tabel 1 werden opgenomen, zoals afgeleid uit zijn briefverzameling en zijn hagiografische werk (aangeduid met \*). De personen werden opnieuw ingedeeld in dezelfde geografische gebieden.

Contactpersonen
<b>BISDOM LUIK / ZUIDELIJKE NEDERLANDEN</b>
Johannes, abt van Gembloers
De prior van Gembloers
Boudewijn, monnik van Gembloers
Robertus, monnik van Gembloers, nu te Mont-Saint-Guibert
Robertus, monnik van Gembloers
Wibertus, monnik van Gembloers
W., koster van Gembloers
Willem van Namen, <i>magister</i> te St-Albanus, later monnik van Gembloers (G.?)
Emmo, parochiepriester van Gembloers
Franco, reclus te Gembloers
Een geliefde jongeman
Moeder en vader van Arnulfus, scholaster
Een proost (van Nijvel?)
Een deken (van Nijvel?)

<sup>10</sup> Renardy, *Maîtres universitaires*, pp. 307-308. Deze tekst over de overwinning te Steppes werd los van de rest van de *Vita* uitgegeven als *De triumpho sancti Lamberti in Steppes* in de reeks *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores* 25, ed. Georg Waitz, Hannover, 1880, pp. 172-191.

Inwoners van Nijvel
Nicolaas van Niel, <i>miles</i>
Zeger van Waver, <i>miles</i> en later monnik van Villers Elisabeth, echtgenote van Zeger van Waver
Anselmus, monnik van Villers Johannes, monnik van Villers Eustachius, monnik van Villers De monniken van Villers
De abt van Florennes Philip, abt van Park Walcherus, koster van St-Amand <sup>11</sup> Willem, abt van St-Hubertus
Een kanunnik van St-Lambertus te Luik Hervardus, aartsdiaken van Luik en neef van Gobert van Laon De bisschop van Luik (= Raoul van Zähringen) Aartsdiaken Amalricus uit het Luikse
<b>RIJNLAND</b>
Ida, non van Rupertsberg (= latere <i>magistra</i> ?) Mathilde, non van Rupertsberg Elisabeth, <i>cantrix</i> te Rupertsberg, later <i>magistra</i>
Een kanunnik van de kathedraal te Mainz Een kanunnik van St-Stefanus te Mainz Gerlacus en Gerlacus, functionarissen te Rupertsberg Anonieme functionaris Walberthus, <i>advocatus</i> van Rupertsberg De zus van Gertrude
<i>Overledenen opgedragen aan Guibertus' gebeden:</i> De tante van Gertrude, non van Rupertsberg Margaretha, non van Rupertsberg Constantinus, de prior van Rupertsberg Frederik, lekenbroeder (te Rupertsberg?) Walbertus, <i>familiaris</i> van Rupertsberg en <i>miles</i> Herman, <i>cantor</i> van de kathedraal te Mainz
Giselbertus, kanunnik en latere proost van St-Andreas te Keulen, neef van Wescelinus

<sup>11</sup> De abdij van St-Amand is de enige instelling uit het netwerk van Guibertus in de Zuidelijke-Nederlanden die niet tot het bisdom Luik behoorde.

Ludwig, abt van St-Eucharius en Echternach
Werner van Bolanden, neef van Siegfried van Eppstein
De abt van het St-Jacobusklooster te Mainz Het kathedraalkapittel van Mainz en diens proost, deken en cantor
<b>FRANKRIJK</b>
* Een monnik te Signy, verwant en leeftijdsgenoot van Guibertus
Robertus, de vroegere abt van Valroy
De kanunniken van Châteauneuf Philip, deken van Châteauneuf Renardus, tresorier van Châteauneuf
Adam, <i>armarius</i> van Marmoutier (= Adam van Perseigne) D., monnik van Marmoutier en abt van St-Michael
Stefanus, kanunnik te Angers en aartsdiaken van Angers De <i>capicerius</i> van Candes
<b>ONBEKEND</b>
Petrus, clericus van <i>Villa Monasterias</i>
Petrus van Pavia
Ascelina

Tabel 4: Overzicht van personen waarmee Guibertus in contact kwam – op basis van een inhoudelijke analyse van Guibertus' brieven en zijn hagiografische werk (aangeduid met \*)

Dat Guibertus verscheidene leden van zijn moederabdij aanhaalde in zijn brieven, zal weinig verbazen. Verscheidene monniken waren zelfs betrokken bij het opstellen en versturen van Guibertus' brieven: zo traden Robertus en Wibertus<sup>12</sup> op als scribenten en vertrouwde Guibertus de koster W. en de monnik Boudewijn de taak toe brieven voor hem af te leveren. Het lijkt niet onwaarschijnlijk dat deze laatste gelijkgesteld kan worden met de Boudewijn die Guibertus vergezelde op zijn eerste reis naar Tours<sup>13</sup>. Daarenboven zijn Wibertus en de koster W. mogelijk dezelfde persoon. Uit een oorkonde uit 1175 blijkt immers dat de koster

<sup>12</sup> In een oorkonde uit Gembloers die mogelijk uit 1172 dateert trad een Wibertus als getuige op. Zie Roland, *Recueil des chartes*, oorkonde nr. 56, pp. 65-66. Omdat Guibertus en Wibertus als naam soms door elkaar voor dezelfde persoon worden gebruikt, kan de getuige in deze oorkonde in principe ook Guibertus van Gembloers zelf zijn. Daarenboven is uit 1200 een oorkonde overgeleverd waarin sprake is van ene Guibertus (hier zeker niet Guibertus van Gembloers zelf). Zie Despy, *Inventaire*, p. 47, regist nr. 32.

<sup>13</sup> In de briefwisseling wordt enkel aangehaald dat Guibertus met een *socius* op pelgrimage trok. De naam van deze gezelschap is echter af te leiden uit de oorkonde waarin de gebedsverbodering tussen de twee Gembloerse monniken en het kapittel van Châteauneuf werd vastgelegd. Daarenboven trad in twee oorkonden van Gembloers, één uit 1172 en de ander uit 1175, een getuige met de naam Balduinus op. Zie Roland, *Recueil des chartes*, oorkonde nr. 56, pp. 65-66 en Edgar de Marneffe, *Cartulaire d'Afflighem et des monastères qui en dépendaient*, s.n., s.l., 1901, oorkonde nr. 157, p. 235.

van Gembloers op dat moment Wibertus heette<sup>14</sup>. Als scribent en *lator* van brieven was Wibertus dus mogelijk een belangrijke vertrouweling van Guibertus. Wibertus was daarenboven mogelijk de auteur van het *Carmen de sancto Martino*, een gedicht gericht aan Guibertus tijdens diens abbatiaat. Of de twee vermeldingen van een monnik Robertus over dezelfde persoon handelen valt niet te zeggen. Over de ene Robertus, die blijkbaar aan lichamelijke pijnen leed, werd in ieder geval gezegd dat hij zich bevond te Mont-Saint-Guibert<sup>15</sup>, een plaatsje behorend tot het domein van Gembloers<sup>16</sup>. Volgt hieruit dat de abdij van Gembloers over een hospitaal in Mont-Saint-Guibert beschikte? Daarnaast leert Guibertus' briefwisseling ons nog dat de parochiepriester van Gembloers Emmo heette<sup>17</sup> en dat aan de abdij een reclus met de naam Franco verbonden was<sup>18</sup>. In zijn briefwisseling met Hildegard vermeldde Guibertus ook nog een 'zeer geliefde jongeman'. Opmerkelijk genoeg hield Guibertus echter de naam van deze persoon die hem klaarblijkelijk bijzonder na aan het hart lag achter, maar hij onthulde de naam wel aan de drager van de brief<sup>19</sup>. Dit gegeven confronteert ons met het feit dat brieven vaak slechts een deel van de uitgewisselde communicatie bevatten. Informatie van gevoelige of persoonlijke aard werd

---

<sup>14</sup> Zie de Marneffe, *Cartulaire d'Afflighem*, oorkonde nr. 157, p. 235. De vermelding van *custos W.* komt voor in brief 40, die werd geschreven ca. 1204, dus deze gelijkstelling staat niet ontegensprekelijk vast. Het is immers niet onmogelijk dat koster Wibert in de periode 1175-1204 vervangen werd door iemand anders, wiens naam ook met een W. begon. De andere vermelding van een Wibertus in een oorkonde dateert, zoals gezegd, vermoedelijk uit 1172. Dat Wibertus hierin nog niet met de titel van koster vermeld werd, is logisch aangezien deze functie op dat moment nog door ene Johannes bekleed werd zo blijkt uit de getuigenlijst van deze oorkonde. Wibertus werd dus tussen 1172 en 1175 als koster aangesteld.

<sup>15</sup> "*frater Robertus, languens corpore, sed ualens mente, in monte qui dicitur sancti Wiberti decubans.*" GG Ep. 16, l. 122-123.

<sup>16</sup> In 1116 liet abt Anselmus de relieken van patroonheilige Wibertus overbrengen naar een in verval geraakte kerk op zo'n 10 km van Gembloers. De plaats staat sindsdien bekend als Mont-Saint-Guibert. Oorkonde overgeleverd in een vijftiende-eeuwse kopie, zie Roland, *Recueil des chartes*, oorkonde nr. 43, pp. 51-53. De tekst hiervan werd opgenomen in Gottschalks verderzetting van de *Gesta abbatum*. Zie *Gesta abbatum continuatio Godescalci*, ed. Pertz, pp. 552-553. In 1180 verwierf Gembloers zelfs het recht om een markt te houden in Mont-Saint-Guibert. Oorkonde overgeleverd in een vijftiende-eeuwse kopie, zie Roland, *Recueil des chartes*, oorkonde nr. 59, pp. 68-69.

<sup>17</sup> In een oorkonde van Gembloers die uit 1172 dateert trad een Emmo *presbiter* als getuige op. In feite geeft de uitgever van de oorkonde Emino op als naam, maar dit is mogelijk een transcriptiefout. Zie Roland, *Recueil des chartes*, oorkonde nr. 56, pp. 65-66.

<sup>18</sup> "*frater Franco reclusus*". GG Ep. 16, l. 121. In een oorkonde van Gembloers uit 1175, hetzelfde jaar als de vermelding in de brief, trad ene monnik Franco als getuige op. Zie de Marneffe, *Cartulaire d'Afflighem*, oorkonde nr. 157, p. 235. Daarenboven is in drie oorkonden uit de periode 1172-1187 sprake van ene *Franco villicus Gemblacensis*, maar het is niet zeker of het hier over dezelfde Franco gaat. Zie Roland, *Recueil des chartes*, oorkonden nrs. 56, 59 en 63, respectievelijk pp. 65-66, pp. 68-69 en pp. 80-82.

<sup>19</sup> "*alius quidam iuuenis dilectus meus, cuius et nomen et quid de eo suggeram ab ista penitente muliere*" en "*Iuuenem illum, quem in primis litteris meis sanctitati tue commendauī, nunc iterum attentius commendo, quoniam, a Sathana ad temptandum expetitus et diu temptationis cribro uentilatus, in multis, proh dolor, temptatori cedens succumbit et corde facili iuuenilis etatis desideria sequi non pertimescit.*" Respectievelijk GG Ep. 16, l. 125-126 en GG Ep. 24, l. 22-26.



immers vaak mondeling door de drager van de brief overgeleverd. In zijn collectie traktaatbrieven was Guibertus veel spaarzamer met persoons- en plaatsnamen, maar hij liet zich toch ontglippen dat hij de vader en moeder van zijn scholaster-vriend Arnulfus had ontmoet. Waar deze familie, waarmee Guibertus duidelijk nauwe banden had, woonde, wordt helaas nergens gespecificeerd. Guibertus wordt verder ook in Nijvel (ca. 25 km van Gembloers) gesitueerd, alwaar hij de proost, de deken en enkele inwoners van Nijvel ontmoette<sup>20</sup>. Guibertus' kennissenkring bevatte ook enkele leken. Zo refereerde hij aan een *miles* Nicolaas van Niel<sup>21</sup>, de *vir nobilis* Zeger van Waver en diens vrouw Elisabeth. Zeger van Waver stamde uit een lokale adellijke familie uit de entourage van de graven van Leuven, de latere hertogen van Brabant<sup>22</sup>. Guibertus' bekendheid met Nicolaas en Zeger ontstond vermoedelijk in het kader van hun gedeelde fascinatie voor Hildegard: Nicolaas en Zeger waren immers ook twee bewonderaars van Hildegard van Bingen, die haar in 1175 zelfs persoonlijk bezochten. Guibertus bezocht de woonplaats van Zeger en Elisabeth persoonlijk, toen hij een brief verwachtte die Zeger voor hem zou meebrengen. Dit wijst toch op een zekere mate van mobiliteit. Op aanraden van Hildegard bekeerde Zeger zich tot het religieuze leven, waarbij hij zijn voorkeur liet vallen op de cisterciënzer gemeenschap van Villers, een klooster onder het patronage van zijn beschermheren, de hertogen van Brabant.

Naast zijn Gembloerse medebroeders genoten nog verscheidene andere monniken vermelding in Guibertus' briefwisseling. Naast Zeger had Guibertus nog andere kennissen te Villers, waarvan hij in zijn briefwisseling ene Anselmus, Johannes en Eustachius bij naam noemde. Guibertus was ongetwijfeld ook goed bekend met de monniken van Florennes, waar hij vele jaren van zijn leven spendeerde, als abt en als gewone monnik. Hij vermeldde echter in zijn hele briefwisseling nergens leden van deze gemeenschap. Toch zijn er aanwijzingen dat hij zich zelfs na zijn aftreden als abt bekommerde om het lot van de abdij. Hij intervenieerde immers ten bate van Florennes bij Godfried van St-Eucharius, wiens broer aartsdiaken was en dus directe toegang had tot de aartsbisschop van Keulen. Het precieze feit waarvoor de abt van Florennes zich tegenover de aartsbisschop moest verantwoorden wordt helaas niet verhaald. Guibertus zelf deed dan weer beroep op de tussenkomst van de abt van Park, een premonstratenzer abdij nabij Leuven. Deze abt was al lang een bewonderaar van Hildegard van Bingen en was dan ook de excellente persoon om

---

<sup>20</sup> “*occurrentibus preposito et decano cum quibusdam Niuigellensibus*” GG Ep. 11, l. 292-293.

<sup>21</sup> Er zijn verschillende identificaties voor deze plaatsnaam mogelijk. In een oorkonde van Gembloers uit 1196 wordt de ‘*villam de Niel cum ecclesia*’ onder de bezittingen van Gembloers opgesomd. De uitgever van de oorkonden suggereert als huidige plaatsnaam voor Niel Nil-Saint-Martin, een dorpje gelegen halverwege tussen Gembloers en Waver op 10 km afstand van beide plaatsen. Zie Roland, *Recueil des chartes*, oorkonde nr. 71, p. 89. Dit lijkt zeker aannemelijk. Gezien Guibertus' fascinatie met St-Martinus is het opmerkelijk dat deze Nicolaas afkomstig is uit een plaats gewijd aan deze heilige.

<sup>22</sup> In verscheidene oorkonden van de graven van Leuven en de hertogen van Brabant is de naam Zeger van Waver geattesteerd als getuige uit de *familia* van de graven/hertogen. Deze oorkonden zijn gemakkelijk terug te vinden via de *Diplomata Belgica*, door op het trefwoord ‘Sigerus/Sygerus’ te zoeken.

Guibertus' abt te overhalen zijn toestemming te geven voor het bezoek dat Guibertus aan Hildegard gepland had. Dit bezoek vatte Guibertus aan op uitnodiging van Walcherus, de koster van het benedictijnse klooster van St-Amand. Hoe deze laatste met Guibertus in contact kwam, is onbekend. Verder vormde Guibertus tijdens zijn terugkeer uit Mainz ook een reisgezelschap met Walberthus, de *advocatus* van Bingen, en de abten Willem van St-Hubertus en Godfried van St-Eucharius, die daarenboven alle kosten van de reis op zich namen. Er wordt geen reden gegeven voor deze vrijgevigheid ten opzichte van Guibertus. Met Godfried wisselde Guibertus enkele brieven uit en ook de tussenkomst van Walbertus is, gezien diens link met Rupertsberg, nog enigszins te kaderen, maar hoe goed Guibertus de abt van St-Hubertus kende, is minder duidelijk. Tot slot fungeerde Guibertus ook voor een anoniem gebleven kanunnik van de kathedraal te Luik als reisgezel tijdens een bezoek aan Hildegard van Bingen. Guibertus lijkt alleszins voldoende contacten met de kathedraal van Luik gehad te hebben: ook de hoger besproken Hervardus en Gobert behoorden tot het kathedraalkapittel in de vroege dertiende eeuw. De briefcollectie bevat weliswaar slechts één verwijzing naar een bezoek van Guibertus aan Luik, maar vermoedelijk bezocht hij de stad geregeld, zeker ten tijde van zijn beide abbatiaten. Daarnaast wordt in de briefcollectie ook verwezen naar de bemiddelingspoging van aartsdiaken Amalricus om Johannes, de tirannieke abt van Gembloers en voorganger van Guibertus, tot inkeer te brengen. Tot slot beweerde Guibertus zelfs de bisschop van Luik persoonlijk ontmoet te hebben tijdens zijn verblijf bij Hildegard. De bisschop zou hem zelfs het bevel hebben gegeven zijn verblijf te Rupertsberg te verlengen zolang Guibertus Hildegard tot dienst kon zijn, al is het mogelijk dat dit vooral Guibertus' strategie was om zijn lange afwezigheid uit Gembloers te verantwoorden.

De inhoudelijke analyse van de brieven levert ook extra informatie op over Guibertus' netwerk in het Rijnland. Het overgrote deel van de vermelde personen zijn direct te verbinden met Rupertsberg, namelijk als leden van de monastieke gemeenschap, als functionarissen verbonden aan de gemeenschap en als leden van de bredere *familia* van het klooster. Ook de nonnen van Rupertsberg werden, net zoals de monniken van Gembloers, ingeschakeld in het verzenden van brieven: zowel Mathilde als Ida worden vermeld als *latrix* van een brief. Over Ida zijn we trouwens beter ingelicht: Hildegard zond deze non naar niemand minder dan Philip, de abt van Park die later voor Guibertus bij diens abt bemiddelde. Vermoedelijk dateert hun kennismaking van 1170, toen Philip te Keulen één van Hildegards openbare preken bijwoonde. Na deze ontmoeting zetten ze hun contact verder per brief<sup>23</sup>. Hildegard verzocht Philip om Ida te behandelen met het medicijn van de

---

<sup>23</sup> HB Ep. 179, 179r, 180 en 181, uit de periode 1170-73. Deze brieven werden niet opgenomen in de Riesenkodeks, maar zijn enkel overgeleverd in het kader van een twaalfde-eeuws handschrift uit Park, gekend als Londen, British Library, Cod. Add. 17292. Dit handschrift bevat, naast sermoenen van Augustinus, ook Philips briefwisseling met een andere benedictijnse abdis uit het Rijnland, namelijk Jutta van Dietkirchen te Bonn. Zie Hildegardis Bingenensis, *Epistolarium I*, ed. Lieven Van Acker, Brepols, Turnhout, 1991, p. xlii (*Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* 91).

penitentie<sup>24</sup>, hierbij waarschijnlijk appellerend aan Philips ervaring als abt van een dubbelklooster<sup>25</sup>. Dat Philip zich echter niet goed raad wist met Ida blijkt uit zijn antwoordbrief waarin hij Hildegard verzocht om verdere instructies omtrent de ‘penitente vrouw’<sup>26</sup>. Het valt helaas niet te verifiëren of deze Ida gelijkgesteld mag worden met de Ida die Hildegard als *magistra* te Rupertsberg verving. Het zou echter wel opmerkelijk zijn dat net deze vrouw voor wie Hildegard zoveel moeite lijkt te hebben gedaan als haar opvolger te Rupertsberg zou zijn gekozen. Met de religieuze functionarissen en de *familiares* van Rupertsberg kwam Guibertus waarschijnlijk in contact in het kader van zijn opdracht van *cura mulierum*. Hildegard had hem immers verzocht de twee kanunniken uit Mainz te vervangen die kort na zijn aankomst waren overleden. De twee hadden haar ondersteund in administratieve (de kanunnik van de kathedraal) en spirituele (de kanunnik van St-Stefanus) aangelegenheden. Na Guibertus’ vertrek uit Rupertsberg bevalen de nonnen van Rupertsberg hem de zielen van overleden kennissen aan in hun brieven. Of Guibertus deze figuren ook persoonlijk heeft ontmoet tijdens zijn verblijf in het klooster is echter niet zeker. Zijn verplichtingen brachten hem geregeld naar Mainz en mogelijk ook naar andere belangrijke religieuze centra in de regio. Hij liet zich bovendien bij zijn taken assisteren of vervangen door anderen, zoals de twee figuren met de naam Gerlacus, die voor de externe zaken van het klooster bevoegd waren, of de anonieme persoon die de eredienssten op zich nam<sup>27</sup>. Via Hildegard kwam Guibertus ook in contact met enkele van haar bewonderaars, zoals Ludwig van St-Eucharius<sup>28</sup>, en haar verwant Giselbertus verbonden aan het St-Andreaskapittel te Keulen. Hij lijkt zelfs het klooster van St-Eucharius te Trier persoonlijk bezocht te hebben en ook de stad Keulen deed hij minstens tweemaal aan. Daarnaast kunnen we hem ook te Boppard situeren, gelegen aan de Rijn, zo’n 40 km stroomafwaarts vanuit Bingen. Hier legde hij niet enkel zijn *Vita sancti Martini* in verzen voor aan Philip van Heinsberg, maar hij doopte er ook naar eigen zeggen Werner van Bolanden, de neef van zijn latere correspondent Siegfried van Eppstein<sup>29</sup>. Tot slot bezocht Guibertus op het einde

---

<sup>24</sup> HB Ep. 179, l. 20.

<sup>25</sup> Philip verzocht Hildegards gebeden voor de gemeenschap van broeders en zusters onder zijn hoede. Dit wijst erop dat Philip aan het hoofd stond van een dubbelklooster. Zie HB Ep. 179r, l. 19. Tijdens de twaalfde eeuw vertoonde de premonstratenzer orde grote openheid naar religieuze vrouwen toe, die zich uitte in de stichting van zowel vrouwenkloosters als dubbelkloosters. Zie Carol Neel, ‘The Origins of the Beguines’, in: Judith Bennett & Elizabeth Clark (reds.), *Sisters and Workers in the Middle Ages*, University of Chicago Press, Chicago, 1989, pp. 250-252 (herdruk uit *Signs*, 14 (1989), pp. 321-341). Zie ook Hoofdstuk 10.

<sup>26</sup> HB Ep. 179r, l. 17-21.

<sup>27</sup> Voor meer informatie over Guibertus’ taken te Rupertsberg, zie 10.2.2.

<sup>28</sup> Voor meer informatie over Ludwig van St-Eucharius en Echternach, zie bijvoorbeeld Becker, *Die Benediktinerabtei*, pp. 593-595 (te raadplegen met voorzichtigheid).

<sup>29</sup> Tenzij Guibertus zich vergist of bewust de waarheid verdraaide, zou dit dan Werner III van Bolanden moeten zijn, de zoon van Philip I van Bolanden en Hildegard van Eppstein. Hieruit volgt dat Werners geboortejaar, dat traditioneel rond 1165 wordt gesitueerd, minstens 12 jaar verlaat zou moeten worden. Voor meer informatie over Werner van Bolanden, zie Karl Bosl, *Die Reichsministerialität der Salier und Staufer. Ein Beitrag zur*

van zijn leven Mainz nogmaals, alwaar hij verbleef in het benedictijnse St-Jacobusklooster en op verzoek van de kanunniken van de kathedraal de mis opvoerde op de feestdag van Martinus.

De kennissenkring van Guibertus in het Franse Koninkrijk concentreerde zich rond twee polen. De eerste bevond zich in het bisdom Reims en omvatte de twee cisterziënzer abdijen, Signy en Valroy, beide dochterabdijen van Igny. Guibertus' hagiografische werk bevat, weliswaar in een licht afwijkende versie, tweemaal hetzelfde mirakelverhaal dat hij persoonlijk vernam en in een eerste persoon enkelvoud verhaalde. In de *Vita sancti Martini* in verzen wordt dit relaas toegeschreven aan een *consanguineus et fere coetaneus* van Guibertus<sup>30</sup>, terwijl de *Vita* in proza het verhaal enkel kadert door er een titel bij te plaatsen *'De experimento pietatis beati Martini a quodam monacho Signiacensi recitati in hunc modum'*<sup>31</sup>. Met andere woorden, Guibertus had dus blijkbaar een familielid onder de monniken van Signy van ongeveer dezelfde leeftijd, met wie hij ook na zijn intrede nog persoonlijk contact had. Robertus, de voormalige abt van Valroy<sup>32</sup>, duikt in de briefverzameling op als een aanwezige op de samenkomst die Guibertus organiseerde en waarop hij Hildegards eerste antwoordbrief publiekelijk voorlas. Om die reden kon hij in de tabel dus ook bij het bisdom Luik ingedeeld zijn. Omdat Valroy echter, net zoals Signy, gesticht werd vanuit Igny en gezien de opmerkelijke link tussen Guibertus en Signy werd Valroy toch bij de Noord-Franse regio vermeld. Tot slot wordt uit de inleiding op Guibertus' *Vita sancti Martini* in verzen duidelijk dat Guibertus ook de stad Reims zelf bezocht<sup>33</sup>, mogelijk onderweg van of naar Tours. De tweede Franse pool concentreerde zich, weinig verwonderlijk, rond Tours. Uit de brieven wordt duidelijk dat Guibertus tijdens zijn pelgrimage zeker niet stilzat, maar verscheidene plaatsen met relevantie voor Martinus' cultus bezocht. Hij verbleef weliswaar in het benedictijnse klooster van Marmoutier, gesticht door zijn grote held Martinus, maar bracht ook geregeld bezoeken aan het kapittel van Châteauneuf, waar Martinus' tombe zich bevond, en bezocht Ligugé, Martinus' eerste monastieke stichting, en Candes, de sterfplaats van de heilige. In deze laatste plaats werd Guibertus ontvangen en rondgeleid door Stefanus, een kanunnik en tevens aartsdiaken van

---

*Geschichte des hochmittelalterlichen deutschen Volkes, Staates und Reiches*, Hiersmann Verlags, Stuttgart, 1950, pp. 270-271.

<sup>30</sup> Vita SM Vers, f. 50v-51v.

<sup>31</sup> Vita SM Proza, fol. 38r-v.

<sup>32</sup> "*uir magni nominis et multe scientie, domnus Rubertus, Vallis Regie quondam abbas*". GG Ep. 18, l. 139-140.

<sup>33</sup> Guibertus refereerde in de proloog van zijn *Vita sancti Martini* in verzen namelijk aan een gebruik dat hij in de St-Mauritiuskerk te Reims had aanschouwd. Zie Vita SM Proza, proloog, p. 583. Deze kerk, waarvan de vroegste vermeldingen tot in de vroege middeleeuwen teruggaan, werd in 1124 verbonden aan de net gestichte priorij van Marmoutier te Reims. Guibertus lichtte de lezers van zijn *epistularium* zelf in dat hij in verscheidene *cellae* van Marmoutier gastvrijheid zocht tijdens zijn reizen (zie GG Ep. 13, l. 97-126). Het is dus zeker niet ondenkbaar dat Guibertus Reims aandeed tijdens zijn pelgrimage en er in de priorij van Marmoutier verbleef. Ook de goede handelsverbindingen van en naar de Champagnestreek zijn er waarschijnlijk niet vreemd aan dat dit de route is die Guibertus uitkoos.

Angers. Deze Stefanus nam zelfs alle kosten voor zijn rekening<sup>34</sup>. Te Candes ontmoette Guibertus vele personen die hem verhalen over Martinus konden vertellen, waaronder de *capicerius*<sup>35</sup> van het plaatsje die de verantwoordelijkheid droeg voor de relieken van Martinus die te Candes bewaard werden. Tot slot gaf Guibertus in zijn briefwisseling meer inzicht in de personen waarmee hij te Marmoutier omging. Hij vermeldde in het bijzondere ene *armarius* met de naam Adam. Deze Adam is niemand minder dan de latere abt van Perseigne, wiens briefwisseling reeds bij de comparatieve prosopografische analyse van Guibertus' destinatarissen betrokken werd. Wanneer Guibertus de gemeenschap op het einde van zijn leven na zijn aftreden als abt van Gemblours terug contacteerde, vertrouwde hij zijn brief toe aan ene D., een voormalige monnik van Marmoutier die sindsdien abt was geworden te St-Michiel<sup>36</sup>. In de brief verzocht hij een werk over St-Martinus en beloofde hij dat hij het werk, van zodra hij er een afschrift van had laten maken, door dezelfde D. of 'wie dan ook van jullie priors zich in de handige nabijheid zou bevinden' zou laten terugbezorgen<sup>37</sup>. Ook nadat kloosterlingen hun gemeenschap verlieten om elders een functie op te nemen, bleven ze dus tot het netwerk van hun voormalige abdij behoren.

Tot slot bleken drie personen onmogelijk aan een bepaald geografisch gebied toe te schrijven. De clericus Petrus wordt in de briefverzameling vermeld als *lator* van een brief van Hildegard aan de gemeenschap van Villers. Deze bekende van Guibertus pikte de brief op te Rupertsberg tijdens zijn terugtocht van het Heilige Land naar zijn eigen gemeenschap te *Villa Monasterias*. Het is echter moeilijk te achterhalen waar deze gemeenschap zich bevond en op welke wijze deze met Guibertus in contact stond<sup>38</sup>. Tijdens de jaren dat Petrus van Pavia het pad van Guibertus kruiste was hij actief als pauselijke legaat in het Duitse en Franse rijk<sup>39</sup>. In 1180 waren Guibertus en Petrus alleszins tegelijkertijd in Keulen aanwezig, al is het niet zeker of ze effectief met elkaar in persoonlijk contact stonden. Guibertus lijkt Petrus gevolgd te zijn, want beiden zijn kort daarop samen in Luik te situeren. Op die

---

<sup>34</sup> “*domnus Stephanus, Andegauensis archidiaconus, eiusdem ecclesie canonicus, / gratanter et pronis in uoto beneficentie animis me suscepit, nec quicquam nisi munera supplicationum et precum ibi expendere permisit.*” GG Ep. 9, l. 603-606.

<sup>35</sup> Deze term verwijst naar een koster of tesorier.

<sup>36</sup> Naar welke gemeenschap Guibertus hier verwijst is onzeker. Doelde hij misschien op de Noord-Franse kloosters St-Mihiel bij Metz of St-Michel-en-Tiérache bij Hirson? De enige monastieke gemeenschap onder het patronage van St-Michiel die in Guibertus' netwerk opduikt is Sart-les-Moines, een priorij van Liessies op zo'n 25 km van Gemblours, en komt dus niet in aanmerking.

<sup>37</sup> “*Polliceor autem firma fide idem opusculum, cum transcriptum fuerit, aut per eundem dilectissimum michi abbatem, per quem et hec uobis dirigo, aut per alium quemlibet ex prioribus uestris michi uicinum oportune me remissurum.*” GG Ep. 14, l. 44-47.

<sup>38</sup> De enige potentiële identificatie die ik teruggevonden heb is ‘*Villa monasterii*’ of Villemoutiers, een benedictijnse priorij ten zuiden van Parijs, die tot het klooster van Vézelay behoorde, al lijken noch Rupertsberg, noch Villers op de logische terugweg van Jeruzalem naar Villemoutiers te liggen.

<sup>39</sup> Voor meer informatie over Petrus van Pavia, zie Hippolyte Delehaye, ‘Pierre de Pavie. Légat du pape Alexandre III en France’, in: *Revue des questions historiques*, 49 (1891), pp. 5-61 en Hippolyte Delehaye, ‘Le légat Pierre de Pavie. Chanoine de Chartres’, in: *Revue des questions historiques*, 51 (1982), pp. 253-261.

gelegenheid ontmoette hij Petrus zeker persoonlijk, want Petrus gaf er tijdens een synode zijn zegen aan Guibertus' pelgrimageplannen. Deze goedkeuring kwam Guibertus bijzonder van pas als drukkingsmiddel om ook van zijn abt toestemming te krijgen voor zijn reis naar Tours. Tijdens Guibertus' verblijf te Tours bleek opnieuw niemand minder dan Petrus zich in dezelfde stad te bevinden. Guibertus profiteerde van dit gelukkig toeval om zich opnieuw van Petrus' steun te verzekeren en van de legaat persoonlijk de zegen voor zijn terugreis te ontvangen. Tot slot vermeldde Guibertus ook een Ascelina, aan wie hij blijkbaar tijdens die terugreis een bezoek gebracht had, mogelijk op suggestie van Philip van Heinsberg. Blijkbaar maakten de 'woorden, adviezen en zeden' van deze vrouw een grote indruk op Guibertus, want hij drong bij Philip aan op een gesprek over Ascelina<sup>40</sup>. In het kader van de bespreking van Guibertus' contacten met vrouwen (Hoofdstuk 10) wordt dieper ingegaan op deze mysterieuze vrouw.

Walter Ysebaert wees erop dat ook diplomatische bronnen meer licht kunnen werpen op het netwerk van monastieke figuren. In oorkonden worden dergelijke figuren immers in het gezelschap van anderen gesitueerd die eveneens aan de rechtshandeling deelnemen of die er als getuige borg voor moesten staan. In navolging van deze suggestie kunnen we de diplomatische bronnen analyseren waarin Guibertus figureerde als abt of als getuige. Deze aanvullende methode blijkt echter, althans voor Guibertus, weinig lonend. Zo is het opsporen van oorkonden waarin Guibertus als getuige optrad erg moeilijk: we weten immers dat de gemeenschap van Gemblours ook een Wibertus telde. Omdat één en dezelfde persoon soms zowel met Wibertus als Guibertus kon worden aangesproken<sup>41</sup>, is het dus onmogelijk uit te maken naar welke 'Guibertus/Wibertus' de getuigenlijsten precies verwijzen. Daarenboven vertelt het samen voorkomen van getuigen niets over de aard en duur van hun onderlinge relatie. In feite is er slechts één oorkonde waarvoor Guibertus mogelijk als getuige fungeerde. In 1172 bevestigde Johannes, de toenmalige abt van Gemblours, de verkoop van de kerk van Thorembais-Saint-Trond door Wicardus van Thorembais, Gothuinus van Tourinnes en Mathilde van Lérinnes aan het premonstratenzer klooster van Bonne-Espérance, waar overigens Philip van Harvengt op dat moment abt was. Daarnaast traden ook andere monniken van Gemblours als getuige op (namelijk de prior

---

<sup>40</sup> "*aliqua de secretis quibusdam, maxime que de uerbis, consiliis et moribus domne Asceline, dilecte in Christo filie uestre, ad quam in reditu meo diuerti et locutus sum, uobis [= Philip van Heinsberg] cum collaturus.*" GG Ep. 10, l. 14-17.

<sup>41</sup> Zo refereerde Guibertus in zijn brieven naar zichzelf als zowel Guibertus als Wibertus. Wibertus werd wel duidelijk minder gebruikt en kwam enkel voor in de *salutationes* van de brieven aan Hildegard van Bingen (GG Ep. 16, 17 en 19), maar niet op consequente wijze. Daarenboven werd Guibertus door Joseph van Exeter meestal als Wibertus aangesproken (GG Ep. 43 en 44), maar ook niet altijd. Tot slot wordt in de *Notae Gemblancenses* steeds over abt Wibertus gesproken. Er valt dus moeilijk een lijn te trekken in het gebruik van 'Wibertus' versus 'Guibertus' en beide namen lijken dus gewoon onderling uitwisselbaar te zijn geweest. Mogelijk speelde de volkstalige achtergrond van de correspondenten een rol: Wibertus komt immers enkel voor in de context van twee figuren uit een regio waarin een Germaanse taal gesproken werd.

Liebertus, de monniken Boudewijn en Alexander en de koster Johannes), aangevuld door enkele clerici (de deken Selfridus, de priesters Emino en Boudewijn, ene Johannes, Philip van Corroy<sup>42</sup>, Godfried van Perwez<sup>43</sup>, Bovo en Godinus) en leken (Willem van Walhain<sup>44</sup>, Boudewijn van Villeroux<sup>45</sup>, Willem en Hendrik van Gembloers en Franco, de *villicus* van Gembloers). De vermelde plaatsnamen liggen allemaal binnen een straal van 15 km van Gembloers, behalve de abdij van Bonne-Espérance die zich op zo'n 50 km afstand bevindt. Enkele namen klinken mogelijk bekend: de monnik Boudewijn en de priesters Bovo en Emmo (Emino) kwamen immers al hoger aan bod als leden van Guibertus' netwerk. De koster Johannes is misschien te identificeren als Johannes van Wl., de monnik met wie Guibertus tijdens zijn verblijf te Rupertsberg correspondeerde<sup>46</sup>.

De enige oorkonden overgeleverd uit de periode van Guibertus' abbatiaat te Florennes werden uitgevaardigd door de bisschop van Luik en het St-Lambertuskapittel te Luik. Het kapittel bevestigde de aankoop van enkele goederen door de abdij van Florennes in 1190<sup>47</sup>. In de uitgebreide getuigenlijst worden, naast leken en seculiere geestelijken, de abten van St-Laurentius en St-Jacobus te Luik en van Celle vermeld. In 1192 bevestigde de bisschop de exemptie die de abdij genoot van de bisschoppelijke rechten te Orp-le-Grand nabij Opgeldenaken<sup>48</sup>. In deze oorkonde traden verschillende geestelijken uit Reims als getuige op alsook Johannes, de abt van Gembloers, de abt van Hélécine, ene *magister* Hendrik van Tourinnes en de broeders van het kapittel te Opgeldenaken. Tot slot vaardigde Guibertus één oorkonde uit als abt van Gembloers die ook een getuigenlijst bevat. In 1200 bevestigde hij de gift die Zeger, zoon van Hendrik van Léez (ca. 5 km van Gembloers), aan de gemeenschap van Villers deed ter gelegenheid van zijn intrede. Als getuigen traden de monniken van Gembloers Cono, Wibertus, Alexander en de prior Willem – de latere abt – op. In de tekst van de oorkonde worden ook nog Zegers familieleden, de *cellarius* van Villers genaamd Hendrik, twee anonieme conversen van Floreffe (ca. 15 km van Gembloers), ene priester Johannes en tot slot Hendrik, heer van het nabijgelegen Petit-Léez, vermeld<sup>49</sup>. Andere oorkonden die Guibertus als abt liet opstellen, vermelden daarenboven Hugo, de abt

---

<sup>42</sup> In de oorkonde *Colroit*. Deze term verwijst vermoedelijk naar het huidige Corroy-Le-Grand, maar kan ook slaan op Corroy-Le-Château, ten zuidwesten van Gembloers.

<sup>43</sup> In de oorkonde *Peruweiz*. Een andere identificatiemogelijkheid is Péruwelz nabij Doornik, maar omwille van geografische nabijheid van Perwez en Thorembais-Saint-Trond lijkt Perwez veel aannemelijker.

<sup>44</sup> In de oorkonde *Walehem*, de volledige huidige plaatsnaam is Walhain-Saint-Paul.

<sup>45</sup> In de oorkonde *Vilerul*.

<sup>46</sup> GG Ep. 31.

<sup>47</sup> Stanislas Bormans & Emile Schoolmeesters, *Cartulaire de l'église Saint-Lambert de Liège, I*, Hayez, Brussel, 1893, oorkonde nr. 72, p. 117.

<sup>48</sup> M. Erens, *De oorkonden der abdij Tongerlo, I*, St. Norbertus' drukkerij, Tongerlo, 1948, oorkonde nr. 41, pp. 72-75. In deze oorkonde trad Johannes, de abt van Gembloers, overigens als getuige op.

<sup>49</sup> De Moreau, *Chartes*, oorkonde nr. 49, pp. 80-81.

van Liessies, de gemeenschap van Sart-Les-Moines, aartsdiaken Thomas en Karel, de abt van Villers<sup>50</sup>.

Naast diplomatische bronnen bieden ook de historiografische *Notae Gemblacenses* een ander perspectief op Guibertus' netwerk. In de beschrijvingen van de opeenvolgende abbatiaaten van Arnulfus tot en met Willem zijn immers verscheidene referenties naar personen opgenomen, meestal in de context van schenkingen of sterfdata. Voor het abbatiaat van Guibertus worden echter maar drie namen vermeld, zijnde de prior Boudewijn<sup>51</sup>, de *miles* Gerardus en de *miles* Arnulf van Walhain, die echter zonder verdere context weinigzeggend zijn. Onder de abbatiaaten van zijn voorganger en opvolger komen wel enkele bekenden terug: de priester en latere monnik Bovo, de bestemming van één van Guibertus' brieven<sup>52</sup> (onder abt Johannes), en Emmo, eveneens een priester die later te Gembloers intrad (onder abt Willem). Vermoedelijk bevinden zich nog bekenden van Guibertus in de opsommingen van de *Notae*, in het bijzonder in de beschrijving van het abbatiaat van Willem die bijzonder gedetailleerd is wat betreft namen, al valt daar geen uitsluitel over te geven.

Tot slot formaliseerden monniken hun relaties met anderen ook door het opzetten van een gebedsverbroedering of *fraternitas*. Dit hield in dat men aan de begunstigden – dit konden zowel individuen als gemeenschappen zijn – dezelfde rechten verleende op de vruchten van de liturgische inspanningen van een klooster als men aan de leden van de eigen gemeenschap toekende. De gebeden van de gemeenschap kwamen met andere woorden ook het zielenheil van de begunstigden ten goede en konden zo hun kansen op een zalig leven in het hiernamaals vergroten en hun tijd in het vagevuur verkorten. Traditioneel was dit een excellente methode om adellijke patroons aan het klooster te binden en een gemeenschapsgevoel te creëren, maar dergelijke verbintenissen werden ook tussen religieuze instellingen onderling afgesloten. Het bisdom Luik was één van de koplopers in het opzetten van dergelijke gebedsverbroederingen tussen religieuze gemeenschappen. Oorspronkelijk was wederzijdse spirituele dienstverlening het hoofddoel van deze verbroederingen, maar vanaf de twaalfde eeuw hielden deze verbintenissen steeds meer daadwerkelijke steunverlening in (bemiddeling bij conflicten, onderlinge gastvrijheid, ...). Deze gebedsverbroederingen worden dan ook soms gezien als compensatie voor het gebrek aan een overkoepelend orgaan dat de kloosters van het traditionele cenobitisme

---

<sup>50</sup> Roland, *Recueil des chartes*, oorkonden nrs. 70, 72 en 75, respectievelijk pp. 86-86, pp. 92-93 en p. 96.

<sup>51</sup> Is deze Boudewijn met Guibertus' reisgezel naar Tours te vereenzelvigen? Indien dit het geval is, lijkt Guibertus zich dus met zijn vrienden omringd te hebben als abt van Gembloers. Vanaf ten laatste 1200 was de prior van Gembloers echter Willem, die na Guibertus' aftreden tot abt werd verkozen. In Guibertus' netwerk komt maar één Willem voor, namelijk de *magister* van St-Albanus die ca. 1177-1180 intrad te Gembloers op advies van Guibertus. Mogelijk maakte Guibertus er dus een gewoonte van zijn vrienden en medestanders tijdens het conflict met abt Johannes na zijn aanstelling tot abt van Gembloers te 'belonen' met belangrijke functies in het klooster.

<sup>52</sup> GG Ep. 38.



aanstuurde<sup>53</sup>. Ook Guibertus ging gebedsverbroederings aan met andere gemeenschappen. In handschrift BM Tours 193, een missaal, is een oorkonde bewaard waarin Guibertus en zijn metgezel Boudewijn worden opgenomen in een gebedsverbroedering met het kapittel van Châteauneuf te Tours<sup>54</sup>. Deze oorkonde dateert van 1181, kortom ten tijde van Guibertus' eerste reis naar Tours. Concreet kende deze oorkonde aan Guibertus en Boudewijn alle voordelen toe die de leden van de eigen gemeenschap bezaten: wanneer de kanunniken het overlijden Guibertus en Boudewijn zouden vernemen, zouden beiden van dezelfde regeling genieten als de eigen kanunniken. Als wederdienst werden de kanunniken deelgenoot van de kerk van Gembloers en beloofden Guibertus en Boudewijn elk jaar, zolang ze gezond waren, voor de overledenen van het Tourse kapittel 15 missen te vieren. De bepalingen verbinden dus de personen van Guibertus en Boudewijn met een gemeenschap van kanunniken: de oorkonde gaat uit van het kapittel, dat zichzelf echter tot weinig verbindt, en de voordelen van deze gebedsverbroedering blijven beperkt tot de twee Gembloerse monniken. Kortom, de verbroedering was dus sterk persoonsgebonden en lijkt vooral op vraag van de twee reizigers te zijn ingesteld, die ook de meeste plichten toebedeeld kregen. Het is vreemd dat een dergelijke verbroedering enkel voor het kapittel, en niet voor het klooster van Tours waar Guibertus en zijn gezelschap tijdens hun reis verbleven, bewaard is gebleven. Waarschijnlijk bestond er ook met Marmoutier een gelijkaardige regeling, die echter niet overgeleverd is. Guibertus verwijst immers in een latere brief aan de gemeenschap van Marmoutier naar de *societas* die hem en de gemeenschap verenigde en die genoteerd was 'in de regel'<sup>55</sup>. Door Guibertus' woorden heen klinkt enige vertwijfeling over de effectieve naleving van de overeenkomst door de monniken van Marmoutier: we kunnen ons dus de vraag stellen hoe effectief deze verbroederings op lange afstand wel waren. Arnoud-Jan Bijsterveld en Paul Trio interpreteren ook de *societas*, die abt Ludwig van St-Eucharius te Trier Guibertus naar eigen zeggen zou hebben toegekend<sup>56</sup>, als een gebedsverbroedering tussen Guibertus en de gemeenschap van St-Eucharius<sup>57</sup>. Ludwigs opvolger, Godfried, erkende inderdaad de *societas et fraternitas* die Guibertus te St-Eucharius genoot en maakte hem opnieuw deelgenoot aan al het goede dat de gemeenschap

---

<sup>53</sup> Arnoud-Jan Bijsterveld & Paul Trio, 'Van gebedsverbroedering naar broederschap. De evolutie van het *fraternitas*-begrip in de Zuidelijke Nederlanden in de volle Middeleeuwen. Deel I', in: *Jaarboek voor middeleeuwse geschiedenis*, 6 (2003), pp. 7-15.

<sup>54</sup> BM Tours, hs. 193, fol. 194r. De tekst van deze oorkonde is uitgegeven door *Recueil des chartes*, oorkonde nr. 60, pp. 69-70.

<sup>55</sup> "*Qualitatem societatis uestre, a predicto abbate et capitulo michi concessa, in regula, si diligenter inquiritis, scriptam inuenietis quam ut propter Deum michi, obsecro, et uiuo recognoscatis et mortuo, cum obitus meus (qui ut credo instat) uobis nuntiatus fuerit, fideliter persoluatis.*" GG Ep. 14, l. 33-37.

<sup>56</sup> Bijsterveld & Trio, 'Van gebedsverbroedering', p. 15.

<sup>57</sup> "*societatem, quam michi dominus et pater uester abbas L<udouicus>, qui uos uere dilexit et prouexit, olim, cum semel Treuerim uenissem, michi benigne concessit*". GG Ep. 40, l. 12-15.

voortbracht<sup>58</sup>. Er is echter geen oorkonde overgeleverd die de aard van deze band meer concreet preciseert. Opnieuw lijkt er vooral sprake te zijn geweest van een persoonsgebonden gebedsverbroedering die mogelijk op verzoek van Guibertus zelf werd ingesteld. Tot slot trachtte Guibertus zich ook te verzekeren van de spirituele weldaden van de gebeden van het kathedraalkapittel van Mainz, waarvan Martinus de patroonheilige was. Het kapittel kende hem niet enkel de vruchten van hun gebeden, maar die van alle kerken van Mainz toe<sup>59</sup>. Of de andere religieuzen van Mainz zich bijzonder om deze nogal gratis toegezegde gunst bekommerden, valt echter te betwijfelen.

Als abt van Gembloers richtte Guibertus tot slot ook een *fraternitas* op met de cisterciënzer gemeenschap van Villers<sup>60</sup>. Beide gemeenschappen verklaarden zich bereid elke dag tijdens de dertig dagen volgend op de octaven van Pinksteren een mis voor elkaars overledenen te vieren. Daarnaast beloofden ze elkaar op de hoogte te houden van de overlijdens onder hun eigen leden en voor het zielenheil van elke overledene te bidden – de priesters werden verplicht tot één misdienst, de clerici tot het zingen van 50 psalmen en de lekenbroeders tot het zeggen van ofwel 50 Misereres of 30 Onze Vaders, naar gelang hun opleidingsniveau toeliet. Deze verbintenis werd vastgelegd door Guibertus en abt Karel van Villers met goedkeuring van hun beider gemeenschappen. De gebedsverbroedering lijkt dus, meer dan die met Châteauneuf, uit te gaan van beide partijen en behelsde alle leden van beide gemeenschappen. Of aan deze gebedsverbroedering ook andere, niet-spirituele voordelen verbonden waren, zoals in deze periode steeds meer het geval was, is mogelijk. Guibertus trad immers als oorkonder op voor de gift van Zeger van Léez bij diens intrede te Villers. Daarenboven riep Hendrik, hertog van Lotharingen, in 1217 het advies in van ‘de abt van Villers en andere wijze mannen’ om een geschil tussen de abdij van Gembloers en haar advocaten te regelen in het voordeel van de abdij<sup>61</sup>. De expliciete vermelding van de abt van Villers wijst mogelijk op een bijzondere rol die deze abt speelde ten voordele van Gembloers. In ieder geval toont het feit dat Guibertus voor verscheidene gebedsverbroederingsvragende partij was aan dat deze voor hem een belangrijke rol vervulden. De verbroederingsvragen die hij uitbouwde waren echter vaak informeel en sterk

---

<sup>58</sup> “Vnde societatem et fraternitatem, quam temporibus bone memorie abbatis L<udouici>, predecessoris nostri, in ecclesia nostra suscepistis, uobis recognoscimus, omnium bonorum, que apud nos fiunt, sicut uni fratrum nostrorum uobis plenam concedimus participationem.” GG Ep. 41, l. 8-12.

<sup>59</sup> “Cum que alacriter quid premii uellem inquirerent, ego pro bona et prompta uoluntate ipsorum iam securus de premio, dixi, ne de quantitate petendi muneris terrerentur, quoniam nil peterem terrenum, sed tantum id, quod et Deo placeret et eos prorsus prebere non pigeret, uidelicet participium omnium spiritualium bonorum, que in elemosinis et orationibus ubiuis fierent ab eis. Quo audito promptissime et alacriter annuerunt et, leuissimum sermonis mei laborem ditissime mercedis fenore remunerantes, non solum eorum, que in sua, sed et omnium beneficiorum, que in cunctis totius ciuitatis ecclesiis fiunt, multiplicatis intercessionum suffragiis participem fecerunt.” GG Ep. 50, l. 162-172.

<sup>60</sup> Vastgelegd in een oorkonde uit de periode 1197-1204. Zie Roland, *Recueil des chartes*, oorkonde nr. 75, p. 96.

<sup>61</sup> ‘de consilio abbatis Villariensis et aliorum sapientium virorum nostre terre’. Oorkonde uitgegeven in Roland, *Recueil des chartes*, oorkonde nr. 78, pp. 99-101, citaat op p. 99.

persoonsgebonden. Voor het bestaan van de meeste verbintenissen moeten we daarenboven op Guibertus' woord vertrouwen, aangezien er enkel voor het kapittel van Tours een oorkonde is overgeleverd waarin de gebedsgemeenschap en haar wederzijdse rechten en plichten werden vastgelegd. We kunnen ons bovendien vragen stellen bij de duurzaamheid en wederkerigheid van deze verbroederingsverbanden. Enkel de *fraternitas* met Villers lijkt een meer formeel karakter gehad te hebben. In ieder geval dienden deze gebedsverbroederingsverbanden in Guibertus' ogen niet als compensatie voor een gebrekkig organisatorisch netwerk binnen het traditionele cenobitisme, aangezien zijn inspanningen zich ook tot cisterciënzers en seculiere kanunniken uitstrekten. Daarenboven bleef de wederzijdse uitwisseling, tenzij in het geval van Villers, beperkt tot die van gebeden voor elkaars zielenheil, al moeten we ervoor oppassen de betekenis van dergelijke spirituele diensten te onderschatten: de impact die zoveel gebeden op het zielenheil van een individu konden hebben was een hoogst pertinente aangelegenheid voor een twaalfde-eeuwse monnik.

### 3.3 De wereld van een briefschrijver

Het beeld dat de analyse van de correspondenten van Guibertus' netwerk scheidt, vertoont duidelijke verschillen met het verhaal dat de reconstructie van zijn bredere netwerk op basis van de hele briefwisseling en het oorkondenmateriaal vertelt. Terwijl personen uit de nabije omgeving van Gembloers prominent naar voren kwamen in deze laatste reconstructie, speelden ze amper een rol in Guibertus' correspondentenkring, zeker wat betreft het *epistularium*. Uiteraard nam de communicatie met deze 'lokale' figuren waarschijnlijk vaker een mondelinge vorm aan, wat hun ontbreken in de briefcollectie deels verklaart. Toch is er ook een verschil op te merken tussen de bestemmingen van de beide briefcollecties. De traktaatbrieven bevatten enkel personen uit het Luikse die geen bijzondere functie uitoefenden, terwijl het *epistularium* net uitblinkt in het opvallend grote aandeel hoge kerkelijke figuren, in het bijzonder aartsbisschoppen. Het *epistularium*, Guibertus' belangrijkste literaire erfenis, is duidelijk minder representatief voor zijn dagdagelijkse, concrete netwerk, maar heeft net als doel hem af te schilderen als iemand met connecties tot in de hoogste kringen van de Kerk. Hiermee wou hij zich het prestige dat dergelijke kringen uitstraalden toe-eigenen. Het totale gebrek aan indicaties van reciprociteit in zijn relatie met deze figuren versterkt de indruk dat dit vooral een kunstgreep was die niet echt gegrondvest was in de realiteit. Guibertus zocht de brieven van zijn *epistularium* dus met de grootste zorg uit om zich een meer illustere *persona* aan te meten dan hij in werkelijkheid bezat. In overeenstemming met de waarschuwing van Julian Haseldine naar aanleiding van diens onderzoek naar de brieven van Petrus van Celle mag de informatie uit een dergelijke sterk geredigeerde briefcollectie dus niet worden geëxtrapoleerd naar het volledige netwerk en de gehele actieradius van een briefschrijver<sup>62</sup>.

Op basis van de erg gedetailleerde reconstructie van Guibertus' netwerk kunnen we een aantal interessante vaststellingen doen over de sociale en geografische horizonten die voor een monnik uit het traditionele cenobitisme openlagen. Wat betreft de sociale samenstelling van zijn gehele netwerk blijkt dat Guibertus zich voornamelijk binnen een religieus milieu ophield, aangezien leken vrijwel ontbreken in de briefwisseling. Naast Nicolaas van Niel worden enkel Zeger van Waver en diens vrouw vermeld. Guibertus' interactie met leken lijkt hoofdzakelijk beperkt te zijn geweest tot situaties waarin leken schenkingen aan kloosters deden of de regeling van hun conflicten wilden laten bekrachtigen, kortom tot de context van rechtshandelingen die moesten worden vastgelegd in oorkonden. Guibertus' netwerk bestond uit zowel reguliere als seculiere religieuzen, al bestond deze laatste groep slechts uit een beperkt aantal personen, terwijl zijn reguliere netwerk meer divers was. Guibertus kwam ook in contact met monastieke figuren buiten

---

<sup>62</sup> Haseldine, 'Introduction', p. xxvii.

zijn eigen traditionele benedictijnse ideaal, een aspect dat in de prosopografische analyse van de destinatarissen net verborgen bleef. Zijn relaties strekten zich uit tot de cisterciënzer (Villers/Signy/Valroy) en de premonstratenzer orde (Park/Bonne-Espérance/Floreffe). De meest intense relatie lijkt Guibertus te hebben onderhouden met het nabijgelegen Villers. Geografische nabijheid blijkt dus een belangrijk aspect geweest te zijn bij de uitbouw van contacten en oversteeg de factor ‘monastieke affiliatie’. Nabijgelegen kloosters van verschillende orden waren dus niet noodzakelijk concurrenten van elkaar, maar benutten ook opportuniteiten tot samenwerking en stimuleerden mogelijk wederzijdse nieuwsgierigheid naar elkaars gewoonten. Tot slot bleek vooral Guibertus’ intensieve briefwisseling met de vrouwengemeenschap van Rupertsberg uitzonderlijk te noemen. Hoewel de meeste briefschrijvers wel enkele vrouwen onder hun correspondenten telden, bleek een dusdanig groot aandeel aan vrouwelijke correspondenten voor een mannelijke briefschrijver eerder uniek. Enkel de cisterciënzer Adam van Perseigne vertoonde een gelijkaardige interesse voor spirituele vrouwen. Deze opmerkelijke openheid van Guibertus naar de cisterciënzers van Villers en naar monastieke vrouwen toe vormt het onderwerp van Deel IV.

Naast openheid tegenover andere sociaal-religieuze groepen getuigt Guibertus’ netwerk ook van een opmerkelijke geografische uitgestrektheid en mobiliteit voor een monnik die door *stabilitas loci* gebonden was. Zijn netwerk besloeg immers zowel het Duitse Keizerrijk, met als belangrijkste regio’s het bisdom Luik en het Rijnland, als het Franse Koninkrijk, waarbinnen eveneens twee polen kunnen onderscheiden worden, namelijk de Champagnestreek en de regio rond Tours. Het centrum van zijn netwerk lag zonder twijfel in het bisdom Luik. De meeste contactpersonen waren afkomstig uit de directe omgeving van Gembloers, vaak zelfs binnen een straal van 25 km rond het klooster, of hadden een directe band met de religieuze instellingen in het Luikse. Guibertus leefde dan ook in de periode waarin de traditionele kloosters van het bisdom Luik zich minder op Vlaanderen en Kamerijk gingen richten, maar, alvast tot ongeveer 1200, net een eigen regionale identiteit begonnen uit te bouwen en deze vooral uitdroegen onder de Duitse rijksabdijen, zo blijkt uit onderzoek van Tjamke Sniijders<sup>63</sup>. Vanaf de dertiende eeuw, zo betogen Juliette Dor en Marie-Elisabeth Henneau, ging deze regio zich weer meer op Rome en het Franse Koninkrijk richten<sup>64</sup>. Het is dan ook interessant om de bevindingen van deze historici af te toetsen aan het beeld dat de informatie uit Guibertus’ briefcollectie schetst van de positionering van het bisdom Luik in de late twaalfde en vroege dertiende eeuw. Guibertus lijkt inderdaad weinig

---

<sup>63</sup> Sniijders baseerde zich voor deze vaststelling enerzijds op de interesse in heiligen over de grenzen van bisdommen heen en anderzijds op de interactie tussen getuigen uit verschillende bisdommen tijdens de periode van ongeveer 1126 tot 1200, oftewel grosso modo Guibertus’ leven. Zie Sniijders, ‘Near Neighbors’, te verschijnen.

<sup>64</sup> Juliette Dor & Marie-Elisabeth Henneau, ‘Introduction: Liège, the Medieval “Woman Question”, and the Question of Medieval Women’ in; Juliette Dor *et al.* (reds.), *New Trends in Feminine Spirituality: the Holy Women of Liège and Their Impact*, Brepols, Turnhout, 1999, pp. 8-9.

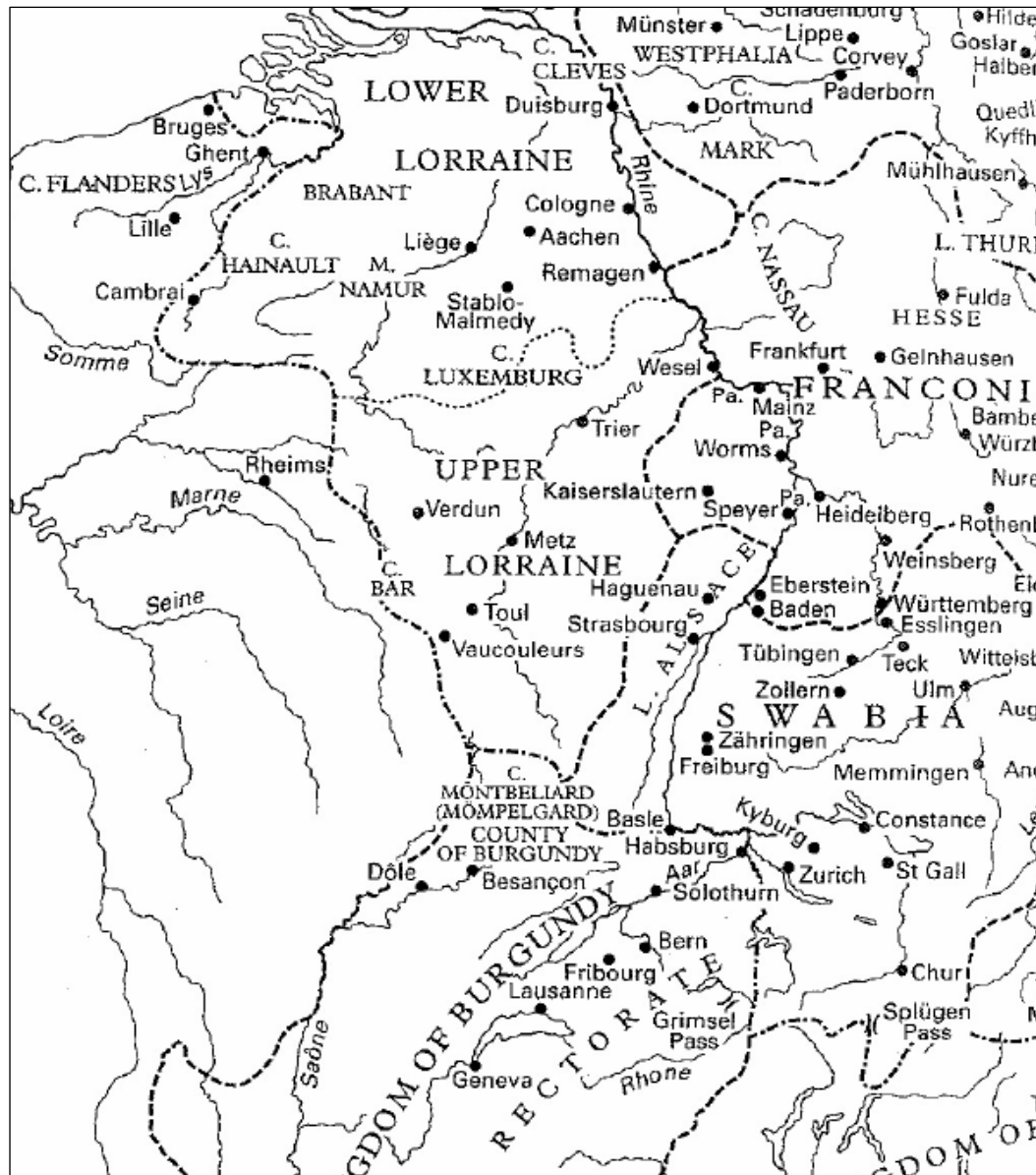
banden onderhouden te hebben met Vlaanderen of Kamerijk. Enkel het klooster van St-Amand, waar hij de koster kende, bevond zich in deze regio, maar over hoe zijn contact met dit klooster tot stand is gekomen is niets geweten. In feite sluit het profiel van Guibertus' contacten in de Champagnestreek vrij goed aan bij dat van zijn kennissen uit het Luikse. Beide regio's vertoonden op economisch vlak gelijkenissen en onderhielden onderlinge handelscontacten. Daarenboven waren er ook intellectuele en spirituele banden tussen deze regio's<sup>65</sup>, die zich bijvoorbeeld manifesteerden in het uitwisselen van monastiek personeel. Zo kwamen twee van de abten van Gembloers waaronder Guibertus leefde, Anselmus en Arnulfus, uit de streek rond Reims. Guibertus' bekenden in deze regio waren voornamelijk scholasters met wie hij contact had gezocht omwille van hun literaire talenten. De faam van deze figuren was blijkbaar ook in het bisdom Luik verspreid. Het is ook in het Luikse en de Champagnestreek dat Guibertus de grenzen van zijn eigen traditionele benedictijnse milieu overschreed en connecties had met premonstranzers en cisterciënzers. Zijn contacten in het Rijnland vloeiden dan weer steeds indirect voort uit zijn verblijf te Rupertsberg. Deze uitzonderlijke kans om voor langere tijd buiten het eigen moederklooster te verblijven opende dus duidelijk deuren voor Guibertus en verbreedde zijn horizons aanzienlijk. Sommige van deze contacten werden geformaliseerd in spirituele verbroederingen. Meestal kaderden ze echter in Guibertus' bekommernis om het verwerven van kerkelijke goedkeuring en steun voor zijn hagiografisch project rond St-Martinus. In deze regio getroostte Guibertus zich ook de meeste moeite om zijn favoriete heilige én zijn eigen werken te promoten en een plaats in het intellectuele leven op te eisen<sup>66</sup>. Deze drie regio's beslaan – ietwat ruim genomen – in feite dat deel van het vroegere Lotharingische middenrijk dat sinds het midden van de tiende eeuw in Opper-Lotharingen en Neder-Lotharingen<sup>67</sup> was opgesplitst (zie Figuur 7). Zowel Mainz als de Champagnestreek liggen weliswaar buiten de grenzen van dit gebied, maar sluiten er toch relatief dicht bij aan. Het gebied van Opper-Lotharingen en het zuidelijke, Franssprekende gedeelte van Neder-Lotharingen kan dus terecht als kerngebied voor Guibertus van Gembloers beschouwd worden.

---

<sup>65</sup> Ook andere historici wezen bijvoorbeeld op de banden tussen beide regio's. Zo wees Ludo Milis bijvoorbeeld voor de vroege twaalfde eeuw op 'la densité des liens entre le Pays liégeois et Reims'. Zie Ludo Milis, 'Guillaume de Saint-Thierry, son origine, sa formation et ses premières expériences monastiques', in: Michel Bur (red.), *Actes du Colloque international d'Histoire monastique Reims-Saint-Thierry, 11 au 14 octobre 1976, II: Guillaume de Saint-Thierry*, Association des amis de l'abbaye de Saint-Thierry, Saint-Thierry, 1979, p. 275.

<sup>66</sup> Zie 6.2.2.

<sup>67</sup> In feite gaat het enkel over het gedeelte waar Frans of Duits de spreektaal was, met andere woorden het zuidelijke gedeelte van Neder-Lotharingen. Er zijn immers geen zekere indicaties dat Guibertus kennissen had die een variant van Middel-Nederlands spraken.



Figuur 7: Kaart van Neder- en Opper-Lotharingen, ca. 1190<sup>68</sup>

De streek rond Tours, ten slotte, was dus veeleer atypisch voor Guibertus' netwerk. Zijn interesse voor deze omgeving was ingegeven door een zeer specifieke, persoonlijke belangstelling voor de heilige die hier actief was geweest, Martinus van Tours en door zijn literaire ambities als aspirant-hagiograaf van deze heilige. Kortom, Guibertus toonde al belangstelling voor het Franse Koninkrijk enige tijd vóór 1200, het tijdstip dat Johnson en Dor als keerpunt in de relaties van het bisdom Luik en het Franse rijk vooropstelden. Dat Guibertus de taal die er gesproken werd machtig was, speelde hierbij ongetwijfeld een rol. Deze openheid uitte zich niet alleen in zijn relaties, maar ook in Guibertus' poging om

<sup>68</sup> Bron: B. Arnold, 'The western Empire, 1125-1197', in: David Luscombe & J. Riley-Smith (reds.), *The New Cambridge Medieval History IV*, deel 2, Cambridge, 2004, p. 386 (overgenomen uit Linsey Robertson, *An analysis*, p. vi).

Frankrijk voor oorlog te behoeden. In 1182 vroeg Guibertus Philip van Heinsberg immers met aandrang zijn invloed bij de andere grote politieke spelers aan te wenden, zoals de graaf van Vlaanderen<sup>69</sup> en de Roomse koning<sup>70</sup>, om hen ertoe te bewegen hun oorlogsplannen met Frankrijk op te bergen. Hij reikte hem daartoe ook vele argumenten aan. In zijn brief aan Philip bezong hij vol passie de vele troeven van het Franse rijk, niet in het minst een onovertroffen vroomheid, een sterke intellectuele traditie, een grote krijgskunst, een veelheid aan geleerde theologen én het patronage door machtige heiligen. Daarenboven, zo waarschuwde hij de oorlogszuchtige partijen, was het niet uitgesloten dat de kloosters van het Keizerrijk wel eens de kant van Frankrijk zouden kiezen, tegen hun traditionele bondgenoot in<sup>71</sup>. Guibertus was op het moment van de brief nog maar net terug van zijn eerste bezoek aan Tours en de ervaringen die hij tijdens zijn reis doorheen Frankrijk had opgedaan, leken hem overtuigd te hebben van de vele kwaliteiten van het koninkrijk. Dit is de enige brief in Guibertus' oeuvre waarin hij probeerde de politieke beslissingen van zijn tijd te beïnvloeden. Om Guibertus om deze reden, zoals Jean Cottiaux<sup>72</sup>, als pacifist en voorloper van de Europese gedachte te bestempelen lijkt te verregaand, maar niettemin is deze liefdesbetuiging aan het Franse rijk opmerkelijk te noemen, zeker gezien de traditionele loyaliteit van de abdij van Gembloers aan het Duitse rijk. Ook van de gebruikelijke voorkeur voor de keizer valt geen spoor in de bronnen over Guibertus terug te vinden. Integendeel, Guibertus legde net een duidelijk afkeur voor de simonistische praktijken van de Rijkskerk aan de dag en beriep zich op de paus toen er twijfels over de geldigheid van zijn abbatiaat waren gerezen<sup>73</sup>. Bovendien koos hij de kant van Koenraad van Wittelsbach, die door keizer Frederik Barbarossa werd verdreven van de bisschopsstoel van Mainz omwille van zijn weigering de keizerlijke kandidaat voor het pausschap te steunen als tegenpaus<sup>74</sup>. Daartegenover staat dat, ondanks zijn vroege en hartstochtelijke steun voor Frankrijk, hét referentiepunt voor Guibertus toch het Keizerrijk bleef. In deze regio verspreidde hij zijn eigen werk en wou hij naambekendheid verwerven. Tours en omgeving vormden weliswaar een dankbaar 'exploitatie'-gebied voor het terugvinden van weinig gekende teksten over Martinus, maar enkel in het Duitse rijk viel echte faam als schrijver te rapen. In de figuur van Guibertus zijn dus verschillende tendensen verenigd: enerzijds is hij een vroeg voorbeeld van de toegenomen aandacht voor het Franse Koninkrijk, vooral op intellectueel en religieus vlak, maar anderzijds blijft het zwaartepunt in de beleving van deze traditionele monnik in het Keizerrijk liggen. De ligging van Guibertus' moederabdij in

---

<sup>69</sup> Op dat moment Filips van den Elzas.

<sup>70</sup> Op dat moment Hendrik VI.

<sup>71</sup> GG Ep. 10, l. 349-474.

<sup>72</sup> Jean Cottiaux, 'Un plaidoyer liégeois du XIIIe siècle en faveur de la non-violence et de la tolérance religieuse. Une initiative à portée européenne?', in: *Bulletin de la société de d'art et d'histoire du diocèse de Liège*, 60 (1995), pp. 1-45.

<sup>73</sup> Roland, *Recueil des chartes*, oorkonde nr. 74, pp. 93-95.

<sup>74</sup> Zie GG Ep. 52 en 53.



het bisdom Luik – politiek gezien een onderdeel van het Keizerrijk, maar qua volkstaal aansluitend bij het Franse Koninkrijk – zorgde dus voor kansen waar de ambitieuze Guibertus gretig gebruik van maakte.

Hoewel deze ligging interessante perspectieven opende voor de uitbouw van een divers netwerk, bracht ze ook problemen met zich mee. De gedeelde focus op het Franse en het Duitse rijk betekende immers dat Guibertus' netwerk zich over verschillende taal- en cultuurgebieden uitstreekte. Dit 'internationale' karakter zorgde soms voor taalproblemen. Zo moest Guibertus toegeven dat hij zich minder kon toeleggen op het behartigen van de belangen van Rupertsberg dan hij had gewild, aangezien hij het Duits niet machtig was<sup>75</sup>. Blijkbaar traden deze taalhinderenissen enkel op bij het afhandelen van de dagdagelijkse zaken te Rupertsberg, want in gezelschap van kerkelijke functionarissen kon Guibertus een beroep doen op het Latijn om de taalbarrière te overstijgen<sup>76</sup>. Het Latijn kon dus wel als *lingua franca* optreden, maar enkel binnen bepaalde sociale milieus. Of de vrouwelijke leden van de gemeenschap van Rupertsberg, dan wel de leken waarmee Guibertus moest omgaan aan de basis van dit communicatieprobleem lagen, specificieerde Guibertus helaas nergens. Ook Zeger van Waver, die als leek het Latijn niet beheerste, werd met communicatieproblemen geconfronteerd: Zeger drong er dan ook bij Guibertus op aan dat hij de brief die Zeger voor hem vanuit Rupertsberg had meegebracht in het Frans zou vertalen. Hij wou immers niet vergeleken worden met een ezel die wel de wijn moest dragen, maar er niet van mocht drinken<sup>77</sup>. Aanwijzingen dat Guibertus ook binnen de Nederlandstalige gemeenschap van Neder-Lotharingen contacten had, zijn er niet<sup>78</sup>.

Dit netwerk bestond overigens niet enkel via briefwisselingen. Guibertus had ook persoonlijk contact met velen onder zijn kennissen, zelfs degenen die ver van zijn moederabdij woonden. Het mag duidelijk zijn dat hij zich niet zo sterk gebonden voelde door zijn gelofte van *stabilitas loci*. Integendeel, Guibertus lijkt over een zekere bewegingsvrijheid beschikt te hebben. Hoewel Guibertus' periode als abt een blinde vlek is in het *epistularium*, genoot hij vermoedelijk een zekere mobiliteit wanneer zijn taak als

---

<sup>75</sup> “*Nam et ego, utpote nouus adhuc Teutonice incola terre, et disparis homo lingue, ad plenarium illi ministerium exhibendum in plurimis deficio*”. GG Ep. 26, l. 797-800. Derhalve werd Guibertus dan ook verzocht om Duits te leren. “*a quibus non, aut me Teutonicum aut se Romanum scire propter mutuam nostri colloctionem exoptent et me ad eandem linguam discendam sepius cohortentur*”. GG Ep. 28, l. 379-382.

<sup>76</sup> “*rogastis [= Siegfried van Eppstein] ut quicquid de ea memoriter tenerem, uobis Latine, quia Romane non intelligeretis, referrem.*” en “*saltem illa que memoriter tenerem Latine referrem, libentissime et ob honorem patroni, et ob eorum deuotionem obediens, totam ex ordine prefate historie seriem et alia plurima, letissimam eorum non defraudans expectationem, decurrente sine impedimento sermone Latino enarraui.*” GG Ep. 50, l. 88-90 en l. 150-155.

<sup>77</sup> “*domnus Sigerus, ad domum regressus, uiso me gratiose et leniter subridens, ... et comperto iam ad me litteras tuas [= de brief van Hildegard van Bingen, GG Ep. 18] peruenisse: "Obsecro, inquit, ut eas michi Romane exponatis, ne asino assimiler, qui uinum portat et inde non gustat".*” GG Ep. 18, l. 122-127.

<sup>78</sup> Guibertus maakte weliswaar gebruik van de bemiddeling van Philip, de abt van Park nabij Leuven, maar of de twee ook verdere persoonlijke contacten onderhielden is onduidelijk.

hoofd van de gemeenschap zijn aanwezigheid elders vereiste. Maar ook als gewone monnik ondernam Guibertus verscheidene grote en kleine reizen, waarvan sommige gewoon onderdeel van het dagdagelijkse leven te Gemblours waren en compatibel werden geacht met het monnikenleven. Zo werd het blijkbaar niet als problematisch ervaren dat Guibertus te paard naar Mont-Saint-Guibert trok uit persoonlijke beweegredenen. Hij hoopte er namelijk Philip van Heinsberg te treffen die in de regio verbleef. Zijn wens werd ingewilligd en Philip maakte zelfs tijd om met Guibertus een tocht naar Villers en Nijvel te maken. Ook aan Guibertus' andere bezoeken aan Villers, het huis van Zeger van Waver of de familie van zijn vriend Arnulfus worden geen extra woorden vuilgemaakt. Guibertus vergezelde ook regelmatig anderen op hun reizen. Tot slot maakte Guibertus verscheidene langdurige bezoeken aan Tours en Rupertsberg. Hoewel zijn verblijf bij Hildegard hem kritiek opleverde, lijkt dit hem er toch niet van weerhouden te hebben ook later nog reizen te maken, die hem lange tijd van zijn medekloosterlingen wegielden. Reizen was voor een monnik dus geen ijdele droom, indien hij maar over de juiste contactpersonen beschikte die hem meevroegen en indien hij erin slaagde de toestemming van zijn abt te krijgen. De vindingrijke en manipulatieve Guibertus bracht dit geregeld voor elkaar. Het ware struikelblok was vooral het verwerven van voldoende middelen, die blijkbaar niet noodzakelijk in de toestemming van de abt waren inbegrepen en die dus de monnik, of zijn reisgenoten, ten laste vielen. Dit verklaart ook Guibertus' verontwaardiging over de gebrekkige gastvrijheid van de *cellae* van Marmoutier: enkel door te kunnen rekenen op een gratis bed en dito maaltijd werd reizen voor een monnik haalbaar.

Naast deze toegenomen bewegingsvrijheid hield het bezitten van een uitgebreid netwerk nog andere troeven in. Immers, ook de communicatiemogelijkheden van een monnik werden deels bepaald door diens netwerk. Hoe meer kennissen met een zekere bewegingsvrijheid, hoe meer potentiële *latores/latrices* om brieven rond te dragen<sup>79</sup>. Het was immers niet evident om betrouwbare boodschappers te vinden, in het bijzonder omdat aan hen ook vaak mondelinge boodschappen werden toevertrouwd<sup>80</sup>. De grote faam van Hildegard zorgde er bijvoorbeeld voor dat de profetes tegen het einde van haar leven overspoeld werd met verzoeken om advies en troost. Uit de briefwisseling met Guibertus blijkt dat hiervoor vaak nonnen van Rupertsberg zelf werden ingeschakeld (Ida en Mathilde worden zelfs met naam vernoemd), maar vermoedelijk was het haalbaar, noch aangewezen de nonnen voortdurend in te zetten voor dergelijke taken, weg van hun vertrouwde – en controlerende – gemeenschap. Hildegard vroeg Guibertus dan ook zelf een boodschapper te voorzien, die haar antwoordbrief kon ophalen<sup>81</sup>. Dit was echter moeilijk, aldus Guibertus,

---

<sup>79</sup> Deze boodschappers konden zowel mannen als vrouwen zijn, maar waren in het geval van Guibertus' brieven meestal medereligieuzen.

<sup>80</sup> Naar mondelinge boodschappen werd verwezen in GG Ep. 16, 17, 28, 32, 33, 40, 42 en 44. In brief 19 werd bijvoorbeeld '*inopia fidi portitoris*' aangekaart als verklaring voor de vertraging die de verzending van de brief had opgelopen. Zie GG Ep. 19, l. 75-76.

<sup>81</sup> GG Ep. 17, l. 20-22.

aangezien het oogsttijd was en alle beschikbare handen nodig waren in de abdij<sup>82</sup>. Uiteraard leverde zijn netwerk Guibertus vooral heel wat steun en bemiddeling op. Zo haalde hij duidelijk voordeel uit zijn relaties met Philip van Park, de bisschoppen van Keulen en Luik en Petrus van Pavia, die zijn verblijf te Rupertsberg en zijn pelgrimage naar Tours mogelijk maakten. Via Hervardus slaagde hij er bovendien in om de hagiograaf Gobert van Laon te benaderen. Guibertus spande zich ook zelf in voor het lot van enkele gemeenschappen die hem na aan zijn hart lagen: zo bemiddelde hij bij Philip van Heinsberg voor Villers<sup>83</sup> en het lot van Frankrijk<sup>84</sup> en vroeg hij Godfried van St-Eucharius tussen te komen in een zaak die nadelig kon uitdraaien voor Florennes<sup>85</sup>. Tot slot kwam Guibertus' uitgebreide netwerk vooral zijn literaire projecten ten goede. Zijn contacten boden hem de mogelijkheid nieuwe teksten over Martinus' op te sporen, die hij vervolgens verwerkte in zijn eigen hagiografieën, en die hij weer verder verspreidde via datzelfde netwerk. In Hoofdstuk 6 zal dieper worden ingegaan op hoe dit 'Martinus-netwerk' concreet functioneerde. Het waren Guibertus' persoonlijke keuzes, interesses en ambities die de vormgeving van het netwerk stuurden. Daarnaast lijkt ook geografische nabijheid meegespeeld te hebben, meer dan bijvoorbeeld bestaande overkoepelende structuren of monastieke affiliaties. Guibertus' netwerk groeide geleidelijk, zonder een vooropgezet plan, maar door de kansen die zich toevallig voordeden ten volle te benutten. Tegen de tijd dat hij werd aangesteld als abt van Florennes en daarna Gembloers had dit uitgebreide netwerk al haast volledig vorm gekregen. Als 'gewone' monnik van Gembloers kreeg Guibertus dus de kans om zich aan de uitbouw van zijn persoonlijke netwerk te wijden, al speelde zijn zeer eigengereide en proactieve houding ongetwijfeld een belangrijke rol in de ruimte die hij hiertoe van de gemeenschap kreeg of, beter gezegd, afdwong. Het is aan Guibertus' talent om anderen voor zijn kar te spannen te danken dat hij zoveel van zijn ambities wist te verwezenlijken én dat hij zo'n fascinerende en goed gedocumenteerde figuur voor historisch onderzoek vormt.

---

<sup>82</sup> "*nec facile propter occupatum ex messe tempus quisquam occureret*". GG Ep. 17, l. 29-30.

<sup>83</sup> GG Ep. 11, l. 80-96.

<sup>84</sup> GG Ep. 10.

<sup>85</sup> GG Ep. 40, l. 43-48.



## Hoofdstuk 4 : Emotionaliteit als communicatie-strategie

De wereld van Guibertus van Gembloers beperkte zich niet tot zijn eigen klooster, zo bleek duidelijk uit mijn reconstructie van Guibertus' netwerk. Hierin heb ik al kort het belang van goede communicatie binnen een dergelijk netwerk aangestipt, door op de taalproblemen tussen de verschillende leden van Guibertus' netwerk te wijzen. Een netwerk is immers geen abstracte configuratie van individuen die los staat van de realiteit, maar het geheel van concrete relaties rondom een welbepaalde persoon, waarmee die in interactie treedt en communiceert. Deze communicatie verliep in de middeleeuwen zowel op talige als niet-talige wijze, van het uitwisselen van geschenken tot het aanwenden van discursieve strategieën waarmee men op verfijnde wijze banden smeedde, onderhield of verbrak. Deze discursieve strategieën, zoals ze in Guibertus' brieven overgeleverd zijn, vormen het onderwerp van dit hoofdstuk. Vooral het gebruik van emotietaal bood bijzondere kansen om de relaties met correspondenten op symbolische wijze te bestendigen of te wijzigen. Emotioneel geladen taalgebruik weerspiegelde niet noodzakelijk enkel de affectieve toestand van de schrijver, maar signaleerde even goed een bepaalde boodschap aan de destinataris van de brief over de onderlinge verhoudingen tussen zender en bestemming. Een briefschrijver kon daarenboven zowel zeer bewust aan dit emotiediscours appelleren als er onbewust op terugvallen.

Welke emoties als dusdanig (h)erkend werden, welke lading deze verschillende emoties droegen en hoe men deze emoties communiceerde varieerde echter van samenleving tot samenleving en werd verder bepaald door het sociale milieu waartoe een auteur behoorde, alsook in welk genre hij zich uitdrukte. Als monnik had Guibertus een eigen emotioneel repertoire aangeleerd gekregen, dat bepaalde welke connotaties emoties droegen en welke emotionele expressievormen als gepast werden beschouwd en in welke context. Bij het aanwenden van emotionele strategieën in zijn brieven putte Guibertus uit dit emotionele repertoire. In dit hoofdstuk tracht ik op basis van Guibertus' brieven te bepalen hoe zijn emotionele repertoire doorschemerde in zijn communicatie, welk emotioneel taalregister hij hanteerde en welke associaties hij legde tussen de verschillende emoties en hun uitdrukkingsvormen. Vervolgens onderzoek ik welke doelstellingen hij met zijn emotietaal, al dan niet bewust, trachtte te verwezenlijken. Dit onderzoek focust op de rol van vriendschap in de vormgeving van middeleeuwse relaties. Vriendschap is op zich uiteraard geen emotie, maar is wel een relatie waarin men gevoelens van genegenheid kon investeren. Daarenboven vielen middeleeuwse briefschrijvers in hun discours over vriendschap sterk terug op emotioneel geladen taalgebruik.

Ook in dit hoofdstuk trek ik het onderzoek op comparatieve wijze open naar de emotionele strategieën van een aantal andere twaalfde-eeuwse briefschrijvers, om zo Guibertus' gebruik van emotietaal in een breder perspectief te zetten. Hierbij ligt de klemtoon vooral op een aantal andere vertegenwoordigers van het traditionele cenobitisme, al betrek ik ook enkele briefschrijvers uit andere milieus bij de analyse. Op deze wijze krijgen de onderzoeksresultaten meer reliëf en krijgen we een eerste indicatie van de mate waarin traditionele monniken op het vlak van emotionele strategieën verschilden van de aanhangers van de nieuwe orden in de twaalfde eeuw. Het feit dat dit onderzoek beperkt wordt tot het epistolaire genre sluit de mogelijkheid uit dat eventuele verschillen in emotiestrategieën veroorzaakt worden door verschillen in emotieprofielen tussen genres. Bij de selectie van de briefcollecties werd met de volgende criteria rekening gehouden: de 'centrale figuur' van de briefcollectie moest een reguliere religieus zijn, die leefde en vooral schreef tijdens de tweede helft van de twaalfde of vroege dertiende eeuw en afkomstig was uit het geografische gebied dat in deze scriptie centraal staat<sup>86</sup>. De brieven in deze collecties moesten bovendien het resultaat zijn van reële correspondenties in de context van specifieke sociale of kerkelijke issues<sup>87</sup>. Tot slot was voor dit onderzoek van essentieel belang dat de collecties al uitgegeven waren en bij voorkeur ook digitaal doorzoekbaar waren<sup>88</sup>. Deze selectie leverde naast de briefwisseling van Guibertus vijf andere briefwisselingen op, namelijk van de benedictijnen Petrus van Celle<sup>89</sup>, Hildegard van Bingen<sup>90</sup> en Elisabeth van Schönau<sup>91</sup>, met als vergelijkingsmateriaal de premonstratenzer Philip van Harvengt<sup>92</sup> en de cisterciënzer Adam van Perseigne<sup>93</sup>. Deze vijf briefschrijvers waren actief in dezelfde regio als Guibertus van Gemblours, ongeveer tijdens dezelfde tijdsperiode en onderhielden, ondanks hun verschillen, vergelijkbare netwerken, getuige de

---

<sup>86</sup> Hieruit volgt dat briefschrijvers die hun carrière startten als reguliere religieus maar later een functie als bisschop gingen bekleden uit dit onderzoek weggelaten worden indien ze al vroeg in de tweede helft van de twaalfde eeuw hun taak als bisschop opnamen of indien de overgeleverde briefcollectie hoofdzakelijk stamt uit hun periode als bisschop. Om die reden werd bijvoorbeeld Gilbert Foliot, die reeds in 1148 als bisschop werd aangesteld, niet opgenomen.

<sup>87</sup> Dit sluit bijvoorbeeld schooloefeningen of briefcollecties opgesteld voor didactische doeleinden uit.

<sup>88</sup> Dit betekent dat de collecties ofwel in een digitale database moesten zijn opgenomen, ofwel in een editie beschikbaar moesten zijn die vervolgens kon worden ingescand en doorzoekbaar worden gemaakt aan de hand van OCR-software.

<sup>89</sup> Afgekort als PC Ep., met daarop volgend de nummering zoals in de editie van Haseldine. Voor meer info zie voetnoot 20 van dit hoofdstuk.

<sup>90</sup> Afgekort als HB Ep., met daarop volgend de nummering zoals in de editie van Van Acker en Klaes. Voor meer info zie voetnoot 24 van dit hoofdstuk.

<sup>91</sup> Afgekort als ES Ep., met daarop volgend de nummering zoals in de vertaling van Clarke. Voor meer info zie voetnoot 27 van dit hoofdstuk.

<sup>92</sup> Afgekort als PH Ep., met daarop volgend de nummering zoals in de editie uit de *Patrologia Latina* reeks. Voor meer info zie voetnoot 29 van dit hoofdstuk.

<sup>93</sup> Afgekort als AP Ep., met daarop volgend de nummering zoals in Bouvet die in zijn inleiding op de brieveneditie in de reeks *Sources chrétiennes* geeft. Voor meer info zie voetnoot 34 van dit hoofdstuk.

sterke onderlinge connecties<sup>94</sup>. Alvorens deze vergelijkende analyses aan te vatten volgt eerst een overzicht van de belangrijkste theoretische inzichten rond emoties en emotietaal in de middeleeuwen. Ook de implicaties van deze inzichten voor de studie van emoties in de monastieke context worden kort uiteengezet.

---

<sup>94</sup> Zo schreef Petrus van Celle brieven aan Petrus van Pavia, Philip van Heinsberg en de gemeenschap van Villers, alle drie leden van Guibertus' netwerk, stond Hildegard van Bingen in contact Philip van Heinsberg en Ludwig van St-Eucharius alsook met Elisabeth van Schönau, die op haar beurt vermoedelijk ook correspondeerde met Ludwig van St-Eucharius. Zie PC Ep. 89-91, 94, 125 en 151; HB Ep. 15, 16, 16r, 17, 214, 215, 215r en mogelijk ook 216 en 217; ES Ep. 2 en 18-19. Bovendien ontmoette Guibertus van Gemblours Adam van Perseigne persoonlijk en bevestigde de gemeenschap van Gemblours in een oorkonde een schenking aan de gemeenschap van Bonne-Espérance, waar Philip van Harvengt op dat moment abt was.

## 4.1 Theoretisch kader

### 4.1.1 Culturele constructies en emotie-vertogen

Het onderzoek naar emoties en de rol van emotietaal als vorm van symbolische communicatie kreeg pas de laatste 30 jaar vaste voet aan grond in het historisch onderzoek. Lang werd immers uitgegaan van een benadering van emoties die door Barbara Rosenwein als 'hydraulisch' is omschreven, waarin emoties als oncontroleerbare, irrationele uitingen werden beschouwd die naar analogie met vloeistoffen opborrelden en overkookten indien er geen uitlaatklep aan geboden werd<sup>95</sup>. Deze zienswijze, geïnspireerd door de humoresleer, werd vanuit verschillende hoeken bestreden als ontoereikend om het bestaan, de functie en de externe manifestatievormen van emoties te verklaren. Van dit hydraulische model werd dan ook in de jaren '80 afgestapt toen antropologen, psychologen en neurobiologen<sup>96</sup> zich er steeds meer rekenschap van gaven dat emoties ook rationeel en onderhevig aan maatschappelijke regels zijn<sup>97</sup>. Zo wezen cognitivisten erop dat emoties een belangrijke rol vervullen in het menselijke functioneren waardoor we sneller in staat zijn een situatie te beoordelen en er gepast op te reageren<sup>98</sup>. Daarenboven bepaalt niet enkel de aangeboren natuur van de mens of, wanneer en hoe iemand emoties uit, maar spelen ook culturele waarden en normen hierbij een belangrijke rol. Elke samenleving geeft het emotionele leven vorm door bepaalde emoties ten koste van andere te promoten en richtlijnen uit te

---

<sup>95</sup> Vertegenwoordigers van dit model zijn onder andere Johan Huizinga, die sprak over de kinderlijkheid en 's levens felheid van de middeleeuwen, de socioloog Norbert Elias, die zijn civilisatietheorie stelde op een gestaag maar zeker voortschrijden van zelfcontrole bedoeld om emoties in bedwang te houden, en Marc Bloch, die de middeleeuwse mens emotionele instabiliteit toeschreef veroorzaakt door de niet aflatende onzekerheid en onvoorspelbaarheid van het leven in deze periode. Zie Johan Huizinga, *Herfsttij der middeleeuwen. Studie over levens- en gedachtevormen der veertiende en vijftiende eeuw in Frankrijk en de Nederlanden*, Tjeenk Willink, Haarlem, 1919, 568p.; Norbert Elias, *Über den Prozess der Zivilisation. Sociogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Haus zum Falken, Basel, 1939, 2 delen; Marc Bloch, *La société féodale*, Michel, Parijs, 1939-1940, 472p.

<sup>96</sup> Enkele belangrijke namen die aan de basis liggen van deze interdisciplinaire impuls in het historisch onderzoek zijn bijvoorbeeld Charles Darwin, Sigmund Freud, Margaret Mead, Rom Harré, Nico Frijda, Paul Ekman en Antonio Damasio. Voor een overzicht van het niet-historische onderzoek naar het functioneren en de rol van emoties, zie Jeroen Deploige, 'Studying Emotions. The Medievalist as Human Scientist?', in: Elodie Lecuppre-Desjardin & Anne-Laure Van Bruaene (reds.), *Emotions in the Heart of the City (14th-16th century)*, Brepols, Turnhout, 2005, pp. 3-24.

<sup>97</sup> Voor een overzicht van de verschillende paradigma's binnen het emotieonderzoek in historisch perspectief, zie Barbara Rosenwein, 'Worrying about Emotions in History', in: *The American Historical Review*, 107:3 (2002), pp. 821-845 en Barbara Rosenwein, 'Histoire de l'émotion: méthodes et approches', in: *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 49 (2006), pp. 33-48.

<sup>98</sup> Nico Frijda, 'De Structuur Van Emoties', in: Cornelis Vellekoop & René Stuip (reds.), *Emoties in De Middeleeuwen*, Verloren, Hilversum, 1998, pp. 9-28.



tekenen voor gepast emotioneel gedrag. Uit deze constructivistische opvatting volgt dat elke maatschappij gekenmerkt wordt door een eigen emotionele cultuur met een eigen emotieterminologie<sup>99</sup>. Deze terminologie verankert de connotaties van de emoties, hun geijkte uitingsvormen en bepaalt wat uitdrukbaar en denkbaar is in een welbepaalde maatschappij. In sommige samenlevingen bezit de ene emotie bijvoorbeeld meer nuance dan in andere het geval is, wat zich weerspiegelt in een uitgebreidere woordenschat rond deze emotie, terwijl andere emoties dan weer minder reliëf vertonen<sup>100</sup>. Tot slot blijven emoties niet beperkt tot de expressie van individuele ervaringen, maar worden ze ook geobserveerd door anderen, die deze emoties gaan interpreteren en er bepaalde reacties aan koppelen. In deze emotionele communicatie worden niet enkel de normen van de eigen samenleving weerspiegeld, maar ook de sociale relaties binnen die samenleving. Meer zelfs, via emoties worden dergelijke relaties vormgegeven en beïnvloed. Emoties spelen immers een rol in het uitdragen van de identiteit van de persoon in kwestie alsook in het definiëren van zijn relatie ten opzichte van anderen en bezitten dus een performatieve kracht. Kortom, emoties blijken veel meer genuanceerd, flexibel, rationeel en functioneel te zijn dan voorheen gedacht.

Geïnspireerd door de inzichten van antropologen, psychologen en neurobiologen over de rol van emoties in de huidige samenleving zijn ook historici nauwkeuriger naar het voorkomen van emoties in hun bronnen gaan kijken. Om deze nieuwe inzichten in een historisch kader werkbaar te maken ontwierpen verschillende historici een eigen terminologie, elk gevat in een eigen theoretisch kader en met voorwaardelijke toepasbaarheid. Peter en Carol Stearns schoven de term ‘emotionologie’ naar voren, waaronder ze “de attitudes en standaarden van een bepaalde samenleving, of een welomschreven groep binnen die samenleving, tegenover een set basisemoties en hun correcte expressievorm” verstaan, alsook “de manier waarop instellingen deze attitudes weerspiegelen en bevorderen in menselijke gedrag”<sup>101</sup>. Kortom, emoties zijn in feite de uitdrukking van sociale relaties, zoals deze zijn opgelegd en voorgeschreven door een welbepaalde sociale orde. Emoties weerspiegelen dus deze sociale orde en zijn in se behoudsgezind, al ondervindt de emotionele cultuur van een samenleving wel invloed van bredere historische processen zoals de industrialisatie en de opkomst van de

---

<sup>99</sup> Voor de term ‘emotion talk’, zie bijvoorbeeld Rom Harré & Robert Finlay-Jones, ‘Emotion Talk across Times’, in: Rom Harré (red.), *The Social Construction of Emotions*, Blackwell, Oxford & New York, 1986, pp. 220-233; Paul Heelas, ‘Emotion Talk Across Cultures’, in: Rom Harré & Gerrod W. Parrot (reds.), *The Emotions. Social, Cultural and Biological Dimensions*, Sage, Londen, 1996, pp. 171-200 en Monika Bednarek, *Emotion Talk Across Corpora*, Basingstoke, Basingstoke & New York, 2008, 242p.

<sup>100</sup> Dit werd bijvoorbeeld vastgesteld door Anna Wierzbicka. Zie Jeroen Deploige, ‘Meurtre politique, guerre civile et catharsis littéraire au XIIe siècle. Les émotions dans l’oeuvre de Guibert de Nogent et Galbert de Bruges’, in: Damien Bouquet & Piroška Nagy (reds.), *Politiques des émotions au Moyen Age*, SISMEF, Florence, 2010, p. 239.

<sup>101</sup> Peter Stearns & Carol Stearns, ‘Emotionology : Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards’, in: *The American Historical Review*, 90 (1985), pp. 813-836, definitie ‘emotionologie’ op p. 813.

consumptiecultuur. Peter en Carol Stearns beperkten hun onderzoek naar het concept 'emotionologie' wel tot de moderne periode. Met zijn onderzoek naar 'emotives' legde William Reddy de klemtoon op het vermogen van emoties om sociale verandering aan te sturen. Door emoties te verwoorden krijgen ze een impact die ook buiten de persoon onderhevig aan de emoties voelbaar is. Zodoende grijpen emoties in op de realiteit en stimuleren ze verandering. 'Emotives' weerspiegelen dus niet enkel een top-down opgelegde emotionele cultuur, maar hebben net het potentieel deze cultuur te veranderen<sup>102</sup>. Een ander vernieuwend concept, specifiek ontwikkeld voor de middeleeuwse situatie, is dat van emotionele gemeenschappen. Barbara Rosenwein doorbrak het beeld van dé monolitische emotionele cultuur van een samenleving en wees erop dat binnen elke samenleving subgroepen aanwezig zijn die hun eigen versie van een emotioneel regime aanhingen. Met andere woorden, binnen één samenleving bestaan verschillende, mogelijk tegenstrijdige waarden en normen naast elkaar. Daarenboven behoort een individu niet tot slechts één subgroep, maar beweegt het zich vrijelijk tussen verschillende emotionele gemeenschappen zonder daarbij grote moeilijkheden te ondervinden om zich aan te passen aan de heersende normen en waarden<sup>103</sup>. Rosenwein laat hierdoor ruimte voor verschillende, maar gelijkwaardige emotionele culturen binnen één samenleving en voor variatie en creativiteit in individuele emotionele expressie.

Naast het spanningsveld tussen de biologische en culturele aspecten van emoties waarmee alle onderzoekers geconfronteerd worden, zien historici zich echter voor een tweede laag van interpretatie gesteld: zij slaan de emoties van hun onderzoeksobjecten immers slechts gade gefilterd doorheen de woorden van een auteur, die mogelijk zijn eigen emotionele referentiekader aan de waargenomen gebeurtenis toevoegde<sup>104</sup>. Daarenboven registreerde deze auteur de emoties niet noodzakelijk op volledig objectieve wijze: bijvoorbeeld, door een personage ongepast emotioneel gedrag toe te dichten stelde hij hem in een slecht daglicht. Omgekeerd kon een auteur ook sympathie opwekken voor een personage door hem emotioneel voorbeeldig te laten handelen. Een dergelijke strategie van verheerlijken of stigmatiseren was uiteraard alleen maar succesvol indien de lezer van de tekst tot dezelfde emotionele gemeenschap als de auteur behoorde en dus de emotionele codes in de tekst juist kon interpreteren. Er hoeft hierbij ook niet per se sprake te zijn van 'kwaad opzet' van de auteur: soms waren dergelijke 'vertekeningen' gewoon de enige

---

<sup>102</sup> William Reddy, *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions*, Cambridge University Press, New York, 2001, 394p.

<sup>103</sup> Barbara Rosenwein, *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca, 2006, in het bijzonder p. 2 en Rosenwein, *Worrying about Emotions*, pp. 842-843. In een later artikel trachtte ze haar theoretische inzichten toe te passen op de overgeleverde oorkonden uit Cluny in de negende en tiende eeuw. Zie Barbara Rosenwein, 'The Political Uses of an Emotional Community: Cluny and Its Neighbors, 833-965', in: Damien Boquet & Piroška Nagy (reds.), *Politiques des émotions au Moyen Age*, SISMELE, Firenze, 2010, pp. 205-224.

<sup>104</sup> Door Jeroen Deploige het 'squared problem' van het historische emotie-onderzoek genoemd. Zie Deploige, 'Studying Emotions', pp. 20-24 of Deploige, 'Meurtre politique', pp. 226-229.

manier waarop de auteur – begrensd door zijn eigen emotionele denkkader – de feiten kon voorstellen en er betekenis aan kon geven. Anderzijds is het zeker niet uitgesloten dat sommige auteurs bewust en creatief de emotionele codes van hun samenleving naar hun hand zetten. Emotietaal bezit dus het vermogen om de sociale machtsverhoudingen te representeren en te beïnvloeden. Tot slot speelt ook het genre een rol in het voorkomen van emotietaal in de tekst: elk genre wordt immers gekenmerkt door eigen regels, waardoor de verwachtingshorizon van de lezer gevormd wordt. Dit geldt niet enkel voor de stijl, het onderwerp of de structuur van een tekst, maar ook voor de emoties die erin beschreven worden. Elk genre heeft met andere woorden een eigen emotioneel profiel<sup>105</sup> of emotionele oriëntatie<sup>106</sup>, dat bepaalt welke emoties er typisch in voorkomen.

Het emotie-onderzoek voor de middeleeuwse periode focust sterk op de communicatieve en performatieve aspecten van emoties, alsook op de discursieve strategieën die verborgen gaan achter het gebruik van emotieterminologie. Zo analyseerde Gerd Althoff de publieke expressie van emoties als een symbolische strategie van een heerser om de eigen macht te demonstreren via een gedramatiseerd ritueel. De geuite emoties fungeerden als boodschappen naar de onderdanen toe over de verwachtingen van een heerser. Zo waarschuwde verdriet ervoor dat de wederzijdse relatie verstoord dreigde te geraken en signaleerde woede dat dit reeds het geval was<sup>107</sup>. Het demonsteren van de ‘juiste’ emoties op de juiste momenten was in feite een publieke performance van de macht van de heerser en zorgde ervoor dat men hem ook als heerser ging erkennen. Stephen White verdiepte dit idee door het bestaan van vaste ‘emotionele scripts’ bloot te leggen: hij merkte op dat emotioneel gedrag gekenmerkt was door een zekere narratieve structuur, van schaamte over woede of verdriet naar liefde, althans toch in de representatie van dit gedrag in bronnen<sup>108</sup>. Woede fungeerde bovendien niet enkel als signaal naar onderdanen toe, maar het toeschrijven van woede aan anderen, en de precieze terminologie die hierbij gebruikt werd, vormde ook een waardeoordeel over deze personen. Zoals de woede van de heer of

---

<sup>105</sup> Bednarek, *Emotion Talk*, p. 9, pp. 17-18 en p. 27.

<sup>106</sup> Rudi Künzel, ‘Emoties in de Middeleeuwen. Kanttekeningen bij twee boeken’, in: *Madoc*, 14 (2000), pp. 113-114.

<sup>107</sup> Gerd Althoff, ‘Empörung, Tränen, Zerknirschung. Emotionen in der öffentlichen Kommunikation des Mittelalters’, in: Gerd Althoff, *Spielregeln der Politik im Mittelalter: Kommunikation in Frieden und Fehde*, Primus, Darmstadt 1997, pp. 258-280; Gerd Althoff, ‘*Ira Regis*: Prolegomena to a History of Royal Anger’, in: Barbara Rosenwein (red.), *Anger’s Past. The Social Uses of an Emotion in the Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca & Londen, 1998, pp. 59-74.

<sup>108</sup> Stephen White, ‘The Politics of Anger’, in: Rosenwein, *Anger’s Past*, pp. 142-152. Over de inherente narratieve structuur van emoties, zie Jeff Rider, ‘The Inner Life of Women in Medieval Romance Literature’, in: Jeff Rider & John Freedman (reds.), *The Inner Life of Women in Medieval Romance Literature. Grief, Guilt, and Hypocrisy*, Palgrave MacMillan, New York, 2011, pp. 1-25.

van God steeds gerechtvaardigd was<sup>109</sup>, zo werd de woede van de lagere klassen, zeker wanneer die de gevestigde sociale orde uitdaagden door in opstand te komen, steevast als irrationeel, belachelijk of moordlustig afgebeeld. Een dergelijke flagrante inbreuk op de goddelijke ordening van de maatschappij was in de ogen van religieuze auteurs immers enkel verklaarbaar als het opborrelen van onbedwingbare dierlijke razernij of massahysterie, soms zelfs aangeduid met de term *rabies*<sup>110</sup>.

#### 4.1.2 Emoties in monastieke middens

Al heeft de historische studie van emoties voorbij 25 jaar duidelijk een vlucht genomen, de implicaties van deze nieuwe inzichten voor de studie van religieuze gemeenschappen zijn nog verre van volledig uitgediept. Een religieuze gemeenschap vormde in feite ook een emotionele gemeenschap waarbinnen een zeer specifiek geheel aan normen, waarden en codes voor expressie het emotionele leven beheerste. Dit geheel aan normen, waarden en codes was het emotionele regime dat aan alle nieuwe bekeerlingen werd aangeleerd en door hen werd geïnternaliseerd. Het gemeenschappelijk navolgen van deze emotionele gedragsregels had immers daadwerkelijk impact op het innerlijke gevoelsleven van de aspirant-monniken: door de juiste emoties in de juiste context uiterlijk te vertonen ging men op termijn die emotie effectief ervaren en associëren met die context. De monniken waren zo diep doordrongen van dit emotionele regime dat het in feite een soort habitus vormde, een onbewuste, quasi-automatische manier van handelen die eigen was aan hun sociale groep. Een kloostergemeenschap voerde dus een emotiebeleid, stelt Albrecht Diem, gericht op het disciplineren, of conditioneren<sup>111</sup>, van het gedrag, de achterliggende emotiewereld en motivaties. Op die wijze trachtte men de sociale harmonie in het klooster

---

<sup>109</sup> Rechtvaardige woede werd gelinkt aan een aantasting van de eer en derhalve voorbehouden aan de 'eervolle' hogere klassen. Zie Paul Freedman, 'Peasant Anger in the Late Middle Ages', in: Rosenwein, *Anger's Past*, pp. 171-188.

<sup>110</sup> Deploige, 'Meurtre politique', pp. 225-254, in het bijzonder pp. 245-246.

<sup>111</sup> Deze term wordt naar voren geschoven door An-Katrien Hanselaer en Jeroen Deploige in hun werk over de gevoelswereld van de vrouwelijke aanhangers van de Moderne Devotie. In deze middens werd sterk ingezet op het afvlakken van de eigen emotiebeleving, het transformeren van de emotionele habitus aangeleerd tijdens de kindertijd in een religieus aanvaardbare habitus waarin zelfbeheersing centraal stond en het trainen van bepaalde emotionele expressies om deze gepaste gevoelens en uitdrukkingsvormen te internaliseren om zodoende de harmonie in de gemeenschap te verzekeren én het eigen zielenheil veilig te stellen. Zie An-Katrien Hanselaer & Jeroen Deploige, 'Van groeten bannicheit hoers herten'. De conditionering van de alledaagse gevoelswereld in vrouwelijke gemeenschappen uit de laatmiddeleeuwse Moderne Devotie', in: *Tijdschrift voor Geschiedenis*, 126:4 (2013), pp. 482-483.

veilig te stellen en tegelijkertijd de gemeenschappelijke doelstelling van collectieve heiligheid van het klooster te realiseren<sup>112</sup>.

Al zijn er al heel wat historische studies die op een welbepaalde emotie of expressievorm ervan focussen<sup>113</sup>, toch zijn studies over het emotiebeleid van kloosters veeleer schaars<sup>114</sup>. In de onderstaande bespreking worden kort mogelijke aspecten van dit emotiebeleid aangestipt, zonder hierbij een exhaustief overzicht te beogen. Het emotiebeleid werd gereproduceerd via de normatieve (vb. regels) en normerende (vb. hagiografieën, exempels) teksten die het monastieke leven vormgaven. Uit deze teksten kon elk lid van de monastieke gemeenschap elementen putten, zoals metaforen of typevoorbeelden, die tezamen zijn emotionele repertoire vormden en waarmee hij zijn emotionele beleving kon vormgeven en interpreteren. In de eerste plaats ontleende men natuurlijk normatieve emotionele modellen uit de Bijbel. Zo vormden de toornige God van het Oude Testament of de berouwvolle tranen van Maria Magdalena prefiguraties waarmee de kloosterlingen betekenis gaven aan hun eigen werkelijkheid. Daarnaast valt uiteraard ook de impact van de Regel van Benedictus moeilijk te onderschatten. In hoofdstuk vier van de Regel, gewijd aan ‘De instrumenten van goede werken’, worden sommige emoties als verwerpelijk bestempeld, terwijl andere positief gewaardeerd worden. Aanbevolen emoties zijn liefde, vrees en tranen en zuchten (als uiting van berouw)<sup>115</sup>. Woede, verdriet, gelach als uiting van blijdschap, haat, jaloezie en afgunst zijn daarentegen ten stelligste te vermijden<sup>116</sup>. Albrecht Diem, die vier vroegmiddeleeuwse kloosterregels onder de loep nam, besloot dat in deze teksten emoties vooral werden gezien als symptoom van de zondige staat van de mens en

---

<sup>112</sup> Aldus Albrecht Diem, die zich hierbij baseert op werk van de socioloog Arlie Hochschild. Zie Albrecht Diem, ‘Van liefde, vrees en zwijgen. Emoties en ‘emotiebeleid’ in vroegmiddeleeuwse kloosters’, in: *Groniek*, 173 (2006), pp. 409-414.

<sup>113</sup> Voorbeelden zijn: Rosenwein, *Anger's Past*, 256p.; Piroska Nagy, *Le don des larmes au Moyen Âge. Un instrument spirituel en quête d'institution (v<sup>e</sup>-xiii<sup>e</sup> siècle)*, Albin Michel, Parijs, 2000, 444p.; Anne Scott & Cynthia Kosso (reds.), *Fear and Its Representations in the Middle Ages and Renaissance*, Brepols, Turnhout, 2002, 350p.; Damien Boquet, *L'ordre de l'affect. Autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx*, Publications du CRAHM, Caen, 2005, 378p.; Jef Rider & John Freedman (reds.), *The Inner Life of Women in Medieval Romance Literature. Grief, Guilt, and Hypocrisy*, Palgrave MacMillan, New York, 2011, 272p.

<sup>114</sup> Uitzonderingen zijn bijvoorbeeld Diems studie over de vroege monastieke gemeenschappen en de recente artikels van Steven Vanderputten voor de centrale middeleeuwen en van An-Katrien Hanselaer en Jeroen Deploige voor de laatmiddeleeuwse periode. Zie Diem, ‘Van liefde’, pp. 409-423; Steven Vanderputten, ‘Reformatorische lichamelijkeheid’ en de geconditioneerde emoties van twee religieuze vrouwen omstreeks het jaar 1000’, in: *Tijdschrift voor Geschiedenis*, 126:4 (2013), pp. 467-479 en Hanselaer & Deploige, ‘Van groeten bannicheit’, pp. 481-499.

<sup>115</sup> In hoofdstuk 4 zijn onder andere opgenomen: *In primis Dominum Deum diligere ex toto corde, tota anima, tota virtute. Deinde proximum tamquam seipsum. Diem iudicii timere. Gehennam expavescere. Mala sua præterita cum lacrimis vel gemitu cotidie in oratione Deo confiteri.*

<sup>116</sup> In hoofdstuk 4 zijn onder andere opgenomen: *Iram non perficere. Iracundiæ tempus non reservare. Dolum in corde non tenere. Risum multum aut excussum non amare. Nullum odire. Zelum non habere. Invidiam non exercere.*

als hindernis naar heiligheid<sup>117</sup>. Liefde werd zelfs zodanig gedepersonaliseerd tot een algemeen vriendelijk, correct gedrag ten opzichte van de anderen, dat het eerder als anti-emotie te beschrijven viel<sup>118</sup>. Ook in de geschriften van de kerkvaders en de grondleggers van het monastieke leven nam de discussie van bepaalde emoties een belangrijke plaats in. Zo beschouwde Cassianus woede en *acedia*, een soort staat van onbestemd verdriet die leidde tot apathie<sup>119</sup>, als twee negatieve krachten die het monastieke leven ondermijnden<sup>120</sup>. De hagiografische literatuur voorzag kloosterlingen van voorbeeldige figuren die ze konden imiteren, ook in hun omgang met emoties<sup>121</sup>. De houding van heiligen tegenover emoties was in feite enigszins ambigu. Als ideale gelovige werd van hen natuurlijk verwacht dat ze vertrouwen hadden in God, en in de goede afloop van alles wat hij op hun pad bracht. Steeds moest hun blik op de hemel gericht zijn, onberoerd door de aardse wisselvalligheden. Tegelijkertijd vertoonden heiligen geregeld emoties als manier om hun oordeel kenbaar te maken aan hun omgeving. Zo beschreef de hagiograaf van Gertrude van Nijvel haar als *quasi furore repleta* bij het vernemen dat haar familie een huwelijk voor haar geregeld had. Met deze woede demonstreerde Gertrude haar absolute afwijzing van het voorgestelde huwelijk en toonde ze haar standvastigheid in haar voornemen om zich tot een monastiek leven te bekeren. De hagiograaf laste echter voorzichtig *quasi* in in de beschrijving: als heilige twijfelde Gertrude er natuurlijk niet aan dat God haar wens zou inwilligen, maar ter wille van haar minder devote familie vertoonde ze uiterlijk toch emotioneel gedrag<sup>122</sup>. Gertrude paste zich dus aan aan de codes die heersten binnen de emotionele gemeenschap van haar familieleden om effectief met hen te kunnen communiceren, volgens haar hagiograaf. Met andere woorden, de emotionele regimes van kloosterlingen en van leken verschilden idealiter dus van elkaar.

---

<sup>117</sup> Behalve de Regel van Benedictus bestudeerde Diem ook die van de Meester, van Caesarius van Arles en de *Regula cuiusdam ad virgines*. Zie Diem, 'Van liefde', pp. 409-423 of Albrecht Diem, 'Disimpassioned monks and flying nuns. Emotion management in early medieval rules', in: Christina Lutter (red.), *Funktionsräume, Wahrnehmungsräume, Gefühlsräume: mittelalterliche Lebensformen zwischen Kloster und Hof*, Oldenbourg & Böhlau, Wenen, 2011, pp. 17-40.

<sup>118</sup> In de *Regula cuiusdam ad virgines*. Zie Diem, 'Van liefde', p. 422.

<sup>119</sup> Voor meer informatie rond dit typisch religieuze concept, zie Siegfried Wenzel, *The Sin of Sloth: Acedia in Medieval Thought and Literature*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1967, 251p.

<sup>120</sup> Cassianus, *Collationes*, Conferentie V; Cassianus, *De institutis coenobiorum*, Liber VIII (*ira*) en X (*acedia*).

<sup>121</sup> Hagiografische literatuur, in het bijzonder *exempla* en mirakelverhalen, gelijkt in deze in feite sterk op de broeder- en zusterboeken over de aanhangers van de Moderne Devotie gedurende de late middeleeuwen. Net zoals de viten uit deze zusterboeken tezamen een 'draaiboek' met potentiële, aanvaarde emotionele scripten of reactieschema's vormen, zo 'kauwt' de hagiografische literatuur van de centrale middeleeuwen eveneens het gepaste emotionele gedrag voor, al is het wel minder 'op maat gemaakt' voor de individuele gelovige dan de viten en sluit ze minder aan bij de persoonlijke leefwereld van de gelovigen. Voor het gebruik van zusterboeken als bron voor emotiegeschiedenis, zie Hanselaer & Deploige, 'Van groeten bannicheit', pp. 481-499.

<sup>122</sup> See Catherine Peyroux, 'Gertrude's *furore*: Reading Anger in an Early Medieval Saint's Life', in: Rosenwein, *Anger's Past*, pp. 36-55.

De monastieke emotieregels waren er dus in de eerste plaats op gericht om emoties en de uiting ervan binnen de perken te houden<sup>123</sup>. Gematigd emotioneel gedrag werd weliswaar toegestaan, maar idealiter was een goede monnik onverstoorbaar. Bovendien trachtte men emoties zo veel mogelijk te vermijden door reeds bij het ontstaan van emoties in te grijpen. Wanneer een monnik bijvoorbeeld woede opwekte bij een andere kloosterling, was het volgens de regel van Benedictus aan de ‘aanstoker’ van de emoties, en niet aan zijn geïrriteerde medebroeder, om hiervoor boete te doen<sup>124</sup>. Men trachtte dus elke aanleiding tot het ontstaan van emoties te vermijden. Kortom, in een kloostergemeenschap dienden alle emoties beteugeld te worden. Verscheidene ‘ongewenste’ emoties werden zelfs expliciet als zonden gebrandmerkt<sup>125</sup>. In zijn bespreking van de hoofdzonden en hun ‘nageslacht’ beschouwde Gregorius de Grote jaloezie, woede en verdriet als dodelijke zonden, waaruit nog verdere euvels voortvloeiden zoals haat, blijdschap over het onheil dat anderen overkwam, verontwaardiging, wrok of wanhoop. Gulzigheid zette dan weer aan tot ongepaste vrolijkheid en genotzucht leidde tot eigenliefde<sup>126</sup>. Als alternatief voor de aan banden gelegde emoties promoveerde het monastieke leven deugden, die de monnik wapenden tegen zonden<sup>127</sup>. Geduld, liefde en vertrouwen werden bijzonder effectief beschouwd om onaangedaan te blijven door de wereldse wisselvalligheden. Nederigheid behoedde kloosterlingen tegen het te veel vertrouwen op de eigen gevoelens en zette absolute onderwerping aan de abt en het collectieve belang ervoor in de plaats. Dit leidde in de literatuur en kunst tot de idee van een strijd tussen deugden en ondeugden in de ziel, in de woorden van Prudentius *psychomachia*. Zo bestreed de standvastige Lijdzaamheid met veel succes Woede, waardoor deze, tot wanhoop en waanzin gedreven, zelfmoord pleegde.

---

<sup>123</sup> Uiteraard bestonden er, afhankelijk van de regio, de tijdsperiode en de orde, variaties op deze algemene zienswijze.

<sup>124</sup> “*Si quis autem frater ... leviter senserit animos prioris cuiuscumque contra se iratos vel commotos quamvis modice, mox sine mora tamdiu prostratus in terra ante pedes eius iaceat satisfaciens, usque dum benedictione sanetur illa commotione.*” Regula Benedicti, ed. A. De Vogüé, cap. 71 (“*Ut oboedientes sibi sint invicem*”), l. 6-8.

<sup>125</sup> Rosenwein, *Emotional Communities*, pp. 82-83.

<sup>126</sup> “*Nam de inani gloria inoboedientia, iactantia, hypocrisis, contentiones, pertinaciae, discordiae, et nouitatum praesumptiones oriuntur. De inuidia, odium, susurratio, detractio, exsultatio in aduersis proximi, afflictio autem in prosperis nascitur. De ira, rixae tumor mentis, contumeliae, clamor, indignatio, blasphemiae proferuntur. De tristitia, malitia, rancor, pusillanimitas, desperatio, torpor circa praecepta, uagatio mentis erga illicita nascitur. De auaritia, proditio, fraus, fallacia, periuria, inquietudo, uiolentiae, et contra misericordiam obdurations cordis oriuntur. De uentris ingluuie, inepta laetitiae, scurrilitas, immunditia, multiloquium, hebetudo sensus circa intellegentiam propagantur. De luxuria, caecitas mentis, inconsideratio, inconstantia, praecipitatio, amor sui, odium dei, affectus praesentis saeculi, horror autem uel desperatio futuri generatur.*” Gregorius De Grote, *Moralia in Iob*, Liber XXXI, cap. 87-88.

<sup>127</sup> Lester Little, ‘Anger in Monastic Curses’, in: Rosenwein, *Anger’s Past*, pp. 12-27; Rosenwein, *Emotional Communities*, pp. 84-85 en Hanselaer & Deploige, ‘Van groeten bannicheit’, pp. 483-487.



Figuur 8: Woede pleegt zelfmoord. Twaalfde-eeuwse kapittelversiering van de St-Madeleinekerk te Vézelay (overgenomen uit: Rosenwein, *Anger's Past*, p. 21)

Ondanks dit ideaal van de onverstoorbare monnik getuigen middeleeuwse teksten van diverse genres over het bestaan van emoties binnen religieuze gemeenschappen. Uiteraard is het onmogelijk, laat staan nuttig voor een individu om alle emoties volledig uit te schakelen: naast universele menselijke ervaringen waren het immers excellente communicatievormen. Kloosterlingen trachtten hun eigen emoties te verzoenen met de restrictieve emotionele codes waaraan ze zich dienden te houden, bijvoorbeeld door hun emoties te ritualiseren. Zo bestudeerde Lester Little vervloekingen als de kanalisering van collectieve monastieke woede<sup>128</sup>. Ook briefwisselingen waren doorspekt met referenties naar de emoties van hun afzenders en zelfs de vooronderstelde emoties van hun bestemmingen. De communicatieve functie van emotietaal indachtig is de vraag wat briefschrijvers precies beoogden door het aanwenden van dergelijk emotioneel geladen taalgebruik erg pertinent. Het epistolaire genre is daarenboven bij uitstek geschikt om banden aan te halen of net een conflictueuze situatie aan te kaarten, kortom om de onderlinge verhoudingen te regelen. Derhalve vormt het begrijpen van emotionele strategieën een belangrijk element in de studie van de sociale relaties en het middeleeuwse normen- en waardensysteem waarbinnen ook emoties een belangrijke rol speelden.

---

<sup>128</sup> Little, 'Anger in Monastic Curses', pp. 9-36 of Lester Little, *Benedictine Maledictions: Liturgical Cursing in Romanesque France*, Cornell University Press, Ithaca, 1993, 296p.



## 4.2 Epistolaire emotietaal

### 4.2.1 Het emotionele repertoire van Guibertus

Guibertus' emotionele leefwereld werd bepaald door het emotiebeleid zoals dat te Gembloers, en bij uitbreiding in het traditionele cenobitisme, werd gevoerd. In zijn brieven gebruikte Guibertus geregeld emotietaal, waardoor hij ons inzicht biedt in zijn houding tegenover emoties en in het emotionele repertoire dat hij bezat. Zo gebruikte hij bepaalde emoties en emotiewoorden duidelijk meer dan andere. Via een kwantitatieve analyse van het *epistularium*<sup>129</sup> kan worden bepaald voor welke emoties Guibertus duidelijk een voorliefde had in zijn briefwisseling. Door na te gaan welke connotatie deze emoties dragen en met welke expressievormen ze door Guibertus geassocieerd worden, wordt duidelijk welke functie die emoties speelden in het emotionele leven van een monnik. Door het voorkomen van een aantal belangrijke emotietermen uit Guibertus' *epistularium* ook in de collecties van de andere twaalfde-eeuwse briefschrijvers te bestuderen wordt duidelijk in welke mate Guibertus' emotionele repertoire effectief aan het emotiebeleid binnen het traditionele cenobitisme mag worden toegeschreven, dan wel ondanks dit disciplinerende beleid toch ook een uiting is van Guibertus' persoonlijkheid en ervaringen, die de aanleiding vormden voor zijn brieven. Op deze wijze kan de kwantitatieve benadering een aantal algemene trends in het gebruik van emotietaal blootleggen en Guibertus' emotionele repertoire schetsen zoals dat uit zijn brieven af te leiden valt.

Guibertus' houding tegenover de rol van emoties in het leven van een kloosterling kan worden afgeleid uit enkele meer nadrukkelijke reflecties over emoties in zijn brieven. In een bespreking van het vlees als vijand van het religieuze leven adviseerde Guibertus zijn correspondent om de onrustige bewegingen van de ziel te bestrijden en de affecten te rangschikken. Deze affecten zijn ofwel ordelijk en bijgevolg deugdzaam, ofwel onordelijk en zondig. De klemtoon ligt duidelijk op het 'stabiliseren van het hart' en het beheersen en gepast ordenen van de eigen emoties<sup>130</sup>. Emoties zijn dus niet bij voorbaat te verguizen als ongewenst, maar enkel die affecten die 'geordend' zijn volgens de regels van het

---

<sup>129</sup> Aangezien enkel het *epistularium* volledig digitaal beschikbaar en dus doorzoekbaar is, wordt deze analyse beperkt tot dit deel van Guibertus' werk.

<sup>130</sup> "*Certi namque regnum Dei non esse escam et potum, et ad illud possidendum carnem et sanguinem non assurgere, sollerter attendunt, ne corda eorum grauentur in crapula, et optimum ducunt gratia stabilire cor, non escis, que numquam prosunt ambulanti in eis; et sic per crebra ieiunia cum uigiliarum et orationum suffragio destructo carnis, in quo non nisi mors regnat, imperio, ..., ad inquietos anime motus expugnandos et illicitos appetitus refrenandos et componendas eius affectiones, que, si ordinate sunt, uirtutes, si inordinate, uitia sunt (quod genus preliandi fere obliuiscendo transieram), totam mentis sollicitudinem conuertunt.*" GG Ep. 47, l. 468-482.

monastieke leven kunnen door de beugel. Met andere woorden, zelfcontrole, innerlijke rust en het juist ordenen van de affecten primeerden op het vermijden van emoties. Hierbij lijkt Guibertus aan te sluiten bij de meer neutrale bejegening van affecten die in de twaalfde eeuw onder invloed van de cisterciënzer spiritualiteit ontstaat en waarbij de klemtoon komt te liggen op het op orde stellen van de affecten met het oog op harmonie tussen vlees en ziel. Niet het vleselijke en de daarmee gepaard gaande affecten, maar de wanordelijke staat van deze affecten staat immers een religieus leven in de weg. De *affectus* moeten derhalve getemd worden zodat grotere spirituele *effectus* kunnen bereikt worden<sup>131</sup>, een woordspeling die ook in Guibertus' brieven opduikt<sup>132</sup>. Het monastieke streefdoel blijft in Guibertus' ogen echter volstrekke immuniteit voor emotionele beroering, al is het bereiken hiervan enkel voor heiligen weggelegd. Guibertus preees bijvoorbeeld Martinus' absolute emotionele onverstoorbaarheid als bewijs van diens eeuwigdurende contemplatie van het hemelse. Enkel een continue gloed van ingetogen hemelse blijdschap kenmerkte Martinus<sup>133</sup>. Net zoals Gertrude van Nijvel was ook Martinus echter in sommige gevallen gedwongen om emotioneel gedrag voor te wenden: zo gedroeg hij zich bijvoorbeeld kwaad om aan zijn ondergeschikten het signaal te geven dat ze hun fouten moesten corrigeren<sup>134</sup>. Voor het overige werd Martinus enkel bewogen door vrees voor God, aangezien dit 'het begin van alle wijsheid was'<sup>135</sup>, aldus het Oude Testament<sup>136</sup>. De vreeze Gods en ingetogen blijdschap als veruiterlijking van contemplatie en innerlijke nabijheid bij God waren dus toegestaan aan

---

<sup>131</sup> Boquet, *L'ordre de l'affect*, pp. 241-253.

<sup>132</sup> Zie bijvoorbeeld GG Ep. 7, l. 1-4, GG Ep. 42, l. 23-24 en T-Ep. 9, fol. 92v.

<sup>133</sup> "*Constantia uero animi eius in hoc euidenter approbatur, quod nemo illum umquam uidit iratum, nemo commotum, nemo merentem, nemo ridentem, sed unus idem que semper, celestem quodammodo letitiam uultu preferens, extra naturam hominis uidebatur.*" en "*Seuerus, ... decentissime et moderatissime habitudinis ipsius formam eleganter describens, inter cetera, que nunc prosequi longum est, sic ait: Nemo umquam illum uidit commotum, nemo iratum, nemo merentem, nemo ridentem, sed unus idem que semper manens et celestem quodammodo letitiam sereno uultu preferens, supra naturam hominis uidebatur.*" Zie respectievelijk GG Ep. 48, l. 150-154 en l. 75-603, citaat uit Sulpicius Severus' *Vita sancti Martini*, cap. 27.

<sup>134</sup> "*Si autem error uel delinquentia subiectorum correctionem exigeret, serenitate animi intus retenta, iram foris pretendebat; sed ira eius melior risu, quia delinquentes emendabat... Denique ira eius non similis ire que in sinu stulti requiescit, qui, si aliquo impulsu incitatus fuerit, debachatur, furit, modum non tenet, seipsum nescit. Non talis Martini ira, sed similis ire eius, id est Dei, cui et in aliis pluribus non dissimilis erat, cuius furor, ira, indignatio, zelus uel comminatio in multis scripture locis commemoratur. Non tamen hec propter aliquam commotionis perturbationem in eo, id est Deo, intelligi debent, sed secundum uerberum eius qualitates, quibus rei et maxime incorrigibiles pro diuersitate criminum suorum iustissima plectuntur seueritate. Hoc et Martinus in eo imitans, .. ira sua non pro cauterio adustionis uel deformationis cuiusquam, sed pro instrumento correctionis utens....*" GG Ep. 49, l. 659-678.

<sup>135</sup> "*Quam uirtuosi eius animi constantiam si in aliquo moueri contingeret, non ad uitium, sed ad uirtutem, hoc est non ad tumorem, sed ad timorem mouebatur, eo quod sciret esse tutiora humilia quam sublimia, et quod legeret, sicut radicem omnis peccati superbiam, ita etiam timorem sanctum esse initium sapientie*" GG Ep. 49, l. 651-658.

<sup>136</sup> Ps. 110, 10 of Eccli. 1, 16.

een heilige, terwijl woede zuiver instrumenteel was in het vormgeven van de relatie tussen een heilige en de ‘gewone’ mens.

Welke emoties hielden Guibertus nu het meest bezig? Werd Guibertus bijvoorbeeld evenzeer getekend door de monastieke neiging tot zelfbeschuldiging en schaamte als zijn naam- en ordegenoot uit Nogent, voor wiens *Monodiae* een gelijkaardige analyse reeds werd uitgevoerd<sup>137</sup>? Door het vergelijken van de frequentie van de verschillende emotietermen die Guibertus hanteerde doorheen zijn *epistularium* krijgen we een beeld van Guibertus’ emotionele repertoire, en het relatieve belang van verschillende emoties daarbinnen. Daartoe is het nodig eerst een lijst met emotietermen op te stellen, ingedeeld in verschillende grote emotiecategorieën, waarvan vervolgens de frequentie kan bepaald worden. Deze lijst met emotietermen werd opgesteld aan de hand van de woordenlijsten die Barbara Rosenwein<sup>138</sup> en Jeroen Deploige<sup>139</sup> samenstelden en verder aangevuld op basis van een grondige lezing van Guibertus’ *epistularium*. Dit opstellen is om verschillende redenen geen sinecure: bijvoorbeeld omdat één term soms meerdere emoties dekt, omdat de grens tussen een emotie en een geassocieerde term die vaak, maar niet altijd deze emotie symboliseert bijzonder subtiel is, omdat er bijna evenveel classificaties in grote emotiecategorieën bestaan als onderzoekers die deze categorieën opstellen en omdat elke taal zijn eigen interne logica en semantiek bezit, wat het samenstellen van Nederlandstalige emotiecategorieën op basis van Latijnse termen erg gecompliceerd maakt. Er werd uiteindelijk geopteerd om twaalf verschillende emotiegroepen te onderscheiden, waarvan sommige echter sterk onderling verbonden zijn: zo kunnen liefde en vriendschap eventueel beide als vormen van genegenheid of sympathie worden beschouwd<sup>140</sup>. Daarnaast werd ook een categorie gewijd aan ‘emotie’, namelijk het spreken over of voelen van een emotie, zonder dat deze in de tekst gespecificeerd werd. Hoewel deze selectie al vrij omvattend is, houdt dit toch in dat sommige categorieën en termen niet opgenomen zijn, zoals bijvoorbeeld verlangen, (wan)hoop, troost, medelijden, gemis, minachting, *am/complectari*, *(de)osculari*, *cor*, *tabescere*. Bij het screenen van het *epistularium* op de termen uit de bekomen lijst werd uiteraard gezocht op alle afgeleiden van het lemma (vb. *amicus*, *amicitia*, *amicabilis*, *amicabiliter*, ...) <sup>141</sup> en werd rekening gehouden met eventuele

---

<sup>137</sup> Voor een analyse van het emotiegebruik bij Guibert van Nogent, zie Deploige, ‘Meurtre politique’, pp. 239-246.

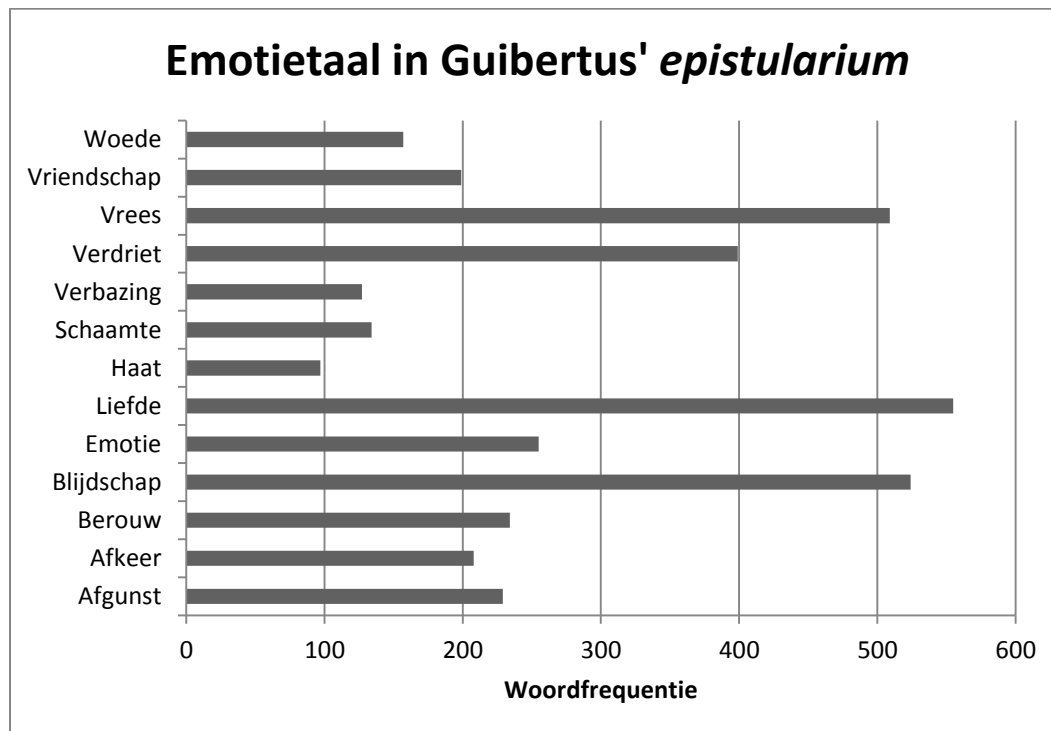
<sup>138</sup> Rosenwein, *Emotional Communities*, pp. 52-53.

<sup>139</sup> Deploige, ‘Meurtre politique’, pp. 252-254.

<sup>140</sup> Julian Haseldine wijst er daarenboven op dat we uitingen van liefde niet zomaar gelijk mogen stellen aan die van vriendschap, aangezien ‘*amor*’ of ‘*dilectio*’ in de middeleeuwse context in de eerste plaats verwijzen naar een individuele innerlijke staat en vriendschap naar een sociale band, een interactie tussen individuen. Zie Julian Haseldine, ‘Monastic Friendship in Theory and in Action in the Twelfth Century’, in: Albrecht Classen & Marilyn Sandidge (reds.), *Friendship in the Middle Ages and Early Modern Age. Explorations of a Fundamental Ethical Discourse*, De Gruyter, Berlijn & New York, 2010, p. 385.

<sup>141</sup> Uiteraard enkel in zoverre deze afgeleiden nog steeds een emotie beschrijven.

spellingsvarianten (vb. *aerumna/erumpna* en varianten, *admiratio/ammiratio*, ...) <sup>142</sup>. De bekomen resultaten werden handmatig overlopen om eventuele ruis te vermijden (vb. *meritus* bij het zoeken naar *mer\** voor *maeror*) <sup>143</sup>. De volledige woordenlijst en de uiteindelijke frequenties zijn per emotie categorie opgenomen in Appendix 3. Figuur 9 vat de resultaten per emotie categorie grafisch samen.



Figuur 9: Emotietaal in Guibertus' *epistularium* (absolute frequentie)

In het totaal bevat het *epistularium* 3606 emotiewoorden op de circa 142.000 woorden die de briefcollectie telt, omgerekend zo'n 2,5% van het totale woordgebruik. Over alle

<sup>142</sup> In de lijst werd echter enkel de klassieke spelling opgenomen.

<sup>143</sup> In sommige onderzoeken wordt daarenboven voor elk voorkomen van een emotieterm gekeken of het in zijn context effectief een 'persoonlijk' gevoelde emotie uitdrukt, om zodoende tot de 'effectieve' gevoelenswereld van de middeleeuwse mens door te dringen. In dit onderzoek werd dit echter niet gedaan, deels om pragmatische redenen (de omvang van het corpus), deels uit theoretische overwegingen. Immers, de opzet in deze scriptie bestaat erin de discursieve strategieën die aan de grondslag liggen van het gebruik van emotietaal, bloot te leggen en dus lijkt het aangewezen niet zelf al een selectie te maken in de emotietermen die Guibertus hanteerde. Hieruit volgt dat de hier gerapporteerde cijfers in vergelijking met andere studies vermoedelijk een 'emotioneler' beeld van de middeleeuwse cultuur scheppen. Omdat deze 'overschatting' echter bij alle categorieën van emotietermen speelt, lijkt deze vertekening mij min of meer evenredig voor alle emotiegroepen. Aan de hand van de gehanteerde methode is het dus alleszins mogelijk om grote tendensen binnen het corpus op het spoor te komen. Enkel voor de categorie 'emoties' werd een uitzondering op deze regel gemaakt, aangezien de termen in deze groep soms erg uiteenlopende betekenissen deden, die vaak niet relevant waren voor het onderzoek naar emoties (bvb. *sensus* betekent zowel zintuig, gevoel, verstand als betekenis).

categorieën heen wordt een gemiddelde frequentie van 277 emotiewoorden per categorie opgetekend. Wat meteen opvalt in de bovenstaande grafiek is dat ‘liefde’, ‘blijdschap’ en ‘vrees’ boven de andere emoties uitsteken met meer dan 500 emotiewoorden elk. De categorie ‘verdriet’ komt iets minder voor, maar scoort toch nog steeds bovengemiddeld, met een frequentie van 399 woorden. Positieve emoties (liefde en blijdschap) hebben duidelijk de bovenhand in Guibertus’ *epistularium*. De hoge score van liefde is opmerkelijk, vooral gezien het feit dat deze groep maar uit vier termen en hun afgeleiden bestaat, en wordt sterk bepaald door de term *dilectio* en haar afgeleiden. Vooral *dilectus* als aanspreking of bijstelling bij personen komt veel voor, wat deels te verklaren valt vanuit het genre: in brieven is het immers niet ongebruikelijk om de bestemming als ‘geliefde’ aan te spreken. De emotie blijdschap wordt sterk religieus ingevuld en is verbonden met het verwerven van zielenheil, dankbaarheid voor Gods geschenken en participeren aan het hemelse<sup>144</sup>. Schaterlachen is daarentegen duidelijk negatief geconnoteerd<sup>145</sup>. Bij ‘vrees’ is de term *timor* en zijn aanverwanten op zich al goed voor meer dan één derde van het voorkomen van deze emotie. *Timor Dei*, als pendant van *amor dei*, fungeert duidelijk als stimulans om mensen reeds tijdens het aardse leven aan te zetten tot devotie<sup>146</sup>. Hierbij wordt een onderscheid gemaakt tussen slaafse vrees, vrees uit boetedoening, wereldlijke vrees, de vrees van een zoon en heilige vrees<sup>147</sup>, een classificatie die later nog veel sterker

---

<sup>144</sup> Zie bijvoorbeeld “*Quidni tunc exultaret in Domino cor meum et os repleretur iubilo, quidni gauderent labia mea, cum specialiter michi missa et corde uoluerem et ore loquerer et labiis pronuntiare ea uerba, que nec ex te [= Hildegard] nec ab ullo homine, sed in superna solummodo uisione comperisses?*” (GG Ep. 18, l. 90-94); “*magno anima mea exhilaratur gaudio, utpote cuius orationibus me sepe adiutam sentiam et adhuc adiuuari non dubitem.*” (GG Ep. 35, l. 7-9); “*Cum ad dedicandum predictum oratorium, quod adhuc abbas sub honore beati Martini construxeram, ... gaudens que et exultans et Deo precordiales gratias agens, qui et in hoc desiderium meum implet, quia plantationem meam uiuens adhuc preter spem a uiro religioso et bone opinionis [= Philip van Ratzeburg] uiderem consecrari.*” (GG Ep. 54, l. 153-164) en “*Ad quarum uidelicet nuptiarum festiua et eterna gaudia promerenda, et ad thalami seu lectuli floridi et omni genere specierum decorati mansionem uel requiem possidendam, qui se modo, dum eis uacat, nuptialem sibi cultum comparando non preparant, dum uenerit sponsus ut ignoti et imparati nullatenus intrare permittentur.*” (GG Ep. 55, l. 32-37).

<sup>145</sup> Zie bijvoorbeeld “*pastoribus qui pascunt seipsos et gregem negligunt, ..., de his etiam qui non solum sedent manducare et bibere et surgunt ludere, sed et in ipsis epulis aut iocantur aut cachinnant, aut detrahunt uel murmurant non considerantes, et in carnalibus cibis iudicium sibi manducant et bibunt, dum, peccata populi et elemosinas peccatorum comedentes, digne pro eis apud districtum iudicem non interueniunt.*” GG Ep. 12, l. 567-579.

<sup>146</sup> Zie bijvoorbeeld “*quia stimulante timore et mediante penitentia de magno peccatorum frigore facilius conuerti posses ad uias innocentie, quam de tepore securitatis, in qua multi, dum se putant esse quod non sunt, decipiuntur, recalescere ad feruorem sectande iustitie.*” GG Ep. 28, l. 489-493.

<sup>147</sup> Zie bijvoorbeeld “*Cum que, penali seu seruili timore foras misso et lato mandato, id est caritate succedente et dilatante gressus eius [= Christus], ceperint ei fieri praua in directa et aspera in uias planas, eo non subsistit nec requiescit pes eius*” (GG Ep. 2, l. 164-167); “*Hec his consequenter hereditabit uos [= Godfried van St Eucharis] ipse idem Deus, ..., et promouebit de timore seruili, qui penam habet, in timorem filialem, qui sine pena deuotam patri reuerentiam exhibet; quin potius, ut in hac parte nichil gratie uobis desit, in eminentissimum illud solium caritatis sustollet*” (GG Ep. 42, l. 385-392); “*Timebat [= Martinus] ergo, quoniam*

zal uitgewerkt worden door Thomas van Aquino<sup>148</sup>. Vrees fungeert echter slechts als een opstapje naar *caritas*, het echte doel van het religieuze leven. Dat deze drie emoties het meest voorkomen sluit goed aan bij de emoties die Guibertus, zoals hoger vermeld, in Martinus loofde.

‘Verdriet’ scoort iets lager dan deze drie, al moet hierbij rekening gehouden worden met het feit dat naast deze emotiegroep ook ‘berouw’ als aparte categorie is opgenomen in de grafiek. Onder berouw wordt de specifieke vorm van verdriet verstaan die het gevolg is van het besef van de eigen zondigheid. Daarenboven bevat deze categorie ook termen die naar een gevoel van schuld en boetedoening verwijzen. Sommige van deze termen zouden ook onder ‘verdriet’ gerekend kunnen worden (vb. *contritio, luctus*), wat de frequentie van verdriet enigszins verhoogd zou hebben (tot ca. 450). Anderzijds is de frequentie voor deze categorie ook enigszins vertekend door het feit dat Guibertus vaak meerdere termen voor ‘verdriet’ in dezelfde zin opsomt en één zin dus meerdere emotiewoorden met min of meer dezelfde lading bevat<sup>149</sup>. De emotietaal rond verdriet is, met niet minder dan 23 verschillende termen die in Guibertus’ briefcollectie voorkomen, uitermate uitgebreid. De emotie ‘verdriet’ wordt zeer vaak aangehaald in contrast met blijdschap<sup>150</sup> en krijgt zowel een spirituele invulling – als het gezucht van hij die twijfelt aan zijn zielenheil – als een toepassing in zeer concrete situaties, zoals het desastreuze gevolg van de brand te Gembloers of het afscheid van goede vrienden<sup>151</sup>. De categorieën ‘berouw’, ‘afgunst’, ‘afkeer’ en ‘vriendschap’ schommelen allemaal rond 200 emotiewoorden, voorafgegaan door de groep ‘emotie’ met een frequentie van 255 emotiewoorden. De termen in deze laatste groep verwijzen allemaal naar ‘het beroerd worden’ door emoties, zonder deze emoties te specificeren. De termen die deze categorie vormen, verwijzen vaak enkel in metaforische zin en in hun passieve vorm naar het ervaren van emoties (vb. gegrepen worden, geraakt

---

*timor Domini ipse thesaurus eius; timebat, inquam, nec tamen seruili aut penali timore, quem ea qua plenus erat perfecta caritas foras mittit, sed timore sancto, qui permanet in seculum seculi, de quo scriptum est: Beatus uir cui donatum est habere timorem Domini, et item: Qui sine timore est, non poterit iustificari.*”(GG Ep. 48, l. 386-391) en “*Cum ergo iam cum Deo unus spiritus tanta et animi fortitudine et affectus dulcedine illi inhereret, ut, si totus cum omnibus et illecebris et terroribus aduersus eum mundus consurgeret, a caritate eiusdem Dei eum [=Martinus] separare non posset, quis aut seruilis aut mundani in eo timoris ulla restitisse dicat uestigia?*”(GG Ep. 48, l. 477-481).

<sup>148</sup> Stephen Loughlin, ‘The Complexity and Importance of *timor* in Aquinas’s *Summa Theologiae*’, in: Anne Scott & Cynthia Kosso (reds.), *Fear and Its Representations in the Middle Ages and Renaissance*, Brepols, Turnhout, 2002, pp. 1-30; Boquet, *L’ordre de l’affect.*, pp. 1-30.

<sup>149</sup> Zie bijvoorbeeld “*in tenebras exteriores infernalis ergastuli, ubi pre angustia spiritus et contortione uiscerum fletus et stridor dentium, ubi ululatus et gemitus merentium, ubi etiam uentilabro, quod est in manu Dei, a granis separate excutiuntur palee, igne perpetuo concremande*”. GG Ep. 55, l. 52-56.

<sup>150</sup> Zie bijvoorbeeld “*mutatus est luctus in gaudium, gemitus in risum, meror translatus est in alacritatem, et absterse sunt lacrimae ab omni facie absentiam uestram dolentium*”. GG Ep. 52, l. 188-190.

<sup>151</sup> Zie bijvoorbeeld “*Expeditam paucis, si tamen pre dolore expedire sufficiam, lacrimabilem causam gemitus et tristitie circumuallantis me, hoc est miserabilem ruinam et destructionem ecclesie nostre, in qua fere usque ad mortem periclitatus sum.*” GG Ep. 37, l. 16-19.

worden, getroffen worden, door elkaar geschud worden, bewogen worden), waardoor het noodzakelijk was om voor elke attestatie van een term te bepalen of het hier over een emotionele beleving ging of niet. Daarenboven vloeide het onderscheid tussen het zintuiglijke gevoel en het innerlijke voelen van emoties soms in elkaar over. Guibertus refereert in ieder geval vaak naar zijn innerlijke staat van beroering, maar om de onderlinge verhouding tussen de verschillende termen beter te duiden, zou nog verder onderzoek nodig zijn. Berouw is, zoals hoger aangehaald, een specifieke vorm van verdriet die voortvloeit uit de zondige staat van de mens. Naast een emotie is het tegelijkertijd een instrument om afstand te nemen van deze zondigheid en zodoende de mens te verzoenen met God. Afgunst, op haar beurt, scoort opvallend hoog, deels door de hoge frequentie van *aemulatio* en haar afgeleiden. Deze term draagt in sommige gevallen een negatieve connotatie<sup>152</sup>, maar in Guibertus' brieven kon deze vorm van na-ijver ook een positieve invulling krijgen, namelijk als het ambitieus nastreven van het voorbeeld van heiligen en vrome tijdgenoten<sup>153</sup>. Afkeer wordt in studies als deze meestal als aparte categorie opgenomen, maar overlapt qua terminologie in feite sterk met zowel haat als vrees (respectievelijk door de termen *odium* en *horror* en hun afgeleiden). Het is dus mogelijk dat het resultaat van deze categorie eerder een overschatting is. Het vermijden van *fastidium* of *taedium* wordt door Guibertus geregeld aangehaald als verantwoording om bepaalde zaken niet op te nemen in zijn brieven<sup>154</sup>. Vriendschapstaal komt tot slot net geen 200 keer voor in Guibertus' *epistularium*. Deze hoge score moet niet verwonderen: de bloei van het epistolaire genre in de twaalfde eeuw ging immers hand in hand met de opkomst van de vriendschapscultus. Tot slot vallen de categorieën 'woede', 'schaamte', 'verbazing' en 'haat' in de grootorde van 100 à 150 woordfrequenties. Woede wordt gezien als aanzet tot verscheidene negatieve effecten, zoals beledigingen, vunzige praat of onrecht, en wordt zeer uitdrukkelijk vermeld in Guibertus' beschrijving van de monastieke huizen waarin alle orde, liefde en zin voor hiërarchie vervangen is door jaloezie, verwarring en woede in al haar facetten<sup>155</sup>. Schaamte, in deze analyse losgemaakt van de terminologie rond 'schuld',

---

<sup>152</sup> Zie bijvoorbeeld "*multo minus ire, rixe, contentiones, emulationes, dissensiones, inuidie, blasphemie et cetera huiusmodi scandala*". GG Ep. 10, l. 231-233.

<sup>153</sup> Zie bijvoorbeeld "*Vehementer namque ad maiorem eiusdem beatissimi Martini, patroni uestri, amorem, honorem, ammirationem, uenerationem et emulationem ex lectione opusculi huius et ex consideratione uirtutum et actuum eius desidero uos prouocare*". GG Ep. 54, l. 467-471.

<sup>154</sup> Zie bijvoorbeeld "*Reposita de his quoque sinu memorie clara ualde quedam exempla teneo, sed nunc, quoniam in longum processit epistola, propter fastidium proferre supersedeo*" of "*De quibus omnibus aliqua ad instructionem tui uel alicuius legentis dicere possem, sed propter euitandum fastidium supersedeo, quia etiam fere modum excessit epistola*". Respectievelijk GG Ep. 26, l. 697-699 en GG Ep. 28, l. 511-513.

<sup>155</sup> Zie bijvoorbeeld "*in quibus non ordo sed horror, non dilectio sed emulatio inhabitat; in quibus regnat confusio, non dispositio, et unitatem dissipans proprietatum uendicatio; in quibus, exterminato silentio, secretorum fido custode, optimo pacis et caritatis nutricio, qualia proferre possunt ira, furor, indignatio, rancor et leuitas pullulant genimina, uidelicet rixe, detractioes, conuicia, insultationes, scurrilitates, iniurie,*

wordt in feite zowel in negatieve (vb. met betrekking op de zeden van de huidige samenleving) als in positieve zin (schaamte als prikkel tot nederigheid) gebruikt<sup>156</sup>. Daarenboven is het één van de emoties die expliciet aan Guibertus zelf wordt toegeschreven<sup>157</sup>. Verbazing wordt dan weer in de meeste gevallen eerder positief ervaren, als aanzet tot verheuging over Gods almacht, zoals het bewerkstellingen van wonderen in heiligen<sup>158</sup>. Tot slot is haat de emotie die het minst voorkomt in Guibertus' *epistularium* en bovendien overlapt deze categorie sterk met afgunst. Guibertus schrijft deze emotie vaak toe aan zijn tegenstanders, maar spreekt ook over de haat voor het kwade en zonde, wat positief gewaardeerd wordt<sup>159</sup>.

Guibertus associeerde bovendien emoties vaak met bepaalde zintuiglijke ervaringen of expressievormen, die deel uitmaakten van het semantische veld van een emotie maar niet de emotie zelf uitdrukten. Rillen, beven, bleekheid blijken bijvoorbeeld uiterlijke manifestaties van vrees te zijn<sup>160</sup>, terwijl verstijven zowel vrees als verbazing kan aangeven<sup>161</sup>. Afgunst staat dan weer sterk in verband met bijvoorbeeld kwaadsprekerij of

---

*turpiloquia in quibus, remoto discipline et reuerentie ceterarum que uirtutum obstaculo, proh dolor, excecant et enecant.*" GG. Ep. 12, l. 192-205.

<sup>156</sup> Zie bijvoorbeeld "*Libet hic, sed dolenter, non petulanter, exclamare: O tempora, o mores! Proh nefas, proh pudor! Quis estimaret in locis, discipline titulis dudum insignitis, tantas religioni dehonestationes irrogari, talia, non dico a monachis, sed ne a quibuslibet quidem, qui uel tenuem summi iudicis reuerentiam habeant, posse committi?*" en "*ad ammonendos fideles et corrigenda aliqua in monasteriis, ubi necesse est, longe uel prope diuinitus exire imperatur, si non quidem, quod absit, segnitie aut obstinatione, sed uel feminea formidine seu uirginali pudore aliquatenus parere distulerit* [= Hildegard]". Respectievelijk GG Ep. 12, l. 223-228 en GG Ep. 18, l. 296-300.

<sup>157</sup> Zie bijvoorbeeld "*Quid, nisi confusus erubescerem? Quo me uerterem? Quo, nisi, ad asylum conscientie mee refugiens, interno eius testimonio innocentiam meam consolaret et defenderem?*" en "*cum et ipse abbas hoc iam se expertum assereret, dignanter commendauit, et postmodum in auditorio canonicorum Castris Noui idem repetens, multa laude prosecutus est, non sine meo pudore, qui nichil prorsus | in me dignum laude sentirem.*" Respectievelijk GG. 54, l. 93-96 en l. 385-389.

<sup>158</sup> Zie bijvoorbeeld "*coram multis, tam clericis quam laicis, satisfacere conarer, stupor apprehendit uniuersos, et mirabantur, et gratias agebant sapientie et spiritui, qui per organum suum* [= Hildegard], *os uidelicet tuum, loquebatur.*" GG Ep. 18, l. 129-133.

<sup>159</sup> Zie bijvoorbeeld "*Profecto ponebant aduersum me mala pro bonis et odium pro dilectione mea, et impugnabant me gratis.*"; "*inscium me reduceret ad sorbendum calicem fellis et absynthii, reuocaret ad tolerandas rixas, impropria et subsannationes et contumaciam rebellium, quorum alii ponunt aduersum me mala pro bonis et odium pro dilectione mea, alii cum loquuntur pacem dolos cogitant, alii impudenti fronte ingerunt blasphemias.*" en "*Nempe timor Domini sanctus odit malum et expellit peccatum, est que scientie religiositas.*" Respectievelijk GG Ep. 26, l. 102-104; GG Ep. 36, l. 196-201 en GG Ep. 12, l. 231-232.

<sup>160</sup> Zie bijvoorbeeld "*pre timore concussa palpitabant precordia mea*"; "*A quo nocturna uisione conuentus et increpitus quod hac uice errasset ut ... sanctus patriarcha recognouisset exsanguis factus et ingemiscens obriguit*" en "*in supplicium eternum, ubi ignis eorum non extinguetur, et uermis non morietur, ubi fletus et stridor dentium, ubi de lacu gehennali ascendens fumus uel fetor sulphureus*". Respectievelijk GG Ep. 18, l. 96-97; GG Ep. 26, l. 652-655 en GG Ep. 42, l. 631-634.

<sup>161</sup> Zie bijvoorbeeld "*omnes qui foris uel concertabant uel pro pace componenda laborabant pre stupore et, quod magis credibile, pre terrore presentium celestium agminum mirabiliter attoniti*"; "*quem, inquam, non*



leedvermaak, het toebrengen van schade (blauwe plekken) en het zaaien van tweedracht<sup>162</sup>. Het semantische veld van 'blijdschap' bevat vele termen die verwijzen naar feestelijkheden, van feestmaal over dansen tot zingen<sup>163</sup>. Liefde wordt vaak gesymboliseerd door vuur<sup>164</sup> en wordt typisch gesitueerd in het innerlijke (het hart, de ingewanden, ...) <sup>165</sup>, terwijl woede zich vooral extern manifesteert, als een vorm van storm of waanzin<sup>166</sup>. Of deze waargenomen tendensen meer algemeen gedragen werden in de middeleeuwse maatschappij verdient zeker verdere studie.

Guibertus toonde dus een duidelijke voorkeur voor de emoties liefde, blijdschap, vrees en verdriet, terwijl schaamte – toch vaak gezien als een monastieke eigenschap die voortvloeit uit de neiging tot zelfbeschuldiging – in feite vrij weinig voorkomt doorheen zijn brieven. Of Guibertus hierin uitzonderlijk, dan wel doorsnee is kan worden beoordeeld door zijn briefcollectie te vergelijken met die van andere twaalfde-eeuwse auteurs. Tegelijkertijd kunnen misschien verschillen worden opgemerkt tussen de briefschrijvers uit het traditionele cenobitisme en zij die tot de nieuwe orden van de twaalfde eeuw behoren. Daarom vergeleek ik Guibertus' emotieprofiel met dat van de vijf andere briefschrijvers die ik selecteerde in dit hoofdstuk<sup>167</sup>. Hun briefcollecties vertonen voldoende inhoudelijke gelijkenissen om vergelijkbaar te zijn. Enkel de collecties van beide vrouwelijke briefschrijvers wijken enigszins af van de andere verzamelingen door hun visionaire

---

*uehementi stupore et timore concutiat*" en "*Considerans itaque eos pre ammiratione dictorum stupentes*". Respectievelijk GG Ep. 9, l. 387-390; GG Ep. 42, l. 825-826 en GG Ep. 50, l. 156.

<sup>162</sup> Zie bijvoorbeeld "*in hac nisi fratrum inuidiam, quid in utraque nisi iniquitatem inuenimus*" (GG Ep. 6, l. 572-573); "*de bono illorum uel odore uel studio maliloqui ipsi uel inuidi ipsi moriantur, quia, ut ait Salomon: Testis falsus non erit impunitus, et os quod mentitur occidit animam*" (GG Ep. 12, l. 166-169); "*Eant liuor et edax inuidia, eant zelus et dura sicut inferus emulatio*" (GG Ep. 26, l. 394-395) en "*inuidorum uero et detractorum seuerus condempnator*" (GG Ep. 26, l. 708-709).

<sup>163</sup> Zie bijvoorbeeld "*Audiens illa tam fauorabilis et noue legationis nuntia gratias agit, letatur et tripudiat*" (GG Ep. 1, l. 167-168); "*quod epulentur et exultent in conspectu Dei et delectentur in letitia*" (GG Ep. 2, l. 156-157); "*uestram unice ecclesiam ueneror et diligo et, sicut eius gloria et splendore alacri exultatione tripudio, ita etiam, si quid sinistre opinionis de his que in eius dispositione constituta sunt contingat me audire uel scire, medullitus condoleo*" (GG Ep. 13, l. 142-146); "*exultans cantaret: Dirupisti, Domine, uincola mea, tibi sacrificabo hostiam laudis*" (GG Ep. 24, l. 49-50) en "*Et regnat ibi modo profundum ac triste silentium, ubi delectabiliter resonare et audiri solebant alternantes chori altissime et dulciter iubilantium.*" (GG Ep. 36, l. 165-168).

<sup>164</sup> Zie bijvoorbeeld "*non extinctus, sed obductus uidebatur, reuiguit et resplenduit in meditatione mea ignis amoris pristini*" GG Ep. 42, l. 29-31.

<sup>165</sup> Zie bijvoorbeeld "*exultauit et efferbuit cor meum et liquefactum est in amorem piissimi conditoris*" GG Ep. 8, l. 31-32.

<sup>166</sup> Zie bijvoorbeeld "*pre furore insanientia inuicem se mordendo et comedendo ab inuicem consumantur*" en "*dum uidens ista irascitur dentibus que suis frendet et tabescit insuper*". Respectievelijk GG Ep. 1, l. 691-693 en GG Ep. 47, l. 684-685.

<sup>167</sup> Omdat het voor dit onderzoek essentieel is dat de collectie digitaal beschikbaar is, werd de correspondentie van Adam van Perseigne beperkt tot die brieven die in de reeks *Patrologia Latina* zijn uitgegeven en waarover ik in een tekstbestand beschikte. Deze editie bevat 30 brieven, of net iets minder dan de helft van Adams volledige briefcollectie.

karakter. Omwille van het tijdsintensieve karakter van het opstellen van een dergelijk emotierepertoire bleek het onmogelijk om dezelfde oefening ook volledig voor deze briefschrijvers uit te voeren. Om toch te illustreren dat het emotioneel taalgebruik ook binnen éénzelfde genre een grote diversiteit vertoont selecteerde ik voor elke emotie één tot drie emotietermen waarop ik alle briefcollecties screende<sup>168</sup>. Aangezien de collecties erg verscheiden van omvang zijn<sup>169</sup>, werden de bekomen frequenties herrekend op 50.000 woorden. De resultaten van deze oefening zijn terug te vinden in Tabel 5. Uiteraard is het met een dergelijke beperkte opzet slechts mogelijk om enkele grote tendensen aan te stippen, die echter nog verder zouden moeten worden onderzocht. Niettemin blijkt al uit deze eerste aanzet meteen dat de zes briefschrijvers duidelijk een eigen emotietaal hanteerden en vaak een afgetekende voorkeur hadden voor bepaalde emoties. Zo valt bijvoorbeeld op dat enkel Guibertus en Philip vaak over *invidia* spraken, terwijl *taedium* blijkbaar een emotie was die vooral Hildegards taalgebruik sterk kenmerkte. *Paenitentia* zou wel eens een genderafhankelijk begrip kunnen zijn, aangezien de term meer aangehaald werd door de twee vrouwelijke briefschrijvers in het bronnencorpus, al schreef ook Adam bijzonder veel over berouw. Andere termen, zoals *gaudium*, lijken door alle auteurs in min of meer gelijke mate gebruikt te worden, al kon men desondanks wel differentiëren in taalgebruik: Philip had namelijk een uitgesproken voorkeur voor de werkwoordsvorm *adgaudere*, een term die bij geen van de andere auteurs voorkomt. Guibertus lijkt daarenboven sterk onder te doen voor zijn tijdgenoten wat betreft het aanwenden van termen die naar liefde verwijzen. Het is echter vooral Adam wiens brieven door het discours over liefde waren getekend, geen onverwachte vaststelling aangezien één van de basisteksten van de cisterciënzer orde de *Carta Caritatis* gedoopt was. Een andere opmerkelijke constatacie is bijvoorbeeld dat *pudor* zelden voorkomt in de brieven van de twee vrouwelijke schrijvers. Het beeld rond *odium*, *stupor* en de emoties rond verdriet vertonen relatief veel variëteit, zodat het niet mogelijk is op basis van deze gegevens al tendensen aan te stippen. Opvallend is wel de voorliefde van Philip voor de term *dolor*. Daarnaast blijkt het plengen van tranen vooral in de smaak te vallen bij de cisterciënzer auteur Adam. *Timor* komt bij de briefschrijvers uit het traditionele cenobitisme ongeveer evenveel voor, maar bij de twee monniken van de nieuwe ordes tekent zich een heel ander beeld af. Adam was bijzonder begaan met vrees, terwijl Philip daarentegen zelden over *timor* sprak. Het discours rond vriendschap blijkt dan weer echt typerend voor Petrus, die zelfs eenmaal de term *superamicissimus* gebruikte. Tot slot lijkt vooral Guibertus

---

<sup>168</sup> Bij deze selectie werd vooral beoogd enkele representatieve termen te kiezen die frequent gebruikt werden én die de diversiteit tussen de verschillende briefschrijvers goed illustreren.

<sup>169</sup> Guibertus' *epistularium* telt ongeveer 142.000 woorden, Hildegards brieven zijn goed voor zo'n 135.000 woorden, Philip van Harvengts brieven bevatten circa 72.000 woorden, het elektronische beschikbare deel van de correspondentie van Adam van Perseigne is goed voor ongeveer 45.000 woorden, de collectie 'latere brieven' van Petrus van Celle telt circa 35.500 woorden en Elisabeth van Schönau heeft de kleinste collectie brieven nagelaten, bestaande uit zo'n 9.100 woorden.

geïntrigeerd te zijn door de emotie woede. Het moge duidelijk zijn dat deze tijdgenoten – ondanks hun monastieke afkomst – er heel andere ideeën over emoties en de functie van emotietaal op nahielden. In feite is het – net zoals bij de prosopografische analyse van de epistolaire netwerken in Hoofdstuk 3 – opnieuw Petrus die, met uitzondering van zijn opvallende klemtoon op vriendschap, qua emotieprofiel het best van de vijf briefschrijvers bij Guibertus aansluit. Dit suggereert dat hun gedeelde achtergrond – beiden monniken uit een traditioneel klooster – toch zeker niet onbelangrijk was voor hun emotionele horizonten. Kloosters uit het traditionele monasticisme lijken dus op emotioneel vlak dezelfde standaarden te delen, die enigszins verschilden van deze van cisterciënzers en premonstratenzers, dit ondanks het feit dat er eigenlijk van een uitgesproken ‘ordervorming’ binnen het traditionele kloosterwezen weinig sprake was. Ook de emotionele repertoires van monastieke vrouwen en mannen vallen mogelijk te onderscheiden, al is verder onderzoek aangewezen om deze these te bewijzen. In ieder geval toont deze beknopte analyse aan dat er duidelijk verschillen bestaan in de emotionele communicatiestrategieën tussen monastieke briefschrijvers onderling, zodat een comparatief onderzoek naar emoties als vorm van communicatieve strategie en de achterliggende motivaties zeker lonend kan zijn.

	Guibertus	Petrus	Hildegard	Elisabeth <sup>170</sup>	Philip	Adam
invid*	13	0	3	0	22	13
fastid*	8	6	1	0	11	10
taedi*	4	4	27	0	1	7
paenit*	15	18	40	71	4	70
*gaud*	42	35	55	71	40	51
amo*/ama*/ame*	29	56	85	60	74	414
carit*	51	51	64	49	21	84
dilect*/dilig*/dilex*	83	96	91	181	141	208
*odi*	18	17	9	0	11	17
*pud*	8	20	1	0	3	16
*stup*	12	3	1	0	8	0
*trist*	11	8	14	11	20	2
*lacrim*	10	4	12	11	5	26
*dol*	32	35	31	5	82	32
tim*	64	61	50	77	19	158
amic*	33	217	21	16	24	97
ira*/ire	20	10	18	27	17	10
furor*/furi*	20	4	2	5	6	0

Tabel 5: Vergelijking emotietaal briefschrijvers (frequenties herrekend op 50.000 woorden)

#### 4.2.2 *Amicitia* als communicatiestrategie

Het cultiveren van vriendschappen was in de middeleeuwen, en in het bijzonder tijdens de twaalfde eeuw, een belangrijke manier om sociale banden vorm te geven en te onderhouden. Hoewel vriendschap op zich geen emotie is, impliceert het wel een nauwe band waarin sympathie en genegenheid een belangrijke rol spelen. Aldus heeft vriendschap een sterke affiniteit met de emotie liefde. In realiteit vloeiden bij de middeleeuwse auteurs de discoursen rond vriendschap en rond liefde zelfs gewoon in elkaar over, waarbij *caritas* de bindende factor vormde tussen vrienden. Door het discours rond vriendschap te bestuderen kunnen we dus achterhalen welke strategieën er schuil gingen achter deze vorm van symbolische communicatie. Het functioneren van vriendschap werd daarenboven al intensief bestudeerd, zeker voor het epistolaire genre<sup>171</sup>, aangezien in de twaalfde eeuw

<sup>170</sup> Omwille van de geringe omvang van Elisabeths *epistularium* moeten deze cijfers enigszins voorzichtig geïnterpreteerd worden. Kleine verschillen dreigen immers te sterk uitvergroot te worden wanneer de frequenties herberekend worden op 50.000 woorden. Uit de cijfers komen echter wel enkele opmerkelijke tendensen naar voren.

<sup>171</sup> Meer recent ging ook aandacht uit naar het gebruik van vriendschapstaal in oorkondemateriaal en historiografische teksten met bijzondere aandacht voor de periode van de twaalfde eeuw, bijvoorbeeld in de

een cultus van vriendschap ontstond gestimuleerd door de herontdekking van de antieke literatuur. Het feit dat er al veel studies over vriendschap bestaan zorgt ervoor dat er een breed referentiekader bestaat voor de hier besproken casestudy. Bovendien valt er, door de sterke band tussen vriendschapscultus en het brievengenre, met relatief grote zekerheid aan te nemen dat er in de geselecteerde briefcollecties vriendschapstaal zal voorkomen, iets wat in Figuur 9 al voor Guibertus' *epistularium* aangetoond werd. *Amicitia* biedt dus een interessante casus voor het onderzoek naar de positionering van de vertegenwoordigers van het traditionele monasticisme in de late twaalfde eeuw, in confrontatie met twee briefschrijvers uit de nieuwe orden.

## De vriendschapscultus van de twaalfde eeuw<sup>172</sup>

Over het ontstaan van de vriendschapscultus die de twaalfde-eeuwse intellectuele kringen domineerde is al veel inkt gevloeid. De herontdekking van de antieke cultuur – waaronder Cicero's *Laelius de amicitia* – in deze periode, gekend als de twaalfde-eeuwse Renaissance, stimuleerde de opkomst van een hernieuwde fascinatie voor vriendschap. Tijdens de late oudheid had de antieke *amicitia*, met haar ethische maar tevens politieke invulling, reeds een spirituele invulling gekregen, als een bijzondere vorm van *caritas*, de liefde Gods<sup>173</sup>. In de twaalfde eeuw brak een periode van nieuw elan aan voor vriendschap, als abstract, ethisch concept én als de cultivatie van concrete sociale banden. Deze twaalfde-eeuwse vriendschapscultus manifesteerde zich in het bijzonder in het briefgenre, dat zich uitermate leende tot het leggen en onderhouden van vriendschapsbanden<sup>174</sup>.

Sinds de jaren 1970 kwam het onderzoek naar de cultus van *amicitia* in een hogere versnelling terecht. Zo analyseerden mediëvisten de antieke wortels van deze cultus<sup>175</sup> en bestudeerde men het gebruik van *amicitia iocosa*, een soort speelse vriendschap vervat in

---

studies van Barbara Rosenwein, Julia Barrow, Gerd Althoff en Florian Mazel. Voor andere genres blijft de historische studie nog wat achterop, al zou bijvoorbeeld de studie van vriendschap in hagiografische bronnen erg verhelderend kunnen zijn voor de normen en waarden die in het monastieke leven werden gepropageerd. Zie Rosenwein, 'The Political Uses', pp. 91-105; Julia Barrow, 'Friends and Friendship in Anglo-Saxon Charters', in: Haseldine, *Friendship*, pp. 106-123; Florian Mazel, 'Amitié et rupture d'amitié. Moines et grands laïcs provençaux au temps de la crise grégorienne (milieu XIe-milieu XIIe siècle)', in: *Revue Historique*, 633 (2005), pp. 53-95.

<sup>172</sup> Dit literatuuroverzicht is grotendeels gebaseerd op mijn artikel 'Twelfth-century Epistolary Language of Friendship Reconsidered. The Case of Guibert of Gembloux', in: *Belgisch Tijdschrift voor Filologie en Geschiedenis*, 88:4 (2010), pp. 983-985.

<sup>173</sup> Ysebaert, *Schriftelijke communicatie*, p. 65.

<sup>174</sup> Jean Leclercq, 'L'amitié dans les lettres au Moyen Age', in: *Revue de moyen âge latin*, 2 (1946), pp. 400-410.

<sup>175</sup> Zie bijvoorbeeld Reginald Hyatte, *The Arts of Friendship. The Idealization of Friendship in Medieval and Early Renaissance Literature*, Leiden, Brill, 1994, 249p. of James McEvoy, 'The Theory of Friendship in the Latin Middle Ages: Hermeneutics, Contextualization and the Transmission and Reception of Ancient Texts and Ideas, from c. AD 350 to c. 1500', in: Julian Haseldine (red.), *Friendship in Medieval Europe*, Sutton, Stroud, 1999, pp. 3-44.

een zeer retorisch spel tussen twee auteurs die op oprechte, wederzijdse affectie zou wijzen<sup>176</sup>. Bijzondere aandacht ging uit naar de cultivatie van vriendschap onder cisterciënzer auteurs<sup>177</sup>. Vanaf de jaren 1990 ontwikkelde zich bovendien een onderzoekstraditie waarbij men het taalgebruik centraal stelde. Op basis van het gebruik van specifieke vriendschapsterminologie in briefwisselingen reconstrueerde men het bestaan van vriendschapsnetwerken en trachtte men hun functioneren van dit *amicitia*-discours te doorgronden<sup>178</sup>. Vaak leidde dergelijk onderzoek echter tot de constatactie dat het gebruik van vriendschapstaal niet noodzakelijkerwijs gegrondvest was in onderlinge genegenheid, maar eerder een pragmatisch doel diende. Dit gaf aanleiding tot wat we het ‘*amicitia*-debat’ kunnen noemen<sup>179</sup>: is het mogelijk om door het taalgebruik heen te dringen en de ‘echte’ vriendschappen in de middeleeuwen bloot te leggen? Welke motieven lagen aan de basis van het gebruik van vriendschapsterminologie? Deze vraagstelling leidde tot een toegenomen aandacht voor het verband tussen vriendschapstaal en het bestaan van netwerken, politieke allianties en patronage<sup>180</sup>. Daarenboven bleek *amicitia* ook een verzoenend discours, dat potentiële conflicten tussen de diverse monastieke groepen van de twaalfde eeuw moest ontzenuwen<sup>181</sup>. Vriendschapstaal werd ook geïnterpreteerd als een

---

<sup>176</sup> Ronald Pepin, ‘*Amicitia Jocosca*: Peter of Celle and John of Salisbury’, in: *Florilegium*, 5 (1983), pp. 140-156.

<sup>177</sup> *De spirituali amicitia* van de Engelse cisterciënzer Aelred van Rievaulx wordt zelfs gezien als de culminatie van de spirituele vriendschapsidealen zoals die onder cisterciënzers gecultiveerd werden. Zie bijvoorbeeld Charles Dumont, ‘Aelred of Rievaulx’s Spiritual Friendship’, in John R. Sommerfeldt (red.), *Cistercian Ideals and Reality*, Cistercian Publications, Kalamazoo, 1978, pp. 187-198; Brian Patrick McGuire, ‘Monastic Friendship and Toleration in Twelfth-Century Cistercian life’, in: *Studies in Church History*, 22 (1985), pp. 147-160; Brian Patrick McGuire, *Friendship and Community. The Monastic Experience 350-1250*, Cistercian Publications, Kalamazoo, 1988, pp. 180-295; Brian Patrick McGuire, *The Difficult Saint. Bernard of Clairvaux and His Tradition*, Cistercian Publications, Kalamazoo, 1991, 317p.; Richard Upsher Smith, ‘Was Bernard a Friend? A Question Revisited’, in: *Analecta Cisterciensia*, 5 (1997), pp. 15-43; Knight, *The Correspondence*, 303p. Voor de vraag of er wel een specifiek monastieke cultus van vriendschap bestond, zie Julian Haseldine, ‘The Monastic Culture of Friendship’, in: James Clark (red.), *The Culture of Medieval English Monasticism*, Boydell, Woodbridge, 2007, pp. 177-202.

<sup>178</sup> Het gaat bijvoorbeeld over de studies die eerder al benut werden in deze verhandeling met betrekking tot de reconstructie van epistolaire netwerken. Zie McLoughlin, ‘*Amicitia* in Practice’, pp. 165-181; Haseldine, *Understanding the Language of Amicitia*, pp. 237-260; Ysebaert, ‘Ami, client et intermédiaire’, pp. 415-467 en Walter Ysebaert, ‘Medieval Letter-Collections as a Mirror of Circles of Friendship? The Example of Stephen of Tournai, 1128-1203’, in: *Belgisch Tijdschrift voor Filologie en Geschiedenis*, 83 (2005), pp. 285-300.

<sup>179</sup> Een goed overzicht van de verschillende stellingnames in dit *amicitia*-debat is terug te vinden bij Julian Haseldine. Zie Julian Haseldine, ‘Friends, Friendship and Networks in the Letters of Bernard of Clairvaux’, in: *Cîteaux*, 57:3-4 (2006), pp. 243-249 of Haseldine, ‘Monastic Friendship’, pp. 349-393.

<sup>180</sup> McLoughlin, ‘*Amicitia* in Practice’, pp. 165-167; Ian Robinson, ‘The Friendship Network of Gregory VII’, in: *History*, 63 (1978), pp. 1-22; Gerd Althoff, *Amicitiae und Pacta. Bündnis, Einung, Politik und Gebetsdenken im beginnenden 10. Jahrhundert*, Hahnsche Buchhandlung, Hannover, 1992, 419p. Voor het Byzantijnse Rijk, zie Margaret Mullett, ‘Byzantium: A Friendly Society?’, in: *Past and Present*, 118 (1988), pp. 3-24.

<sup>181</sup> Julian Haseldine, ‘Friendship and Rivalry: the Role of *Amicitia* in Twelfth-Century Monastic Relations’, in: *Journal of Ecclesiastical History*, 44:3 (1993), pp. 380-414; Haseldine, ‘Friends, Friendship and Networks’, pp. 276-279.

discours dat door de monastieke elite gebruikt werd als een soort van onderlinge herkenningmethode: wie de kunst van het *amicitia*-discours onder de vingers had, gaf daarmee aan tot deze elite te behoren. Bovendien fungeerde vriendschapstaal in brieven ook vaak als een *captatio benevolentiae*, die de welwillendheid van de correspondent moest verzekeren. Deze *captatio* kon dan zowel een verzoek om steun of een brief vol kritiek inluiden<sup>182</sup>. Meer controversieel is de these van John Boswell. Volgens deze historicus getuigde vriendschapstaal in feite van het bestaan van een homoseksuele subcultuur binnen de muren van het klooster<sup>183</sup>. Tot slot gingen er ook stemmen op om vriendschapstaal als een zuiver literaire techniek te zien, die aangeleerd werd in de handboeken van de *ars dictaminis* zonder grondvest te zijn in een dieperliggende relatie van welke aard dan ook<sup>184</sup>. Kortom, het onderzoek naar vriendschap en vriendschapstaal in de middeleeuwen heeft al bijzonder veel vruchtbare denkpijpen opgeleverd, al zijn enkele onderzoeksvragen tot nu toe vrijwel onderbelicht gebleven, zoals de participatie van vrouwen in deze vriendschapscultus<sup>185</sup>.

## Het gebruik van vriendschapstaal

Achter het gebruik van vriendschapstaal konden dus zeer uiteenlopende drijfveren verborgen gaan. Ook Guibertus hanteerde in zijn brieven geregeld vriendschapstaal en bovendien getuigen zijn brieven van de verschillende vriendschappen die Guibertus zowel met mannen als vrouwen uitbouwde. Inzicht in de achterliggende strategieën bij het gebruik van vriendschapstaal en de relatie tussen *amicitia*-terminologie en affectieve banden vergroot ons begrip van Guibertus' persoonlijkheid, zijn netwerk en de manier waarop hij relaties uitbouwde en onderhield<sup>186</sup>. Door vervolgens Guibertus' gebruik van vriendschapstaal te vergelijken met de wijze waarop andere monastieke figuren dergelijke

---

<sup>182</sup> Deze vaststelling werd in het bijzonder gemaakt met betrekking tot Bernardus van Clairvaux. Zie bijvoorbeeld Knight, *The Correspondence*, pp. 22-23 en Wim Verbaal, 'Revocare Vitam. Bernard of Clairvaux Writing a Friend's Life', in: *Revue Mabillon*, 14 (2003), pp. 157-167. Zie ook Haseldine, 'Monastic Friendship', pp. 380-393.

<sup>183</sup> John Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*, University of Chicago Press, Chicago, 1980, pp. 243-266.

<sup>184</sup> Ysebaert, 'Medieval Letter-Collections', pp. 296-300.

<sup>185</sup> Hierop zijn enkele uitzonderingen te geven, zoals Ulrike Wiethaus, 'In Search of Medieval Women's Friendships. Hildegard of Bingen's Letters to Her Female Contemporaries', in: Ulrike Wiethaus (red.), *Maps of Flesh and Light. The Religious Experience of Medieval Women Mystics*, Syracuse University Press, New York, 1993, pp. 93-111; Brian Patrick McGuire, *Friendship and Faith. Cistercian Men, Women and Their Stories, 1100-1250*, Ashgate, Aldershot, 2002, pp. 1-63; Gabriela Signori, 'Muriel and the Others... or Poems as Pledges of Friendship', in: Haseldine, *Friendship in Medieval Europe*, pp. 199-212.

<sup>186</sup> De analyse van Guibertus' gebruik van vriendschapstaal doorheen zijn *epistularium* is gebaseerd op mijn artikel 'Twelfth-century Epistolary Language', pp. 989-1010. De conclusies van dit artikel werden aangevuld met informatie uit Guibertus' traktaatbrieven en zijn brieven die geïsoleerd zijn overgeleverd.

terminologie aanwendden, kunnen we beoordelen in hoeverre hij gelijkaardige dan wel eigen emotionele strategieën ontwikkelde. Door daarenboven zowel traditionele monniken als aanhangers van de nieuwe spirituele idealen te bestuderen kunnen we eventueel enkele hypothesen formuleren over de impact van de monastieke achtergrond op emotionele communicatiestrategieën. Tot slot worden voor het eerst ook enkele vrouwelijke briefschrijvers vanuit deze specifieke invalshoek bestudeerd.

Alvorens Guibertus' relatie met enkele specifieke correspondenten onder de loep te nemen zijn eerst enkele algemene opmerkingen over zijn gebruik van vriendschapstaal doorheen zijn gehele *epistularium* op hun plaats. Ondanks de klassieke inspiratie die aan de basis lag van de cultus van *amicitia*, vallen er in Guibertus' brieven nergens opmerkingen van ciceroniaanse aard te bespeuren, noch verwijzingen naar de klassieke vriendschapstraditie. Ten tweede is het opmerkelijk dat hij in zijn brieven naar seculiere religieuzen, onder wie zijn beschermheer Philip van Heinsberg, bijzonder weinig gebruik maakte van *amicitia*-terminologie en ook zelden zinspeelde op een bijzondere band tussen hen beide. Hij verkoos het eerder om zich in een ondergeschikte positie te stellen in zijn correspondentie met dergelijke hooggeplaatste personen. In Guibertus' ogen lijkt vriendschapstaal dus vooral een monastiek fenomeen geweest te zijn, al hadden ook hiërarchische relaties een belangrijke invloed op het al dan niet gebruiken van *amicitia*-terminologie. Zo sprak hij ook Hildegard van Bingen, nochtans iemand met dezelfde monastieke achtergrond, zelden aan in affectieve bewoordingen. Vriendschapsbrieven – brieven waarin vriendschapdiscours een zeer belangrijke plaats inneemt – zijn bovendien eerder voorbehouden voor personen met een lagere religieuze functie, zoals monniken. Guibertus lijkt vriendschapsterminologie dus vooral binnen zijn horizontale netwerk gehanteerd te hebben. Wanneer we de brieven analyseren vanuit een gender-perspectief valt op vlak van vriendschapstaal geen groot verschil waar te nemen tussen brieven aan mannen en aan vrouwen. Het enige dat in het oog springt, is het consequente gebruik van de tweede persoon enkelvoud *tu* om vrouwen aan te spreken. *Tu*-vormen signaleren ondergeschiktheid of inferioriteit. Guibertus sprak vrouwen altijd met de *tu*-vorm aan, ook als ze qua functie duidelijk hogergeplaatst waren, zoals bijvoorbeeld Hildegard. Er is slechts één opmerkelijke uitzondering op deze regel, namelijk de non Gertrude, met wie hij een spirituele vriendschap uitbouwde. Tot slot bevatten de brieven gericht aan Guibertus significant meer vriendschapstaal. Hierdoor krijgen we het beeld van Guibertus als geliefde en gewilde vriend, iets waar hij deels zelf voor verantwoordelijk mag gehouden worden<sup>187</sup>.

Guibertus' gebruik van vriendschap was ingegeven door verschillende strategische overwegingen. In de eerste plaats speelde *amicitia* een pragmatische rol: in zijn briefwisseling met Godfried van St-Eucharius gebruikte Guibertus het vriendschapdiscours

---

<sup>187</sup> Voor meer informatie over de gehanteerde kwantitatieve methode die tot deze conclusies leidde, zie Moens, 'Twelfth-century Epistolary Language', pp. 988-994.



om aan hun gedeelde monastieke en geleerde achtergrond te appelleren<sup>188</sup>. De brief diende immers een representatieve functie en moest de afzender ervan vertegenwoordigen bij de ontvanger: het epistolaire taalgebruik riep dus een beeld op van de afzender, in dit geval van een monastieke collega die opgeleid was in dezelfde literaire tradities als Godfried. Op deze wijze creëerde Guibertus meteen een verbondenheid tussen hen beiden, die diende als een *captatio benevolentia* en de kansen op succes van Guibertus' verzoek aan Godfried moest verhogen. De sterke nadruk op hun onderlinge vriendschap en liefde was niet in een persoonlijke affectiviteit gegrondvest, maar in de intellectuele traditie van de *ars dictaminis*, zo blijkt uit de eerder stereotiepe aanwending van het vriendschapsdiscours. Godfrieds gebruik van emoties geassocieerd met *amicitia* echoot Guibertus' vriendschapstaal. Vriendschapstaal fungeerde hier dus als een taalkundig spel dat beide correspondenten onder de knie hadden en symboliseerde zo hun gedeelde intellectuele achtergrond<sup>189</sup>. Dit discours kon echter ook gemanipuleerd worden. Zo spraken de monniken van Gembloers Guibertus aan met lovende bewoordingen als *amantissimo* en *o amicorum desiderantissime* en betitelden ze zichzelf als vrienden in hun brief met kritiek op Guibertus' verblijf te Rupertsberg<sup>190</sup>. Uiteraard bedoelden ze natuurlijk net het omgekeerde en was hun taalgebruik een strategie om Guibertus op zijn plichten als hun medebroeder te wijzen. Middeleeuwse auteurs sprongen dus creatief om met de conventies van het vriendschapsdiscours en manipuleerden deze conventies op ironische wijze om hun afkeuring sterker in de verf te zetten<sup>191</sup>.

Naast een pragmatische invulling van het vriendschapsdiscours kende Guibertus in zijn brief aan Joseph van Exeter ook een verregaande affectieve aanwending van dergelijk taalgebruik. Aan deze brief gingen ten minste drie brieven van Joseph aan Guibertus vooraf. Ook Joseph gebruikte vriendschapstaal: zijn brieven ademen een sterk theatrale sfeer uit. De vele referenties aan de antieke opvattingen over vriendschap en het formalistisch taalgebruik tonen bovendien duidelijk aan dat Joseph, niet toevallig een scholaster, sterk gevormd was door de traditie van de *ars dictaminis*. Zeker zijn laatste brief is doordrongen van pathos en een zekere gekunsteldheid die doet denken aan een stijloefening. Joseph stelde zichzelf vooral voor als de spirituele zoon van Guibertus. De toon van de enige overgeleverde brief van Guibertus aan Joseph vormt dan ook een duidelijke breuk met Josephs vrij schoolse invulling van vriendschap. Brian Patrick McGuire, die de brief diepgaand analyseerde, sprak zelfs van 'fireworks'<sup>192</sup>. Gebruik makend van bijbelse citaten

---

<sup>188</sup> Julian Haseldine sprak over 'markers of inclusion in elite groups'. Zie Haseldine, 'Friends, Friendship and Networks', p. 244.

<sup>189</sup> Analyse op basis van GG Ep. 40, 41 en 42. Zie Moens, 'Twelfth-century Epistolary Language', pp. 1003-1007.

<sup>190</sup> GG Ep. 30, l. 1-4.

<sup>191</sup> Moens, 'Twelfth-century Epistolary Language', pp. 1007-1009.

<sup>192</sup> Brian Patrick McGuire, 'A Letter of Passionate Friendship by Guibert of Gembloux', in: *Cahiers de l'institut du Moyen Age grec et latin*, 53 (1986), p. 4.

die niet traditioneel tot het vriendschapsdiscours<sup>193</sup> behoorden betoogde Guibertus in sterk geladen bewoordingen zijn verlangen dat Joseph hem bij zich zou voegen<sup>194</sup>. Hierbij verwees hij ook naar de opvatting van Gregorius de Grote dat vrienden de hoeders van elkaars ziel waren. Guibertus sloot zijn brief af met een kritische uithaal naar Joseph omdat die tot nu toe geen gehoor had gegeven aan zijn verzoek. Gezien de gepassioneerde toon van de brief is het niet verwonderlijk dat McGuire een seksuele ondertoon in de brief meende te ontwaren. In ieder geval verschilt Guibertus' invulling van het vriendschapsdiscours in deze brief duidelijk van die in zijn brieven aan Godfried van St-Eucharius door een veel persoonlijkere en affectievere onderliggende relatie<sup>195</sup>.

De collectie traktaatbrieven bevat een brief die een beroep doet op dezelfde bijbelse citaten, namelijk Guibertus' eerste brief aan Arnulfus, net zoals Joseph een scholaster. Deze brief is volledig gewijd aan de vriendschap, zo maakte Guibertus in de *salutatio* al meteen duidelijk. Hierin wenste hij Arnulfus immers het wenselijke en unieke geschenk van de oprechte vriendschap toe<sup>196</sup>. De brief zelf behoort duidelijk tot het genre van de zogenaamde 'lettres de vocation', waarmee de afzender zijn correspondent probeert te overtuigen om het leven in de wereld achter zich te laten en in het klooster in te treden<sup>197</sup>. Guibertus had Arnulfus leren kennen tijdens een bezoek aan diens familie op uitnodiging van Johannes, Arnulfus' broer, en werd meteen ingenomen door diens mooie gezicht en aangename gesprek<sup>198</sup>. In de brief betoogde hij – op basis van zowel bijbelcitaten, antieke literatuur als meer recente auteurs zoals Bernardus van Clairvaux – hoeveel het zowel hem als Arnulfus zou baten indien deze laatste hem zou vervoegen in het klooster. Ze zouden dan immers door *caritas* en door de wetten van de vriendschap verbonden zijn<sup>199</sup>. In tegenstelling tot de brieven uit het *epistularium* refereerde Guibertus hier dus wel expliciet aan de klassieke vriendschapstraditie<sup>200</sup>. De brief aan Arnulfus vertoont dus opmerkelijke

<sup>193</sup> “*Melius ergo est duos simul esse quam unum habent enim emolumentum societatis suae. Si unus ceciderit ab altero fulciatur, vae soli quia cum ruerit non habet sublevantem. Et si dormierint duo fovebuntur mutuo unus quomodo calefiat et si quispiam praevaluerit contra unum duo resistent ei*”. Eccle. 4, 9-12.

<sup>194</sup> Zie bijvoorbeeld “*curro nec comprehendo, sequor nec assequor, desidero nec capio, afficior nec reficior, uror nec refrigeror*”. GG Ep. 46, l. 68-70.

<sup>195</sup> Analyse op basis van GG Ep. 43, 44, 45 en 46. Zie Moens, ‘Twelfth-century Epistolary Language’, pp. 999-1003.

<sup>196</sup> “*Arnulpho egregie probitatis scolastico, Guibertus Martinus in fide suus, raram avem, claram vocem, caram possessionem, integre scilicet amicitie desiderabile et incomparabile munus*.” T-Ep. 1, fol. 5r.

<sup>197</sup> Voor een bespreking van dit epistolaire subgenre, zie Jean Leclercq, ‘Lettres de vocation à la vie monastique’, in: *Analecta monastica*, vol. 3, Rome, 1955, pp. 169-197.

<sup>198</sup> “*tu solus omnium mentem meam tuis ferculis impinguabas. Quibus, inquis? Hilari fronte, facie leta, vultu spontaneo, placido alloquio rationis et honeste pleno, et per omnia grato obsequii officio ita ibi michi obsecutus, tantam tui admirationem et delectationem importasti animo meo*”. T-Ep. 1, fol. 5v-6r. Ook Joseph had Guibertus weten te bekoren door zijn “*uultus tui honestate et uenustate, oris gratia, elegantia sermonis, frontis hilaritate, continentia oculorum et gestuum totius corporis tui moderatione*”. Zie GG Ep. 46, l. 8-10.

<sup>199</sup> T-Ep. 1, fol. fol. 12v.

<sup>200</sup> Hij beklemtoonde verder ook hoe twee vrienden één werden en sprak over de wetten van vriendschap waardoor vrienden ook dezelfde wil deelden. Zie T-Ep. 1, fol. 5v en fol. 12v.

inhoudelijke overeenkomsten met die aan Joseph, al komt de verwoording en de stijl van deze laatste brief wel heel wat matuurder over. Guibertus' gebruik van vriendschap diende in beide brieven dus als strategie om zijn correspondent aan te zetten tot het intreden in een klooster en vervulde dus een pragmatisch doel. Aan de basis van deze wens lag wel een duidelijke affectie ten grondslag, maar in hoeverre deze genegenheid ook gedeeld werd door Guibertus' correspondenten, is minder duidelijk.

Guibertus bouwde ook een spirituele vriendschap op met Gertrude, een non uit Hildegards gemeenschap die hij tijdens zijn verblijf te Rupertsberg had leren kennen. Hun overgeleverde correspondentie beslaat drie brieven, al moeten er zeker nog andere geweest zijn. Vriendschapstaal maakt een belangrijk onderdeel uit van hun briefwisseling. Gertrudes brief aan Guibertus is zelfs het meest van alle brieven uit het *epistularium* getekend door het discours over vriendschap. Nochtans valt de hechte relatie tussen beide niet zozeer uit hun taalgebruik af te leiden, maar uit hun wederzijdse bezorgdheid om elkaars zielenheil en interesse in elkaars leven. Het delen van spirituele voordelen zoals gebeden, het uitwisselen van geschenken en het medelijden met elkaars leed geeft immers veel beter blijk van hun persoonlijke en affectieve band. Guibertus en Gertrude zagen zichzelf als deel van een bredere spirituele gemeenschap waarbinnen zorg gedragen werd voor elkaars zielenheil via gebeden en spirituele aanmaningen. Binnen deze gemeenschap vormde Gertrude zijn speciale 'compagnon de route'. Guibertus zag zichzelf dan ook als hoeder van Gertrudes ziel – een referentie naar de idee van *custos animi* van Gregorius de Grote – en hij en Gertrude beloofden om elkaar na hun dood weer te zien in het hiernamaals. Guibertus' brieven aan Gertrude tonen dus goed de limieten van de benadering van vriendschap vanuit het gehanteerde taalgebruik aan. Intieme, wederzijdse affectieve banden worden immers vaak verwoord in een ander discours dan vriendschapstaal<sup>201</sup>.

Tot slot verdient ook Guibertus' briefwisseling met de scholaster R. uit Tours nadere aandacht. In zijn brief aan R. trachtte Guibertus zijn correspondent te overtuigen om zich achter zijn literaire project te scharen waarmee hij St-Martinus' faam wou verspreiden<sup>202</sup>. De brief is niet uitdrukkelijk gegrondvest in het *amicitia*-discours, maar gebruikt *caritas* wel uitdrukkelijk als argument waarom R. aan Guibertus gehoor zou moeten geven<sup>203</sup>. De toon van de brief is speels aanmanend en doet denken aan *amicitia iocosa*. In deze brief verwees Guibertus ook expliciet naar de antieke filosofie<sup>204</sup>, net zoals in zijn brief aan die andere scholaster, Arnulfus. R.'s antwoordbrief speelt meer expliciet in op het discours rond vriendschap. R. vertaalde Guibertus' verwijten aan zijn adres – dat hij zijn literaire talenten niet ten volle benutte – als de goedbedoelde aanmaningen van een vriend en verwees

---

<sup>201</sup> Analyse op basis van GG Ep. 34, 35 en 37. Zie Moens, 'Twelfth-century Epistolary Language', pp. 996-999.

<sup>202</sup> EpT. Voor meer informatie, zie de Inleiding en 6.2.2.

<sup>203</sup> EpT., pp. 348-349.

<sup>204</sup> In het bijzonder naar Seneca's, *De beneficiis*, Liber II, cap. 1, 4. Zie EpT, p. 434.

hierbij expliciet naar Cicero<sup>205</sup>. Als de spirituele zoon van Guibertus zou hij er ook nooit over twifelen om hem gehoorzaamheid te betonen en dus mee te werken aan diens literair project over St-Martinus. Ook de toon van R. is eerder speels en past in het idee van *amicitia iocosa*. Guibertus lijkt dus het meest expliciet geappelleerd te hebben aan de vriendschapscultus in zijn brieven aan scholasters. Zijn vriendschapstaal fungeerde daarbij steeds als een manier om een verzoek te omkaderen. Guibertus wendde vriendschap op verschillende wijzen aan als een communicatieve strategie, gaande van speelse vriendschapstaal om een beroep te doen op zijn correspondent tot een manier om een gedeelde intellectuele achtergrond te demonstreren. Waar zijn echte genegenheid lag, is vaak eerder ondanks dan dankzij zijn gebruik van vriendschapsterminologie te achterhalen.

Het gebruik van vriendschapstaal in de brieven van Petrus van Celle, net zoals Guibertus een benedictijnse abt, werd al uitgebreid bestudeerd door mediëvisten zoals Ronald Pepin en Julian Haseldine. Petrus' twee briefverzamelingen, als abt van Celle en als abt van St-Remi, waren zeer bewust geselecteerde en gereviseerde collecties, die een zeer specifieke *persona* van Petrus naar voren schoven<sup>206</sup>. Hierin speelde Petrus' geleerdheid en zijn cultivatie van vriendschap een belangrijke rol<sup>207</sup>. De prominente rol van *amicitia* in Petrus' brieven kwam ook al duidelijk naar voren uit Tabel 5, waarin hij de absolute koploper was in het gebruik van deze term. Petrus hanteerde vriendschapstaal in het bijzonder in zijn brieven aan monastieke figuren, die hij vaak niet persoonlijk kende. De meest expliciete verwijzingen naar vriendschap dienden meestal een direct nut, zoals het leggen van een relatie met een onbekende<sup>208</sup> of het kaderen van een specifiek verzoek<sup>209</sup>. Brieven die volledig aan het thema van vriendschap waren gewijd, waren bovendien een vorm van gift-exchange, een manier om sociale banden te onderhouden<sup>210</sup>. Haseldine interpreteerde Petrus' gebruik van vriendschapstaal dan ook als een discours dat een groep van gelijkgezinden hanteerde en hen toeliet zichzelf als een groep te percipiëren, met andere woorden als een uitdrukking van de identiteit van een 'spiritual aristocracy'<sup>211</sup>. Petrus onderhield met zijn brieven ook persoonlijke vriendschappen, maar die waren niet zozeer door emotioneel taalgebruik gekenmerkt, maar eerder door uitgesponnen

---

<sup>205</sup> EpTr., pp. 350-351.

<sup>206</sup> Haseldine, 'The Creation of a Literary Memorial', pp. 333-379 en Haseldine, *The Letters of Peter of Celle*, pp. xix-lviii.

<sup>207</sup> Haseldine, 'Understanding the Language of *Amicitia*', p. 246.

<sup>208</sup> Zie bijvoorbeeld PC Ep. 104.

<sup>209</sup> Zie bijvoorbeeld Petrus' bemiddeling voor ene Crespinus in PC Ep. 89 en 90 of zijn kritiek op Theobald van Molesme in PC Ep. 138.

<sup>210</sup> Zie bijvoorbeeld PC Ep. 123.

<sup>211</sup> Haseldine, 'Understanding the Language of *Amicitia*', p. 253 en pp. 257-260; Haseldine, 'Monastic Friendship', pp. 375-377.

vriendschapsmetaforen, taalkundige kwinkslagen en woordspelingen<sup>212</sup>. Zo analyseerde Ronald Pepin Petrus' vriendschap met de scholaster en klerk Johannes van Salisbury als een voorbeeld van *amicitia iocosa*, waarbij onder satirische humor een oprechte en intellectuele vriendschap schuilging<sup>213</sup>. Petrus' emotionele communicatiestrategieën tonen dus duidelijke gelijkenissen met Guibertus' gebruik van het vriendschapsdiscours. Toch legde Petrus ook eigen accenten die niet bij Guibertus terug te vinden zijn. Zo wendde hij vriendschapstaal bijvoorbeeld aan als een verzoenend discours om eventuele spanningen te verlichten, in het bijzonder tussen de verschillende monastieke groepen in de samenleving. Verdeeldheid tussen deze groepen zou namelijk het bestaansrecht van de gehele monastieke levenswijze kunnen ondermijnen. *Amicitia*-discours zorgde ervoor dat eventuele plooiën glad gestreken konden worden en de onderlinge relaties terug geharmoniseerd werden<sup>214</sup>. Ondanks zijn contacten met de cisterciënzer gemeenschap van Villers voelde Guibertus nooit de behoefte om het vriendschapsdiscours op deze manier te benutten. Ook in de conflicten met zijn moederabdij gebruikte hij vriendschapstaal enkel op ironische wijze<sup>215</sup>. In een dergelijke context deed hij eerder een beroep op de emotie afgunst: door zijn critici als jalouse lasteraars af te schilderen stelde hij hun afkeuring voor als ingeblazen door de duivel en ontkende hij hun oprechtheid in hun afkeuring<sup>216</sup>.

De twee overige benedictijnse briefschrijvers in ons corpus zijn beiden vrouwen. Zowel Hildegard van Bingen als Elisabeth van Schönau onderhielden een correspondentie in het kader van hun visionaire roeping. Uit Tabel 5 bleek al dat zij van alle onderzochte auteurs het minst de term *amicitia* hanteerden. De vriendschappen van deze vrouwen werden nog amper bestudeerd. Enkel de vriendschappen van Hildegard met andere vrouwen werden door Ulrike Wiethaus al doorgelicht. Zo stelde Wiethaus dat Hildegard met Elisabeth van Schönau een soort 'professionele' vriendschap had: Elisabeth had immers steun gezocht bij Hildegard, die als een moederfiguur advies gaf aan de jongere visionaire<sup>217</sup>. Daarnaast onderhield Hildegard, volgens Wiethaus, ook een sociale vriendschap met Gertrude van Stahleck, een patrones van Hildegards klooster<sup>218</sup>, gericht op het uitwisselen van advies in ruil voor financiële steun, én een 'sentimentele' vriendschap met Richardis van Stade, een

---

<sup>212</sup> Haseldine, 'Monastic Friendship', pp. 365-367. Zie bijvoorbeeld Petrus' brieven aan Eskil, de aartsbisschop van Lund (o.a. PC Ep. 98 en 100).

<sup>213</sup> Pepin spreekt van 'heartfelt emotion beneath rhetorical conceit'. Zie Pepin, '*Amicitia Jocosca*', p. 142 (citaat), pp. 144-145 en p. 149. Zie bijvoorbeeld PC Ep. 176.

<sup>214</sup> Haseldine, 'Friendship and Rivalry', pp. 390-394. Zie bijvoorbeeld PC Ep. 145 en 161.

<sup>215</sup> GG Ep. 29, l. 61-63 en GG Ep. 26, l. 41.

<sup>216</sup> Zie bijvoorbeeld GG Ep. 12, l. 139-169 en GG Ep. 26, l. 64-92 en l. 388-403.

<sup>217</sup> Wiethaus, 'In Search of Medieval Women's Friendships', pp. 102-105. Zie HB Ep. 201 (=ES Ep. 18), 201r en 202/203 (= ES Ep. 19).

<sup>218</sup> Wiethaus, 'In Search of Medieval Women's Friendships', pp. 99-102. Zie HB Ep. 62, 62r, 232 en 233; zie ook HB Ep. 30 voor Hildegards bemiddeling voor Gertrude bij de bisschop van Bamberg.

non uit Rupertsberg<sup>219</sup>. Nergens ontwikkelde Hildegard een discours rond vriendschap in haar brieven. Bovendien vulde ze in de schaarse vermeldingen van vriendschap of vrienden deze band bijna altijd religieus in als vriendschap met God of met *caritas*, een na te streven goed. Slechts tweemaal gebruikte ze vriendschap als aanduiding van een sociale band<sup>220</sup> en eenmaal verwees ze naar de ‘wereldlijke en spirituele vrienden’ van een correspondent<sup>221</sup>. Twee correspondenten sprak ze aan als ‘vriend’, namelijk Berthold, een monnik van St-Eucharius<sup>222</sup>, en Philip van Heinsberg, de aartsbisschop van Keulen<sup>223</sup>. Daarnaast drukte ze haar affectie uit via *dilectus*, *carissimus*, *familiaris* of *amans* voor de abt van St-Eucharius, Ludwig; de abt van Hirsau, Manegold; Gertrude van Stahleck; Richardis van Stade; Adelheid, een non uit Rupertsberg; de abdis van Krauftal, Hazzecha; een anonieme abdis; een anonieme prelaat en een groep van leken<sup>224</sup>. Binnen de kloostergemeenschap vormden vriendschappen in Hildegards ogen echter een gevaar. Zo maande ze een abdis immers aan strenger op te treden tegen bepaalde hypocriete leden van haar gemeenschap, die met ijdele woorden vriendschappen uitbouwden<sup>225</sup>. Voor Hildegard was de enige waardevolle vriendschap dus die met God. Derhalve functioneerde *amicitia* bij haar ook niet als een discours om banden aan te gaan en te onderhouden, aangezien het geen wenselijk fenomeen was. Wanneer ze affectieve bewoordingen zoals *dilectus* en *amans* gebruikte zonder een religieuze connotatie, lijkt dit wel gestoeld te zijn op een diepergaandere relatie. Deze affectieve banden onderhield Hildegard voornamelijk met medebenedictijnen, waaronder opvallend veel vrouwen.

Ook Elisabeth van Schönau vulde vriendschap hoofdzakelijk religieus in. Haar correspondentie wordt gekenmerkt door een relatief eenvoudig taalgebruik. Slechts eenmaal gaf Elisabeth blijk van de opvatting van vriendschap als sociale band<sup>226</sup>. Affectieve aansprekingen zoals *amans*, *dilectus* of *carissimus* hield ze hoofdzakelijk voorbestemd voor vrouwelijke religieuzen<sup>227</sup> alsook voor een koppel, wier dochter besloten had in te treden in haar klooster<sup>228</sup>. Met *familiaris* duidde ze de engel aan die haar visioenen steeds begeleidde<sup>229</sup>. Vriendschap en liefde stonden bij Elisabeth steeds in dienst van God.

---

<sup>219</sup> Wiethaus, ‘In Search of Medieval Women’s Friendships’, pp. 105-110. Zie HB Ep. 64. Vooral interessant is Hildegards verwoede poging om Richardis’ benoeming tot abdis van Bassum tegen te houden zodat Richardis te Rupertsberg kon blijven. Zie hiervoor HB Ep. 4, 12, 12r, 13, 13r, 18, 18r en 151.

<sup>220</sup> HB Ep. 16r, l. 13-18 en HB Ep. 67, l. 5-7.

<sup>221</sup> HB Ep. 352, l. 27-31.

<sup>222</sup> HB Ep. 218, l. 11-12.

<sup>223</sup> HB Ep. 24, l. 43-47.

<sup>224</sup> HB Ep. 12, l. 15-16 en l. 31; HB Ep. 28, l. 20-21; HB Ep. 62r, l. 13; HB Ep. 129, l. 1; HB Ep. 133, l. 1; HB Ep. 161, l. 1-2; HB Ep. 233, l. 2; HB Ep. 264, l. 26; HB Ep. 268, l. 26; HB Ep. 323, l. 3-4 en HB Ep. 344, l. 230.

<sup>225</sup> HB Ep. 268, l. 35-44.

<sup>226</sup> ES Ep. 17.

<sup>227</sup> ES Ep. 12 t.e.m. 15.

<sup>228</sup> ES Ep. 16.

<sup>229</sup> ES Ep. 18 en 21.

In de collecties van de twee vrouwelijke briefschrijvers speelde de schaarse vriendschapstaal dus een verschillende rol dan in de brieven van Guibertus en Petrus. Meestal lijkt hun affectief taalgebruik effectief op een persoonlijke band te duiden. Vriendschap was voor hen hoofdzakelijk iets tussen de mens en God, niet tussen mensen onderling. Daardoor kon het vriendschapsdiscours dan ook niet dienen om hun relaties vorm te geven. De reden voor dit opvallende verschil met de twee mannelijke benedictijnen ligt vermoedelijk in het feit dat dit discours aangeleerd werd via de *ars dictaminis* als onderdeel van de *artes liberales*. Aangezien vrouwen waren uitgesloten van dit onderricht, waren ze waarschijnlijk minder doordrongen van dit vriendschapsdiscours dan hun mannelijke tegenhangers. Anderzijds vormde het briefgenre net een kans voor vrouwen om hun stem te laten horen en de patriarchale censuur te omzeilen, aldus Karen Cherewatuk en Ulrike Wiethaus. Dit konden ze bereiken door creatief met de regels van de briefschrijfkunst om te springen of deze zelfs gewoon te negeren<sup>230</sup>. Het feit dat deze twee vrouwen zich niet wilden inschrijven in het mannelijke discours rond vriendschap was dus ook een strategie om hun eigen, onafhankelijke discours te ontwikkelen. Dit eigen discours, gegrondvest in hun visionaire charisma en autoriteit, stelde hen in staat gehoor te vinden voor hun religieuze overtuigingen.

De briefcollectie van de premonstratenzer Philip van Harvengt getuigt in de eerste plaats van diens buitengewone geleerdheid. In de twintig brieftraktaten die van zijn hand zijn overgeleverd vervlocht hij zeer elegant bijbelse citaten met de ideeën van antieke filosofen. Philip had een zeer ciceroniaanse opvatting van vriendschap: het was de herkenning van deugd in een ander die iemand in vriendschap en liefde deed ontbranden en waardoor twee zielen tot één verbonden werden<sup>231</sup>. Deze deugd was voor Philip in de eerste plaats de gedeelde liefde voor studie<sup>232</sup>. Desalniettemin sprong hij relatief karig om met termen zoals *amicus* of *amicitia*. Slechts in één brief ontwikkelde hij een uitgebreid vriendschapsdiscours, namelijk in een brief aan een anonieme vriend uit Philips verleden die recent tot bisschop benoemd was. Lynsey Robertson analyseerde deze brief reeds uitvoerig<sup>233</sup>. De brief opent met een omstandige beschrijving van het ontstaan van hun vriendschap. Philip drukte daarna zijn vrees uit dat zijn vriend omwille van zijn aanstelling tot bisschop nieuwe, opportunistische vrienden rond zich zou verzamelen, die hem van verkeerd advies zouden voorzien<sup>234</sup>. De rest van de brief is gewijd aan een uitgebreide

---

<sup>230</sup> Cherewatuk & Wiethaus, *Dear sister*, p. 1, pp. 4-5 en p. 13.

<sup>231</sup> Robertson, *An analysis*, pp. 98-99.

<sup>232</sup> Robertson, *An analysis*, p. 116. Voor het belang van studie voor Philip, zie bijvoorbeeld PH Ep. 18 en 20. Ook voor seculiere heersers was het volgens Philip belangrijk om zich aan studie te wijden. Dit was bijvoorbeeld zijn advies aan Filip, de graaf van Vlaanderen, (PH Ep. 16) en aan Hendrik, de graaf van Champagne (PH Ep. 17). Zie Robertson, *An analysis*, pp. 40-65.

<sup>233</sup> Robertson, *An analysis*, pp. 95-109.

<sup>234</sup> PH Ep. 13, col. 98-104.

bespreking van de taken en attitude van een goede prelaat<sup>235</sup>. Philips gebruik van vriendschapstaal was hier dus ingegeven door zijn onzekerheid over het voortbestaan van hun vriendschap en diende om zijn advies in te leiden. In zijn brieven aan correspondenten waarmee Philip zeker een persoonlijke relatie had, gebruikte hij daarentegen geen vriendschapstaal<sup>236</sup>. Pas indien de goede relaties met een correspondent in het gedrang dreigden te komen, beriep Philip zich op het vriendschapsdiscours. Volgens Robertson verkoos hij echter het discours van liefde boven vriendschapsterminologie om banden op te bouwen met figuren waarmee hij nog niet persoonlijk bekend was<sup>237</sup>. Ook om conflictueuze situaties te ontzenuwen, nochtans een typische functie van vriendschapstaal, hanteerde Philip andere emotiestrategieën. Naar aanleiding van de overstap van een premonstratenzer monnik naar de cisterciënzer orde kwam Philip bijvoorbeeld in aanvaring met Bernardus van Clairvaux. In de briefwisseling die hierop volgde beklemtoonde hij vooral zijn verdriet om deze tweespalt, terwijl hij ook de nood aan broederlijke liefde over de grenzen van de monastieke ordes heen beklemtoonde<sup>238</sup>. Kortom, hoewel Philip zeker bekend was met het discours rond *amicitia*, koos hij toch vaak voor andere emotionele communicatiestrategieën.

De cisterciënzer Adam van Perseigne gebruikte in zijn correspondentie daarentegen veel vriendschapstaal. Dit discours rond vriendschap was uitermate verweven met dat rond liefde, een emotie die zeer centraal stond in zijn denken<sup>239</sup>. Adams invulling van *amicitia* was sterk in de antieke traditie geworteld<sup>240</sup>. Ware vriendschap vloeiende immers enkel voort uit deugdzaamheid<sup>241</sup>. De wetten van *amicitia* bepaalden bovendien dat echte vrienden alles moesten delen<sup>242</sup> en legden hun wederzijdse verplichtingen vast, zoals de taak om de waarheid te zeggen, ook als deze minder aangenaam was<sup>243</sup>. Een goede vriend droeg immers zorg voor het zielenheil van de ander<sup>244</sup>. Daarom luidde Adams vriendschapstaal ook vaak een brief met kritische aanmaningen in<sup>245</sup>. Zijn collectie bevat bijvoorbeeld een brief geschreven aan

---

<sup>235</sup> Philip beval in het bijzonder *caritas* en *mansuetudo* aan: een goede prelaat moest er immers naar streven om eerder geliefd te zijn dan gevreesd te worden. Hij ontwikkelde ook een uitgebreide beeldspraak rond de bisschopsstaf. PH Ep. 13, col. 104-119. Zie Robertson, *An analysis*, pp. 19-39.

<sup>236</sup> Zie Philips brieven aan Richerus en Johannes (PH Ep. 5, 6, 7, 18 en 20). Zie Robertson, *An analysis*, pp. 111-114.

<sup>237</sup> Robertson, *An analysis*, pp. 115-118. Zie bijvoorbeeld PH Ep. 20 (de clericus Richerus) en PH Ep.16 (graaf Filips van Vlaanderen). Zie Robertson, *An analysis*, pp. 109-110 en pp. 114-115.

<sup>238</sup> Philip richtte twee brieven aan Bernardus in het kader van dit conflict, namelijk PH Ep. 10 en 11. Zie Robertson, *An analysis*, pp. 66-79.

<sup>239</sup> In het bijzonder de *sanctus amor*. Zie bijvoorbeeld AP Ep. 3, pp. 68-72 en pp. 100-104.

<sup>240</sup> Voor een analyse van Adams gebruik van vriendschap, zie ook Verspeeten, *Maria en Amicitia*, pp. 128-135.

<sup>241</sup> AP Ep. 1, pp. 48-50.

<sup>242</sup> AP Ep. 40, pp. 409-410.

<sup>243</sup> AP Ep. 26, pp. 140-141.

<sup>244</sup> AP Ep. 29, p. 141-142.

<sup>245</sup> Zie bijvoorbeeld AP Ep. 13, 25, 26 of 29.



zijn vriend Odo, kort na diens verkiezing tot bisschop van Parijs, die enigszins doet denken aan Philips brief aan zijn anoniem gebleven jeugdvriend. Ook Adam hanteerde in deze brief vriendschapstaal ter inleiding van zijn erg kritische brief. Hierbij gebruikte hij het ontzeggen van zijn vriendschap impliciet als dreigement: hij beklemtoonde immers dat hij Odo zou liefhebben zolang er deugdzaamheid en waarheid in hem zou zijn<sup>246</sup>. Daarenboven kaartte hij de spanning aan tussen *amor* en *reverentia* in een relatie tussen twee vrienden, waarvan de een duidelijk hoger geplaatst was dan de ander<sup>247</sup>. Hij trachtte dus zijn relatie met Odo te herbevestigen na de ingrijpende verandering die Odo's aanstelling tot bisschop had veroorzaakt. Daarnaast gaf Adam ook blijk van een meer pragmatische opvatting van vriendschap. Zo deed hij een beroep op zijn vriendschap met Robert van Courçon om bij de paus te bemiddelen<sup>248</sup> en verzocht hij financiële steun van de bisschop van Coutances in naam van de vriendschap<sup>249</sup>. Elders stelde hij dat het niet naleven van zijn verzoek een kwetsuur aan zijn *filialis amicitia* zou toebrengen<sup>250</sup>. Ware vrienden konden elkaar immers niets weigeren<sup>251</sup>. Vaak vormden zijn attestaties van vriendschap en liefde echter enkel de verantwoording voor het traktaat dat in de rest van de brief volgde: uit vriendschap kon hij immers het verzoek van zijn correspondent om troost of een uiteenzetting over een specifiek onderwerp niet weigeren<sup>252</sup>. Kortom, voor Adam was vriendschap een sociale band gebaseerd op wederzijdse verplichtingen, waarop men een beroep konden doen om bepaalde gunsten te verkrijgen en die iemand het recht gaf om zich te mengen in het spirituele leven van een ander. Hierin verschilde hij niet erg van de overige briefschrijvers. Uniek voor hem was echter het gebruik van vriendschap als een literaire strategie om het bestaan van zijn brieftraktaten te verantwoorden.

---

<sup>246</sup> AP Ep. 13, p. 200.

<sup>247</sup> AP Ep. 13, pp. 198-200.

<sup>248</sup> AP Ep. 64, pp. 118-119.

<sup>249</sup> AP Ep. 36, pp. 266-267.

<sup>250</sup> AP, Ep. 1, p. 56.

<sup>251</sup> AP Ep. 41, p. 415.

<sup>252</sup> AP Ep. 5, p. 110; AP Ep. 6, pp. 130-132; AP Ep. 14, pp. 208-210; AP Ep. 17, pp. 504-505; AP Ep. 24, 628-629; AP Ep. 33, pp. 49-50; AP Ep. 38, pp. 280-281; AP Ep. 40, pp. 409-410; AP Ep. 41, p. 415 en AP Ep. 43, p. 422.

### 4.3 Emoties als symbolische communicatie

Briefschrijvers legden doorheen hun correspondentie eigen accenten via het emotionele repertoire dat ze aanwendden. Het discours rond *amicitia* toont aan dat deze diversiteit zeker niet enkel op een verschil in onderwerp terug te voeren is. Immers, in gelijkaardige situaties, bijvoorbeeld bij gespannen relaties, vielen de briefschrijvers zeker niet altijd op dezelfde emoties terug. Ze kozen dus voor verschillende emotionele strategieën in hun brieven. Vriendschapstaal bewees vooral zijn nut bij het opbouwen van nieuwe contacten en het herdefiniëren van relaties die dreigden spaak te lopen of waarbij de briefschrijver onvrede voelde over het gedrag van zijn correspondenten. Het discours van vriendschap vormde dus een belangrijk instrument in het uitbouwen en onderhouden van netwerken. Het vertelt daarentegen weinig over de echte, persoonlijke vriendschappen die briefschrijvers onderhielden. Om meer intieme banden op het spoor te komen zijn terloopse vermeldingen van bezorgdheid om elkaars lot en het uitwisselen van nieuwtjes en geschenken immers meer verhelderend dan omstandige betuigingen van vriendschap of liefde. Anderzijds sluit het gebruik van vriendschapstaal het bestaan van onderlinge genegenheid zeker niet per definitie uit.

De collecties van mannelijke briefschrijvers getuigen daarenboven van een pragmatische opvatting van vriendschap om bepaalde gunsten van de leden binnen hun netwerk gedaan te krijgen. Tot slot symboliseerde het vriendschapsdiscours ook een gedeelde afkomst en opleiding onder de mannelijke religieuze elite, een discours dat aangeleerd werd via de studie van de briefschrijfkunst en gestoeld was op de ethische concepten van de antieke filosofie. Het hanteren van dit vriendschapsdiscours fungeerde dus op een zekere manier als een soort 'geloofsbrief' voor de afzender, een bewijs van diens literaire en intellectuele talenten en het delen van bepaalde idealen. Zowel traditionele kloosterlingen als aanhangers van de nieuwe orden waren vertrouwd met dit discours en maakten er in hun brieven handig gebruik van. Ook al pasten de twee briefschrijvers met een niet-traditionele monastieke achtergrond vriendschapstaal op een eigen manier toe, een duidelijk onderscheid viel er – althans voor deze twee auteurs – niet met de twee benedictijnse monniken niet vast te stellen. De duidelijkste scheidingslijn loopt dan ook niet tussen deze twee groepen, maar tussen mannelijke en vrouwelijke briefschrijvers. Dat vrouwen zich niet inschreven in het vriendschapsdiscours is niet zo verwonderlijk. Zij stonden immers buiten deze geleerde cultuur van *ars dictaminis*. Hun zuiver spirituele invulling van vriendschap wortelde dan ook mogelijk in hun verlangen een eigen niche binnen het epistolaire landschap uit te bouwen, los van de regels van de briefschrijfkunst zoals deze door mannen waren opgesteld. Ze stoelden hun autoriteit niet op het tentoonspreiden van hun bekwaamheid in de *ars dictaminis*, maar op hun uitzonderlijke, profetische aanspraken.

Verder onderzoek, dat bijvoorbeeld ook de briefwisselingen van niet-monastieke auteurs of andere emoties mee in rekening brengt, is nodig om deze vaststellingen verder te onderbouwen. Toch wijzen deze conclusies, gebaseerd op slechts een beperkt aantal

briefwisselingen, op een verschillende invulling van emoties als symbolische communicatie tussen mannen en vrouwen. De veelzijdige manier waarop emoties relaties binnen een netwerk vorm kunnen geven komt bovendien zeer duidelijk naar voren uit de bestudeerde collecties.



**III.**

**AMBITIES:**

**EEN MONNIK WIL ZIJN STEMPEL DRUKKEN**



De inspanningen die Guibertus van Gemblours leverde om zijn netwerk uit te bouwen en te onderhouden via briefwisseling en persoonlijke contacten tonen zijn verlangen om een rol te spelen in de wereld buiten zijn eigen klooster. Met zijn oeuvre – in het bijzonder zijn *epistularium* en zijn twee *Vitae sancti Martini* – wilde hij voor zichzelf een plaats in de literaire traditie veroveren. Door zijn werken zorgvuldig in verschillende handschriften op te nemen trachtte hij zich ervan te verzekeren dat deze werken de toekomstige generaties zouden bereiken. Guibertus wilde dus duidelijk zijn stempel drukken op de literaire cultuur van zijn tijd. Nochtans gaven zijn tijdgenoten niet zo hoog op van het intellectuele niveau binnen het traditionele cenobitisme. Zo wijdde een auteur – mogelijk de cisterciënzer Adam van Perseigne – een traktaat aan de achteruitgang van de intellectuele kwaliteiten van de benedictijnen<sup>1</sup>. Guibertus leefde bovendien in een periode waarin het intellectuele leven grondig door elkaar gehaald werd door de opkomst van de scholen. Tal van mediëvisten wezen echter op de afwijzende houding van de monastieke wereld tegenover de intellectuele ontwikkelingen in de scholen zoals het vertrouwen op het eigen redeneringsvermogen ten koste van de traditionele *auctoritas*, ontwikkelingen die nochtans net vanaf de dertiende eeuw dominant zullen worden in het intellectuele leven. Zo maakte Petrus van Celle zich zorgen over de te grote zelfstandigheid van de *artes liberales* in de scholen, die in zijn ogen slechts een middel tot een beter begrip van de Heilige Schrift boden en geen doel op zich zoals de *magistri* in de scholen leken te denken<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Vermeld in Jean Bouvet, 'Introduction', in: *Adam de Perseigne. Lettres I*, ed. Jean Bouvet, Cerf, Parijs, 1960, pp. 12-13 (Sources chrétiennes 66).

<sup>2</sup> Stephen Ferruolo, *The Origins of the University. The Schools of Paris and Their Critics, 1100-1215*, Stanford University Press, Stanford, 1985, pp. 87-89.

Het waren echter vooral de cisterciënzers die zich opwierpen als de verdedigers van de meer contemplatieve monastieke benadering van de intellectuele cultuur, terwijl de benedictijnen zich slechts uitzonderlijk in deze intellectuele debatten mengden. Ze voelden zich dus niet geroepen om hun intellectuele cultuur te verantwoorden. De traditionele kloosters bleven wel actief in de productie van teksten en handschriften, maar beperkten zich tot de genres waarmee ze reeds van oudsher vertrouwd waren. Het lijkt er dus sterk op dat het traditionele monasticisme op zichzelf terugplooid en zich vooral ging toelagen op het verderzetten van de eigen tradities. Kortom, hoewel ze zich dus zeker niet volledig terugtrokken uit de intellectuele cultuur, stelt de vraag zich welke intellectuele ambities de aanhangers van het traditionele cenobitisme precies nog koesterden na 1150.

Guibertus werd opgeleid in een klooster dat een rijke literaire traditie had en op een bijzonder intellectueel niveau kon bogen, op zijn minst tot in de vroege twaalfde eeuw, het moment waarop Guibertus zijn religieuze carrière te Gembloux begon. Zijn eigen intellectuele ambities werden ongetwijfeld deels vormgegeven door het gevoel tot deze rijke traditie te behoren en de wens deze verder te zetten. Op welke wijze hij dit deed, staat centraal in dit deel. Doorheen zijn werken legde Guibertus zijn intellectuele achtergrond bloot. De citaten die hij aanhaalde illustreren zijn belesenheid en geven aan hoe hij zich verhiield tegenover de nieuwe intellectuele stromingen van de twaalfde en vroege dertiende eeuw. Hij zette zich ook in voor het stimuleren van de intellectuele cultuur en percipieerde zichzelf zeer zelfbewust als schrijver, die een bijdrage leverde aan de literaire traditie. Zijn twee grootste persoonlijke verwezelijkingen – zijn *epistularium* en zijn berijmde *Vita sancti Martini* – voegde hij samen tot het pronkstuk uit zijn literaire erfenis, de *memoriale*. Vooral de *Vita sancti Martini* in verzen, alsook zijn *Vita sancti Martini* in prozavorm, geven een bijzonder inzicht in hoe Guibertus als een auteur te werk ging, bijvoorbeeld hoe hij zijn bronnen verzamelde en verwerkte. Door de grondige analyse van zijn werkwijze als hagiograaf en van zijn werken kunnen we ook beoordelen of we Guibertus effectief als intellectuele auteur van deze teksten mogen beschouwen of hem daarentegen eerder als een compiler van gekende werken over Martinus moeten zien. Door Guibertus als schrijver van teksten en promotor van de intellectuele cultuur te bestuderen kunnen we beoordelen welke rol een traditionele monnik voor zichzelf weggelegd zag binnen de intellectuele cultuur van zijn tijd.

Guibertus is weliswaar in het bijzonder bekend om de uitgebreide en gedetailleerde collectie brieven die hij naliet, maar naast briefschrijver was hij, zoals al vermeld, ook een hagiograaf. Ook al staat Guibertus onder historici in de eerste plaats bekend als hagiograaf van Hildegard van Bingen, toch vormde deze heilige niet echt de focus van zijn hagiografische ambities. Hij begon weliswaar op vraag van Philip van Heinsberg een *vita* over de profetes, maar werkte deze nooit af. Zijn ware 'idool' was immers ontegensprekelijk de vierde-eeuwse heilige St-Martinus van Tours. Terwijl vanaf het einde van de twaalfde en de dertiende eeuw andere spirituele idealen in zwang raakten, die gebaseerd waren op een charismatisch heiligheidsconcept waarin visionaire vrouwen een belangrijke rol speelden, bleef Guibertus' voorkeur uitgaan naar een aloude heilige. Bovendien stond deze heilige aan het begin van de westerse hagiografische traditie. Het heiligenleven dat Sulpicius Severus



aan St-Martinus wijdde vormde immers de maatstaf waarmee volgende generaties hagiografen zich maten. Guibertus waagde zich dus aan een uiterst bekende en iconische heilige. Kortom, behalve de impact die hij wilde hebben op zijn directe omgeving via zijn brieven en op de toekomstige generaties via zijn briefcollecties ambieerde Guibertus evenzeer zijn stempel na te laten op de hagiografie en de spirituele idealen van zijn tijd. Immers, zoals uit de bespreking van dit genre bleek gaf elke hagiograaf steeds een eigen invulling aan zijn onderwerp. Ook Guibertus kende aan 'zijn' Martinus kenmerken toe die vooral zijn eigen visie op de 'ideale heilige' weerspiegelen. Op deze wijze positioneerde hij zich ten opzichte van de verschuivende heiligheidsidealen van de late twaalfde eeuw. Guibertus' hagiografische inspanningen ten dienste van St-Martinus zijn dus niet enkel een excellente illustratie van hoe hij als schrijver te werk ging, maar getuigen tegelijkertijd van de blijvende aantrekkingskracht die deze traditionele heilige nog uitoefende in de twaalfde eeuw en hoe deze door een benedictijns schrijver werd ingevuld.



## Hoofdstuk 5 : Intellectuele cultuur

Tot het begin van de twaalfde eeuw werd de intellectuele wereld gedomineerd door de aanhangers van het traditionele monasticisme. Het schriftmonopolie lag immers volledig in religieuze handen en binnen deze brede groep waren het de kloosterlingen die instonden voor het merendeel van de tekstproductie en -verspreiding. Ze waren cruciaal in de ontwikkeling van allerlei genres, gaande van historiografie over hagiografie tot theologie. Naast de vele andere transformaties die in de twaalfde eeuw het weefsel van de samenleving in West-Europa grondig door elkaar schudden, kende deze periode ook op intellectueel vlak een ingrijpende ontwikkeling, die de 'Twaalfde-eeuwse Renaissance' genoemd wordt<sup>3</sup>. Onder invloed van de kruistochten en de bloeiende handel namen de contacten met de Arabische wereld toe, waardoor tot dan ongekende antieke teksten voor het eerst beschikbaar werden in middeleeuws Europa<sup>4</sup>. Dit stimuleerde een fascinatie voor de klassieke oudheid, die zich bijvoorbeeld uitte in een teruggrijpen naar het Romeinse recht als inspiratiebron of een heropbloei van metafysische vraagstellingen, hetgeen bijdroeg tot een algemene bloei van de intellectuele cultuur tijdens de twaalfde eeuw<sup>5</sup>. Tot slot zagen tijdens de twaalfde eeuw nieuwe genres zoals de epische roman het licht<sup>6</sup>, terwijl de volkstaal aan erkenning won als geschreven taal. In deze context van intellectuele veranderingen traden nieuwe sociale groepen op het voorplan van de intellectuele cultuur. Zo ontwikkelde zich een groep van professionele klerken die de oorkondenproductie uit de invloedssfeer van de kloosters haalden. Het intellectuele zwaartepunt verschoof van de kloosters geleidelijk aan naar de scholen, die op hun beurt in de dertiende eeuw zouden

---

<sup>3</sup> Charles Homer Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Harvard University Press, Cambridge, 1927, 437p.; Robert Benson *et al.* (reds.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, University of Toronto, Toronto, Londen & Buffalo, 1991, 781p. (herdruk van het gelijknamige werk dat in 1982 door Harvard University Press te Cambridge werd uitgegeven); Giles Constable, *The Reformation of the Twelfth Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, 411p. en Thomas Noble & John Van Engen (reds.), *European Transformations. The Long Twelfth Century*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2012, 562p.

<sup>4</sup> Zie bijvoorbeeld de bijdrage van Marie-Thérèse d'Alverney aan Benson *et al.*, *Renaissance and Renewal*, pp. 421-462.

<sup>5</sup> Zie bijvoorbeeld de bijdragen van Herbert Bloch, Stephan Kuttner en Stephen Gersch aan Benson *et al.*, *Renaissance and Renewal*, resp. pp. 615-636, pp. 299-323 en pp. 512-534 of de bijdragen van John Van Engen en Anders Winroth aan Noble & Van Engen, *European Transformations*, resp. pp. 17-44 en pp. 338-353 of Andreas Speer, 'Das 'Erwachsen der Metaphysik'. Anmerkungen zu einem Paradigma für das Verständnis des 12. Jahrhunderts', in: Matthias Lutz-Bachman *et al.* (reds.), *Metaphysics in the Twelfth Century. On the Relation among Philosophy, Science and Theology*, Brepols, Turnhout, 2004, pp. 17-40.

<sup>6</sup> Zie bijvoorbeeld de bijdrage van Per Nykrog aan Benson *et al.*, *Renaissance and Renewal*, pp. 593-612.

uitgroeien tot de eerste universiteiten met hun specifieke organisatorische structuur<sup>7</sup>. In deze scholen hechtte men grote waarde aan de rede als manier om intellectuele vraagstukken te analyseren en wendde men deze ook aan om het geloof en Gods plan systematisch en volledig te doorgronden. Dit goddelijke plan trachtte men ook af te leiden uit de schepping zelf, waardoor natuurfenomenen en het boek Genesis belangrijke onderzoeksonderwerpen werden. Dit leidde ertoe dat historici al snel een dichotomie poneerden tussen deze speculatieve, vroegscholastische cultuur in de steden en de contemplatieve cultuur van de kloosters. Terwijl bij de eerste de rede, scherp gedefinieerde concepten en de dialectische methode – het confronteren van stellingen om zo tot een nieuw inzicht te komen – centraal stonden<sup>8</sup>, werd de intellectuele cultuur van de kloosters gekenmerkt door *lectio divina*, vertrouwen op God en persoonlijke ervaring weergegeven in beeldrijke taal. Recent onderzoek nuanceerde echter deze strikte tweedeling tussen monastieke en scholastieke cultuur en toonde de interactie tussen beide intellectuele culturen aan<sup>9</sup>.

In deze context van ingrijpende veranderingen in de middeleeuwse samenleving én grote culturele bloei werd het traditionele monasticisme geconfronteerd met nieuwe visies op intellectuele cultuur, zowel binnen de wereld van reguliere religieuzen als daarbuiten. De uitdaging bestond erin zich binnen deze veranderde context staande te houden. Traditionele monniken hadden hun culturele monopolie van weleer in ieder geval verloren, maar binnen het herschikte religieuze en intellectuele landschap waren ze niet bij voorbaat uitgesloten van elk intellectueel debat. Ondanks enige openheid voor de scholen participeerden de benedictijnen echter na het midden van de twaalfde eeuw amper aan de intellectuele cultuur. Ze bleven weliswaar teksten produceren, handschriften samenstellen, bibliotheken uitbouwen en dergelijke meer, maar deden dat wel op een erg stereotiepe manier én op een beperktere schaal dan voor 1150. Guibertus van Gemblours biedt een uitgelezen kans om de positionering van een aanhanger van het traditionele cenobitisme binnen de intellectuele cultuur te bestuderen: welke impact wou en/of kon een benedictijns monnik nog uitoefenen in de twaalfde eeuw en hoe verhield hij zich ten opzichte van de nieuwe ontwikkelingen aan de scholen? Op basis van de werken waaraan Guibertus

---

<sup>7</sup> Ferruolo, *The Origins*, pp. 1-44.

<sup>8</sup> De dialectische methode vond zijn expressievorm in het genre van de *quaestio*, dat geleidelijk evolueerde tot de *disputatio*. Voor een overzicht over de ontwikkeling van dit bij uitstek scholastische genre, zie Bernardo Bazan, 'Les questions disputées, principalement dans les facultés de théologie', in: Bernardo Bazan *et al.*, *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les facultés de théologie, de droit et de médecine*, Brepols, Turnhout, 1985, pp. 13-149 (Typologie des sources du Moyen Age occidentale 44-45).

<sup>9</sup> Dit is bijvoorbeeld het opzet van Constant Mews & John Crossley (reds.), *Communities of Learning. Networks and The Shaping of Intellectual Identity in Europe, 1100-1500*, Brepols, Turnhout, 2011, 366p.; zie ook Constant Mews, 'Scholastic Theology in a Monastic Milieu in the Twelfth Century: The Case of Admont', in: Alison Beach (red.), *Manuscripts and Monastic Culture. Reform and Renewal in Twelfth-Century Germany*, Brepols, Turnhout, 2007, pp. 217-239 of Brian Noell, 'Scholarship and Activism at Cîteaux in the Age of Innocent III', in: *Viator*, 38 (2007), pp. 21-53, citaat op pp. 52-53. Voor een uitgebreidere bespreking, zie Hoofdstuk 9.

refereerde in zijn werken kunnen we zijn intellectueel profiel samenstellen, om aldoende inzicht te krijgen in de literatuur die Guibertus hoog aansloeg. Toonde hij bijvoorbeeld een interesse in contemporaine auteurs en het gedachtengoed dat zich in de scholen begon te ontwikkelen? Guibertus' visie op het auteurschap, zijn omgang met zijn bronmateriaal en zijn doelstellingen bij het schrijven van zijn werken zijn dan weer verhelderend voor zijn eigen literaire ambities. Daarenboven bevorderde Guibertus de intellectuele cultuur ook door anderen aan te zetten tot het schrijven van teksten. Tot slot had hij ook als secretaris van Hildegard een duidelijke impact op de literaire geschiedenis én op het beeld dat hedendaagse onderzoekers van Hildegard hebben.

Eerst wordt echter een overzicht geboden van het culturele referentiekader waarbinnen Guibertus' leven zich te Gemblours afspeelde. Guibertus werkte als auteur natuurlijk niet in een cultureel vacuüm. Integendeel, de abdij van Gemblours was befaamd om zijn culturele productie en de gerenommeerde intellectuelen die het klooster had voortgebracht. Uiteraard vormde ook het klooster geen eiland op zich. Zo wees onderzoek op basis van stijlvereenkomsten in handschriften uit dat Gemblours in de periode 1076-1125 zijn inspiratie vooral haalde bij de grote abdijen uit het keizerrijk zoals Hildesheim, Mainz, St-Gallen, Trier, Echternach en Keulen<sup>10</sup>. In de meer onmiddellijke omgeving hield Gemblours in de vroege twaalfde eeuw contact met de kloosters van Brogne, St-Truiden en de twee gemeenschappen uit Luik, St-Jacobus en St-Laurent<sup>11</sup>, alsook mogelijk met andere naburige abdijen, zoals Lobbes, het klooster waarmee de geschiedenis van Gemblours in de elfde eeuw verweven was. De intellectuele cultuur te Gemblours was dus ook beïnvloed door de literaire tradities en interesses die deze kloosters kenmerkten, zoals bijvoorbeeld de teksten van Rupert van Deutz die al in Hoofdstuk 2 aan bod kwamen. De onderstaande bespreking wordt echter beperkt tot de culturele traditie van Gemblours, omdat het moeilijk te bepalen is hoe groot de impact van de vernoemde kloosters op Gemblours precies was en op welke manieren die zich uitte. Het onderstaande overzicht van de intellectuele cultuur te Gemblours voor het midden van de twaalfde eeuw biedt alleszins een duidelijk inzicht in het cultureel referentiekader dat Guibertus ter beschikking stond en waarmee hij zich kon vereenzelvigen of waartegen hij zich net kon afzetten. Kortom, de intellectuele cultuur te Gemblours vormde het decor waartegen Guibertus' literaire aspiraties vorm kregen.

---

<sup>10</sup> Tjamke Snijders, 'Near Neighbors, Distant Brothers. The Inter-monastic Networks of Benedictine Houses in the Southern Low Countries (900-1200)', in: Steven Vanderputten, Tjamke Snijders & Jay Diehl (reds.), *Medieval Liège at the Crossroads of Europe: Monastic Society and Culture, 1000-1300*, Brepols, Turnhout, 2014, te verschijnen.

<sup>11</sup> Snijders, 'Near Neighbors', te verschijnen.

## 5.1 Intellectuele cultuur te Gembloers vóór 1150

### 5.1.1 Bibliotheekbezit

Hoe breed de intellectuele horizons van een monnik uit Gembloers konden uitwaaiëren, werd uiteraard mee bepaald door de basis die zijn moederabdij hem kon bieden. Om een zicht te krijgen op de intellectuele bouwstenen die in het klooster van Gembloers beschikbaar waren, zijn de overgeleverde handschriften uit de abdij verhelderend. Uiteraard reisden geleerden wel rond op zoek naar interessante teksten, wat betekent dat de bibliotheek van Gembloers niet de enige bron van informatie vormde voor een schrijver zoals Guibertus. Het handschriftenbezit van het eigen klooster vormde desalniettemin het fundament voor een schrijver en is dus zeker onze aandacht waard. In Appendix 1.2 is een overzicht van het bibliotheekbezit van Gembloers voor de hele middeleeuwse periode terug te vinden. Voor dit overzicht is vertrokken van de handschriften die Albert Derolez en zijn medewerkers in de *Corpus catalogorum*-reeks rapporteerden<sup>12</sup>. Deze ruggengraat werd vervolgens aangevuld met informatie uit de secundaire literatuur, zoals verdere preciseringen, en in sommige gevallen met aanvullingen op basis van eigen waarnemingen. De appendix bevat ook referenties naar de secundaire literatuur die hierbij geraadpleegd werd. Deze handschriften lichten ons in over welke werken, auteurs en genres geliefd waren te Gembloers. Bij het trekken van conclusies op basis van overgeleverde handschriften dienen uiteraard enkele caveats aangebracht te worden. Ten eerste speelt uiteraard de bewaringsproblematiek een grote rol. Heel wat handschriften doorstonden de tand des tijds niet, waardoor heel wat informatie verloren is gegaan. Zelfs een schatting van het percentage verloren handschriften per instelling is bijzonder moeilijk<sup>13</sup>. Dit levert mogelijk een vertekend beeld op van de intellectuele interesses van een instelling: mooi uitgevoerde handschriften kenden immers een grotere bewaringskans dan hun soberdere broertjes en daarenboven maakte ook de verantwoordelijke voor de bibliotheek bij reorganisaties een selectie van wat wel en wat niet meer relevant was voor de gemeenschap. Voor de abdij van Gembloers is helaas ook geen middeleeuwse bibliotheekcatalogus overgeleverd die eventueel een idee had kunnen geven van welke

---

<sup>12</sup> Albert Derolez *et al.*, *Corpus catalogorum Belgii: the medieval booklists of the southern Low Countries. 7: The surviving manuscripts and incunables from medieval Belgian libraries*, Koninklijke Academie, Brussel, 2009, pp. 123-128.

<sup>13</sup> Siebert van Gembloers rapporteerde dat abt Olbert (abb. 1021-1048) niet minder dan 55 volumes met seculiere kennis liet overschrijven voor de bibliotheek van Gembloers, maar of dit getal als betrouwbaar aan te nemen valt, is niet zeker. In ieder geval zijn er zeker niet zoveel handschriften met 'seculiere kennis' overgeleverd uit de tiende en elfde eeuw. *Gesta abbatum Gemblacensium*, ed. Georg Pertz, *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores* 8, Hannover, 1848, p. 540.

manuscripten niet bewaard zijn gebleven doorheen de tijd. Zodoende blijven we in het ongewisse over de verhouding van het aantal overgeleverde manuscripten tot het totale aantal codices dat ooit in een bepaalde periode te Gembloers aanwezig was, alsook over eventuele selectiekeuzes die men misschien ooit heeft gemaakt bij het reorganiseren van het handschriftenbezit. Ten tweede dateren de bezitsaantekeningen in de handschriften vaak van een latere periode dan diegene waarin het handschrift werd opgesteld. Het is dus niet uitgesloten dat een codex pas in een later stadium deel ging uitmaken van het bibliotheekbezit van een klooster<sup>14</sup>. Ten derde vertelt het aanwezig zijn van een handschrift niets over hoe intensief het werd aangewend, noch of men de inhoud ervan apprecieerde. Soms kunnen gebruikssporen zoals marginale nota's of de mate van 'versletenheid' hier wel een indicatie van bieden. Tot slot is de datering van de handschriften niet steeds even accuraat, vaak slechts beperkt tot een nauwkeurigheid van een (halve) eeuw. Bovendien is men er zich meer en meer van bewust dat handschriften zijn opgebouwd uit verschillende codicologische eenheden die konden gerecombineerd worden tot nieuwe gehelen. Deze verschillende eenheden konden best uit verschillende periodes stammen, terwijl traditionele catalogi vooralsnog vaak voor dergelijke verzamelhandschriften slechts één datering geven. Ondanks deze tegenwerpingen blijven de overgeleverde handschriften bij gebrek aan andere informatie zowat de beste indicatie van de intellectuele interesses van een kloostergemeenschap. Ook de veralgemenende indeling in eeuwen blijft in de appendix voor het gemak behouden om enkele bredere tendensen in de uitbouw van de bibliotheek van Gembloers op te sporen. Wat vertelt het handschriftenbestand van Gembloers nu over het intellectuele referentiekader waarbinnen Guibertus' literaire aspiraties vorm kregen?

Uit de beginperiode van het klooster zijn slecht vijf manuscripten overgeleverd. Sommige van deze handschriften worden al in de negende eeuw gedateerd, al bestaat hier geen consensus over. Deze codices zijn dan uiteraard latere schenkingen aan het recent gestichte klooster van Gembloers. De vijf oudste manuscripten bevatten delen van het Nieuwe Testament, hagiografische teksten en gegloste werken van Vergilius. Vanaf ca. 1000 investeerde de jonge gemeenschap duidelijk in de uitbouw van een rijke en gevarieerde bibliotheek. Uit deze periode dateren niet minder dan vijfenveertig handschriften. De kern van de bibliotheek werd vermoedelijk gevormd door het werk van de kerkvaders ter ondersteuning van het morele en spirituele leven te Gembloers. Naast deze patristische basisteksten besteedde men ook aandacht aan antieke auteurs, waaronder Ovidius, die in de twaalfde eeuw zijn opmars maakte, en aan enkele 'wetenschappelijke' teksten, bijvoorbeeld over astronomie. De Gembloerse bibliotheek bezat bovendien verscheidene codices ter onderricht van de *artes liberales*, zoals bijvoorbeeld de *Rhetorica ad Herennium*

---

<sup>14</sup> Meer recent hebben Albert Derolez en Robert Babcock onderzoek gedaan naar de herkomst van de Gembloerse manuscripten op basis van paleografisch bewijsmateriaal. Op deze manier beogen deze historici te achterhalen welke manuscripten al in de elfde eeuw tot de bibliotheek van Gembloers behoorden, aangezien de bezitsaantekeningen in de meeste handschriften pas dateren van de zeventiende eeuw en later. De resultaten van dit onderzoek moeten echter nog gepubliceerd worden

toegeschreven aan Cicero. Daarnaast getuigen de overgeleverde handschriften ook van een interesse in geschiedschrijving, gaande van antieke teksten tot meer recent werk, bijvoorbeeld van Fréculf van Lisieux of Raoul van Caen. De lokale geschiedenis en auteurs ‘van eigen bodem’ lijken op speciale interesse te kunnen hebben gerekend. Zo werden te Gembloers mogelijk de Annalen van het Luikse St-Jacobusklooster geschreven en bevatte de bibliotheek werk van Heriger van Lobbes en Ratherius van Verona, beiden te verbinden aan Lobbes, het klooster waarmee Gembloers een zekere rivaliteit uitbouwde. Ook het debat over de transsubstantiatie werd te Gembloers met aandacht gevolgd, zo blijkt uit niet minder dan twee handschriften die de teksten van Berengarius van Tours over het onderwerp verenigden met werk van Paschasius Radbertus, Hrabanus Maurus, Lanfranc van Canterbury en anderen. Hagiografie is duidelijk minder sterk vertegenwoordigd, met uitzondering van enkele werken over de eigen patroonheiligen, alsook liturgie. Soms werden dergelijke handschriften voor ‘alledaags’ gebruik in een apart, kleiner *armarium* bewaard dat vaak in de sacristie gelegen was, waardoor ze andere overleveringskansen hadden dan de codices die in de ‘grote’ bibliotheek lagen<sup>15</sup>. Dat er amper vroege codices met liturgie, nochtans een essentieel deel van het monastieke leven, zijn overgeleverd hoeft niet te verbazen. Handschriften met liturgie werden immers vaak vervangen door meer recente exemplaren die beter aansloten bij de contemporaine noden van de gemeenschap. Bijbelboeken zijn in het algemeen weinig overgeleverd in handschriften, tenzij deze omwille van hun versieringen een intrinsieke waarde bezaten<sup>16</sup>. Samenvattend wekken de overgeleverde handschriften de indruk van een intensieve bloeiperiode te Gembloers in de elfde eeuw en een gediversifieerde interesse in zowel antieke, patristische, Karolingische en min of meer eigentijdse auteurs. Deze bloeiperiode valt samen met de abbatien van, onder andere, Olbert, door Sigebert van Gembloers geroemd om zijn geleerdheid, en Tietmar, geprezen als literaire mecenas. Deze bloei lijkt zich echter niet te hebben doorgezet tijdens de twaalfde eeuw. Het aantal overgeleverde manuscripten loopt bijvoorbeeld terug tot dertien. De bewaarde handschriften behandelen uiteenlopende problematieken, zoals de eigen geschiedenis, theologie, heiligenlevens of normatieve teksten, zowel van de kerkvaders – waaronder Augustinus, Gregorius de Grote en Isidorus van Sevilla – als van

---

<sup>15</sup> De manuscripten van Villers waren bijvoorbeeld over minstens drie verschillende plaatsen verdeeld. De catalogoog van 1309 deelt het bibliotheekbezit van Villers op in de handschriften uit het *armarium magnum* en het *armarium parvum*. De collectie van de kleine bibliotheek bevat vooral werken uit het universitaire milieu en waren dus vermoedelijk meer recente aanwinsten. De overlevingskansen van de handschriften uit deze bibliotheek lagen echter opmerkelijk lager dan die uit het *armarium magnum*, wat historici er opnieuw attent op maakt dat de bewaringsplaats een grote impact had op de overlevingskans van de handschriften en dus ook op het profiel van de overleverde handschriften. In beide *armaria* ontbreken echter liturgische handschriften, waardoor aangenomen mag worden dat die elders bewaard werden, vermoedelijk in de sacristie zelf. Zie Thomas Falmagne, *Un texte en contexte. Les Flores paradisi et le milieu culturel de Villers-en-Brabant dans la première moitié du 13e siècle*, Brepols, Turnhout, 2001, pp. 73-76; pp. 78-87 en p. 113.

<sup>16</sup> De oude manuscripten dienden geregeld als bescherming voor andere handschriften en zijn dan ook soms als schutbladeren overgeleverd.



meer recente auteurs zoals Liudprand van Cremona, Rupert van Deutz, Anselmus van Canterbury en Alain van Rijsel. Daarnaast dateren ook enkele handschriften met direct belang voor Guibertus uit deze periode. Het is echter niet gemakkelijk om te bepalen welke van deze handschriften van vóór 1150 dateren en dus Guibertus' intellectuele referentiekader konden uitmaken en welke tijdens zijn leven en eventueel zelfs onder zijn impuls werden opgesteld. Echt verrassende ontdekkingen bevat dit overzicht niet. Alleszins bood de bibliotheek van Gemblours een uitgebreid scala aan intellectuele bouwstenen aan de leden van de kloostergemeenschap. Daarenboven geven de hiaten in de collectie – het ontbreken van een Regel van Benedictus, de weinige hagiografische en liturgische handschriften, etc – aan dat dit overzicht zeker geen volledig beeld van de omvang van de bibliotheek ca. 1150 biedt en dat het eigenlijke bezit waarschijnlijk nog uitgebreider was.

Ook het vervolgverhaal over de uitbouw van de bibliotheek van Gemblours kent weinig onvoorspelbare wendingen. Uit de dertiende eeuw zijn acht handschriften overgeleverd. Enkele hiervan worden ten volle aangewend als bronmateriaal voor deze doctoraatscriptie, aangezien hun totstandkoming rechtstreeks met Guibertus verbonden is, namelijk Guibertus' *memoriale*, de *martinellus* en de collectie met de traktaatbrieven. Naast deze manuscripten bevonden zich in de bibliotheek van Gemblours ook een handschrift met preken van Jacques van Vitry, verscheidene juridische teksten, een gegloste versie van de brieven van Paulus en werken van theologische aard, onder andere van de hand van Petrus Comestor en Hugo van St-Victor. Uit de veertiende eeuw werden negen codices uit de Gemblourse bibliotheek overgeleverd van hoofdzakelijk juridische inslag. Daarnaast bezat de gemeenschap een theologisch handschrift over de deugden en ondeugden alsook een handschrift met mystiek-meditatieve teksten. De vijftiende-eeuwse Gemblourse monniken vertoonden opnieuw meer initiatief in het uitbouwen van hun manuscriptenbestand. In deze periode kwam het klooster ook onder de invloed van een hervormingsbeweging die uitdijde vanuit St-Jacobus te Luik naar onder andere Gemblours in 1439<sup>17</sup>. Uit de vijftiende eeuw zijn niet minder dan negentien handschriften overgeleverd over diverse onderwerpen. Hieronder bevinden zich verscheidene juridische, scholastische en theologische handschriften, aangevuld met twee handschriften met hagiografische teksten, één liturgisch handschrift, één handschrift over en met teksten van klassieke auteurs en tot slot één handschrift met werk van Thomas à Kempis. Wat betreft het zestiende-eeuwse manuscriptbezit valt vooral het grote aandeel liturgische handschriften op. Daarnaast breidde de bibliotheek uit met één hagiografisch handschrift en enkele historiografische handschriften. Deze historiografische handschriften bevatten onder andere de kronieken van St-Truiden en Villers, teksten over de eigen gemeenschap, het *Exordium Magnum* van de cisterciënzer orde alsook een geschiedenis van de bisschoppen van Luik en de hertogen van Brabant. Kortom, de tendensen die uit dit summiere overzicht naar voren komen

---

<sup>17</sup> Pieter-Jan De Grieck, *De benedictijnse geschiedschrijving in de Zuidelijke Nederlanden (ca. 1150-1550): Historisch bewustzijn en monastieke identiteit*, Brepols, Turnhout, 2010, pp. 98-108.

passen binnen het algemene beeld van de ontwikkeling van de intellectuele cultuur. Zo liet bijvoorbeeld het steeds toenemende belang van juridische teksten ook de monniken van Gemblours niet onberoerd. Wel opvallend is de geringe interesse die de gemeenschap vertoonde in scholastische en mystieke werken. Na de elfde-eeuwse stormloop op klassieke auteurs werd er bovendien amper nog geïnvesteerd in nieuwe kopijen van antieke werken. De uitbouw van de bibliotheek greep dus vooral in de elfde eeuw plaats, onder impuls van enkele abten, en lijkt enkel in de vijftiende eeuw opnieuw een bekommernis van de monastieke gemeenschap te zijn geweest, al evenaarde men het elfde-eeuwse enthousiasme niet meer.

### 5.1.2 Guibertus' intellectuele voorgangers

In de schoot van het klooster van Gemblours en zijn rijkelijk voorziene kloosterbibliotheek zagen vele literaire werken en befaamde schrijvers het licht. Voor kennis over de 'geleerden' uit het klooster zijn we sterk afhankelijk van Sigeberts *Gesta abbatum Gemblacensium* en de *continuatio* hierop door Gottschalk, die zoals eerder aangestipt bezwaarlijk neutrale beschrijvingen genoemd kunnen worden. Vaak gaat het eerder over wijsheidstopoi die standaard aan abten werden toegeschreven, maar in enkele gevallen worden er voldoende details gegeven om het beeld van een bloeiende literaire traditie en intellectuele cultuur te schetsen.

Over de – vermoedelijke – eerste abt Erluinus wordt verteld dat hij 'doordrongen' was van wijsheid<sup>18</sup>. Daarenboven genoot hij een reputatie als auteur van een lofbrief op de stichter Wicbertus<sup>19</sup>. Tijdens deze beginfase van de abdij te Gemblours zou ook ene Richarius, een lid van de monastieke gemeenschap, hebben geleefd. Deze Richarius zou dermate cultureel onderlegd zijn geweest dat hij in staat was het leven van Erluinus in verzen te componeren<sup>20</sup>. Het beeld dat de *Gesta* van abt Olbert (abb. 1021-1048) schetsen, is er één van een bijzonder onderlegd en erudiet man, die 'als een zeer oordeelkundige bij was, dik van de nectar van de doctrine die hij in de bloemrijke velden vond'. Ook als leermeester genoot Olbert grote faam. Aan hem werd immers een belangrijke rol toegeschreven in de genese van het werk van Burchard van Worms. Daarnaast zou hij ook zelf auteur zijn geweest van hagiografische teksten en liturgische muziek. Olbert zette zich in het bijzonder in om de monniken aan te zetten tot studie en investeerde om die reden ook in de uitbouw van de bibliotheek<sup>21</sup>. Deze bewering van de *Gesta* lijkt alleszins bevestigd te worden door het bovenstaande overzicht van de evolutie van het bibliotheekbezit van

---

<sup>18</sup> *Gesta abbatum Gemblacensium*, ed. G. Pertz, p. 524.

<sup>19</sup> *Vita Wicberti*, ed. Georg Pertz, *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores* 8, Hannover, 1848, pp. 515-516.

<sup>20</sup> *Gesta abbatum Gemblacensium*, ed. G. Pertz, pp. 523-525.

<sup>21</sup> *Gesta abbatum Gemblacensium*, ed. G. Pertz, pp. 535-542, in het bijzonder p. 536 en pp. 540-541.

Gembloers. Over Tietmar (abb. 1071-1092) zijn de *Gesta* vrij beknopt: deze abt wordt enkel omschreven als ‘eenvoudig’ en als literair patroon van Sigebert, maar in de beschrijving van zijn abbatiaat worden wel enkele monniken vermeld die bekendheid als leraar of auteur genoten. Guerinus, een familielid van de vroege abt Olbert en prior te Gembloers, wordt omschreven als een *doctor* en leraar van enige renommee<sup>22</sup>. Daarnaast maakte ook Sigebert in deze periode deel uit van de gemeenschap. De *Gesta* loven hem als auteur en als leermeester van vele monniken en andere figuren<sup>23</sup>. Van Sigeberts pen zijn vele en erg diverse werken overgeleverd, van hagiografie over historiografie tot gedichten. Sigebert werd vermoedelijk door abt Mysach (abb. 1048-1071) naar Metz gestuurd om daar in het St-Vincentiusklooster onder Mysachs broer Folkwin te verblijven. In Metz kreeg hij onderricht aan de kloosterschool en kregen zijn eerste literaire werken vorm, mogelijk als een soort schooloefening. Zijn terugkeer naar Gembloers, kort na de dood van Mysach, zorgde voor een verschuiving in de onderwerpen van zijn werk: na de geschiedenis van Metz en zijn heiligen kwam nu Gembloers centraal te staan<sup>24</sup>. Zoals reeds gezegd moest hij voor zijn relaas over de vroege geschiedenis van Gembloers van nul vertrekken, waardoor historici volledig afhankelijk zijn van zijn woorden voor informatie over de beginjaren van het klooster. Dat hij hierbij niet terugschrok voor manipulaties en het zelf ‘invullen’ van de hiaten<sup>25</sup>, toont zijn vertrouwen in zijn eigen intellectuele vermogen en zijn zelfbewuste auteurschap. Daarnaast vatte hij ook het plan op een universele kroniek te schrijven, die hij tot het einde van zijn leven bleef herwerken. Dit ambitieuze voornemen werd mede vormgegeven door zijn duidelijke stellingname in het debat tussen Keizer en Kerk in het kader van de Investituurstrijd: Sigebert percipieerde zijn *Chronica* immers als een bron van argumenten voor de voorstanders van de keizer ter aanvulling op zijn polemische brieven<sup>26</sup>. Tot slot zette Sigebert zijn eigen belezenheid expliciet in de verf door in navolging van Hiëronymus en Gennadius van Marseilles een overzicht van de belangrijkste namen uit de intellectuele geschiedenis tot dan toe op een rijtje te zetten in zijn *De viris illustribus*, gaande van Dionysius de Areopagiet, Isidorus van Seville of Gregorius van Tours tot meer recente schrijvers als Odo van Cluny, Lanfranc van Bec of Anselmus van Canterbury<sup>27</sup>. Niet weinig zelfingenomen voegde hij zichzelf toe aan deze lijst als laatste ‘aanwinst’ van de literatuurgeschiedenis. Deze eerezuchtige houding, zijn groots opgevatte literaire projecten, zijn doelbewuste deelname aan contemporaine debatten en zijn bereidheid om de

---

<sup>22</sup> *Gesta abbatum Gemblacensium*, ed. G. Pertz, pp. 543-545.

<sup>23</sup> *Gesta abbatum Gemblacensium*, ed. G. Pertz, p. 545 en p. 550.

<sup>24</sup> Tino Licht, *Untersuchungen zum biographischen Werk Sigeberts von Gembloux*, Mattes Verlag, Heidelberg, 2005, pp. 90-135.

<sup>25</sup> Zie hiervoor 2.1.1.

<sup>26</sup> Mireille Schmidt-Chazan, ‘Sigebert de Gembloux, le lotharingien’, in: *Publications de la section historique de l’institut G.-D. Luxembourg*, 106 (1991), pp. 31-33.

<sup>27</sup> Sigeberts *De viris illustribus* werd uitgegeven door Robert Witte als *Catalogus Sigeberti Gemblacensis de viris illustribus. Kritische Ausgabe*, Lang Verlag, Bern & Frankfurt, 1974, 160p.

geschiedenis aan te passen indien dit zijn verhaal beter diende, zijn allemaal symptomen van de grootse intellectuele ambities die Sigebert koesterde en zijn verlangen om zijn stempel na te laten op het culturele leven. Deze impact kon hij reeds tijdens zijn leven realiseren, niet in het minst door het grote succes van zijn kroniek. Kortom, de figuur van Sigebert was er ongetwijfeld niet vreemd aan dat Gembloers in deze periode een grote uitstraling verwierf. De aangehaalde bronnen in zijn werken zijn daarenboven erg divers. Niet elke monnik zal uiteraard het intellectuele niveau van Sigebert hebben kunnen bereiken, en ook het bibliotheekbezit van St-Vincentius te Metz lag aan de basis van Sigeberts indrukwekkende literaire bagage, maar desondanks is Sigebert een exponent van de bijzondere culturele bloei die Gembloers tijdens de elfde eeuw kenmerkte.

De volgende abt, Liethard (abb. 1092-1113), werd opgeleid onder Olbert. Deze figuur werd geloofd omwille van zijn scherpe inzichten op economisch vlak, zijn welbespraaktheid, zijn gewaardeerde spirituele aanmaningen en de toestroom van kinderen van adellijke afkomst naar het klooster<sup>28</sup>. Het klooster slaagde er dus in zijn faam te verzilveren in de vorm van een grote aantrekkingskracht op de hogere klassen. Tijdens Liethards abbatiaat bevond zich onder de kloosterlingen ook ene Odewalon, die als zeer wijs in zowel seculiere als goddelijke kennis wordt omschreven. Daarenboven is er een anonieme tekst overgeleverd over de *elevatio* van Wicbertus' relieken in 1110<sup>29</sup>, wat aangeeft dat er vermoedelijk naast Sigebert nog minstens één andere kloosterling literair actief was. Tot slot behoorde Anselmus (abb. 1113-1136) tot dezelfde familie als Guerinus en dus ook van de gelauwerde Olbert. Alvorens hij de leiding van Gembloers op zich nam, had Anselmus reeds een reputatie uitgebouwd in de Franse regio als geleerde en als abt van twee andere benedictijnse gemeenschappen, Lagny nabij Parijs<sup>30</sup> en Hautvilliers nabij Reims. Het feit dat Gembloers een dergelijke figuur wist te strikken als leider, geeft aan dat er aan het opnemen van een abbatiaat in het klooster heel wat prestige verbonden was en dat een hoogopgeleide intellectueel het niet te min achtte te Gembloers aangesteld te worden. Anselmus slaagde erin 'de wortel van de wijsheid in velen te planten'. Daarenboven was hij niet enkel zelf literair actief als voortzetter van de kroniek van Gembloers, maar doorploegde hij ijverig vele bibliotheken op zoek naar teksten. Indien hij 'onvolkomenheden' opmerkte in de gevonden teksten, aarzelde hij niet om deze te 'verbeteren'. De teksten die Anselmus' aandacht wisten op te wekken, waren bedoeld als stichtende lectuur voor de jonge monniken. De welsprekende abt werd in het bijzonder geprezen voor zijn vermogen steeds de juiste toon aan te kunnen slaan in zijn preken, ongeacht of deze nu aan een publiek van monniken of leken waren gericht. Voor Anselmus was kennis nooit een doel op zich, maar diende het steeds een

---

<sup>28</sup> *Gesta abbatum Gemblacensium*, ed. G. Pertz, pp. 545-551.

<sup>29</sup> *Historia elevationis S. Wicberti*, ed. Georg Pertz, *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores* 8, Hannover, 1848, pp. 516-518.

<sup>30</sup> Dit klooster lag in Lagy-sur-Marne. Hoewel dit plaatsje niet zo ver van Parijs lag, behoorde het wel tot de vier jaarmarkten van de Champagne.

groter goed<sup>31</sup>. Verder zagen de leden van de monastieke gemeenschap te Gemblours in Anselmus een geleerde die in staat was de ingewikkelde vragen die ze hem stelden te ontknopen<sup>32</sup>. De gebruikte terminologie zoals *enodare* of *quaestio* echoot in feite het taalgebruik aan de scholen. De *quaestio* vormde immers een aanzet voor de scholastieke *disputatio*<sup>33</sup>. De gemeenschap van Gemblours stond dus, zeker in het begin van de twaalfde eeuw, open voor intellectuele vernieuwingen. Onder abt Anselmus werd ook de mirakelcollectie over Wicbertus, die waarschijnlijk begonnen was door Sigebert, verder aangevuld<sup>34</sup>. Tot slot wijdde ook Guibertus zelf in zijn hagiografisch werk enkele woorden aan deze abt. Hij beschreef hem als een voortreffelijk en geletterd man die bijzondere faam genoot onder de franken omwille van zijn vermogen tot leren en onderrichten<sup>35</sup>.

Kortom, op het moment dat Guibertus zijn religieuze leven aanvatte, stond de intellectuele cultuur te Gemblours op een hoog peil. Het klooster genoot een brede uitstraling en aantrekkingskracht als centrum van geleerdheid in zowel religieuze als adellijke kringen. Over de intellectuele achtergrond van Anselmus' opvolgers is helaas weinig bekend. Enkel van Arnulfus (abb. 1137-1154) is geweten dat hij afkomstig was uit St-Nicaise te Reims<sup>36</sup>, met andere woorden, hetzelfde milieu van traditionele monniken uit de

---

<sup>31</sup> *Gesta abbatum Gemblacensium*, ed. G. Pertz, pp. 551-554, voornamelijk p. 551 en p. 554.

<sup>32</sup> “*Si sermocinatur fratribus, vel aliquibus nodos questionum enodandos ei proponentibus, ut scriba doctus de thesauro cordis sui proferebat nova et vetera, et quamvis multiplicia, tamen interrogatione eorum et suae responsioni convenientia adhibebat testimonia.*” *Gesta abbatum Gemblacensium*, ed. G. Pertz, p. 554.

<sup>33</sup> Bazan, ‘Les questions disputées’, pp. 25-31.

<sup>34</sup> *Miracula S. Wicberti*, ed. Georg Pertz, *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores* 8, Hannover, 1848, pp. 518-523. Het initiatief om de mirakels neer te schrijven wordt aan Sigebert toegeschreven, maar de collectie werd zeker nog door anderen aangevuld. Op p. 523 wordt immers het overlijden van abt Liethard vermeld, dat plaatsvond in 1113, terwijl Sigebert zelf in 1112 zou gestorven zijn.

<sup>35</sup> “*litteris vir spectatus et meritis inter francos et discendo causa simul et docendi*” en “*vita clarus et litteris non parum informatus inter francos discendo et docendo*”. Zie respectievelijk Vita SM Vers, fol. 55v en Vita SM Proza, fol. 42r.

<sup>36</sup> ‘*Arnulfus ex monacho Sancti Nichasii Remis datur abbas Gemblacensis*’ werd toegevoegd als een interlinaire nota aan de kroniek voor het jaar 1137. Zie het jaar 1137 in *Chronica. Continuatio Gemblacensis*, ed. Georg Pertz, *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores* 6, Stuttgart, 1844, p. 386. In de secundaire literatuur wordt over deze abt gesteld dat hij na zijn aftreden van Gemblours naar Signy trok, bijvoorbeeld door Ursmer Berlière, die zich op zijn beurt baseerde op een uitspraak van Jean Mabillon. Deze aanname lijkt gebaseerd te zijn op de vereenzelving van deze abt met ene Arnulfus van Morialmé, een plaatsje op zo’n 4 km van Florennes. Deze Arnulfus van Morialmé zou in 1113 ingetreden zijn te St-Nicaise, zo wordt afgeleid uit oorkondemateriaal. Zie Ludo Milis, ‘Guillaume de Saint-Thierry, son origine, sa formation et ses premières expériences monastiques’, in: Michel Bur (red.), *Actes du Colloque international d’Histoire monastique Reims-Saint-Thierry, 11 au 14 octobre 1976, II: Guillaume de Saint-Thierry*, Association des amis de l’abbaye de Saint-Thierry, Saint-Thierry, 1979, p. 275; voor een uitgave van de oorkonde in kwestie, zie O. de Gourjault & Alphonse Wauters, ‘Chartes inédites extraites du Cartulaire de Saint-Nicaise de Reims’, in: *Compte rendu des scéances de la Commission Royale d’Histoire*, 52 (1882), pp. 173-175. Arnulfus van Morialmé wordt tevens vermeld in de kroniek van Signy, opgesteld rond het midden van de dertiende eeuw. Daarin wordt hij beschreven als de abt van St-Nicaise die onder de eerste abt van Signy (zijnde in de periode 1135-1157) zou zijn ingetreden in de nieuwgestichte cisterciënzer gemeenschap. Zie de editie van de *Chronicon Signiacense* door

streek van Reims als Anselmus. De welvarende regio rond Reims was dus een belangrijk rekruteringsgebied voor monniken en/of abten, al speelden ook familieconnecties een niet te verwaarlozen rol in de keuze voor een monastiek leven te Gembloers. Deze bijzondere band tussen het Luikse en de regio rond Reims zette zich ook later in de twaalfde eeuw door: Guibertus' eigen netwerk strekte zich immers ook tot in deze regio uit, zo bleek in Hoofdstuk 3. Ook de literaire productie werd zeker ook na Anselmus nog verdergezet door bijvoorbeeld Gottschalk, die de verderzetting van de *Gesta* verzorgde na 1136, en door de verschillende anonieme continuators van de kroniek tot aan 1148. Dezelfde Gottschalk schreef daarenboven een epitaaf in verzen voor Sigebert, een panegyrisch lofdicht op de abten Olbert tot en met Anselmus, een etymologische verklaring van 'Gembloers' en een dialoog tussen hemzelf en de Kerk<sup>37</sup>. Naast de befaamde Sigebert waren er met andere woorden in de abdij van Gembloers nog heel wat andere, vaak anoniem gebleven auteurs

---

Leopold Delisle in 'Manuscrits légués à la Bibliothèque nationale par Armand Durand', in: *Bibliothèque de l'école des chartes*, 55 (1894), pp. 645-658, referenties naar Arnulfus op p. 647 en p. 649. De bewering dat Arnulfus abt van St-Nicaise was, het verzwijgen van een abbatiaat te Gembloers van 1137 tot 1154 en het feit dat Arnulfus in de kroniek wordt vermeld tussen twee figuren die reeds vanaf de stichting van Signy tot de gemeenschap (anno 1135) behoorden, lijken echter niet te stroken met deze identificatie. Anderzijds is de kroniek meer dan 100 jaar na de feiten neergeschreven en pleit Arnulfus' Naamse herkomst (uit Morialmé bij Florennes) dan weer wel in het voordeel van een abbatiaat te Gembloers. Opvallend is dat in beide bronnen Arnulfus St-Nicaise op ongeveer hetzelfde moment zou hebben verlaten: in de kroniek van Signy vermoedelijk kort na de stichting van de gemeenschap in 1135 en in de kroniek van Gembloers wordt Arnulfus aangesteld in 1137. Er zijn dus twee hypothesen mogelijk: ofwel waren er twee monniken met de naam Arnulfus te St-Nicaise in de vroege twaalfde eeuw waarvan de ene (afkomstig uit Morialmé) later abt werd en ca. 1135 overstapte naar Signy en de andere rond hetzelfde moment abt van Gembloers werd; ofwel gaat het toch over dezelfde figuur die rond 1137 abt van Gembloers werd en na 1154 zijn abbatiaat aflegde en vervolgens naar Signy verhuisde. De bewering dat deze Arnulfus ook abt van St-Nicaise is geweest, is dan mogelijk een vergissing van de auteur van de kroniek van Signy, die 'monnik van St-Nicaise' vermengde met 'abt van Gembloers'. In de inleiding op de editie van het *cartularium* van Signy wordt een abt Arnulfus vermeld voor de periode 1138-1139, wat de eerste hypothese lijkt te bevestigen. Helaas specificeert Jeannine Cossé-Durlin nergens waarop ze zich voor deze uitspraak baseert, waardoor de waarde van deze getuigenis moeilijk te bepalen is. In de uitgegeven oorkonden van St-Nicaise wordt alleszins nergens van een abt Arnulfus gewag gemaakt. Een definitieve uitspraak in deze zaak blijft dus voorlopig nog uit. Welke van deze twee hypothesen ook moge correct blijken te zijn, heeft echter geen implicaties voor het feit dat de abt van Gembloers genaamd 'Arnulfus' uit het Reimse afkomstig was. Wat betreft het klooster van Saint-Nicaise, deze gemeenschap werd rond 1090 hervormd vanuit La Chaise-Dieu, dat op zijn beurt geïnspireerd was door Cluny maar tegelijkertijd een grotere gestrengheid nastreefde. De toenadering van St-Nicaise tot La Chaise-Dieu was mogelijk een stellingname tegen de dominantie van de *ecclesia cluniacensis* (los van eventuele spirituele gelijkenissen tussen Cluny en St-Nicaise) en/of tegen de andere abdijen uit het Reimse, die zich wel nauwer met de *ecclesia* verbonden, zonder er echter formeel bij te horen. Zie Milis, 'Guillaume de Saint-Thierry', pp. 275-276; Jeannine Cossé-Durlin, *Cartulaire de Saint-Nicaise de Reims*, Éditions du centre national de la recherche scientifique, Parijs, 1991, pp. 38-40 en p. 45.

<sup>37</sup> Deze teksten werden uitgegeven in de reeks *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores* 8, ed. Georg Pertz, Hannover, 1848, pp. 554-563.

Voor meer informatie over Gottschalk, zie Sara Moens, 'Gottschalk of Gembloux', in: Graeme Dunphy (red.), *Encyclopedia of the Medieval Chronicle*, Brill, Leiden & Boston, 2010, pp. 724-725.

actief. Dit toont aan dat binnen het klooster een stevige literaire traditie bestond in de productie van hagiografische en historiografische teksten, en occasioneel ook werk in verzen. Guibertus moet verscheidene van deze literair actieve figuren persoonlijk gekend hebben en werd mogelijk zelf door hen onderricht. Zijn wereldbeeld en literaire en intellectuele verwachtingen werden waarschijnlijk sterk vormgegeven door deze culturele bedrijvigheid die het klooster tijdens Guibertus' jeugdijaren kenmerkte.

### 5.1.3 Het 'curriculum' aan de kloosterschool

Tot slot vertelt ook het 'curriculum' onderwezen aan de kloosterschool veel over het intellectuele niveau dat we mogen verwachten van een monnik uit Gemblours. Welke werken als 'standaardwerk' beschouwd werden, aan welke thematieken men bijzondere aandacht hechtte, welke doelstellingen men nastreefde bij dit onderricht en welke mogelijkheden er bestonden om zich verder te verdiepen, ... zijn alle pertinente vragen om inzicht te krijgen in de intellectuele en culturele achtergrond van Guibertus. Helaas is er weinig geweten over het leerprogramma van het klooster van Gemblours rond 1150 en tasten we wat betreft de precieze organisatie van het monastieke onderricht in de abdij in het duister. Guibertus legde er sterk de nadruk op dat hij tijdens zijn jeugd uit eigen beweging koos voor een monastiek leven, waaruit Hippolyte Delehaye besloot dat Guibertus als kind aan de externe kloosterschool van Gemblours zijn eerste onderricht zou hebben gekregen<sup>38</sup>. Over dergelijke kloosterscholen voor kinderen van buiten de kloostergemeenschap is echter weinig met zekerheid geweten<sup>39</sup>. Vermoed wordt dat deze leerlingen, voornamelijk kinderen uit de lokale adellijke families, gescheiden les kregen van oblaten die aan het klooster waren toevertrouwd. De bestaansreden van deze scholen bestond erin devotie op te wekken bij de jonge leken, eerder dan hen van intellectuele bagage te voorzien. Een dergelijke kloosterschool voor externen bestond echter volledig bij gratie van de abt en werd in tijden van hervormingen vaak afgeschaft<sup>40</sup>. Tijdens zijn noviciaat en zijn jonge jaren als monnik werd Guibertus verder opgeleid en gesocialiseerd tot een goed functionerend lid van de monastieke gemeenschap. Elk klooster voorzag immers in de opleiding van jonge monniken om hen te instrueren in de basiswaarden en -normen van het kloosterleven via het zich eigen maken van de basisteksten van het monasticisme. Ook deze interne school had een sterk *ad hoc*-karakter: de precieze aard en invulling van deze opleiding berustte in sterke mate op de instroom van nieuwe novicen en

---

<sup>38</sup> Die problematiek werd uitgebreid behandeld in Hoofdstuk 1.

<sup>39</sup> Er wordt indirect wel melding gemaakt van leken die onderricht kregen in een dergelijke 'school voor externen' in heiligenlevens, oorkonden en soms in kronieken, maar de praktische organisatie is in duisternis gehuld. Zie Ursmer Berlière, 'Les écoles abbatiales au Moyen Age', in: *Revue bénédictine*, 6 (1889), pp. 499-504.

<sup>40</sup> Ferruolo, *The Origins*, pp. 49-54.

oblaten, de beschikbaarheid van charismatische leraars en de opvattingen van de abt<sup>41</sup>. Ook het leerprogramma kende derhalve geen vast afgelijnde vorm. Wat er te Gemblours onderwezen werd is dus moeilijk te achterhalen. Een tweede mogelijke insteek in deze problematiek wordt geboden door Guibertus' eigen traktaatbrieven. Delehaye typeerde deze brieven immers als jeugdwerk ontstaan als een schoolse opdracht. Met andere woorden, de brieven zouden dus een goede spiegel moeten bieden van het soort thema's waarvan men het belangrijk vond dat de jongere monniken ze bestudeerden. In de eerste plaats ging in de traktaatbrieven veel aandacht uit naar wereldverzaking en werd het beeld van het aardse leven als ballingschap gepromoot. Verscheidene brieven trachtten de bestemming ervan immers te overtuigen dat ze de wereld moesten verlaten voor een leven in het klooster en behoorden dus tot het genre van de 'bekeringsbrieven'<sup>42</sup>. Guibertus verwoordde dit advies tot bekering als het aangaan van een spirituele pelgrimage<sup>43</sup>, maar tegen een effectieve bedevaartstocht zette hij zich kordaat af<sup>44</sup>. Dit principiële verzet tegen een pelgrimage weerhield hem er echter, zoals gezien, zelf niet van om naar Tours te trekken om er het graf van St-Martinus te bezoeken. Behalve zijn oproep tot wereldverzaking vormde ook het aanzetten tot berouw en de vrees voor God een belangrijk thema in veel brieven<sup>45</sup>, terwijl één brief zelfs specifiek het overdenken van de eigen dood als onderwerp had<sup>46</sup>. Een derde belangrijk thema dat door de brieven heen schemert is het navolgen van Christus<sup>47</sup>. Deze *imitatio Christi* kon verschillende vormen aannemen, maar vooral op het aspect van spirituele strijd werd de nadruk gelegd<sup>48</sup>. Verscheidene heiligen figureerden in de brieven als voorbeelden van doorzettingsvermogen in deze spirituele *militia*, waaronder Benedictus, die uitgebreid besproken werd aan de hand van de Dialogen van Gregorius de Grote<sup>49</sup>. De brieven zijn daarenboven een basisoefening in Bijbelexegese: zo werd er veel aandacht besteed aan het met elkaar verzoenen van op het eerste zicht tegenstrijdige uitspraken in de Bijbel<sup>50</sup>. De aandacht voor Christus leidde eveneens tot belangstelling voor het lijden van Christus en het Paasfeest<sup>51</sup>. Ook het priesterschap zelf vormde het centrale thema van een brief<sup>52</sup>. Tot slot waren ook eschatologische onderwerpen van belang in de opleiding van jonge monniken, zo blijkt uit een brief aan

---

<sup>41</sup> Ferruolo, *The Origins*, pp. 49-54.

<sup>42</sup> Jean Leclercq, 'Lettres de vocation à la vie monastique', in: *Studia Anselmiana. Analecta Monastica*, derde reeks, 37 (1955), pp. 169-197. Zie bijvoorbeeld T-Ep 1.

<sup>43</sup> T-Ep. 2, fol. 16r-17r.

<sup>44</sup> T-Ep. 5, fol. 41r-v.

<sup>45</sup> T-Ep. 2, fol. 16r-17r; T-Ep. 9, fol. 90v-93v en T-Ep. 14, fol. 142r-v.

<sup>46</sup> T-Ep. 12.

<sup>47</sup> Zie bijvoorbeeld T-Ep. 9, fol. 88r-93r en T-Ep. 13, fol. 132v-133v.

<sup>48</sup> T-Ep. 7, fol. 67r-72r; T-Ep. 8, fol. 72v-78v en T-Ep. 13, fol. 129r-131v.

<sup>49</sup> T-Ep. 9, fol. 82v-88r.

<sup>50</sup> T-Ep. 11, fol. 104v-105v.

<sup>51</sup> T-Ep. 2 en T-Ep. 14.

<sup>52</sup> T-Ep. 10.



Guibertus' neef, de scholaster Lambertus. Hierin ging Guibertus dieper in op de verrijzenis, hoe de mens zijn gelijkens met God moest herstellen en hoe men *visio dei* kon bereiken. De thematische klemtonen in de traktaatbrieven bieden weinig verrassingen, maar geven desalniettemin aan dat de jonge monniken te Gemblours over deze onderwerpen nadachten. Een interessante verdere onderzoekspiste met betrekking tot Guibertus' traktaatbrieven zou de precieze positionering van Guibertus binnen deze theologische basisdebatten zijn alsook de vraag hoe origineel de stellingnames van de jonge monnik waren. Dit lijkt echter eerder een onderzoekspiste voor de experten van de theologie en haar ontwikkelingen en zou te ver leiden voor dit onderzoek naar de intellectuele horizons van een twaalfde-eeuwse monnik.

## 5.2 Guibertus als schrijver

### 5.2.1 Intellectueel profiel

‘Uwe heiligheid moge gerust zijn’, zo verzekerde Guibertus zijn opdrachtgever Philip van Heinsberg en indirect ook alle lezers van zijn *Vita sancti Martini* in verzen, “dat ik niets heb aangevoerd dat ik niet ergens neergeschreven heb gezien”<sup>53</sup>. Geschreven teksten herbergden voor Guibertus een bijzondere autoriteit die enkel en alleen berustte op het feit dat ze op schrift waren gesteld. Al wat hij neergeschreven zag, was in Guibertus’ ogen betrouwbaar en kon hij bijgevolg zelf aanvoeren als argument in zijn eigen werk. Door zijn gedegen opleiding en de gevestigde traditie van literaire belangstelling te Gembloers beschikte Guibertus over een groot cultureel referentiekader, waaraan hij ideeën en citaten kon ontlelen. Zijn taalgebruik weerspiegelt daarenboven hoezeer zijn denken ook onbewust doordrongen was van de bijbel – al dan niet via de tussenweg van liturgie – en de christelijke basisteksten. Op basis van zijn ontleningsgedrag kan een profiel van zijn intellectuele bagage worden opgesteld. Een dergelijk ‘kennisprofiel’ geeft aan welke genres en thematieken zijn voorkeur wegdroegen en of de ‘nieuwe’ aanpak en thema’s van de scholen al dan niet een bereidwillig oor vonden in Guibertus. Ook zijn ontleningen aan de bijbel vertellen iets over hoe Guibertus zich verhield tegenover de intellectuele ontwikkelingen van zijn tijd. Bijbelboeken waren immers evenzeer onderhevig aan een wisselende populariteit onder invloed van de heersende spirituele idealen. Zo won het Nieuwe Testament vanaf de elfde eeuw aan belang ten opzichte van het Oude Testament en werd het Hooglied een van de meest becommentarieerde Bijbelboeken binnen de mystieke traditie. Guibertus gaf daarenboven ook leesadvies aan sommige van zijn correspondenten en bezorgde één ervan zelfs lectuur om zich tijdens een langdurige ziekte stichtend bezig te houden. Guibertus’ attitude ten opzichte van het lezen is derhalve een tweede element dat hier aan bod komt. Tot slot wordt kort ingegaan op Guibertus’ visie op *scientia* versus *sapientia*: hoe evalueerde Guibertus de zucht naar kennis en welke functie kon kennis dienen?

In het kader van een onderzoek naar de intellectuele bagage van Hildegard van Bingen stelde Jeroen Deploige reeds een kennisprofiel op van Guibertus’ ontleningen aan de Bijbel in zijn *epistularium*. Hij vergeleek dit kennisprofiel met dat van verscheidene andere twaalfde-eeuwse schrijvers met een verschillende religieuze achtergrond, namelijk Hildegard van Bingen, Petrus Abelardus, Walter van St-Victor, Aelred van Rievaulx, Rupert

---

<sup>53</sup> “*ammonita certum habeat sanctitas vestra nichil omnino me quod non alicubi scriptum invenerim posuisse*”. Vita SM Vers, proloog, p. 538.

van Deutz en Petrus Venerabilis. Zijn eerste vaststelling was dat de onderzochte auteurs in feite, op enkele kleine afwijkingen na, een zeer gelijklopend ontlenningsgedrag vertoonden. Binnen de boeken van het Oude Testament kenden Genesis en Exodus een bijzondere populariteit, alsook de didactische boeken van de Psalmen, het Hooglied en Ecclesiasticus aangevuld met de profeten Jesaja, Jeremia en Ezechiël. Bij het Nieuwe Testament was vooral Mattheüs bijzonder geliefd, terwijl Marcus duidelijk het zwakkere broertje onder de evangelisten vormde. Ook Paulus' brieven aan de Romeinen en de Corinthiërs werden zeer frequent geciteerd. Wat betreft Guibertus doorbreekt vooral zijn zeer geprononceerde voorkeur voor de Psalmen, het boek Job, Jeremia en de Lamentaties het algemene patroon, terwijl hij Genesis het minst van de onderzochte auteurs aanhaalde. Wat betreft de ontleningen aan het Nieuwe Testament scoort het Evangelie volgens Johannes opvallend laag en genieten de brieven van Paulus aan de Efeziërs tezamen met de Apocalyps een iets grotere aantrekkingskracht dan gemiddeld<sup>54</sup>. Deploige concludeerde tot slot dat Guibertus was opgeleid in een conservatief benedictijns milieu waarbinnen het Oude Testament nog sterk het denken domineerde. Niet minder dan 54,9% van de bijbelse referenties van Guibertus waren immers oudtestamentisch. Enkel Hildegard zelf scoorde met 60,8% ontleningen aan het Oude Testament in haar brieven nog iets hoger, terwijl alle andere auteurs meer het Nieuwe dan het Oude Testament aanhaalden<sup>55</sup>.

Dit bijbelse kennisprofiel op basis van Guibertus' *epistularium* kan nu vergeleken worden met Guibertus' literaire bagage zoals die uit zijn vroege collectie traktaatbrieven blijkt. Zijn er opvallende parallellen of verschuivingen op te merken tussen beide collecties en hoe vallen die dan te verklaren<sup>56</sup>? Naar analogie met het profiel dat Deploige opstelde werd een bijbels kennisprofiel voor de traktaatbrieven opgesteld. De precies gehanteerde methode en de bekomen resultaten zijn in Appendix 4.1 terug te vinden. Als eerste vaststelling wordt duidelijk dat ook in deze collectie het Oude Testament nog de scepter zwaaide met 55,7% van de ontleningen, wat opmerkelijk gelijklopend is met de vaststelling voor het *epistularium*. Opnieuw springt ook Guibertus' voorliefde voor de Psalmen sterk in het oog, deze keer zelfs nog iets meer uitgesproken. Jesaja en de Spreuken scoren hoger dan in het *epistularium*. Een derde vaststelling is dat de desinteresse voor Genesis, en bij uitbreiding de hele Pentateuch, zoals die voor het *epistularium* werd vastgesteld hier nog extremere vormen aanneemt. Ook de historische boeken, zoals de verscheidene boeken

---

<sup>54</sup> Jeroen Deploige, *In nomine femineo indocta. Kennisprofiel en ideologie van Hildegard van Bingen (1098-1179)*, Verloren, Hilversum, 1998, pp. 66-71.

<sup>55</sup> Deploige, *In nomine*, pp. 74-75.

<sup>56</sup> Guibertus' hagiografische werk over Martinus wordt dus niet betrokken bij deze analyse aangezien de meeste ontleningen uiteraard de literaire traditie rond de heilige betreffen. Dit eerder eendimensionele ontlenningsgedrag zou het totaalbeeld immers te sterk beïnvloeden. Daarenboven komt Guibertus' interactie met de hagiografische traditie rond Martinus in Hoofdstuk 6 reeds uitgebreid aan bod. Door enkel Guibertus' brieven te betrekken bij dit onderzoek wordt ook de eventuele impact van genreverwachtingen op het ontlenningsgedrag uitgesloten.

Koningen, kunnen op weinig belangstelling bij de jonge Guibertus' rekenen. Dezelfde vaststelling geldt bovendien voor het Hooglied en voor de profeten Ezechiël en Jeremia alsook de Handelingen van de Apostelen. Tot slot lijkt er iets vreemds aan de hand te zijn met de ontleningen aan de evangeliën: Mattheus en Lucas, normaliter de populairste evangelisten, scoren erg laag, terwijl aan Johannes opmerkelijk veel gerefereerd wordt. Ook de Apocalyps, in de middeleeuwen toegeschreven aan de evangelist Johannes, en de eerste brief van Johannes scoren hoger dan in het *epistularium*. Wat de oorzaak is van Guibertus' opmerkelijke voorkeur voor de werken van Johannes, verdient nog verdere studie.

Over Guibertus' oeuvre heen zijn duidelijk twee pieken aan te stippen in zijn ontleningsgedrag: de didactische boeken, waaronder zeer prominent de Psalmen, en de evangeliën tezamen met enkele brieven van Paulus. De hoge score van de Psalmen geeft aan hoezeer Guibertus' taalgebruik en denken doordrongen was van de liturgie die het monastieke leven beheerste. In één van de traktaatbrieven stelde Guibertus dat “de volumes van de profeten en de apostelen” het meest geschikt waren voor zij die de finesses van het Latijn en de christelijke kennis nog onder de knie moesten krijgen, aangezien die “in een bescheiden en toegankelijke stijl ... geschreven [waren]”<sup>57</sup>. Vervolgens somde Guibertus de “meest nobele en rijke” figuren van het Oude Testament op – Mozes, Job, David, Salomon, Jesaja, Jeremia, Ezechiël en Daniël – en besprak hij kort de vier evangelisten en Paulus. Deze sterk didactische ondertoon verleent verdere ondersteuning voor de hypothese dat deze collectie opgesteld werd tijdens Guibertus' opleidingsperiode. Dit kan meteen ook deels een verklaring vormen voor de opvallend lage scores van Genesis en het Hooglied, ondanks de twaalfde-eeuwse populariteit van deze boeken. Als deze brieven inderdaad een schooloefening van Guibertus waren, dan dateren ze vermoedelijk nog van de eerste helft van de twaalfde eeuw, waarin deze nieuwe tendensen zich nog niet, of minder sterk, hadden doorgezet in het traditionele monastieke milieu. Daarenboven achtte men deze boeken waarschijnlijk minder geschikt voor ‘beginnende’ monniken. Samenvattend kan men stellen dat de traktaatbrieven nog meer het beeld scheppen van een traditioneel intellectueel milieu. Dat de kennis van de bijbel van de jonge Guibertus echter nog verdere bijschaving kon gebruiken, blijkt uit het feit dat hij enkele malen een Bijbelcitaat toeschrijft aan de verkeerde auteur.

Guibertus had zo zijn geliefde bijbelcitaten waaraan hij meer refereerde dan aan andere<sup>58</sup>. Deze zijn voor beide briefcollecties sterk verschillend, maar de idee van het leven als strijd of kwelling te midden van vijanden, het belang van berouw en het vertrouwen op

---

<sup>57</sup> “*prophetarum et apostolorum volumina humili et vulgari stilo composita*”. T-Ep. 5, fol. 47r.

<sup>58</sup> Voor het *epistularium* wordt hieronder verstaan: alle citaten die minstens vijf maal voorkomen in vijf verschillende brieven (dit om te vermijden dat de schijnbare populariteit van een citaat te wijten is aan één brief waarin hetzelfde citaat steeds opnieuw herhaald wordt). Gezien het lagere aantal geïdentificeerde bijbelontleningen in de traktaatbrieven wordt deze ‘definitie’ voor deze collectie beperkt tot citaten die minstens drie maal voorkomen in drie verschillende brieven.

Gods bescherming vormen in beide gevallen de belangrijkste thema's<sup>59</sup>. Tegenstrijdige bijbelcitataten maakten Guibertus echter ongemakkelijk. In een brief aan zijn neef Lambertus zette Guibertus de verschillende interpretaties van het juk in Ecclesiasticus 40:1 uiteen zodat dit 'juk' niet meer in tegenspraak zou zijn met de stellingen van Paulus in diens brief aan de Romeinen. Deze gedachtegang bracht hem echter bij een nog meer flagrante contradictie tussen '*Ecce nunc tempus acceptabile, ecce nunc tempus salutis*' (II Kor. 6:2) en '*Quoniam dies mali sunt*' (Eph. 5:16). Guibertus verzoende deze twee stellingen nogal gemakzuchtig door ze moreel te interpreteren als het gedrag van mensen – in dezelfde periode kunnen er immers zowel goede als slechte mensen leven – en somt vervolgens vele citaten op die zijn stelling moeten onderschrijven. Echt systematisch en grondig valt Guibertus' aanpak echter niet te noemen. Guibertus greep het feit dat zelfs in de Bijbel tegenstrijdigheden te vinden waren aan als excuus voor de vele contradictorische uitspraken van de *doctores*<sup>60</sup>. Hiermee verklaarde Guibertus meteen ook dat er verschillende versies van de *Vita sancti Martini* van Sulpicius Severus circuleerden, die al dan niet een passage bevatte waarin Martinus de komst van de eindtijd foutief voorspelde<sup>61</sup>.

Behalve aan de bijbel ontleende Guibertus ook vele ideeën aan andere werken. Voor de niet-bijbelse referenties in het *epistularium* werd teruggegrepen naar de *Index auctorum* die Albert Derolez opnam in de editie van deze brieven<sup>62</sup>. De volledige lijst niet-bijbelse ontleningen in de traktaatbrieven is terug te vinden in Appendix 4.2. Een opmerkelijk verschil tussen beide briefcollecties is dat Guibertus in de traktaatbrieven veel vaker zijn ontleningen direct aankondigde (bvb. 'Gregorius heeft gezegd'), terwijl hij in het *epistularium* de citaten door elkaar weefde zonder zich expliciet rekenschap te geven van het feit dat dit niet zijn eigen woorden waren. Tegenover seculiere auteurs betoonde Guibertus zich enigszins sceptisch: zo fulmineerde hij tegen het gebrek aan religieuze inzet van zijn correspondent Arnulfus die hij als 'man van letteren en 'lezer van seculiere dichters' omschreef<sup>63</sup>. Ook zijn oordeel over de scholen was vrij hard. Velen zochten, aldus Guibertus, het gezelschap van *magistri* op om zich 'van de waarheid af te wenden en toe te wenden naar praatjes', die 'dwaas zijn en eigen aan oude vrouwen'<sup>64</sup>. Guibertus zette zich

<sup>59</sup> Voor de traktaatbrieven, zie bvb. Job 7, 1; Ps. 23, 8; Ps. 26, 1; Ps. 79, 6; Prov. 1, 23; Matth. 3, 2; Joh. 26, 33; II Tim. 2, 4; Hebr. 1, 6 en Apoc. 3, 19. Voor het *epistularium* zie bvb. Ps. 30, 21; Ps. 50, 19; Ps. 56, 5; Ps. 119, 2; Matth. 10, 16 en Eph. 6, 12.

<sup>60</sup> "*Cum itaque de certissimo Christi ad iudicium reditu ipsi apostoli tam incerta et dubia et audierunt a christo et scripserint, quis veniale non censeat alios posteriores et minoris auctoritatis doctores non solum dubia, sed et dissona et contraria sensisse et scripta reliquisse.*" Apologia, fol. 11r.

<sup>61</sup> Apologia, fol. 9v-10r.

<sup>62</sup> Guibertus Gemblacensis, *Epistolae quae in codice B. R. Brux. 5527-5534 inveniuntur*, ed. Albert Derolez, Brepols, Turnhout, 1988-1989, deel II, pp. 606-615 (*Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* 66-66A).

<sup>63</sup> T-Ep. 6, fol. 63v-64r.

<sup>64</sup> "*qui purientes auribus et ad sua desideria coacervantes sibi magistros a veritate auditum avertent et convertentur ad fabulas. Et proinde in unius dilecti discipuli instructione omnes ad declinandas ineptas et aniles fabulas ammonerat* [=Paulus]." T-Ep. 9, fol. 81r. Dit laatste is een referentie aan I Tim. 4:7.

dus af tegen de intellectuele cultuur van de scholen. In het *epistularium* werd slechts aan enkele niet-christelijke auteurs gerefereerd, zonder echter de naam van de persoon in kwestie te vermelden<sup>65</sup>, met uitzondering van één referentie aan ‘Tullius’<sup>66</sup>. Verder maakte Guibertus enkel in een brief aan Siegfried van Eppstein allusies op de antieke cultuur door het vermelden van Homeros, Scylla en de sirenen<sup>67</sup>. De traktaatbrieven voegen aan dit lijstje van antieke auteurs enkel nog een vermeende uitspraak van Pythagoras aan toe, die vermoedelijk gekend was via de vroegchristelijke schrijver Lactantius<sup>68</sup>. Naast Pythagoras werd ook Ovidius met naam genoemd. Ook in zijn geïsoleerd overgeleverde brief aan R., de scholaster uit Tours, liet Guibertus explicieter namen vallen, bijvoorbeeld die van Seneca<sup>69</sup>. Ondanks het toegenomen belang van de antieke cultuur tijdens de twaalfde-eeuwse Renaissance en ondanks het uitgebreide aanbod van klassieke auteurs in de bibliotheek van Gembloers zijn verwijzingen naar werken uit de Oudheid dus betrekkelijk schaars in Guibertus’ oeuvre, in het bijzonder in zijn *epistularium*. Bovendien komen ook directe verwijzingen naar de antieke cultuur amper in het *epistularium* voor, terwijl ze wel in Guibertus’ andere brieven aanwezig zijn. Het lijkt er dus op dat Guibertus doelbewust letterlijke verwijzingen naar antieke auteurs uit zijn belangrijkste literaire erfenis geweerd heeft.

Op het vlak van christelijke auteurs is Guibertus’ repertoire, weinig verrassend, heel wat uitgebreider, zeker wat betreft de pre-Karolingische periode. Het zijn vooral de traktaatbrieven die het uitgebreidste overzicht van de auteurs van de christelijke traditie bieden<sup>70</sup>, waarbij ook aandacht geschonken wordt aan Oosterse schrijvers, een groep die in het *epistularium* nagenoeg ontbreekt. Echt inventief werden deze auteurs echter niet aangewend. Er werd vooral aan namedropping gedaan en slechts op enkele schrijvers ging Guibertus dieper in. In de hogervermelde traktaاتبrief waarin Guibertus de voornaamste bijbelboeken besprak, somde hij ook de voornaamste verspreiders van het geloof op, zijnde “*Origenes, Cyprianus, Hylarius, Basilius, Ambrosius, Iohannes Crisostomus, Augustius* [sic, boven lijn toegevoegd], *Iheronimus, Ysidorus, duo pape Leo atque Gregorius*”<sup>71</sup>. De

---

<sup>65</sup> In chronologische volgorde werd in het *epistularium* aan volgende antieke auteurs gerefereerd: Cicero, Sallustius, Vergilius, Horatius, Ovidius, Iuvenalis, Disticha Catonis (een collectie uitspraken toegeschreven aan Cato die echter uit de derde eeuw dateert), Terentius, Rutilius Namatius en Avianus.

<sup>66</sup> GG Ep. 8, l. 384.

<sup>67</sup> GG Ep. 48, l. 206 en l. 439-440.

<sup>68</sup> Volledig en in chronologische volgorde werd in de collectie traktaاتبrieven aan volgende antieke auteurs gerefereerd: Pythagoras (via Lactantius), Cicero, Horatius, Ovidius en de Disticha Catonis.

<sup>69</sup> EpT, p. 543.

<sup>70</sup> In chronologische volgorde werd in het traktaاتبrieven aan volgende pre-karolingische auteurs gerefereerd: Origenes, Cyprianus, Lactantius, Gregorius Thaumaturgus, Prudentius, Hieronymus, Hilarius van Poitiers, Sulpicius Severus, Ambrosius, Ps-Ambrosius, Ambrosiaster, Augustinus, Cassianus, Basileus van Caesarea, Johannes Chrysostomus, Leo de Grote, Fulgentius Ruspensis, Ps-Dyonisius de Aeropagiet, de Regel van Benedictus, Gregorius de Grote, Faustus en Isidorus van Sevilla.

<sup>71</sup> T-Ep. 5, fol. 47v.

geciteerde auteurs in het *epistularium* komen grotendeels overeen met deze uit de traktaatbrieven, al zijn ze iets minder talrijk<sup>72</sup>. Wat betreft meer recente auteurs is het *epistularium* dan weer een stuk exhaustiever dan de traktaatbrieven. Een substantieel deel van deze auteurs wordt vermeld in de context van Guibertus' fascinatie voor St-Martinus<sup>73</sup>. Daarnaast bevinden zich in dit lijstje ook twee cisterciënzers, wat wijst op een zekere openheid naar andere monastieke groepen, al zijn beide ontleningen vrij algemeen. De traktaatbrieven vermelden weliswaar minder recente auteurs<sup>74</sup>, maar refereren in feite wel aan een meer diverse intellectuele cultuur door de cisterciënzer Bernardus van Clairvaux en de victorijn Hugo (of Richard?) van St-Victor expliciet te vermelden. Tot slot voegt Guibertus' brief aan Gobert van Laon nog Richerus van Metz toe aan deze groep van meer recente auteurs. Hoewel zich ook binnen de rangen van het eigen klooster een befaamde schrijver bevond, worden Sigeberts werken nooit aangehaald. Van iets meer dan de helft van de aangehaalde auteurs zijn in de bibliotheek van Gembloers werken overgeleverd, al gaat het maar in een minderheid van de gevallen effectief over de aangehaalde werken<sup>75</sup>. Ongeveer een kwart komt daarenboven ook voor in Sigeberts opsomming van befaamde auteurs<sup>76</sup>.

Samengevat herbergt het niet-bijbelse ontleningsgedrag van Guibertus weinig verrassingen: de klemtoon ligt duidelijk op de christelijke auteurs van de vierde tot en met de zesde eeuw. Aan klassieke auteurs wordt, ondanks de uitgebreide collectie in de bibliotheek van Gembloers, weinig gerefereerd en al zeker niet bij naam. Van een echte renaissance van de antieke traditie lijkt dus bezwaarlijk sprake bij Guibertus, die daarenboven expliciete verwijzingen naar deze auteurs bewust lijkt te hebben vermeden. Ook het aandeel recentere auteurs, zijnde uit de Karolingische periode en daarna, is vrij beperkt, zeker als de auteurs die over Martinus schreven niet in rekening worden gebracht. Guibertus' traktaatbrieven getuigen van enige openheid naar andere intellectuele culturen, zoals cisterciënzers en victorijnen, maar in het *epistularium*, toch opgesteld als zijn ware

---

<sup>72</sup> In chronologische volgorde werd in het *epistularium* aan volgende pre-karolingische auteurs gerefereerd: Ps-Ignatius, Prudentius, Ps-Clemens, Hieronymus, Ps-Hieronymus, Chrysostomus Latinus, Sulpicius Severus, Ps-Ambrosius, Augustinus, Ps-Augustinus, Cassianus, Boethius, Leo de Grote, de Regel van Benedictus, Gregorius de Grote, Gregorius van Tours, Venantius Fortunatus, Beda Venerabilis, Ps-Beda en Aldhelmus.

<sup>73</sup> In chronologische volgorde werd in het *epistularium* aan volgende recentere auteurs gerefereerd: Paulus Diaconus, Paschasius Radbertus, Notker Balbulus, Odo van Cluny, Aelred van Rievaulx, Bernardus van Clairvaux, Ps-Bernardus (Guigo de Kartuizer?), Hildegard van Bingen, Ps-Odo van Cluny, Ps-Gregorius van Tours, Joseph van Exeter en Adam van Perseigne. De onderstreepte auteurs worden enkel vermeld in de context van Guibertus' fascinatie voor Martinus.

<sup>74</sup> In chronologische volgorde werd in het traktaatbrieven aan volgende recentere auteurs gerefereerd: Paschasius Radbertus, Hrabanus Maurus, Anselmus van Canterbury, Bernardus van Clairvaux en Hugo/Richard van St-Victor.

<sup>75</sup> Meerbepaald zo'n 31% van de aangehaalde werken van het *epistularium* en 16% van de werken van de collectie traktaatbrieven.

<sup>76</sup> Zie de tabel in Appendix 4.2.

literaire erfenis, is deze tendens amper aanwezig. Hoewel het bibliotheekbezit een zekere interesse in historiografisch werk alsook in (pseudo-)wetenschappelijke teksten weerspiegelde, zijn ook deze twee thematieken nagenoeg afwezig. Tot slot is duidelijk dat de manier van omgaan met ontleningen in het *epistularium* meer matuur was dan in de traktaatbrieven, wat nog maar eens onderschrijft dat deze laatste collectie uit de periode van Guibertus' opleiding dateert.

Het hierboven geschetste kennisprofiel is doordrongen van Guibertus' belezenheid: ook al lag Guibertus' interessegebied eerder in een beperkt, veeleer traditioneel segment van de literaire cultuur, de grote diversiteit en het gemak waarmee hij verschillende ontleningen door elkaar weefde zijn verbazingwekkend. Lezen was dan ook een bijzonder belangrijke bezigheid voor Guibertus, één die hij ook aan zijn correspondenten aanraadde. Door te lezen kon men zich immers wapenen tegen de verleidingen van de wereld. De *doctores* van het christelijke geloof waren dan ook spirituele strijders die het gevecht aangingen met verdorven geesten en demonen<sup>77</sup>. Studie was dus een vorm van spirituele *militia*, religieuze literatuur – in de eerste plaats de Heilige Schrift – een wapen<sup>78</sup>. Derhalve ervoer Guibertus het ook als een groot gebrek dat zijn neef Lambert het lezen niet bijzonder genegen was<sup>79</sup>. Daarnaast kon lezen ook een soort genezingsproces zijn: de bijbel fungeerde als een medicijn waardoor zieke geesten er weer bovenop kwamen<sup>80</sup>. Tweemaal adviseerde Guibertus de zieke Arnulfus dan ook om, terwijl zijn lichaam verzwakt was, zijn geest niet over te geven aan verveling maar indien mogelijk te lezen. Het lezen van religieuze literatuur zou Arnulfus meteen ook overtuigen van de noodzaak om zich te bekeren<sup>81</sup>. De beste 'drankjes' waren de oudste, zo stelde Guibertus, maar aangezien zijn correspondent Rainerus deze niet zo welgevallen waren, konden ook de 'middelmatige en recentere drankjes' die Guibertus zelf brouwde als tegengif dienen<sup>82</sup>. Hij zag het dan ook als zijn pedagogische taak zijn omgeving aan te manen indien hij vond dat hun gedrag voor beterschap vatbaar was en trad graag op als spirituele vader voor bijvoorbeeld Joseph van Exeter en R. uit Tours om hen van advies te voorzien. Naast ontelbare bijbelpassages schoof Guibertus ook de werken van de kerkvaders naar voren als lectuur over specifieke onderwerpen. Zo raadde hij de Dialogen van Basileus en Johannes Chrysostomus, de 'hiërarchie' van Dionysus de Aeropagiet en de 'pastorale' van Gregorius de Grote aan als informatiebron over het priesterschap<sup>83</sup>, terwijl hij de homilieën van deze laatste als

---

<sup>77</sup> De destructione, fol. 2r.

<sup>78</sup> GG Ep. 1, l. 605-509; GG Ep. 8, l. 478-479 en GG Ep. 27, l. 170-176.

<sup>79</sup> T-Ep. 13, fol. 129r.

<sup>80</sup> T-Ep. 3, fol. 31v.

<sup>81</sup> T-Ep. 3, fol. 31r en T-Ep. 6, fol. 63v-64r.

<sup>82</sup> "*infirmo stomacho tuo, qui austeras antiquorum abhorret, ex mediocri hoc et recenti quod conficio condimento quanto moderatius, tanto commodius ad expellenda inbibita viciorum venena preparetur antidotum*". T-Ep. 14, fol. 142r.

<sup>83</sup> T-Ep. 10, fol. 96r.



bijzonder geschikt achtte voor een recente bekeerling<sup>84</sup>. Indien Siegfried, de aartsbisschop van Mainz, meer wou weten over de pastorale zorg verwees hij hem eveneens naar Gregorius en voegde hieraan Bernardus van Clairvaux' *De consideratione* toe<sup>85</sup>. Ook meer recente werken stonden dus op Guibertus' leeslijstje. Aan de zieke Arnulfus bezorgde hij zelfs kopieën van Bernardus' *De diligendo Dei*, Anselmus van Canterbury's *Monologion*, *Prosologion* en *Cur deus homo* en een werk van Hugo van St-Victors over 'drie onzichtbare zaken van God en de drie zichtbare van de wereld'<sup>86</sup>. Welk werk van Hugo hier bedoeld werd, is onduidelijk. Guibertus' beschrijving doet daarenboven eerder denken aan werk van Richard van St-Victor, dan aan dat van Hugo<sup>87</sup>. Geen van de vermelde werken zijn echter overgeleverd in de kloosterbibliotheek van Gembloux. In het klooster van Villers, waar Guibertus zeker vanaf 1176 contacten mee had, waren waarschijnlijk wel exemplaren van de vernoemde werken van Anselmus<sup>88</sup> en Bernardus<sup>89</sup> voorhanden, terwijl dit klooster ook

---

<sup>84</sup> GG Ep. 28, l. 511-516.

<sup>85</sup> GG Ep. 50, l. 251-256 en GG Ep. 51, l. 45-52.

<sup>86</sup> "noli in legendo vagari per omnia neque occupari ad singula, sed lege primum seriatim duos libros sancti Anselmi Cantuariensis episcopi, qui intitulatur 'Cur deus homo'. Eorum siquidem luculento sermone magnifice doceberis quanta et sua benignitate et nostra necessitate et utilitate deus carnem induerit et crucem sustinuerit et hec considerando aflues et mirabitur et dilatabitur cor tuum; ad illum devotius diligendum et videbis quantum illi cum toto humano genere debeas, si tamen tantum vel quantum decet dici, ubi non ad mensuram sed in immensum debet restitui. Cuius cum alios duos eque libros, Monologion scilicet et Prosologion, percurreris, sciens quam sublimi humilitate vel quam humili sublimitate vir idem in celo os posuerit. Lege etiam cum morosa et dulci mentis ruminatione librum domni Bernardi abbatis Clarevallis, quem de diligendo deo ad Aymericum cardinalem perscriptum illic invenies. Cuius ferventi haustu sicut potu vini illius quod miscuisse se in proverbiiis clamat sapientia, si non ebriaris et accenderis ad obliviscenda terrena et ad ipsum deum artius amplectendum, non te hominem rationis capacem, sed vel brutum pecus vel saxum impenetrabile pronuntiem. Sane in hoc opere lucida descriptione seriatim distinctos invenies quatuor gradus illos de dilectione, que a nobis in deum proficiscitur, de quibus supra cum de ipsa dilectione loquerer mentionem fecisse me recolo. Inter hos medium invenies ibi et tractatum magistri Hugonis Parisiensis de tribus invisibilibus dei et tribus mundi visibilibus, cuius illustri eruditione palam tibi fiet quomodo rationis ductu per considerationem visibilium ad cognitionem invisibilium gradatim possis ascendere et a contemplatione illorum ad istorum ordinem vel causas prospiciendas segura regradatione debeas descendere. Lege post hec et cetera que illic ascripta sunt et sic curre ut comprehendas. Hoc autem dico non ut doceam te quod optime nosti, videlicet quo studio qua intentione vel quod fine legendo tibi libri, sed ut per cognita utilitate lectionis ad legendum ignota et facilius inviteris et festines alacrius." T-Ep. 3, fol. 31r-v.

<sup>87</sup> Zie de voetnoot hierboven.

<sup>88</sup> In 1309 stelde men te Villers een overzicht van het handschriftenbezit op. Deze catalogoog werd op het einde van de negentiende eeuw uitgegeven door H. Schuermans en opnieuw in het begin van de eenentwintigste eeuw door Albert Derolez en diens medewerkers. De nummering die hier gehanteerd wordt, volgt die van de editie van Derolez. Zie H. Schuermans, 'Bibliothèque de l'abbaye de Villers', in: *Annales de la société de l'arrondissement de Nivelles*, 6 (1898), pp. 193-236 en Albert Derolez et al., *Corpus Catalogorum Belgii*, 4, Paleis der Academiën, Brussels, 2001, pp. 215-226. Onder nummer 170 is het *Monologion* opgenomen, het *Prosologion* is terug te vinden onder nr. 171 en *Cur deus homo* onder nr. 217. Wanneer de werken precies in het bezit van Villers kwamen, valt helaas niet af te leiden.

veel werk van Hugo en Richard van St-Victor bezat<sup>90</sup>. Gezien Guibertus' interesse in Bernardus en Hugo van St-Victor is het daarenboven interessant op te merken dat in de anonieme aanvulling op de kroniek van Sigebert net over deze twee auteurs informatie werd toegevoegd<sup>91</sup>. Guibertus trachtte zijn correspondenten ook te stimuleren zelf de aangeraden lectuur en bijbelpassages op te zoeken en te lezen<sup>92</sup>. In het hogervermelde geval van Arnulfus leende hij zelfs de boeken uit die hij aanraadde, terwijl hij ook zelf in enkele gevallen verzocht om boeken te mogen raadplegen. Zo contacteerde hij de gemeenschap van Marmoutier te Tours met het verzoek om een werk te mogen lenen over Martinus, waarvan de bibliotheek van Gembloers helaas geen kopij bezat<sup>93</sup>. Deze cultuur van het uitlenen van werken onder religieuzen geeft aan dat Guibertus' intellectuele horizons dus niet enkel bepaald werden door wat in Gembloers aan teksten ter beschikking was.

Tot slot behandelde Guibertus in verscheidene brieven het onderwerp van wijsheid en kennis. Zowel binnen *sapientia* als *scientia* onderscheidde hij verschillende vormen, bijvoorbeeld innerlijke en uiterlijke kennis, wereldlijke kennis of wijsheid, tijdelijke en hemelse kennis, vrome kennis, menselijke en goddelijke wijsheid, aardse of zelfs dierlijke en duivelse wijsheid<sup>94</sup>. Wijsheid was dus niet per definitie een begerenswaardig goed. Kennis bracht niet noodzakelijk gratie met zich mee<sup>95</sup> en kon zelfs schadelijk zijn voor het zielenheil<sup>96</sup>. Guibertus liet zich bijzonder negatief uit over de scholasters waarmee hij in zijn jeugd correspondeerde: zij zochten immers enkel wereldlijke kennis en verwaarloosden de studie van de heilige teksten<sup>97</sup>. In feite legde hij er steeds de nadruk op dat het het beste was

---

<sup>89</sup> Werken van Bernardus van Clairvaux werden in de catalogus opgenomen onder nrs. 164, 172-183 en 219-220. Er is één handschrift uit de late twaalfde eeuw bewaard waarin verscheidene werken van Bernardus zijn opgenomen, waaronder *De diligendo Dei*. Dit handschrift is gekend als KBR hs. 20006-20017.

<sup>90</sup> Werken van Hugo van St-Victor werden in de catalogus opgenomen onder nrs. 155, 175, 196-198 en 221; van Richard van St-Victor onder nrs. 238-240. Nr. 238 refereerde aan een werk van Richard 'de contemplatione et sancta Trinitate' en sluit dus goed aan bij de beschrijving die Guibertus in zijn brief aan Arnulfus gaf.

<sup>91</sup> "1130: Hugo de Sancto Victore simplicitate et morum honestate precipuus habetur; qui et diversa opusula conscripsit" en "1090: Sanctus Bernardus, postea primus abbas Clarevallensis, nascitur in Burgundia". Zie *Chronica. Auctarium Gemblacensis*, ed. Georg Pertz, *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores* 8, Hannover, 1848, p. 392.

<sup>92</sup> "Revolve, obsecro, mi Iohannes, librum paraboliarum et quere locum ex quo ista decerpsimus et considerare poteris quam expresse sub specie unius mortiferas mulierum fallacias, quibus instabiles decipiunt, sapientissimus veterum Salomon describat, quanta execratione detestetur, quam paterna sollicitudine auditores suos, ne ab eis feducantur, amoneat." T-Ep. 7, fol. 66v, met een referentie aan Spreuken 7.

<sup>93</sup> GG Ep. 14, l. 37-40.

<sup>94</sup> GG Ep. 12, l. 231-232; GG Ep. 15, l. 47; GG Ep. 42, l. 431-439; GG Ep. 48, l. 504; T-Ep. 1, fol. 6r en T-Ep. 8, fol. 77r.

<sup>95</sup> GG Ep. 44, l. 28-29.

<sup>96</sup> "dampnabilis est scientia quam vita maculat impudica". T-Ep. 3, fol. 30v.

<sup>97</sup> "Scribebam autem litteratis quidem, sed seculari litteratura imbutis, divina vero aut parum aut nichil instructis, sed mundanis occupationibus et illecebris et obligationibus miserabiliter irretitis, ideoque necessarium erat ut multiplicibus sacre doctrine documentis vel sententiis erudirentur ut quod paucis non possent, multe in eis perficerent. Et harum etiam sententiarum compilatio ideo utilis visa est, quatinus his conventi convicti terrerentur, mutarentur, purgarentur et eam, que inflat scientiam illam quoque que deo

om niet alles te willen weten. Kennis vergaren die niet als doel had het geloof en God beter te begrijpen, was een teken van trots en leidde tot de ruïnering van de ziel<sup>98</sup>. Zeker wereldlijke kennis gaf aanleiding tot hoogmoed en baatte een monnik dus allerminst<sup>99</sup>. De hoogste wijsheid was dan ook ware bescheidenheid<sup>100</sup>. Bovendien konden sommige zaken ook niet doorgrond worden en wie toch zo arrogant was het te proberen, bracht enkel misvattingen de wereld in<sup>101</sup>. Daarenboven was pure kennis op zich niet voldoende om het mysterie van de kruisiging te doorgronden. Persoonlijke ervaring speelde hierin immers een even belangrijke rol<sup>102</sup>. De enige goede vorm van wijsheid begon met vrees voor God, zo betoogde Guibertus meermaals<sup>103</sup>, en voedde de liefde<sup>104</sup>. Enkel deze wijsheid, gelegen in de traditie<sup>105</sup>, stelde iemand in staat de juiste betekenis van zowel de menselijke als de goddelijke kennis te begrijpen<sup>106</sup>. De evangeliën overstegen dan ook alle wereldlijke wijsheid<sup>107</sup>. Guibertus was echter geen voorstander van een letterlijke interpretatie van de bijbel, maar verkoos de mystieke betekenis, zo verkondigde hij in zijn traktaatbrief aan Johannes<sup>108</sup>. Ware kennis vond steeds zijn oorsprong in de Heilige Geest, zonder wie niets goeds gezegd of gedacht kon worden<sup>109</sup>, en was niet gekoppeld aan welbespraaktheid<sup>110</sup>. De

---

*inimica est sapientiam, contempnentes, humilem magistrum qui dicit 'Discite a me, quia mitis sum et humilis corde', fideli mente sectantes ad sublime regnum illud, in que regnat ipse, cum eo in eternum regnaturi prevenire mererentur.*" De destructione, fol. 2v-3r.

<sup>98</sup> In zijn betoog doet Guibertus vaak beroep op een uitspraak van Paulus, zijnde "*Noli altum sapere*" (Rom. 11, 20). Zie GG. 1, l. 559-560; GG. Ep. 16, 52-53; GG Ep. 32, l. 123-124; GG Ep. 42, l. 285; GG Ep. 48, l. 383 en T-Ep. 10, fol. 98r.

<sup>99</sup> GG Ep. 42, l. 433-439.

<sup>100</sup> GG Ep. 7, l. 171-174.

<sup>101</sup> "*studeant potius vel timere vel nescire ea quam impudenter se de eorum scientia vel comprehensione iactitare. Omnipotens enim deus terribilis in consiliis super filios hominum cuius quedam et opera terribilia et iudicia nonnulla sicut inaccessibleia, sic etiam incomprehensibilia insontes non habebit eos qui plenam eorum scientiam fallaci et stulta presumptione sibi audent arrogare. Itaque quia in multiloqui non deest peccatum et odibilis temeraria scientie secretorum dei pollicitatio, caveant qui inexercitatos sensus in discretione boni et mali habent; caveant, inquam, de incertis et occultis iudiciis dei serere questiones que intricacionibus suis et pugnis verborum plus erroris quam edificationis pariunt. Quocirca desinant hii tales scientie incertorum frustra polliceri certitudinem desinant, plaudere manu et digitum extendere et superponentes illum ori cessent loqui quod non prodest.*" Apologia, fol. 15r.

<sup>102</sup> T-Ep. 2, fol. 21r.

<sup>103</sup> Hierbij steunde hij verschillende bijbelcitaten, in het bijzonder Ps. 110, 10, Eccli. 1, 16 en Is. 33, 6. T-Ep. 3, fol. 28v; T-Ep. 7, fol. 67r; GG Ep. 42, l. 288; GG Ep. 47, l. 59; GG Ep. 48, l. 501-526 en GG Ep. 49, l. 655-656.

<sup>104</sup> T-Ep. 5, fol. 42v-43r.

<sup>105</sup> "*In antiquis est sapientia*". Iob 12, 12, geciteerd in GG Ep. 5, l. 412.

<sup>106</sup> T-Ep. 1, fol. 6r.

<sup>107</sup> T-Ep. 1, fol. 6r.

<sup>108</sup> "*Quia igitur "littera occidit, spiritus autem vivificat" reiecto eo quod gustatum affert mortem aperto ore interioris gustus spiritus scripture - id est sensus mysticus a spiritu profluens - subtiliter attrahendus est quem ipsa eius genetrix et dictatrix sapientia ultro pollicetur clamitans*". T-Ep 8, fol. 76v, citaat is II Cor. 3, 6.

<sup>109</sup> GG Ep. 38, l. 396-397; GG Ep. 47, l. 305-306; GG Ep. 48, l. 22-24 en GG Ep. 49, l. 146.

<sup>110</sup> Hierbij baseerde Guibertus zich op II Cor. 11, 6. Zie GG Ep. 18, l. 244-245; GG Ep. 38, l. 84 en GG Ep. 50, l. 16.

vlotte eloquentie van de meesters aan de scholen was dus geen garantie voor echte wijsheid.

Dat Guibertus een bijzonder belezen man was staat buiten kijf. De studie van de bijbel en de christelijke traditie stond hoog bij hem aangeschreven. Tegelijkertijd erkende hij wel Gods ultieme onkenbaarheid en wees hij op de belangrijke impact van persoonlijke beleving in het doorgronden van Gods mysterie. Bovendien maakte hij deel uit van een intellectueel milieu waarbinnen teksten onderling werden uitgeleend. Guibertus' ontleningsgedrag, zowel aan de bijbel als aan andere literatuur, geeft duidelijk aan dat de nieuwe intellectuele ontwikkelingen niet echt bij hem aansloegen. Zo greep hij in de eerste plaats naar het Oude Testament terug, terwijl er geen sporen zijn van een uitzonderlijke fascinatie voor het Hooglied of het Genesisverhaal, nochtans twee onderwerpen die in deze periode op een toegenomen belangstelling konden rekenen. Hij citeerde hoofdzakelijk christelijke auteurs van vóór de Karolingische periode en legde een merkwaardige desinteresse voor de klassieke cultuur aan de dag, zeker in het *epistularium*. Voor meer recente schrijvers toonde hij eveneens minder belangstelling, terwijl hij voor de magisters en hun onderricht aan de scholen geen goed woord over had. De traktaatbrieven, die duidelijk het werk zijn van een minder ervaren schrijver, zijn in feite nog uitdrukkelijker door deze tendensen getekend dan het *epistularium*. Kortom, Guibertus' intellectuele profiel maakt duidelijk dat hij opgeleid werd in een klooster met een sterke traditie van studie en *lectio divina*, maar toont aan dat hij weinig openstond voor de intellectuele ontwikkelingen in de scholen. Guibertus' intellectuele bagage valt dus eerder traditioneel te noemen.

## 5.2.2 Auteurschap

Zoals elke auteur die zich waagt aan de sisyfusarbeid van het schrijven, zag ook Guibertus van Gembloers zich bij het aanvatten van zijn schrijfplannen geconfronteerd met verscheidene keuzes: welk genre genoot zijn voorkeur, waarover zou hij precies schrijven, welke stijl zou hij hanteren en hoe zag hij zijn 'taak' als auteur precies? Hoe zou hij daarenboven zijn literaire aspiraties verantwoorden en van voldoende intrinsieke autoriteit voorzien zodat zowel huidige generaties als toekomstige zich zouden verwaardigen zijn woorden te lezen? Doorheen zijn epistolair werk geeft Guibertus, zowel bedoeld als onbewust, inzicht in hoe hij zijn auteurschap invulde en ervoer.

In feite werden Guibertus' werken door slechts twee thema's gedomineerd, namelijk Sint-Martinus en Guibertus zelf. Zoals in zijn beide hagiografische werken Martinus centraal staat, zo dienen zijn andere werken ter legitimatie van zijn eigen schrijfactiviteiten en daden én ter illustratie van zijn omgang met hooggeplaatste personen en van zijn eigen geleerdheid. Dit laatste trachtte Guibertus aan te tonen door in zijn brieven kleine

traktaatjes over specifieke thema's op te nemen. Zo bevat het *epistularium* bijvoorbeeld een overzicht van de kerkgeschiedenis<sup>111</sup>, verscheidene brieven waarin de houding van de 'goede prelaat' centraal staat<sup>112</sup> en werd er geregeld kritiek geuit op de eigen tijd<sup>113</sup>. In de collectie traktaatbrieven stond het geven van spiritueel advies centraal: de brieven reikten immers allerhande religieuze thema's aan als stof voor meditatie, zodat de ontvangers aangezet zouden worden tot bekeerling. Dergelijke thema's, en de manier waarop Guibertus ze behandelde, waren vrij traditioneel en deden zeker geen stof opwaaien onder zijn tijdgenoten. Guibertus goot zijn literaire erfenis in twee genres teksten: hagiografie en brieven. Geen van beide genres was een erg gedurfde of vernieuwende keuze voor een benedictijns schrijver: het neerschrijven van de levensverhalen van heiligen behoorde al verscheidene eeuwen tot de bezigheden van monniken, terwijl het epistolaire genre net tijdens de twaalfde eeuw een grote bloeiperiode doormaakte, in het bijzonder in monastieke middelen. Zelfs indien Guibertus zelf de auteur zou zijn van de compilatie van zijn brieven die bekend staat als *De combustione*, dan verandert dit niets aan het beeld van Guibertus als een traditionele monnik die zich enkel waagde aan genres waarin hij zich thuis voelde. Ook historiografie was immers een genre waar monniken al eeuwenlang expertise in hadden opgebouwd, niet in het minst binnen de muren van Gemblours zelf waar Sigebert zijn kroniek neerschreef. Guibertus koos dus voor genres waarmee hijzelf goed bekend was en die reeds lang tot het culturele geheugen van het traditionele cenobitisme behoorde.

Een van de meest kenmerkende eigenschappen van Guibertus' werken is zijn zeer eigen stijl. Guibertus schreef er een bijzonder genoeg in erg uitgesponnen zinnen te schrijven, die volgestouwd zaten met bijzinnen, bijbelcitatoren en inhoudelijke wendingen. Guibertus' voorkeur voor een periodische stijl, waarbij het hoofdwerkwoord pas na vele regels in zicht komt<sup>114</sup>, eist van de lezer een zeker doorzettingsvermogen. Over Guibertus' talenten als latinist en zijn kennis van de bijbel is men het volmondig eens: Guibertus wordt in de secundaire literatuur omschreven als "a consummately skilled Latinist, a master rethorician not loth to display his art"<sup>115</sup>, "un des plus brillants latinistes qu'on puisse rencontrer en cette fin du XIIe siècle"<sup>116</sup> en "un humaniste forte avancé pour le temps"<sup>117</sup>. Het gemak waarmee Guibertus zich van bijbelcitatoren bediende, die hij vlot door elkaar weefde, oogstte grote bewondering. Zijn taalgebruik ademt de bijbelse terminologie uit. De langdradige manier waarop Guibertus elk onderwerp behandelde, kon op heel wat minder bijval

---

<sup>111</sup> GG Ep. 1 en 2, waarschijnlijk oorspronkelijk één traktaat dat in twee delen is opgenomen in het *epistularium*.

<sup>112</sup> Zie bijvoorbeeld GG Ep. 42, 48 of 50.

<sup>113</sup> Zie bijvoorbeeld GG Ep. 12 en 26. Voor meer informatie zie 2.2.2.

<sup>114</sup> Anna Silvas noemt deze periodische stijl zelfs 'Guibert's trademark'. Zie Anna Silvas, *Jutta and Hildegard: The Biographical Sources*, Brepols, Turnhout, 1998, p. 96 (Medieval Women. Texts and Contexts 1).

<sup>115</sup> Silvas, *Jutta & Hildegard*, pp. 96-97.

<sup>116</sup> Albert Derolez, 'Introduction', in: Guibertus Gemblacensis, *Epistolae*, ed. Derolez, p. x-xi.

<sup>117</sup> Frédéric de Reiffenberg, 'Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Royale. Lettres de Guibert, abbé de Gembloux (1194) et de Florennes', in: *Annuaire de la Bibliothèque Royale de Belgique*, 7 (1846), p. 72.

rekenen<sup>118</sup> en leverde hem zelf de commentaar ‘vermoeiend’ op<sup>119</sup>. Hippolyte Delehaye verweet Guibertus’ een gebrek aan eenvoud, naturel en originaliteit en ook Albert Derolez miste oprechtheid in Guibertus’ brieven. Zijn stijl wordt aangevoeld als gekunsteld en opgeblazen<sup>120</sup>. Marianna Schrader bespeurde doorheen Guibertus’ woorden daarenboven een zekere verlangen tot het etaleren van zijn kunnen<sup>121</sup>. Guibertus vond ook plezier in het inlassen van kleine woordspelingen op basis van klanken zoals “*pungeret quam ungeret*”<sup>122</sup>. Daarenboven kwam hij vaak nogal schoolmeesterachtig over doordat hij voortdurend gebruik maakte van uitgebreide verklaringen ingeleid door ‘*id est*’ en van sterke contrasten door middel van ‘*non ... sed...*’. Deze didactische stijlfiguur wendde Guibertus ook frequent aan in zijn traktaatbrieven. Deze collectie wijkt qua stijl af van de *epistularium*-brieven, bijvoorbeeld door de nogal onbeholpen manier van inlassen van bijbelcitaties en het uitvoerige gebruik van directe rede, in de eerste plaats toegeschreven aan Christus zelf. Tot slot moet worden aangestipt dat Guibertus zich hoofdzakelijk tot prozawerk beperkte. Enkel in zijn eerste *Vita sancti Martini* waagde hij zich aan verzen. Hij koos voor een eindrijm met een schema a-a-b-b in octosyllabische verzen “omdat hij niet beter kende”<sup>123</sup>. Het eindresultaat is echter nogal rommelig omdat Guibertus niet consequent hetzelfde metrum aanhield over de verschillende verzen heen en ook de rijmwoorden die hij koos zijn niet altijd even geslaagd. Verzen waren daarenboven beter geschikt voor meer ervaren lezers en daarom koos hij in zijn tweede *Vita sancti Martini* voor prozavorm, een duidelijker en toegankelijker genre. Aangezien hij zich vooral beperkte tot het exciperen en samenvatten van teksten van andere auteurs, vertoont het geheel een enigszins een

---

<sup>118</sup> “La prolixité de Guibert: elle rend fort pénible la lecture de ses lettres. Les digressions continuelles, les réflexions pieuses qu’amènent fatalement tous les sujets, grossissent la moindre de ses épîtres. ... On conçoit que les chercheurs, rebutés par cette stérile abondance, n’aient pas toujours eu le courage d’aller chercher les faits précis noyés dans ces interminables développements et qu’ils aient rendu leur première impression en déclarant la correspondance de Guibert insignifiante au point de vue historique.” Zie Hippolyte Delehaye, *Mélanges d’hagiographie grecque et latine*, Société des Bollandistes, Brussel, 1966, p. 12 (herdruk van ‘Guibert, abbé de Florennes et de Gembloux, XIIe et XIIIe siècles’, in: *Revue des questions historiques*, 46 (1889), pp. 5-90) of “Wiberts Stil ist entsetzlich schwülstig und weitschweifig. Bei der geringsten Kleinigkeit prunkt er mit schwerfälliger biblischer Gelerhsamkeit. Er scheint ganz unfähig, irgend einen Gedanken, und wäre dieser noch so klar und einfach, knapp auszudrücken.” Zie Alexander Cartellieri, *Philipp II. August König von Frankreich*, I, s.n., Leipzig & Parijs, 1899-1900, Beilagen, p. 95, zoals aangehaald in Derolez, ‘Introduction’, p. ix.

<sup>119</sup> Zo beschouwde Delehaye Guibertus’ *Vita sancti Martini* in verzen als ‘très peu poétique’ en ‘[un] des plus fatigants’ van Guibertus’ werken. Delehaye, *Mélanges*, pp. 80-81.

<sup>120</sup> Derolez, “Introduction”, p. v en viii.

<sup>121</sup> “Auch kann man Wibert nicht ganz von naiver Eitelkeit freisprechen, die sich hie und da bemerkbar macht.” Zie Marianna Schrader, ‘Wibert von Gembloux’, in: *Erbe und Auftrag*, 37 (1961), p. 391.

<sup>122</sup> GG Ep. 38, l. 325.

<sup>123</sup> “*mediocri vero vel potius humili stylo et uniformi in his omnibus describendis rhythmis usus sum, tum quia melius nescivi, tum quia veritus sum, ne si diversis metris dicenda ligarem, et scribendo michi morosa prolixitas, et simplicibus in legendo damnosa obscuritas oriretur.*” Vita SM Vers, proloog, p. 584.

rommelige stijl, iets waar hij zich zelf ook rekenschap van gaf<sup>124</sup>. Rijmproza kon waarschijnlijk niet op zijn goedkeuring rekenen, aangezien hij in zijn bewerking van de *Vita Hildegardis* van Theoderik van Echternacht en Godfried van Disibodenberg net systematisch de sporen van deze techniek elimineerde<sup>125</sup>.

Guibertus bouwde doorheen zijn werk een doordacht discours over zijn auteurschap op. Zo verantwoordde hij bijvoorbeeld zijn literaire ambities vanuit zijn religieuze achtergrond. Immers, de bijbel keurde ledigheid af, zoals in het geval van de luie slaaf uit de parabel van de talenten (Matth. 25, 14-30) en ook de Regel stelde duidelijk dat “*otiositas inimica est animae*” en schreef daarom handarbeid voor<sup>126</sup>. Guibertus vulde deze opdracht tot ‘dagelijks werk’ in met schrijfactiviteiten<sup>127</sup>. Het was immers ook een christelijke taak je talenten niet zomaar te laten rusten, maar ze aan te wenden<sup>128</sup>. Guibertus vond klaarblijkelijk dat schrijven zijn persoonlijke talent was dat hij goed moest besteden. Tegelijkertijd kon hij hierdoor een andere christelijke taak vervullen, namelijk naastenliefde. Een monnik moest zich namelijk niet enkel voor zichzelf maar ook voor anderen nuttig betonen<sup>129</sup>. Dit uitte zich niet enkel in spirituele aanmaningen, maar ook in het beschikbaar maken van de ideeën van belangrijke auteurs. Guibertus zag zichzelf als een doorgeefluik waarlangs de ideeën van ‘de groten’ voor de nieuwe generaties begrijpelijk werden gemaakt<sup>130</sup>. Het was dus in feite de *caritas fraterna* die hem ertoe aanzette zich over te geven aan zijn pen<sup>131</sup>. Te allen prijze trachtte Guibertus het vermoeden de kop in te drukken dat hij enkel schreef uit arrogantie en om zijn eigen kennis te etaleren<sup>132</sup>. Hij stelde zijn auteurschap dan ook soms voor als een zware last die zijn laatste krachten eiste<sup>133</sup>. Kortom, schrijven was een taak die Guibertus vervulde uit christelijke overwegingen, niet ter vervulling van persoonlijke

---

<sup>124</sup> “*Sed quoniam illud rithmice digestum est, et ideo minus libenter a quibusdam legitur, opere pretium duco istud plana et aperta prosa, id est nullo metro uel rithmo ligata, conscribere, ne alicuius difficultatis legentem scrupulus offendat, sed magis breuitas et planities ipsa uos uel quoslibet ad legendum inuitet et delectet. In quo etiam opere moneo, ne lectorem stili diuersitas moueat, quia, sicut in diuersis libris diuerse a diuersis auctoribus edita repperi, sic eadem miracula nichil aut parum addens uel mutans in his michi transcribens excepi.*” GG Ep. 54, l. 477-485.

<sup>125</sup> Silvas, *Jutta & Hildegard*, p. 220.

<sup>126</sup> *Regula sancti Benedicti*, ed. Jean Neufville & Adalbert De Vogüé, Cerf, Parijs, cap. 48, l. 1 (Sources chrétiennes 181-182).

<sup>127</sup> Zie bijvoorbeeld T-Ep. 6, fol. 50r; De destructione, fol. 2v of EpT, pp. 343-344.

<sup>128</sup> EpT, pp. 344-345 en T-Ep. 13, fol. 131v.

<sup>129</sup> De destructione, fol. 2v.

<sup>130</sup> “*exempla lucis assumamus a maioribus et refundamus iunioribus*”. GG Ep. 9, l. 785-786.

<sup>131</sup> De destructione, fol. 3r.

<sup>132</sup> “*volens eos ab illecebris mundi revocare et ad amorem die provocare, non causa iactantie vel ostentationis scientie, que fere in me nulla est, cepi eis scriptitare et gratia sincere dilectionis et salutis eorum multas eis scripsi epistulas*” en “*quia et stili ipsius simplicitas uestro profectui qua potest famulatus sedulitate deseruit, et sermonis prolixitas non de tumore arrogantie, nec de inepti fauoris seu cuiuslibet turpis questus exactione, sed de solo inexhauste pietatis fonte procedit.*” Respectievelijk De destructione, fol. 2v en GG Ep. 49, l. 132-136.

<sup>133</sup> Uitspraak met betrekking tot Guibertus’ *Vita sancti Martini* in proza. GG Ep. 54, l. 597-616.

literaire ambities en al zeker niet uit trots over zijn eigen vaardigheden, zo liet hij tenminste uitschijnen. Naast deze bredere achterliggende motivatie, die sterk op topoi gebaseerd was, informeerde Guibertus ons ook over zijn beweegredenen bij het neerschrijven van zijn concrete werken. Met zijn hagiografische werk had Guibertus vooral stichtende bedoelingen voor ogen. Enerzijds dienden deze werken ter bevordering van de lof van St-Martinus en God, anderzijds vormde zijn berijmde *Vita sancti Martini* een ‘spiegel’ die Guibertus hooggeplaatste prelaten wou voorhouden<sup>134</sup>. Zijn epistolair werk vervulde vooral een commemoratieve functie: beide briefcollecties waren bedoeld als herinnering aan Guibertus zelf en aan de illustere personages die zijn kennissenkring bevolkten. Een briefwisseling werd immers gepercipieerd als een *sermo inter absentes*. Een brief representeerde de afwezige correspondent en door hem te bewaren zorgde men ervoor dat de auteur ervan nooit definitief afwezig was, aangezien men de brief telkens opnieuw kon herlezen en op die manier de afwezige schrijver opnieuw aanwezig maken. Brieven slaagden er op die manier in een afstand te overbruggen – niet enkel in ruimte maar ook in tijd – waardoor briefcollecties ideale media waren om ervoor te zorgen dat de figuur ‘Guibertus’ ook in de toekomst ‘levend’ bleef. Guibertus verzamelde zijn eigen brieven dus doelbewust voor de ‘toekomstige generaties’ en wilde zo zijn eigen daden en belangrijkheid illustreren en verantwoorden, waarbij hij – zoals in Hoofdstuk 1 besproken – zijn eigen publieke *persona* construeerde. Hij alludeerde in verscheidene brieven op een breder lezerspubliek, onder andere door de veelvoorkomende vermelding van zij die zijn werken zouden ‘lezen en aanhoren’<sup>135</sup>, en gaf zelf ook aan dat zijn brieven het waard waren herlezen te worden<sup>136</sup>. Guibertus benoemde zijn schrijfactiviteit verscheidene malen als ‘(*in unum*) *compingere*’ of ‘*compilatio*’<sup>137</sup> en waarschuwde daarenboven voor stijlbreuken in zijn *Vita sancti Martini* in prozavorm, net doordat hij zich beperkt had tot het exciperen van teksten van anderen, zonder het geheel van een coherente stijl te voorzien<sup>138</sup>. Om niet te langdradig over te komen nam hij echter niet alle informatie op waarover hij beschikte<sup>139</sup>. Zijn verzamelwoede beperkte zich in feite vooral tot hetgeen hem zelf interesseerde.

---

<sup>134</sup> Vita SM Vers, proloog, pp. 582-583.

<sup>135</sup> T-Ep. 8, fol. 76r; GG Ep. 29, l. 80-81; GG Ep. 47, l. 851-53; GG Ep. 49, l. 142-147 en l. 433-439; GG Ep. 50, l. 274-278; GG Ep. 50, l. 6-10; Vita SM Vers, proloog, p. 283; Apologia, fol. 9v en De destructione, fol. 3r, 3v en 4r.

<sup>136</sup> T-Ep. 6, 10v.

<sup>137</sup> GG Ep. 15, l. 147; GG Ep. 19, l. 13-14; GG Ep. 23, l. 54; GG Ep. 26, l. 846; GG Ep. 48, l. 40; GG Ep. 50, l. 80-81; GG Ep. 54, l. 594; GG Ep. 3, l. 86-87; EpT, p. 347; Vita SM Vers, proloog, p. 584; Apologia, fol. 11r en De destructione, fol. 3r (2x).

<sup>138</sup> *In quo etiam opere moneo, ne lectorem stili diuersitas moueat, quia, sicut in diuersis libris diuerse a diuersis auctoribus edita repperi, sic eadem miracula nichil aut parum addens uel mutans in his michi transcribens excepti.* GG Ep. 54, l. 482-485.

<sup>139</sup> Apologia, fol. 13v.



Als metafoor voor zijn auteurschap hanteerde Guibertus overwegend het beeld van de bij die over velden vliegt en nectar verzamelt<sup>140</sup>. Een geschoold publiek ondervond wellicht geen probleem bij het interpreteren van deze beeldspraak, die op de antieke traditie terugging en tijdens de middeleeuwen verdere betekenislagen verwierf. De bij stond symbool voor wijsheid en studie, terwijl honing verwees naar goddelijke kennis. De Heilige Schrift werd dan ook aangeduid als ‘honingraat’. Daarenboven zag men in de bedrijvige, maar harmonieuze samenleving in een bijenkorf een afspiegeling van het leven in een monastieke gemeenschap<sup>141</sup>. Ook het feit dat een compilatie van belangrijke citaten de naam *florilegium* kreeg, vond zijn wortels in dezelfde traditie waarbij de werken van belangrijke theologen gezien werden als bloemen van de Boom des Levens of de Boom der Kennis<sup>142</sup>. Mogelijk haalde Guibertus zijn inspiratie bij Sigebert die in zijn *Gesta abbatum* dezelfde metaforen voor auteurschap en geleerdheid hanteerde<sup>143</sup>. Hoewel Guibertus – op één uitzondering na<sup>144</sup> – nergens refereerde aan Sigebert noch aan diens werk, zijn er in feite meerdere echo’s van Sigeberts taalgebruik bij Guibertus waar te nemen – zo sprak ook Sigebert bijvoorbeeld van ‘*in unum compingere*’<sup>145</sup>. Guibertus plaatste zichzelf dus nooit expliciet in een ‘Gembloerse traditie van intellectuele cultuur’, maar zijn taalgebruik verraadt dat hij maar al te goed vertrouwd was met deze traditie.

Guibertus’ keuze voor deze bij-metafoor was in ieder geval vrij traditioneel, maar hield desalniettemin een niet onaanzienlijke aanspraak op geleerdheid in, die diende om zijn werken van voldoende autoriteit te voorzien. De reputatie van een auteur was dan ook van groot belang voor het gezag dat zijn teksten uitstraalden, waarbij gepast moreel gedrag en

---

<sup>140</sup> “*ego causa quasi apicula per diversa scripturarum prata hos ex dictis vel gestis sanctorum merenti animo vestro utiles consolationum congessi flosculos*”, “*quasi apes sedula per ampla uite beati patroni prata uolitans, de diuersis gestorum eius libris, acsi quosdam flosculos colligens, et in unum uelut sertum compingens*” en “*non uacabam desidia uel otio, sed instar apis florilege nunc per amena pratorum aut hortorum uirentium uolitantis, nunc arborum ramis florentium et redolentium inherentis, et diuersorum sibi florum materiam ad conficiendam mellis dulcedinem conuehendo reponentis ego, inquam, apis instar in armario libris tam ueteribus quam nouis confertissimo acsi in medio fluminum paradysi constitutus, modo sanctorum scripta uel exempla relegens, modo historiarum seu chronicorum paginas celeri oculorum motu uigil scrutator percurrens, plura de beato presule, que antea numquam audieram uel legeram, memoria et relatu digna repperi.*” Respectievelijk T-Ep 6, fol. 57r; GG Ep. 3, l. 84-87 en Ep. 54, l. 413-423.

<sup>141</sup> Fiona Griffiths, *The Garden of Delights. Reform and Renaissance for Women in the Twelfth Century*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2001, pp. 91-105.

<sup>142</sup> Falmagne, *Un texte en contexte*, pp. 294-305; Griffiths, *Garden of Delights*, pp. 135-141.

<sup>143</sup> *Gesta abbatum Gemblacensium*, ed. G. Pertz, p. 536, l. 13-15 en l. 30-32.

<sup>144</sup> In zijn *Vita sancti Martini* in verzen geeft hij de *continuatio* van Sigeberts kroniek door Anselmus aan als bron voor één van de mirakels van Martinus, zonder hierbij echter expliciet naar Sigebert te verwijzen. Zie *Vita SM Vers*, fol. 55v.

<sup>145</sup> *Gesta abbatum Gemblacensium*, ed. G. Pertz, p. 533, l. 32-33. Ook de metafoor van de bij die over velden vliegt om honing te verzamelen komt in de *Gesta abbatum Gemblacensium* voor in de beschrijving van abt Olbert op p. 536.

een grote faam blijkbaar van meer belang waren dan de eigenlijke inhoud van de teksten<sup>146</sup>. Ook deze autoriteit was echter geen garantie dat latere lezers of kopiïsten niet per ongeluk of op eigen initiatief aanpassingen gingen maken in een tekst. Dit probleem van de circulatie van dissonante versies van één en hetzelfde werk, veroorzaakt door zowel het veelvuldig kopiëren van teksten als het moedwillig ingrijpen in teksten door kopiïsten, gold zelfs voor de basis van het geloof, de bijbel. Gezien een dergelijke tegenstrijdigheid potentieel de geloofwaardigheid van een tekst ondergroef, baarde ze auteurs zorgen. Sommige auteurs trachtten er op voorhand over te waken dat kopiïsten en lezers niets toevoegden, noch schraptten uit een tekst door expliciete waarschuwingen op te nemen tegen dergelijke wijzigingen op eigen initiatief. Derhalve probeerde men de intrinsieke autoriteit van een tekst te garanderen door eventuele dissonante versies zoveel mogelijk op voorhand reeds uit te sluiten<sup>147</sup>. Guibertus transposeerde dit probleem van dissonantie op tekstniveau naar handschriftniveau door potentiële kopiïsten van zijn *martinellus* aan te manen niet enkel de teksten in het handschrift letterlijk te kopiëren, maar ook de volgorde van de teksten te bewaren<sup>148</sup>. Guibertus zag de *martinellus* duidelijk als één geheel, dat ook als dusdanig gekopieerd moest worden, waarbij de verschillende teksten bouwstenen waren van één groter argument en elkaar onderling bekrachtigden. Ook al schreef Guibertus geen van de teksten die hij in de *martinellus* opnam zelf, toch beschouwde hij de compositie ervan als een vorm van intellectuele arbeid, waarvan de autoriteit gewaarborgd moest worden. Compilatie vormde dus net zo goed een vorm van ‘auteurschap’ als het zelf creëren van nieuwe, eigen composities. Het moge wel duidelijk wezen dat voor Guibertus het schrijven een intellectuele bezigheid was en dat in zijn ogen auteurschap enkel het verstandelijke aspect ervan omvatte. Het fysiek neerschrijven van zijn werken liet hij over aan scribenten, zoals de monniken Robertus en Wibertus die elk verantwoordelijk waren voor het neerschrijven van een brief aan Hildegard<sup>149</sup>. Guibertus zelf dicteerde de teksten die vermoedelijk eerst op wastafeltjes werden neergeschreven, alvorens nagelezen te worden door Guibertus en dan pas door een geoefende scribent gekopieerd te worden op

---

<sup>146</sup> “*Sicut enim cum ab obscura vel infami persona scribuntur aliqua non minimum eis auctoritatis et gratie in cordibus legentium decerpitur, si e diverso clari cuiuslibet et religiosi viri scriptis et verbis plurimum fidei et venerationis impenditur.*” Apologia, fol. 6v.

<sup>147</sup> “Once the text [of the Bible] was established, Stephen [of Harding] ordered, “with the authority of God and of our own congregation,” that no one add verses, nor “presume to mark through the tekst with his nail or note anything in the margin.” Zie Martha Newman, ‘Text and Authority in the Formation of the Cistercian Order: Re-assessing the Early Cistercian Reform’, in: Christopher Bellitto & Louis Hamilton (reds.), *Reforming the Church before Modernity. Patterns, Problems and Approaches*, Ashgate, Aldershot, 2005, p. 185.

<sup>148</sup> “*quisquis vestrum deinceps gestorum eius historiam ex integro transcribere voluerit, si non vult errare a tramite exemplaris nostri, omnino caveat exorbitare sed vestigia itineris in eo sibi preostensi incuncenter sequatur et, ut pateat quod per involucra loquor, seriem eiusdem historie cum ordine librorum et epistolarium luculenta et diligenti Sulpitii Severi opera contextorum, sicut illuc invenerit, sibi transcribat. ... Obsecroque et hortor ut hic idem ab his quibus nostra dispositio non displicebit, cum deinceps hec transcribentur, ordo teneatur.*” Apologia, fol. 17r.

<sup>149</sup> Wibertus voor GG Ep. 16, Robertus voor GG Ep. 24.

perkament. Enkel om het werk van zijn scribenten een laatste keer te controleren en er correcties in aan te brengen nam Guibertus zelf een pen ter hand, zoals te zien is in de versie van brief 42 die in het kladmanuscript is opgenomen (voor een foto van deze correcties zie p. 56). Echt geoefend was Guibertus niet als scribent, zo besloot Albert Derolez uit deze hoekige, weinig elegant geschreven correcties en aanvullingen<sup>150</sup>. De figuur van Guibertus toont dus aan hoezeer de middeleeuwse notie van auteurschap verschilde van het concept zoals het in moderne tijden begrepen wordt: niet de originaliteit van de tekst, maar de autoriteit die een tekst uitstraalde stond centraal. Hierbij was het van belang gegrondvest te zijn in de intellectuele traditie, bijvoorbeeld via typische metaforen en intertekstualiteit. Compilatie werd dan ook net zo goed als een vorm van eigen auteurschap beschouwd.

Ook de resultaten van zijn intellectuele inspanningen werden door Guibertus met metaforen aangeduid. Zijn inspiratie haalde hij in de eerste plaats in de culinaire sfeer: een literair werk was een feestmaal<sup>151</sup> of een drank<sup>152</sup> die moest bevallen aan de kelen van de lezers<sup>153</sup>. De stijl waarin het werk uitgevoerd was, was dus van groot belang want dit zorgde ervoor dat de inhoud van het werk ‘beter te verteren’ viel. Daarnaast reikte Guibertus zijn lezer ook ‘wapens’ of ‘schilden’ aan voor de continue spirituele strijd die het leven was<sup>154</sup>. Immers, met zijn besprekingen van de ideeën van de kerkvaders en van standvastige heiligen voorzag Guibertus zijn lezers van voorbeelden waaraan ze inspiratie konden ontleen. Tegelijkertijd fungeerden zijn werken ook als een medicijn dat de lezers van het verkeerde pad af hielp door hen net het goede voorbeeld voor te houden<sup>155</sup>. Tot slot zag Guibertus zijn *vita* over Martinus in vers ook als een schilderij dat hij gecreëerd had en dat dienst deed als spiegel voor Philip van Heinsberg, de aartsbisschop aan wie het heiligenleven was opgedragen<sup>156</sup>.

In de lijn van vele van zijn tijdgenoten trachtte Guibertus zich ook op voorhand in te dekken tegen mogelijke kritiek van zijn lezers. Guibertus verontschuldigde zich in het bijzonder voor zijn ongecultiveerde stijl, die de oren van zijn toehoorders, die meer gewend

---

<sup>150</sup> Derolez, ‘Introduction’, in: Guibertus Gemblacensis, *Epistolae*, ed. Derolez, p. xx.

<sup>151</sup> GG Ep. 47, l. 78-87.

<sup>152</sup> GG Ep. 56, l. 3-9.

<sup>153</sup> Vita SM Vers, proloog, p. 584. Deze metafoer werd in het bijzonder op hagiografische teksten toegepast. Zie François Dolbeau, ‘Les hagiographes au travail: collecte et traitement des documents écrits (IXe-XIIe siècles). Avec annexe: Une discussion chronologique du XIIe siècle (édition de BHL 5824e)’, in: Martin Heinzelmänn (red.), *Manuscrits hagiographiques et travail des hagiographes*, Jan Thorbecke Verlag, Sigmaringen, 1992, p. 65.

<sup>154</sup> GG Ep. 1, l. 605-509; GG Ep. 8, l. 478-479; GG Ep. 27, l. 170-176 en Apologia, fol. 13v.

<sup>155</sup> T-Ep. 3, fol. 31v en fol. 33r.

<sup>156</sup> Vita SM Vers, proloog, p. 583. Ook de vergelijking met een schilderij is een typische metafoer voor hagiografische werken. Zie Dolbeau, ‘Les hagiographes au travail’, p. 65.

waren aan de stedelijke eloquentie, zou krenken<sup>157</sup>. Dit gebrek aan stijl weet Guibertus enerzijds aan zijn gebrekkige beheersing van de wereldlijke kennis, maar anderzijds beklemtoonde hij dat een bescheiden stijl zijn doelstellingen – het overhalen van zijn vrienden tot een religieus leven – net beter diende dan alle mogelijke elegante welbespraaktheid<sup>158</sup>. Kortom, Guibertus deed bijzonder veel moeite zijn geleerdheid en vaardigheden als schrijver – waarover historici het net roerend eens zijn – af te zwakken en zichzelf als onwetend, ongecultiveerd, dwaas en stamelend voor te stellen<sup>159</sup>. Hij beklemtoonde zijn bescheiden stijl, die gepast was voor een monnik, en stelde die in sterk contrast met de retoriek en de wereldse kennis van de steden. Guibertus stelde het zelfs voor alsof zijn onkunde enkel door de tussenkomst van de Heilige Geest enigszins kon gecompenseerd worden<sup>160</sup>. Guibertus verontschuldigde zich in verscheidene brieven voor zijn *brevitas*<sup>161</sup>, die hij verkoos boven breedvoerigheid aangezien ‘*prolixitas pariat fastidium*’<sup>162</sup>. Ironisch genoeg was net langdradigheid zijn grootste zwakte. Dat Guibertus zich hiervan maar al te goed bewust was, blijkt uit het feit dat hij zich voortdurend indekte tegen de beschuldiging van *prolixitas* door te beklemtonen dat hij zich soms liet meeslepen door zijn naastenliefde<sup>163</sup>. Dergelijke uitspraken fungeerden uiteraard als bescheidenheidstopoi<sup>164</sup>, maar gezien Guibertus’ erg combattieve houding weerspiegelden

---

<sup>157</sup> Zie bijvoorbeeld “*Obsecro etiam, dilectissimi, ne aures vestras urbanitate forensis eloquentie assuetas rusticani stili offendat squaliditas, neque animos vestros pluribus intentos ingrata sermonis fatiget prolixitas*” Apologia, fol. 15v.

<sup>158</sup> “*quia et in seruanda eloquii uenustate non uoluntas, sed facultas defuit, et breuitatem magnitudo propositae considerationis exclusit.*” (GG Ep. 1, l. 858-860); “*De uilitate uero aut rusticitate dictaminis excusari non indigeo, quia omnes qui me noverunt sciunt me non esse rhetorem aut grammaticum, sed segnem, ignarum et inertem et totius fere secularis scientie expertem. Sed ad quid ista? Etiam si uersa liberalium artium facultate affluerem et pollerem et propterea decenter possem perorare et persuadere amicis que vellem, attamen michi tunc utilitius et salubrius uidebatur eisdem, qui ignorabant et errabant et in seculo periclitabantur, quos intendebam corrigere, ut puris et simplicibus uerbis instruerem quam omni cultu defloratis et coloratis sermonibus favorem eorum michi affectarem.*” (De destructione, fol. 3r); “*inculto - ut michi moris - erat et prolixo stilo; inculto quoniam non etate, sed scientia ‘puer ego sum et loqui nescio’; prolixo autem quia eos quibus scribebam et terrere et instruere uolebam.*” (De destructione, fol. 3v) en “*mediocri uero uel potius humili stylo et uniformi in his omnibus describendis rythmis usus sum, tum quia melius nesciui, tum quia ueritus sum, ne si diuersis metris dicenda ligarem, et scribendo michi morosa prolixitas, et simplicibus in legendo damnosa obscuritas oriretur.*” (Vita SM Vers, proloog, p. 584).

<sup>159</sup> Zie bijvoorbeeld de voetnoot hierboven en “*ego ignarus et balbutiens*” of “*nec in dictis meis quaerant [= de lezers en toehoorders van zijn werk] qua sermonis elegantia, sed sua cordis deuotione prolata sint*” EpGob, p. 299 en p. 300.

<sup>160</sup> Zie bijvoorbeeld T-Ep. 2, fol. 21r.

<sup>161</sup> Zie bijvoorbeeld T-Ep. 2, fol. 18r.

<sup>162</sup> GG Ep. 38, l. 100-102; cfr. Ep. 48, l. 632-637.

<sup>163</sup> T-Ep. 3, fol. 32v en T-Ep. 7, fol. 72r-v.

<sup>164</sup> Zeker hagiografen bedienden zich uitermate vaak van dergelijke topoi. Uit de heiligenlevens die François Dolbeau bestudeerde bleek bovendien dat deze gemeenplaatsen deels fungeerden als waarheidsclaims. Immers, het blootleggen van de waarheid was veel belangrijker dan het hanteren van een mooie stijl. Zie Dolbeau, ‘Les hagiographes au travail’, p. 62.

ze waarschijnlijk ook reële kritiek van zijn tijdgenoten. Zo legde Guibertus er de nadruk op dat alle schrijvers hun critici hadden<sup>165</sup>. Sommige van deze critici vonden Guibertus' werken klaarblijkelijk overbodig en nutteloos. In *De destructione* pareerde hij deze aanklacht door zijn werken te vergelijken met de bladeren van de bomen of kaf van het koren: beide waren weliswaar licht, maar het kaf vormde wel een belangrijke voedingsbron, terwijl de bladeren de vruchten beschermden<sup>166</sup>. Per slot van rekening verplichtte hij ook niemand om zijn werken te kopiëren, zo beklemtoonde hij in de proloog op zijn *Vita sancti Martini* in vers<sup>167</sup>. Een andere strategie om beschuldigingen van hoogmoed af te wenden was het naar voren schuiven van een opdrachtgever. Guibertus begon zijn beide *vitae* over Martinus op eigen initiatief maar stelde het voor alsof illustere figuren hem hiertoe de opdracht hadden gegeven<sup>168</sup>. Hij liet zelfs uitschijnen dat deze hooggeplaatste personen hem verplicht hadden tot het schrijven over bepaalde onderwerpen: als eenvoudige monnik durfde hij immers het bevel van dergelijke figuren niet naast zich neerleggen, ook al voelde hij zich helemaal niet geschikt om over dergelijke zaken te schrijven<sup>169</sup>. Ook de collectie traktaatbrieven stelde hij naar eigen zeggen enkel op omdat men bij hem hierop had aangedrongen<sup>170</sup>. Op deze wijze wees hij alle initiatief voor zijn auteurschap af en legde het bij anderen.

---

<sup>165</sup> De destructione, fol. 3r.

<sup>166</sup> *“Numquid omnes qui ante me scripserunt tam circumcisa labia habuerunt et tam considerate locuti sunt, ut nichil omnino proferrent superflui? Nullo modo. Si ita est, cur ego omnium minimus non solum de superfluis, sed et de manibus redarguar quasi in scriptis meis nulla penitus inveniantur utilia quibus edificari possint legentes vel audientes? Quid dicande talibus? Esto scripta vel dicta mea sint palee, sint folia, sint qualibuscumque talibus rebus similia. Proinde facillime exemplis patentibus detractores meos concludam. Numquid palee quamvis leves ex toto sunt inutiles? Non, quia ex ipsius aluntur pecora et inter eas latent et salvantur grana in agris, ne aurugine dum in spicis sunt ledantur, aut ab avibus diripiantur; in areis, ne a transeuntibus nuda conculcentur et conterantur; in arboribus vero fructiferis non habentur fructus sine foliis et plerumque ipsi fructus per folia ab imbris defenduntur et aviculis. Duris nucum testis boni saporis includuntur nuclei et alvearibus fimo oblitis mirabili apum opere fabrefacti favi proferuntur melliflui. In mensis divitum inter preciosa et diversa ferculorum obsonia infirmis abilia agrestium herbarum aliquando inferuntur holera et ut citius et avidius lauta et delicata repetantur fercula, interdum grossiora et austera pergustantur cibaria. Ista me hic congesisse derogatorum stulticia compulerit, qui non considerantes multiformem scripturarum diversitatem nec scribentium inequalem scientie facultatem, si non summis magistris paria vel maiora et rethoricis deflorata coloribus conscripserint, despiciunt, subsannant et irrident, oblito quod dicit poeta: ‘Non omnia possumus omnes’ et quod in operibus suis ‘Quandoque bonus dormitavit omerus.’”* De destructione, fol. 4r.

<sup>167</sup> *“audiat [= zijn belasteraar] me ad laudem Dei et ad commendationem ipsius sancti hec compegisse, nulli ea impudenter ingerere, neminem ad transcribendum cogere”* Vita SM Vers, proloog, p. 584.

<sup>168</sup> In de proloog van de *Vita* in vers schoof Guibertus Philip van Heinsberg naar voren, al blijkt voor de goede verstaander meteen dat de eerste versie van de *Vita* Philips 'opdracht' voorafging. In brief 54 verhaalde Guibertus het relaas van zijn ontmoeting met Siegfried, aartsbisschop van Mainz, en Philip, de bisschop van Ratzeburg, die hem beiden bevolen zouden hebben zijn nog ongekende materiaal over Martinus in een tweede *Vita* te verwerken. Voor een meer uitgebreide bespreking van deze problematiek, zie 6.2.

<sup>169</sup> Zie bijvoorbeeld GG Ep. 2, l. 35-38.

<sup>170</sup> De destructione, fol. 3r-v.

Door de naam van een hooggeplaatste persoon te verbinden met zijn eigen werken trachtte Guibertus tevens de autoriteit van deze persoon te claimen. Zo verzocht hij Philip van Heinsberg bijvoorbeeld om zijn *Vita sancti Martini* in verzen wereldkundig te maken, indien zijn *Vita* hiertoe waardig werd bevonden. Guibertus verzocht ook steeds zijn geadresseerden en/of opdrachtgevers om zijn werk te corrigeren indien zij daartoe de nood zagen en maakte hen op deze manier medeverantwoordelijk voor de inhoud van de tekst<sup>171</sup>. Op het einde van zijn leven smeekte hij ook de welwillendheid van Martinus zelf af voor al zijn werken, en de mogelijke fouten die hij er eventueel in gemaakt kon hebben<sup>172</sup>. Ten slotte doorspekte Guibertus zijn *memoriale* met teksten van gekende auteurs: zo laste hij werk van Hildegard van Bingen en Joseph van Exeter tussen zijn brieven in<sup>173</sup>. Hij suggereerde hiermee dat hij een belangrijke rol had gespeeld in het tot stand komen van deze werken en derhalve een belangrijke figuur was geweest in het leven van de auteurs ervan. Door deze gekende namen te associëren met zijn eigen werk profiteerde Guibertus mee van de faam van deze auteurs: het prestige dat deze schrijvers belichaamden straalde af op Guibertus en zijn werk.

De handschriften die Guibertus op het einde van zijn leven opstelde, verenigden het werk van Guibertus dus met verscheidene andere teksten, van verschillende genres en auteurs. Deze combinatie was echter steeds weldoordacht vanuit een achterliggend concept en werd door Guibertus gezien als een eigen ‘werk’, zo blijkt uit de *Apologia*, de inleiding die Guibertus specifiek voor zijn *martinellus* schreef. Ook zijn eigen werk over Martinus beperkte zich in sterke mate tot het samenvatten en combineren van teksten van anderen. Het compileren van andermans teksten, zowel op het niveau van een handschrift als van een tekst, betekende voor Guibertus immers net zo goed een vorm van auteurschap als het creëren van originele composities. Het verzamelen van zijn materiaal vormde dus een belangrijk onderdeel van zijn schrijfproces. Guibertus’ omgang met zijn bronnen illustreert dan ook hoe hij het auteurschap van anderen benaderde: respecteerde hij de autoriteit van andere schrijvers, door bijvoorbeeld zijn bronnen steeds te vermelden, of veroorloofde hij het zich in te grijpen in het materiaal dat hij verzamelde?

In zijn zoektocht naar bronmateriaal over Martinus ging Guibertus zeer actief en eigengereid te werk. Zo reisde hij naar Tours, de stad waar Martinus bisschop was geweest en een klooster had gesticht, om er in de bibliotheken nog weinig gekende teksten op te sporen. Hoe Guibertus hierbij te werk ging, wordt gedetailleerd uit de doeken gedaan in

---

<sup>171</sup> Zie bijvoorbeeld Ep-T 14, fol. 163v en Vita SM Vers, proloog, pp. 582-583.

<sup>172</sup> “*si quid in preordenti opusculo vel in aliis quibuslicet dictatibus seu communibus verbis meis aliquatenus deliqui ...nec solum michi, sed et quibuscumque scriptorum meorum lectoribus omnium erratum nostrorum veniam ... impetres prerogari*”. *Apologia*, fol. 16v.

<sup>173</sup> Met betrekking tot Hildegard gaat het over twee visioenteksten die verderop nog uitgebreid besproken worden, in het geval van Joseph gaat het over een tekst over maagdelijkheid gekend als *Metra de virginitate* en verzen over St-Martinus. Voor de precieze inpassing van deze werken in de *memoriale*, zie Appendix 1.1.

Hoofdstuk 6. Op het einde van zijn leven vroeg hij ook enkele teksten op ter uitbreiding van zijn eigen werk en handschriften. Zo schreef hij de kloostergemeenschap uit Tours aan om een werk over Martinus en verzocht hij Godfried, de abt van St-Eucharius en Echternach, om een kopie van de *Vita Hildegardis* die Theoderik van Echternach opgesteld had. Er zijn echter geen aanwijzingen dat Guibertus systematisch bibliotheken doorploegde op zoek naar relevant materiaal: zo wijst niets erop dat hij interesse getoond zou hebben in de bibliotheken van de kloosters in zijn eigen regio, al is dit misschien te wijten aan het feit dat dit als vanzelfsprekend werd beschouwd. Zijn erg actieve handelswijze te Tours was echter ingegeven door meer dan enkel een verlangen om nieuw bronmateriaal voor zijn hagiografisch werk te verzamelen en kaderde in de eerste plaats in zijn persoonlijke devotie voor Martinus. Andere onderwerpen konden Guibertus minder boeien. Toch bracht hij ook enkele teksten mee uit Tours die niet meteen aan Martinus gerelateerd waren<sup>174</sup>. Deze teksten zijn echter enkel in zijn werkhandschrift overgeleverd en lijken nooit in een mooier geheel te zijn opgenomen.

De teksten die Guibertus verzamelde vonden hun weg naar de Gembloerse manuscripten die onder Guibertus' leiding werden opgesteld. Nam Guibertus deze teksten getrouw over of durfde hij wel eens aanpassingen te maken aan deze teksten? Wat betreft zijn eigen werk deinsde Guibertus er alleszins niet voor terug zichzelf te 'plagiëren'. Zo recupereerde hij de inhoud van een vroegere brief, de zevende traktaatbrief aan ene Johannes, over spirituele *militia* in een betoog over St-Martinus aan Philip van Heinsberg, bewaard als brief 47 uit het *epistularium*<sup>175</sup>. Wat betreft de brieven van het *epistularium* die niet door Guibertus zelf werden geschreven, werd reeds in de bespreking van dit *epistularium* in de inleiding vastgesteld dat deze brieven qua stijl weinig verschil vertoonden met Guibertus' eigen epistolair werk. Hij zag er dus geen graten in deze brieven te reviseren. Op het eerste zicht ging hij met de niet-epistolaire teksten in het *epistularium* voorzichtiger om. Over de *Vita Hildegardis*, die Godfried hem opstuurde met het verzoek de tekst te corrigeren, stelde Guibertus immers dat hij niet zo verwaand was dat hij zijn eigen onverfijnde vodden aan het kundig aan elkaar genaaide kledingstuk zou willen toevoegen:

*“Relegi enim seriatim et attente totum descriptionis eiusdem textum, et non habens pre memoria quid inferrem uel adderem, nec inueniens in ea quicquam superfluum quod demerem, neque aliquid inepte positum quod corrigerem, omnia ut inueni, sic reliqui, ne inferior superioribus me iactanter preferre uiderer et indoctus doctorum scripta quasi improbando iniuriam eis facere iudicaret. Neque equum duxi uestimentum decenter sutum discindendo, in scissuris eius panniculos rudes inserendo plenitudinem integre pulchritudinis de medio tollere, nec aliorum splendide perorata mea minus culte dicta inconsulte interponendo*

---

<sup>174</sup> Het gaat over enkele traktaten. Voor meer informatie, zie 6.2.2.

<sup>175</sup> Op verscheidene stilistische wijzigingen en hier en daar een inkorting na nam Guibertus de tekst van T-Ep. 7, fol. 67r (vanaf l. 20) t.e.m. fol. 72r (tot aan l. 31) integraal over in GG Ep. 47, l. 363-803.

*obnubilare. Nec enim adeo arrogans sum uel inhians iactantie, ut infirma et impolita mea alieno uelim superponere fundamento uel colorare eloquio, neque iuxta uulgare prouerbium plumis undelibet collectis nuditatem corniculae mee intendam uenustare.”*<sup>176</sup>

Wanneer de versie van deze *Vita Hildegardis*, zoals die is opgenomen in de Gembloerse handschriften, naast de ‘officiële’ versie wordt gelegd, blijkt echter dat Guibertus dit toch niet zo letterlijk nam. Hier en daar zijn zinsneden toegevoegd – in de eerste plaats lovende commentaar op Guibertus zelf – en er werden verscheidene stilistische aanpassingen gemaakt in de tekst<sup>177</sup>. Daarenboven wijzigde Guibertus ook de structuur van de tekst. De vertaler van de tekst, Anna Silvas, vermoedt echter dat Guibertus bij heel wat van zijn correcties teruggreep naar de originele autobiografische fragmenten die Hildegard had opgesteld. De aanpassingen die hij doorvoerde, zijn immers in een eenvoudig Latijn geschreven, wat weinig karakteristiek is voor Guibertus’ eigen stijl<sup>178</sup>. Guibertus maakte de tekst in feite dus net meer authentiek ‘Hildegardiaans’ en onthield zich ervan al te veel zelf te knoeien met de tekst. Hij lijkt zich echter niet altijd zo conscientieus gedragen te hebben. In de twee visioenteksten van Hildegard uit de *memoriale* greep Guibertus, zoals verderop zal blijken in de bespreking van Guibertus als secretaris, veel ingrijpender in.

Uit het hoofdstuk over Guibertus’ zelfrepresentatie kwam reeds duidelijk naar voren dat Guibertus zich veel moeite getroost heeft zijn literaire erfenis en zelfbeeld vorm te geven, zodat de herinnering aan zijn persoon zou doorleven. Hij had hiervoor een breed publiek voor ogen. Zowel in zijn hagiografische werk als in zijn brieven liet hij zich immers voortdurend opmerkingen ontvallen over degenen die zijn werken zouden ‘lezen of aanhoren’. Wie hij precies als ‘publiek’ in zijn achterhoofd had, preciseerde Guibertus echter nooit. Ambitieuze als hij was, had hij waarschijnlijk een brede verspreiding van zijn werken binnen religieuze middelen in gedachten, zowel binnen zijn eigen klooster als in de hogere echelons van de kerkelijke hiërarchie. Zijn berijmde *Vita sancti Martini* was immers deels opgevat als spiegel voor prelaten. De voornaamste bekommernis bestond vermoedelijk echter in het garanderen van de herinnering aan zijn daden binnen zijn eigen kloostergemeenschap. Guibertus verzekerde zich van de overlevering van zijn werken binnen de eigen gemeenschap door handschriften op te stellen waarin zijn werk verzameld werd. Daarenboven zette hij zich actief in voor het verspreiden van de teksten die hij over Martinus wist op te graven in Tours. Echt succesvol lijken zijn inspanningen echter niet

---

<sup>176</sup> GG Ep. 42, l. 116-130.

<sup>177</sup> Voor een overzicht van deze aanpassingen, zie de editie van de *Vita Hildegardis* door Monika Klaes in de reeks *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* 126, Brepols, Turnhout, 1993, pp. 93-106 of in Engelse vertaling door Silvas, *Jutta & Hildegard*, pp. 223-237.

<sup>178</sup> Silvas, *Jutta & Hildegard*, pp. 221-222.



geweest te zijn. De beperkte handschriftelijke overlevering, zoals die zal worden geschetst in Hoofdstuk 7, getuigt alleszins niet van een grote stormloop op Guibertus' literaire erfenis.

## 5.3 Bevorderaar van de intellectuele cultuur

### 5.3.1 Als secretaris

Naast zijn activiteiten als schrijver en samensteller van handschriften had Guibertus ook op een meer subtiele manier invloed op de literaire cultuur. Als secretaris van Hildegard van Bingen kon hij immers ook zijn stempel drukken op de literaire nalatenschap van deze befaamde profetes. Zoals in Hoofdstuk 1 uiteengezet dateert Guibertus' eerste contact met Hildegard van 1175, toen hij haar in een brief contacteerde met vragen over de manier waarop ze haar visioenen ontving. Haar antwoord overtuigde hem zozeer van de goddelijke oorsprong van haar kennis dat Guibertus zich meteen tot haar grootste bewonderaars ging rekenen. Tijdens de periode dat Guibertus per brief met Hildegard in contact stond en haar enkele keren te Rupertsberg bezocht, stierf haar secretaris Godfried van Disibodenberg. Gedreven door fascinatie, en wellicht ook door zijn ontevredenheid over de situatie te Gembloers, nam Guibertus de gelegenheid te baat om de vrijgekomen functie op zich te nemen. Of Hildegard hem effectief had laten roepen om haar te Rupertsberg bij te staan als nieuwe secretaris, zoals Guibertus in zijn brieven deed uitschijnen, is helemaal niet zeker. Mogelijk is dit één van zijn vele epistolaire kunstgrepen om zichzelf zo belangrijk mogelijk voor te stellen en had hij zich eigenlijk aan Hildegard opgedrongen. In ieder geval stond Guibertus de profetes vanaf de herfst van 1177 tot aan haar overlijden in 1179 bij als secretaris, terwijl hij nog een volledig jaar na Hildegards dood te Rupertsberg verbleef en de literaire erfenis van de *magistra* op punt stelde.

Aangezien Guibertus pas na de voltooiing van Hildegards belangrijkste visionaire werken in haar leven kwam, bleef zijn impact op haar literaire oeuvre relatief beperkt. Enkel aan haar laatste visionaire werk, het *Liber divinorum operum* (afgewerkt ca. 1174) werkte Guibertus mogelijk mee. Het oudste overgeleverde handschrift dat deze tekst bevat, wordt bewaard in de Gentse Universiteitsbibliotheek als hs. 241 en behoorde voorheen toe aan de gemeenschap van St-Eucharius te Trier, waarmee zowel Hildegard als Guibertus contacten onderhielden. Albert Derolez onderscheidt in deze 'autograaf' van het *Liber divinorum operum*, waarvan hij samen met Peter Dronke de editie heeft verzorgd, de correcties van mogelijk zes revisoren. Eén hand daarvan wordt door Derolez voorzichtig geïdentificeerd als die van Guibertus. De aanpassingen die deze hand maakte in het handschrift zijn echter erg beperkt<sup>179</sup>. Indien de hand effectief aan Guibertus toe te schrijven valt, was zijn impact op Hildegards laatste visionaire werk dus erg minimaal. Het lijkt echter niet gebruikelijk te

---

<sup>179</sup> Albert Derolez & Peter Dronke, 'Introduction', in: Hildegardis Bingensis, *Liber divinorum operum*, ed. Albert Derolez & Peter Dronke, Brepols, Turnhout, 1996, pp. lxxxix-xc (*Corpus Christianorum. Continatio Mediaevalis* 92). Voor een foto van de correcties die mogelijk door Guibertus werden uitgevoerd, zie p. cxviii.

zijn geweest dat Guibertus zelf de pen ter hand nam. Derolez wees immers net op de nogal onervaren schrijfstijl van de revisor die hij als Guibertus identificeerde. Dit wordt verder bevestigd door één van Guibertus' eigen uitspraken. In een brief aan zijn medebroeders te Gemblours verklaarde hij immers dat hij hen niet meteen had teruggeschreven omdat er toen niemand aanwezig was die zijn dictaat kon opnemen en uitschrijven<sup>180</sup>. Guibertus zag dus vooral de inhoudelijke compositie en revisie van teksten als zijn taak, maar het fysieke neerschrijven ervan liet hij over aan anderen.

Als secretaris was Guibertus ook verantwoordelijk voor het op punt stellen van Hildegards correspondentie. Van Hildegards overgeleverde brieven corpus vallen echter slechts drie brieven met zekerheid te dateren in de periode dat Guibertus te Rupertsberg verbleef, namelijk de correspondentie tussen Hildegard en de prelaten van Mainz waarin hun onderlinge conflict over de begrafenis van een geëxcommuniceerde man wordt geregeld<sup>181</sup>. Daarnaast bevat Hildegards *epistularium* ook zo'n goede veertig brieven, die moeilijk gedateerd kunnen worden omwille van hun gebrek aan concrete persoons- en plaatsinformatie, maar waarvan er mogelijk ook een aantal uit de periode van Guibertus' aanwezigheid te Rupertsberg stammen. Wanneer we echter de werken voor ogen houden die met zekerheid onder Guibertus' secretarisschap (herfst 1177-herfst 1179) tot stand zijn gekomen, lijkt diens impact op Hildegards oeuvre niet zo groot te zijn geweest. Toch reikte Guibertus' invloed op Hildegards literaire erfenis en de beeldvorming rond de profetes heel wat verder. Zijn belangrijkste impact heeft Guibertus immers na de dood van de profetes gehad, toen hij optrad als eindredactor van de zogenoemde Riesenkodeks, vandaag bewaard te Wiesbaden in de Hessische Landesbibliothek (hs. 2)<sup>182</sup>. Bovendien wordt vermoed dat Guibertus ook de samensteller moet zijn geweest van de niet-overgeleverde legger van hs.

---

<sup>180</sup> "O, quam libera et facilis michi ab omnibus his esset absolutio, nisi quod hec mulier, que et illas litteras attulit et has expectat litteras, reditum urget, nec habeo qui michi omnia que rescribere possem exaret". GG Ep. 29, l. 94-97.

<sup>181</sup> HB Ep. 23, 24 en 24r, allen te dateren in de periode 1178-1179. De briefwisseling tussen Hildegard en graaf Filips van Vlaanderen (HB Ep. 324 en 324r) wordt in 1177 gedateerd. Aangezien het onderwerp van deze brieven Filips plannen om op kruistocht te vertrekken was, ontstonden de brieven alleszins vóór Guibertus' aankomst te Rupertsberg. Filips was immers al in de zomer effectief vertrokken, terwijl Guibertus pas in de herfst aankwam te Rupertsberg.

<sup>182</sup> De Riesenkodeks werd opgesteld te Rupertsberg tijdens de late twaalfde eeuw. Voor een beschrijving van dit handschrift en de onderbouwing van de hypothese dat Guibertus de eindredactie van de Riesenkodeks in handen had, zie Lieven Van Acker, 'Einleitung', in: Hildegardis Bingenensis, *Epistularium I*, ed. Lieven Van Acker, Brepols, Turnhout, 1991, pp. xxvii-xxix (*Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* 91); Lieven Van Acker, 'Die Briefwechsel der Heiligen Hildegard von Bingen: Vorbemerkungen zu einer kritischen Edition'; in: *Revue Bénédictine*, 99 (1989), pp. 129-134; Michael Embach, *Die Schriften Hildegards von Bingen. Studien zu ihrer Überlieferung und Rezeption in Mittelalter und in der Frühen Neuzeit*, Akademie Verlag, Berlijn, 2003, pp. 36-65 (*Erudiri Sapientia* 4) en Derolez, 'Introduction', in: Guibertus Gemblacensis, *Epistolae*, ed. Derolez, p. xxx-xxxi. De Riesenkodeks is volledig online te raadplegen op <http://www.hs-rm.de/hlb/suchen-finden/sondersammlungen/handschriften-inkunabeln-alte-drucke/der-riesencodex-hildegard-von-bingen/index.html>.

lat. qu. 674 uit de Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz te Berlijn. In de secundaire literatuur over de manuscripttraditie van Hildegards werk wordt dit handschrift vaak aangeduid als handschrift B. Rekening houdend met het belang van deze twee handschriften wordt duidelijk dat Guibertus' secretarisschap toch meer om het lijf had dan op het eerste zicht misschien lijkt.

Met het opstellen van de Riesenkodeks werd reeds tijdens Hildegards leven en onder haar toezicht begonnen. De codex bevat de 'officiële' versie van alle werken van Hildegard, zoals deze door de profetes zelf goedgekeurd waren. De eindredactie van de codex gebeurde echter pas na haar dood, aangezien de codex ook de *Vita Hildegardis* van Theoderik van Echternach en Godfried van Disibodenberg bevat. Uit de opname van deze tekst volgt dat Guibertus niet degene was die de allerlaatste wijzigingen in de codex doorvoerde, aangezien deze tekst pas na Guibertus' vertrek uit Rupertsberg werd opgesteld. Michael Embach wees er echter op dat de Riesenkodeks uit verschillende delen is opgebouwd die pas ca. 1182-1187 werden samengevoegd: Guibertus kan dus wel betrokken zijn geweest bij de eindredactie van verscheidene andere onderdelen van de Riesenkodeks<sup>183</sup>. Wat betreft de epistolaire gedeelten van dit handschrift is dit zelfs zeer waarschijnlijk. Het merendeel van de brieven in de Riesenkodeks gaat terug op een voorbereidend handschrift dat Volmar voor zijn dood in 1173 opstelde, gekend als Wru<sup>184</sup>. De Riesenkodeks bevat echter ook brieven die niet in Volmars handschrift voorkwamen<sup>185</sup>. Het gaat niet toevallig om de briefwisseling tussen Hildegard en Guibertus<sup>186</sup>, alsook om brieven die Guibertus als secretaris opstelde<sup>187</sup>, de briefwisseling met Filips van Vlaanderen die van net voor Guibertus' aankomst dateert<sup>188</sup> en de briefwisseling met paus Alexander III uit 1173, waarin Hildegards moeilijkheden om een gepaste vervanger voor Volmar te vinden worden aangekaart. Tot slot bevat de Riesenkodeks ook een brief van de monniken van Villers naar aanleiding van Hildegards overlijden die ook in Guibertus' *memoriale* is opgenomen<sup>189</sup>, Daarnaast zijn ook drie brieven

---

<sup>183</sup> Embach, *Die Schriften Hildegards*, p. 48 en pp. 62-65.

<sup>184</sup> Volmar zou bijvoorbeeld de typische structuur van een brief aan Hildegard, gevolgd door het antwoord van de profetes hebben geïntroduceerd in Hildegards briefverzameling, dit om haar een meer passieve rol aan te meten dan ze in werkelijkheid zou hebben gespeeld in het verspreiden van haar reputatie en ideeën. Volmars handschrift is niet bewaard gebleven, maar is wel overgeleverd in een latere kopie, gekend als Wr. Dit handschrift, opgesteld rond het midden van de dertiende eeuw, is afkomstig uit de premonstratenzer abdij van Rommersdorf bij Bonn en is bewaard in de Österreichische Nationalbibliothek te Wenen als Cod. 963 (theol. 348). Voor een beschrijving, zie Van Acker, 'Einleitung', pp. xxv-xxvi.

<sup>185</sup> Voor een overzicht van de verschillen tussen Wru en de Riesenkodeks op vlak van opgenomen brieven, zie Lieven Van Acker, 'Die Briefwechsel der Heiligen Hildegard von Bingen: Vorbemerkungen zu einer kritischen Edition'; in: *Revue Bénédictine*, 98 (1988), pp. 147-153.

<sup>186</sup> HB Ep. 103 (= GG Ep. 17), HB Ep. 103r, HB Ep. 106 (= GG Ep. 20) en HB Ep. 106r.

<sup>187</sup> HB Ep. 24 en 24r.

<sup>188</sup> HB Ep. 324 en 324r.

<sup>189</sup> Deze brief werd los van Hildegards overige brieven opgenomen in de Riesenkodeks op fol. 464v-465r en werd niet uitgegeven in het kader van de editie van haar *epistularium* door Van Acker en Klaes. De brief komt overeen met GG Ep. 39.

uit Volmars handschrift niet opgenomen: één brief aan Philip van Heinsberg, waarin de profetes zich nogal kritisch uitliet tegenover Guibertus' beschermheer<sup>190</sup>, en een briefwisseling met Gertrude van Stahleck<sup>191</sup>. De opname of weglating van deze brieven valt makkelijk te duiden vanuit de persoonlijke ambities van Guibertus, die vooral zichzelf en zijn kennissen in een goed daglicht wilde zetten. Enkel het ontbreken van de correspondentie met Gertrude van Stahleck is niet direct te verklaren. Tot slot bevat de Riesenkodeks ook nog een groep van elf brieven van de hand van Hildegard, die apart van de overige zijn opgenomen op fol. 308v-317r. Deze groep opent met een brief geschreven ten tijden van Guibertus' aanwezigheid te Rupertsberg en is gericht aan de prelaten van Mainz<sup>192</sup>. Derhalve staat deze groep ook bekend onder de naam '*Ad prelatos Moguntinenses*', hoewel de geadresseerden van de overige brieven eigenlijk niet gekend zijn. In feite zijn het eerder korte visionaire traktaatjes die handelen over de eucharistie en de taak van de priester<sup>193</sup>, Genesis, de zondeval en de geschiedenis van de Kerk<sup>194</sup>, profetie<sup>195</sup> en ketterij<sup>196</sup>. Verder promoveerde Hildegard in één brief het uitoefenen van *discretio* bij het nemen van beslissingen<sup>197</sup> en loofde ze een onbekende monnik of abt die de verkiezing van een onwaardige proost tegen had gehouden<sup>198</sup>. Deze brieven dateren alle uit de periode 1171-1179. De thema's sluiten aan bij Guibertus' eigen interesses: ook in zijn eigen brieven wees Guibertus bijvoorbeeld op het belang van *discretio* en besteedde hij uitgebreid aandacht aan de gevaren van onwaardige monastieke leiders. Bovendien wijdde hij ook zelf een traktaatbrief aan de rol van de priester en de waardigheid van de eucharistie. Deze collectie brieven *Ad prelatos Moguntinenses* bestrijkt in de Riesenkodeks echter twee codicologische eenheden, waarvan de tweede ook de *Vita Hildegardis* bevat. Deze vaststelling spreekt de hypothese dat Guibertus een rol heeft gespeeld bij het opstellen van de *Ad prelatos Moguntinenses* tegen. Het blijft echter mogelijk, en gezien Guibertus' belangstelling voor de onderwerpen van de brieven zelfs waarschijnlijk, dat hij wel het voorbereidende redactiewerk voor deze collectie brieven leverde. Guibertus' redactionele assistentie bij het opstellen van de epistolaire delen van de Riesenkodeks mag dus niet onderschat worden.

Het tweede handschrift, hs. lat. qu. 674, is een samengesteld handschrift uit het klooster van St-Maria in Pfalzel te Trier. Het vroege dertiende-eeuwse deel ervan ontstond mogelijk in het scriptorium van Rupertsberg en bevat naast de *Vita* van Hildegard ook haar *Litterae*

---

<sup>190</sup> HB Ep. 17.

<sup>191</sup> HB Ep. 62 en 62r.

<sup>192</sup> HB Ep. 23.

<sup>193</sup> HB Ep. 292, 386 en 388.

<sup>194</sup> HB Ep. 373 en 385.

<sup>195</sup> HB Ep. 389.

<sup>196</sup> HB Ep. 381 en 387.

<sup>197</sup> HB Ep. 378.

<sup>198</sup> HB Ep. 308.

*ignotae*, *Lingua ignota* en een collectie brieven<sup>199</sup>. Guibertus kan dus niet betrokken zijn geweest bij de samenstelling van dit deel. De redactie van de opgenomen brieven wordt echter door Monika Klaes wel aan Guibertus toegeschreven. Guibertus zou namelijk uit hoofde van zijn functie als Hildegards secretaris de brieven die de profetes schreef na de dood van haar eerste secretaris Volmar hebben verzameld in een apart handschrift, dat als legger diende voor hs. lat. qu. 674. Hiermee zette hij het werk verder van Volmar, die – zoals hoger vermeld – in het handschrift Wru Hildegards correspondentie tot ten laatste 1173 samenbracht en structureerde. De brieven die Guibertus verzamelde, werden weliswaar niet noodzakelijk onder zijn secretarisschap geschreven, maar wel door hem tot één collectie geredigeerd. Deze collectie bevat in het totaal 56 brieven die in de periode 1169-1179 tot stand kwamen, alle van de hand van Hildegard zelf. Een substantieel deel ervan bestaat uit de zowat veertig brieven die hoger al vermeld werden, maar niet met zekerheid onder Guibertus' secretarisschap konden worden gedateerd. Hieronder bevinden zich ook vier brieven uit de briefwisseling tussen Hildegard en Guibertus<sup>200</sup>. Nog significanter is daarenboven dat van de elf brieven *Ad prelatos Moguntinenses* die als apart groepje aan de Riesenkodeks werden toegevoegd, niet minder dan negen ook in deze collectie terug te vinden zijn<sup>201</sup>. De brieven, althans toch de versie ervan zoals die in hs. lat. qu. 674 is opgenomen, tonen duidelijke gemeenschappelijke kenmerken. Behalve het systematisch ontbreken van een *salutatio* bevatten ze ook maar weinig referenties naar concrete personen, gebeurtenissen of plaatsen. Het zijn in feite geanonimiseerde visioenen, met een sterk traktaatachtig karakter, die uit de originele brieven zijn geëxcerpeerd. De brieven behandelen uiteenlopende thema's, gaande van spiritueel advies en een visioen over de zielen in het vagevuur tot het verschaffen van een gebed om een excorcisme te bewerkstellingen of uitleg over de *humores*. Indien Guibertus inderdaad verantwoordelijk was voor de redactie van deze verzameling brieven geschreven op het einde van Hildegards leven, toont dit aan dat hij vooral in Hildegard zelf en in haar visioenen en advies geïnteresseerd was. Hierin verschilde hij van Volmar, die door een zorgvuldige selectie en indeling van de brieven het beeld creëerde van een profetes die door alle rangen en standen om advies en troost werd gevraagd, om aldus de enorme uitstraling van Hildegard aan te tonen. Tegelijkertijd stelde Volmar Hildegard eerder passief voor door aan de briefverzameling een structuur van vraag en antwoord op te leggen. Guibertus hield zich

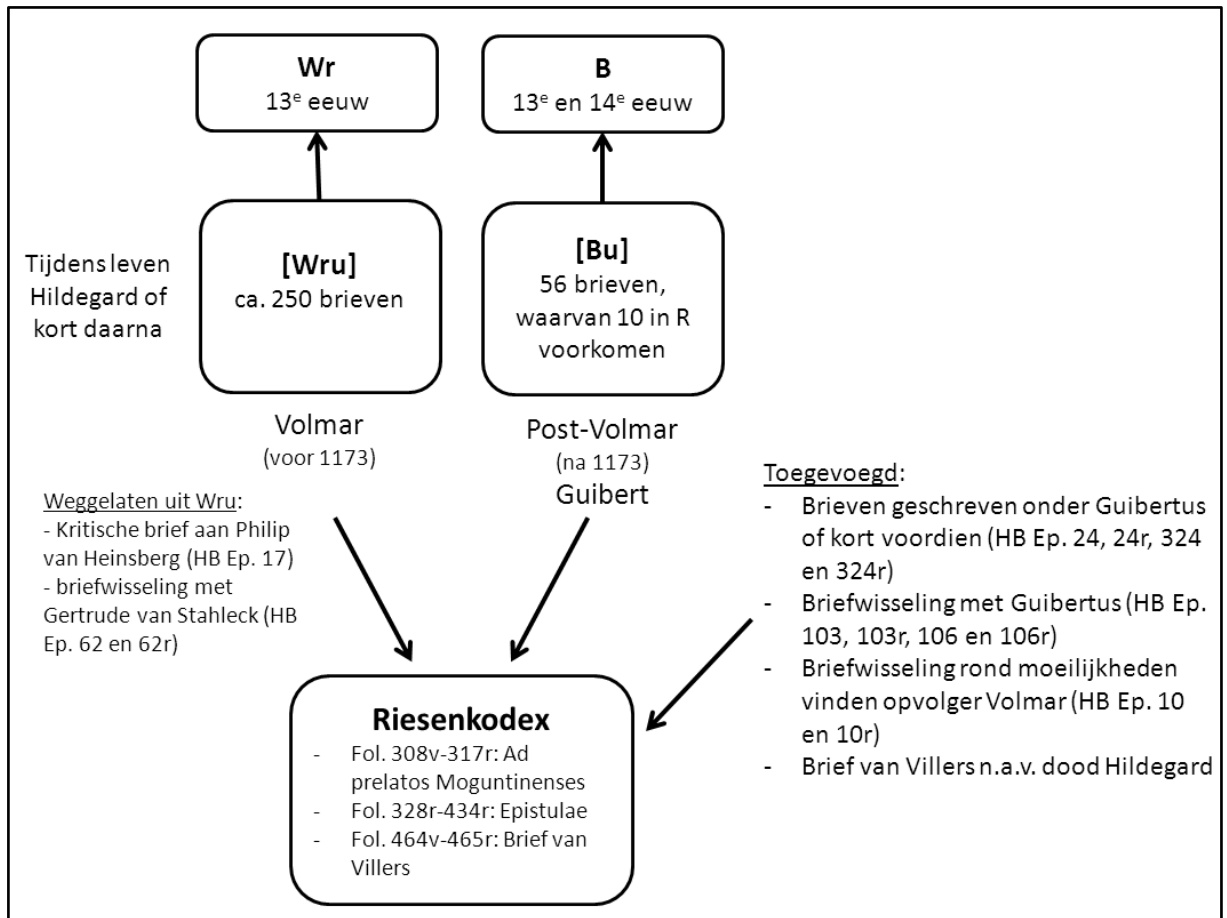
---

<sup>199</sup> In de veertiende eeuw werd hieraan een tweede deel met de *Pentachronon* van Gebeno van Eberbach toegevoegd. Voor een beschrijving van dit handschrift, zie Van Acker, 'Einleitung', pp. xxix-xxx; Monika Klaes, 'Einleitung', in: Hildegardis Bingensis, *Epistularium III*, ed. Monika Klaes, Brepols, Turnhout, 2001, pp. xvii-xx (*Corpus Christianorum. Continatio Mediaevalis* 91B) en Embach, *Die Schriften Hildegards*, pp. 380-381.

<sup>200</sup> HB Ep. 106 (= GG Ep. 20), HB Ep. 106r, HB Ep. 109 (= GG Ep. 24) en HB Ep. 109r.

<sup>201</sup> De versie van de brieven in beide collecties is ook nagenoeg dezelfde. Daarenboven is nog één brief uit dit handschrift ook in de Riesenkodeks opgenomen, namelijk 106r, de antwoordbrief van Hildegard aan Guibertus. Deze brief werd in het centrale epistolaire gedeelte van de Riesenkodeks opgenomen, volgens de typische vraag- en antwoordstructuur die gebaseerd is op Volmars voorbereidende werk in Wru.

hiermee niet bezig, maar legde volledig de nadruk op de inhoud van Hildegards visioenen, los van de concrete context waarin de *magistra* deze gekregen had en voor wie de boodschap van de visioenen bedoeld was.



Figuur 10: Overzicht van de samenstelling van de epistolaire delen van de Riesenkodex

Uiteraard heeft Guibertus ook het latere beeld van Hildegard beïnvloed door zijn hagiografische inspanningen. Hij vatte niet enkel een eigen *Vita Hildegardis* aan, die hij weliswaar nooit afwerkte<sup>202</sup>, maar maakte ook aanpassingen in de ‘officiële’ *Vita Hildegardis* van Theoderik van Echternach en Godfried van Disibodenberg<sup>203</sup>. Deze aangepaste versie van Hildegards Heiligenleven diende bovendien later als inspiratiebron voor een verkorte versie van de officiële *Vita*, zo blijkt uit stilistische gelijkenissen tussen de twee teksten<sup>204</sup>.

<sup>202</sup> Overgeleverd als onderdeel van GG Ep. 38.

<sup>203</sup> Een overzicht van Guibertus’ interventies in de *Vita Hildegardis* is te vinden bij *Vita sanctae Hildegardis*, ed. M. Klaes, pp. 93-106. Zie p. 152\*-156\* van dit werk voor een bespreking van deze gereviseerde versie van de *Vita Hildegardis*. Er bestaat ook een Engelse vertaling van de gereviseerde passages door Anna Silvas. Zie Silvas, *Jutta and Hildegard*, pp. 223-237.

<sup>204</sup> Deze verkorte versie is enkel in een laat veertiende- of vijftiende-eeuws handschrift afkomstig van het St-Hiëronymusklooster te Utrecht, bewaard in de Koninklijke Bibliotheek van Brussel als hs. 7917. Monika Klaes vermoedt echter dat deze ingekorte versie door Guibertus of door iemand uit zijn onmiddellijke omgeving

Guibertus' aanpassingen gaan waarschijnlijk terug op Hildegards eigen autobiografische nota's<sup>205</sup> en sluiten dus beter aan bij de manier waarop Hildegard zelf haar *persona* wenste vorm te geven. Guibertus speelde ook een rol in het verzamelen van het materiaal voor de officiële *Vita* door tijdens zijn verblijf te Rupertsberg een dossier met teksten aan te leggen dat later door Theoderik werd gebruikt als basis voor zijn *Vita*<sup>206</sup>. Tot slot is het ook aan Guibertus te danken dat de *Lectiones* voor Hildegards feestdag, vermoedelijk opgesteld door Theoderik, bewaard zijn gebleven: hij nam deze tekst immers op in zijn *memoriale*<sup>207</sup>. Dankzij Guibertus beschikken we dus over een uitgebreid dossier met teksten over Hildegard, al is zijn eigen inbreng hierin vrij beperkt. Hoe Guibertus de *magistra* in zijn eigen brieven en *Vita* voorstelde en wat dit ons bijbrengt over de reden waarom hij in Hildegard geïnteresseerd was, wordt in meer detail besproken in Hoofdstuk 11.

Tot slot had Guibertus nog op een andere manier een impact op Hildegards literaire nalatenschap. Hij spoorde deze profetes namelijk aan tot het neerpennen van twee visioenen<sup>208</sup>. Het eerste verhaalt een visioen dat Hildegard in 1177 op de octaven van het feest van Martinus zou gekregen hebben over deze heilige<sup>209</sup>, op verzoek van 'quodam carissimo eius veneratore'. Aangezien dit visioen zo kort volgde op Guibertus' aankomst te Rupertsberg, en aangezien St-Martinus in Hildegards eigen oeuvre verre van een bijzondere plaats innam, lijdt het geen twijfel dat deze bijzondere vereerder van Martinus niemand minder dan Guibertus zelf was. De tekst bevat bovendien argumenten die ook in Guibertus' eigen werk aangevoerd werden. Het tweede visioen bevat spiritueel advies aan een monnik die tevens tot priester is gewijd en staat bekend als de *Visio ad Guibertum missa*. Guibertus' naam wordt weliswaar nergens vermeld in de tekst en bij de enige overgeleverde versie van het visioen is ook geen titel of omschrijving opgenomen. Het feit dat de tekst enkel in

---

werd opgesteld. De tekst was daarenboven opgenomen in een intussen verloren gegaan handschrift uit het St-Salvator klooster te Utrecht. Hierin was mogelijk een oudere versie van de tekst opgenomen. Zie Monika Klaes, 'Einleitung', in: *Vita sanctae Hildegardis*, ed. M. Klaes, pp. 54\*-56\* en 178\*-180\*.

<sup>205</sup> Silvas, *Jutta and Hildegard*, pp. 221-222.

<sup>206</sup> Klaes, 'Einleitung' (*Vita*), pp. 33\*-36\*, pp. 48\*-54\* en p. 59\*; Barbara Newman, 'Hildegard and Her Hagiographers', in: Catherine Mooney (red.), *Gendered Voices. Medieval Saints and Their Interpreters*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1999, pp. 17-18 en pp. 32-34; John Coakley, 'A Shared Endeavour? Guibert of Gembloux on Hildegard of Bingen', in: John Coakley, *Women, Men and Spiritual Power: Female Saints and Their Male Collaborators*, Columbia University Press, New York, 2006, pp. 48-55.

<sup>207</sup> Voor meer informatie over de *Lectiones*, zie Klaes, 'Einleitung' (*Vita*), pp. 146\*-152\*. Deze tekst werd uitgegeven door Monika Klaes en naar het Engels door vertaald Anna Silvas. Zie *Vita Sanctae Hildegardis*, ed. M. Klaes, pp. 75-80; Silvas, *Jutta & Hildegard*, pp. 213-219.

<sup>208</sup> Jeroen Deploige en ikzelf verzorgden een editie van beide visioenen voor de reeks *Corpus Christianorum*, die in 2014 zal verschijnen in in het kader van de *Opera minora II* van Hildegard van Bingen. Deze editie zal verschijnen als Jeroen Deploige, Michael Embach, Chris Evans, Kurt Gärtner & Sara Moens, *Hildegardis Bingensis Opera Minora. Pars II*, Brepols, Turnhout, 2014 (*Corpus Christianorum. Continuatio Medievals* 226A).

<sup>209</sup> Deze tekst, de *Visio de sancto Martino*, wordt soms ook met de naam *Epistula de sancto Martino* aangeduid aangezien het visioen geadresseerd is aan 'alle vereerders van de heilige Martinus'.



Gembloers terug te vinden is, maakt van Guibertus echter de meest voor de hand liggende keuze als bestemming<sup>210</sup>. Tot slot zijn beide teksten enkel in de Gembloerse handschriften van Guibertus' literaire erfenis, namelijk de *memoriale* en de *martinellus*, overgeleverd<sup>211</sup>. Te Rupertsberg hebben ze daarentegen geen enkel spoor nagelaten. Voor Hildegard waren ze dus duidelijk van onderschikt belang en het precieze aandeel van de profetes in deze teksten staat – zoals verderop betoogd – zelfs ter discussie.

Voor de *Visio ad Guibertum missa* heeft de aandacht getrokken van onderzoekers, in het bijzonder ter verheldering van de manier waarop Guibertus als medewerker van Hildegard functioneerde. John Coakley analyseerde de tekst als een getuigenis van de manier waarop Hildegard haar relatie tot Guibertus percipieerde. Guibertus zag Hildegard, zo besloot Coakley uit diens brieven, vooral als een collega in het monastieke leven, verbonden in het besef van hun eigen zondigheid<sup>212</sup>. Hij bleef Hildegard in de eerste plaats steeds een exemplarische abdis beschouwen<sup>213</sup>: haar monastieke leven vormde niet enkel de achtergrond voor haar bijzondere gaven, maar was er zelfs een essentiële component van<sup>214</sup>. Hildegard daarentegen zag zichzelf niet als Guibertus' collega: in de *Visio ad Guibertum missa* wees ze Guibertus net op zijn taak als priester eerder dan als monnik en presenteerde ze zichzelf vooral in de rol van profetes. Als priester was het Guibertus' taak om *tussen* God en de mensheid te staan, Hildegard daarentegen sprak tot de mensen *in de plaats* van God. Guibertus en zij behoren dus tot twee verschillende sferen, elk met een eigen opdracht<sup>215</sup>. Coakley las de *Visio* dan ook als een terechtwijzing van Hildegard aan het adres van Guibertus: laat Guibertus zich met zijn eigen taken bezighouden en Hildegards taken niet trachten over te nemen, was volgens hem de ware boodschap van de tekst<sup>216</sup>. In deze invulling van hun relatie verschilden Guibertus en Hildegard sterk met bijvoorbeeld Elisabeth van Schönau en haar broer, Eckbert. Daar was het immers Eckbert die de touwtjes in handen hield, terwijl Elisabeth slechts een ondergeschikt rol kreeg toebedeeld<sup>217</sup>.

De *Visio ad Guibertum missa* heeft daarenboven de aandacht van historici getrokken omwille van een zeer merkwaardige passage op het einde van de tekst. Hierin verleende Hildegard Guibertus een uitzonderlijk privilege dat ze haar voorgaande secretarissen niet

---

<sup>210</sup> De *Visio* bevat daarenboven een kleine passage over Martinus waarin naar Guibertus' *Vita* over de heilige wordt verwezen, wat het des te aannemelijk maakt dat Guibertus de bedoelde ontvanger was.

<sup>211</sup> De *Visio ad Guibertum missa* is enkel overgeleverd in de *memoriale* op fol. 133r-141v; de *Visio de sancto Martino* is zowel overgeleverd in de *memoriale* op fol. 141v-145v als in de *martinellus* op fol. 56r-61r. Een derde kopie van deze laatste tekst is overgeleverd op pp. 504-511 van de vijftiende-eeuwse codex KBR hs. 1510-1519 uit de abdij van St-Maartensdal.

<sup>212</sup> Coakley, 'A Shared Endeavour?', p. 56.

<sup>213</sup> Coakley, 'A Shared Endeavour?', p. 60.

<sup>214</sup> Coakley, 'A Shared Endeavour?', pp. 45-46 en p. 48.

<sup>215</sup> Coakley, 'A Shared Endeavour?', pp. 45-46 en pp. 61-62.

<sup>216</sup> Coakley, 'A Shared Endeavour?', p. 65.

<sup>217</sup> John Coakley, 'Revelation and Authority In Eckbert and Elisabeth of Schönau', in: Coakley, *Women, Men and Spiritual Power*, pp. 24-44.

had toegestaan. Guibertus kreeg namelijk haar toestemming om de 'stijl' van enkele van haar teksten aan te passen, zolang hij de boodschap die Hildegard wou overbrengen maar behield<sup>218</sup>:

*“In quorum correctione sicut et ceterorum in quibus emendandis tua defectui meo diligenter suffragatur dilectio, id obseruare debes, ut nichil addens uel detrahens, siue mutans, tantum ubi a tramite uel regulis iuste latinitatis excessum est, tu solertiam reformationis adhibeas, aut si malueris, quod et in hac epistola preter morem concessi, totam uisionis seriem, seruata in omnibus sensuum ueritate, decentiori sermonis cultu uestire non negligas, quoniam sicut quilibet cibi quatinus ex se utiles, nisi aliunde conditi, non appetuntur, sic et queuis scripta, salutaribus licet referta monitis, si non aliquo eloquii colore commendentur, auribus urbani stili assuefactis fastidiuntur.”*<sup>219</sup>

De visioenen bevinden zich in Guibertus' *memoriale* op folia 133r-145v, net na een brief aan Philip van Heinsberg. Deze brief sluit af met Guibertus' verontschuldiging dat hij Philips opdracht tot een *Vita* van Hildegard helaas nog niet had uitgevoerd. Ter compensatie zond hij de aartsbisschop alvast twee visioenen “*suo quidem prolatas sensu, sed meo exaratas stilo*”<sup>220</sup>. Guibertus lijkt zijn uitzonderlijke privilege dus meteen in praktijk te hebben gebracht. Beide teksten vertonen inderdaad erg veel gelijkenissen met Guibertus' typische stijl, hoewel ze ook enkele karakteristieke zinsneden van Hildegard bevatten. De meeste historici gaan ervan uit dat de teksten effectief teruggaan op visioenen van Hildegard, maar dat Guibertus de tekst enkel stilistisch herwerkt heeft<sup>221</sup>. Nochtans zijn er redenen om Guibertus ook van inhoudelijke wijzigingen te verdenken, niet in het minst het feit dat de onderwerpen van beide visioenen veel beter aansluiten bij Guibertus' interessesfeer dan bij die van Hildegard. Er zijn dus ernstige redenen om aan te nemen dat Guibertus deze teksten veel ingrijpender heeft veranderd dan hij liet uitschijnen, waardoor ook een zekere twijfel

---

<sup>218</sup> *Visio ad Guibertum missa*, ed. J. Deploige & S. Moens, te verschijnen.

<sup>219</sup> *Visio ad Guibertum missa*, ed. J. Deploige & S. Moens, te verschijnen.

<sup>220</sup> GG Ep. 15, l. 178-179.

<sup>221</sup> Ter illustratie twee citaten over het auteurschap en de stijl van de visioenteksten in kwestie: “The letter [= de *Visio ad Guibertum missa*] was written by Guibert in Hildegard's *persona*. We may suspect that the eager monk overstated his own victory. Nevertheless, The *Life of St. Martin* as “corrected” by eloquence can scarcely be recognized as Hildegard's. Purists can at least rejoice that their collaboration began only after the seer's major works were completed.” uit: Barbara Newman, *Sister of Wisdom. St Hildegard's Theology of the Feminine*, University of California Press, Berkeley, 1987, p. 24; “... it is probable that some or many of the words and phrases here may be Guibert's and not Hildegard's. But in a broader sense the voice here, ..., sounds forth unmistakably as Hildegard's, whatever stylistic revisions the texts has undergone; it is possible to take Guibert cautiously at his word that he has preserved her 'meaning.’ ” uit Coakley, 'A Shared Endeavour', p. 61. Voor een meer uitgebreid overzicht van de verschillende opvattingen over het auteurschap van deze visioenen, zie de inleiding op de *Visiones Hildegardis* door Deploige en Moens in *Hildegardis Bingensis Opera Minora. Pars II*, te verschijnen.

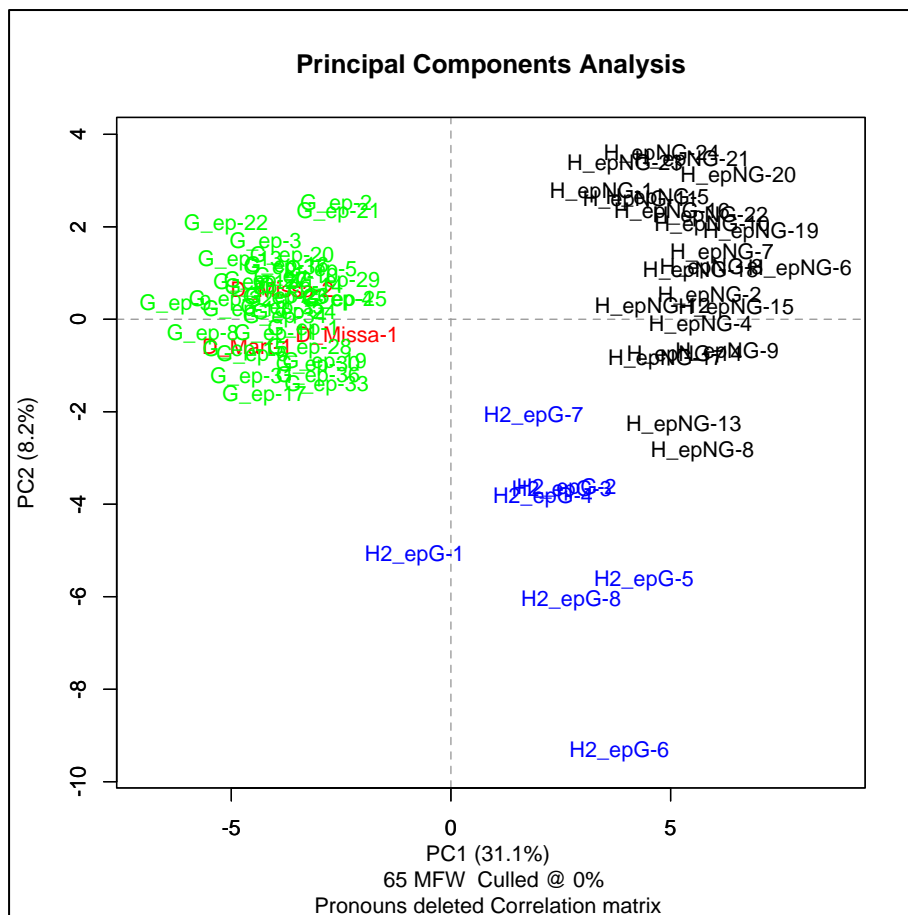
wordt geworpen op de mate waarin Hildegard nog als auteur van beide teksten beschouwd mag worden. Daarenboven is het mogelijk dat Guibertus zich als secretaris dergelijke stilistische en inhoudelijke vrijheden ook veroorloofde in andere teksten van de befaamde profetes.

Om deze vragen te beantwoorden biedt de stylometrie een oplossing. Deze computationele techniek stelt de onderzoeker in staat dieperliggende stilistische patronen in een tekst te ontdekken die voor het blote oog niet zichtbaar zijn. In de inleiding werd deze techniek al aangewend op de brieven uit het *epistularium*. Op vlak van het gebruik van functiewoorden bleken de brieven uit het *epistularium* waarvan Guibertus niet de afzender was stilistisch toch zeer sterk verwant met de brieven die Guibertus zeker zelf schreef, waardoor vermoed kon worden dat alle brieven van het *epistularium* grondig door Guibertus herzien waren. Recent is deze methode ook aangewend om het auteurschap van de twee visioenteksten die hier besproken worden te bepalen<sup>222</sup>. Omdat de centrale vraag hier is of deze twee teksten aan Guibertus, dan wel aan Hildegard moeten worden toegeschreven, werden de visioenen afgezet tegen de briefcollecties van beide auteurs. Omdat Guibertus als secretaris van Hildegard echter ook een impact kan hebben gehad op de brieven die ze op het einde van haar leven schreef, werd bij Hildegards correspondentie een onderscheid gemaakt tussen de brieven die ze schreef vóór Guibertus haar secretaris werd (H\_epNG) en die waarin Guibertus' invloed mogelijk voelbaar zou kunnen zijn (H2\_epG). In deze laatste groep zijn de brieven opgenomen die aan de de Riesenkode werden toegevoegd maar die niet in Volmars voorbereidende werk voorkomen alsook de brieven die in Berlijn, Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, hs. lat. qu 674 zijn overgeleverd<sup>223</sup>. De resultaten van de confrontatie van de beide visioenteksten met verscheidene fragmenten uit de briefcollecties van Guibertus en Hildegard worden visueel voorgesteld in Figuur 11.

---

<sup>222</sup> Deze casus vormde het onderwerp van een artikel dat Mike Kestemont, Jeroen Deploige en ikzelf recent publiceerden. Voor een gedetailleerde uiteenzetting van de gehanteerde methode verwijs ik naar dit artikel. Zie Mike Kestemont, Sara Moens & Jeroen Deploige, 'Collaborative Authorship in the Twelfth Century. A Stylometric Study of Hildegard of Bingen and Guibert of Gembloux', in: *Literary and Linguistic Computing*, 2013, doi: 10.1093/llc/fqt063.

<sup>223</sup> Hierin zijn meteen ook alle brieven die Hildegard schreef na Guibertus' aankomst te Rupertsberg en alle brieven die ze aan Guibertus adresseerde, inbegrepen.



Figuur 11: Het auteurschap van de twee visionaire teksten (D\_Mart en D\_Missa) afgewogen tegen de briefcollecties van Hildegard van Bingen (H\_epNG en H2\_epG) en Guibertus van Gemblours (G\_ep) (bron: Kestemont, Moens & Deploige, 'Collaborative Authorship in the Twelfth Century')

Als eerste vaststelling blijkt duidelijk dat het epistolair werk van Guibertus en Hildegard zich in twee stilistisch aparte clusters groepeerd, wat impliceert dat beide corpora duidelijk verschillen van elkaar qua gebruik van functiewoorden. Ten tweede valt op dat, hoewel de fragmenten uit Hildegards briefcollectie zich quasi alle in de rechterhelft van de grafische voorstelling bevinden, de 'wolk' met brieven waarin Guibertus' invloed werd vermoed zich toch aftekent van de overige brieven in het onderste kwadrant van de grafiek. De brieven waar Hildegard en Guibertus samen aan werkten voegen zich dus niet bij Guibertus' eigen brieven, noch bij Hildegards correspondentie zoals die onder Volmar ontstond. Ze vormen daarentegen een aparte cluster, waarvan de stijl het resultaat is van hun beider inbreng. De impact die Guibertus op Hildegards literaire erfenis naliet, valt dus niet zomaar af te doen als gering, maar liet zich zeker voelen. Tot slot worden de beide visioenteksten die ter discussie staan heel duidelijk in de cluster van fragmenten uit Guibertus' briefwisseling geplaatst. Qua gebruik van functiewoorden sluiten beide visioenen dus volledig aan bij Guibertus' stijl, wat aantoont dat hij zeer grondig ingreep in de tekst. De teksten vertonen dus – althans op stilistisch vlak – geen enkel spoor van Hildegards auteurschap. Deze vaststelling roept uiteraard ook vragen op voor de inhoudelijke toeschrijving van beide visioenen, zeker gezien de thema's van beide teksten vooral Guibertus zelf na aan het hart lagen. De visioenen bevatten enkele typische beelden die lijken te suggereren dat de teksten

toch iets van Hildegards eigen denkwijze bevatten, al was Guibertus als haar secretaris natuurlijk zeer goed bekend met haar typische stijl en beeldspraak. Het is dus verre van ondenkbaar dat de teksten inhoudelijk grotendeels aan Guibertus toegeschreven mogen worden. Dit zou betekenen dat Guibertus in deze visioenteksten in feite zijn eigen ideeën presenteerde onder de naam van een gerenommeerde autoriteit om op deze wijze een grotere acceptatie van zijn ideeën onder een breder publiek te garanderen. Daarenboven verhoogde Guibertus zo ook het gezag van zijn eigen ideeën en opvattingen, aangezien deze bevestigd werden in de woorden van een befaamde profetes.

Bovendien wordt ook de rol van de secretaris in een nieuw perspectief gesteld. Guibertus kreeg immers toestemming zich meer met de literaire eindproducten van Hildegard te bemoeien dan haar vorige medewerkers en kon dus zijn stempel drukken op haar laatste werken, zeker op de epistolaire productie uit de laatste jaren van Hildegards leven. Als eindredacteur van belangrijke delen van de Riesenkodex bezat Guibertus bovendien de macht om een grote invloed uit te oefenen op haar literaire erfenis en representatie. De manier waarop de *Visio ad Guibertum missa* de werkrelatie tussen Guibertus en Hildegard voorstelt, is daarenboven eerder een afspiegeling van de manier waarop Guibertus deze idealiter vooropstelde, dan een ‘terechtwijzing’ van Hildegard aan Guibertus’ adres, zoals Coakley dacht. De klemtoon op het priesterschap van Guibertus valt dan ook naar alle waarschijnlijkheid eerder aan hemzelf toe te schrijven. Gezien zijn eerder al opgemerkte interesse voor het priesterschap<sup>224</sup> en het feit dat Guibertus te Rupertsberg ook voor de *cura mulierum* instond, is deze nadruk op zijn rol als priester niet zo verwonderlijk. Op het einde van de *Visio* vergeleek ‘Hildegard’ bovendien haar werkrelatie met Guibertus met het bijbelse koppel Mozes en Aaron. Mozes sprak weliswaar geregeld met God, maar omwille van zijn gebrek aan welsprekenheid had God hem zijn broer Aaron als ‘tolk’ gegeven<sup>225</sup>. Hildegard was dus zoals Jeremias, die ondanks zijn heiligheid ‘niet wist te spreken’<sup>226</sup>, en Paulus, die weliswaar geen ervaring had in de kunst van het spreken, maar wel wijsheid bezat<sup>227</sup>. Om er voor te zorgen dat de geleerde wereld haar wijsheid niet zou minachten enkel en alleen omdat deze niet met de gebruikelijke retorische ‘kleuren’ was bekleed, had God haar dus een medewerker gegeven die haar woorden zou ‘kruiden’. In Guibertus’ eigen poging tot een *Vita Hildegardis* maakte hij net dezelfde vergelijking. Ook hier vergeleek hij de relatie tussen Hildegard en haar medewerker met die tussen Mozes en Aaron en gebruikte hij het voorbeeld van Jeremias om Hildegard te beschrijven<sup>228</sup>. Op deze wijze

---

<sup>224</sup> Zie 2.2.1.

<sup>225</sup> Cfr. Ex. 7, 2. Deze vergelijking komt in Hildegards eigen werk overigens nergens voor.

<sup>226</sup> Cfr. Jer. 1, 6.

<sup>227</sup> Cfr. II Cor. 1, 6.

<sup>228</sup> GG Ep. 38, l. 406-422. Dit gedeelte van de *Vita* is enkel in Guibertus’ *memoriale* opgenomen en bevindt zich dus niet in de versie die in het werkhandschrift is opgenomen. Mogelijk voegde Guibertus deze passage dus pas toe toen hij zijn plan om een heiligenleven aan de profetes te wijden terug opnam na zijn aftreden te Gemblours.

stelde Guibertus de medewerker van de profetes voor als Gods directe antwoord op Hildegards onzekerheid over haar ongeletterdheid, die haar tegenhield om haar visioenen openbaar te maken. De medewerker werd aldus een essentiële partner in het voltrekken van haar visionaire roeping, want zonder hem had ze nooit de moed gevonden haar ‘ongecultiveerde’ woorden de wereld in te sturen<sup>229</sup>. De medewerker in kwestie die Hildegard vanaf het begin zou bijstaan was Volmar, maar in Guibertus’ *Vita* wordt zijn naam nergens vermeld. Guibertus trachtte dus de suggestie te wekken dat hijzelf de ‘evenknie’ van Volmar was, toch wel een vrij ambitieuze aanspraak aangezien Guibertus in zijn *Vita* de medewerker van Hildegard als Gods persoonlijke geschenk aan de *magistra* voorstelde. Met deze beeldspraak trachtte Guibertus zichzelf dus een groot belang toe te schrijven en zijn eigen *persona* meer prestige aan te meten. Het feit dat voor Guibertus Hildegard wel wijsheid, maar onvoldoende welsprekendheid bezat, gaf hem daarenboven relatief veel editoriale vrijheid: zolang hij immers maar de inherente wijsheid van haar woorden bewaarde, stond het hem in zijn beleving vrij om deze wijsheid in te kleden zoals het hem beliefte.

### 5.3.2 Als opdrachtgever

Guibertus stimuleerde ook anderen om zich toe te leggen op intellectuele arbeid en was de drijvende kracht achter het tot stand komen van verscheidene teksten. Zo greep hij binnen zijn eigen gemeenschap terug naar de traditie die Sigebert had gestart met zijn *Gesta abbatum Gemblacensium*. Guibertus stimuleerde immers het neerpennen van de geschiedenis van Gembloers in de *Notae Gemblacenses*. Het uitblijven van een meer verzorgde versie van deze tekst – tenzij deze sindsdien verloren is gegaan – is echter een teken aan de wand dat deze poging tot aansluiting bij het literaire verleden van Gembloers door zijn tijdgenoten en medemonniken minder noodzakelijk werd bevonden. Daarnaast wierp Guibertus zichzelf op als een literaire opdrachtgever, al ervoeren zijn ‘gunstelingen’ hem misschien eerder als een opdringerige Martinus-fanaat. Guibertus trachtte verscheidene van zijn kennissen immers te betrekken bij zijn levensproject om de faam van St-Martinus te verspreiden door hen aan te moedigen ook over Martinus te schrijven. Deze groep van ‘uitverkorenen’ bevatte zowel seculiere kanunniken zoals de op dat moment reeds befaamde Gobert van Laon en ene R. uit Tours als benedictijnse monniken, zoals Adam uit Marmoutier en een anonieme monnik uit Gembloers. Het succes van Guibertus’ interventies was echter variabel: Adam en de monnik van Gembloers legden zich inderdaad toe op een werk over Martinus, maar van de beide kanunniken is geen tekst overgeleverd.

---

<sup>229</sup> Coakley, ‘A Shared Endeavour?’, pp. 54-55.

Guibertus stimuleerde de intellectuele cultuur ook nog op een andere wijze. Als abt was hij namelijk verantwoordelijk voor het uitbreiden van het bibliotheekbezit van Gemblours en Florennes. Over het handschriftenbezit van Florennes uit Guibertus' periode is, zoals reeds herhaaldelijk vermeld, jammer genoeg niets geweten. Met welke handschriften de bibliotheek van Gemblours onder Guibertus' auspiciën werd uitgebreid, is moeilijk te bepalen. Voor de handschriften die direct aan Guibertus te liëren zijn – namelijk de *memoriale*, het werkhandschrift, de *martinellus* en de collectie met traktaatbrieven – staat dit uiteraard buiten kijf, maar de andere twaalfde-eeuwse handschriften zijn niet nauwkeurig genoeg gedateerd om de handschriften met zekerheid tijdens Guibertus' abbatiaat te situeren<sup>230</sup>. Daarenboven is het ook niet mogelijk om de handen die aan de handschriften van Guibertus' literaire erfenis meegewerkt hebben met zekerheid in andere manuscripten te identificeren. De twee meest typische handen komen alleszins niet meer terug in de andere handschriften die mogelijk in de late twaalfde of vroege dertiende eeuw opgesteld werden<sup>231</sup>. In feite kan slechts voor twee handschriften op basis van inhoudelijke elementen een voorzichtige suggestie gedaan worden dat hun genese mogelijk aan Guibertus te danken was. In Hoofdstuk 2 bleek immers dat Guibertus' visie op het abbatiale leiderschap gelijkenissen vertoonde met de krachtlijnen die Smaragdus van St-Mihiel in zijn commentaar op de Regel aanbeval. Deze tekst is overgeleverd in het twaalfde-eeuwse handschrift KBR hs. 5194-96, dat daarenboven een tekst over de antichrist en over de Sibyllijnse profetieën bevat, beide onderwerpen die Guibertus – gezien zijn overtuiging dat de eindtijd nabij was en gezien zijn fascinatie voor Hildegard van Bingen – na aan het hart lagen. Tot slot dateert ook KBR hs. 5408-11 uit de twaalfde eeuw. Deze codex verenigde de brieven van Gregorius de Grote met teksten over deze figuur, namelijk zijn heiligenleven en enkele liederen. Het is aan dit handschrift dat later op de eindfolia de *Notae Gemblacenses* werden toegevoegd. Gezien Guibertus' bijzondere interesse in Gregorius en in epistolografie is het mogelijk dat hij niet enkel betrokken was bij het opstellen van de *Notae*, maar ook bij het hele handschrift, al blijft het hier bij een hypothese.

---

<sup>230</sup> Voor de andere twaalfde-eeuwse handschriften die uit Gemblours zijn overgeleverd en waarvan de opstelling dus mogelijk aan Guibertus' inspanningen gelieerd is, zie het overzicht van het Gemblourse bibliotheekbezit zoals dat opgenomen is in Appendix 1.2.

<sup>231</sup> Zijnde handen B en C. Voor meer informatie over de analyse van de handen van de verschillende handschriften met Guibertus' literaire erfenis, zie de Inleiding of Appendix 1.1.

## 5.4 De intellectuele ambities van Guibertus

Dit overzicht van Guibertus' literaire activiteiten en zijn intellectueel profiel – als schrijver, als secretaris en als opdrachtgever – illustreert zijn ambities om een rol van betekenis te spelen in het intellectuele klimaat van zijn tijd. De manier waarop hij deze ambities vormgaf, was vrij traditioneel. Zo was zijn met bijbelcitaten doorweven stijl erg tekenend voor de geleerde cultuur in de kloosters van de centrale middeleeuwen. Ook zijn voorkeur qua onderwerpen en genres (brieven, hagiografie, historiografie) sluit duidelijk aan bij de literaire cultuur in benedictijnse milieus. Guibertus' kennisprofiel wees enerzijds op zijn enorme belesenheid, anderzijds op een voorliefde voor het Oude Testament en patristiek, al toonde hij ook enige openheid naar recente monastieke schrijvers met een niet-benedictijnse achtergrond. Vooral in de geringe aandacht voor klassieke auteurs was Guibertus minder typerend voor zijn intellectuele milieu. De metaforen die hij hanteerde, bijvoorbeeld om zijn auteurschap te duiden, hielden bovendien weinig verrassingen in voor de middeleeuwse lezer, net zomin als de *topoi* waarmee hij zijn prologen doorspekte. Guibertus viel dus duidelijk terug op de traditionele repertoires. Het is in dit opzicht op zijn minst opmerkelijk te noemen dat Guibertus zichzelf nergens uitdrukkelijk in de literaire traditie van Gembloers en haar befaamde schrijvers plaatste. Hij zet wel Sigeberts voorbeeld voort met de *Notae Gemblacenses*, die gezien kunnen worden als een aanvulling op Sigeberts *Gesta abbatum*. Daarenboven waagde Guibertus zich, net zoals Sigebert, aan hagiografisch en epistolair werk en gebruikte hij soms frases en metaforen die ook in Sigeberts werk voorkomen. Toch geeft Guibertus zijn literaire *persona* nergens expliciet vorm als 'een Gembloerse auteur in de traditie van Sigebert'.

Ondanks Guibertus' vele beweringen dat hij slechts een bescheiden stijl hanteerde, was hij zeer zelfbewust als auteur en erg trots op zijn eigen werk. Hij zag het schrijven immers als zijn persoonlijke talent dat hij van God gekregen had en dat hij ten volle moest benutten: zijn auteurschap was dan ook een deel van zijn religieuze roeping als monnik. In al zijn werken stonden in feite slechts twee figuren centraal: St-Martinus en Guibertus zelf. Hildegard van Bingen speelde evenzeer een belangrijke rol in Guibertus' werk, maar stond hierin toch vooral in het teken van Guibertus' eigen prestige. Zo bedeede hij zichzelf als medewerker een belangrijke rol toe in de vervulling van Hildegards profetische opdracht. Ook als secretaris wilde hij duidelijk invloed uitoefenen op de intellectuele cultuur, door zijn stempel te drukken op de literaire erfenis en representatie, van de profetes. Hierbij deinsde hij er niet voor terug om haar woorden ook inhoudelijk grondig naar zijn hand te zetten. Guibertus spande zich daarenboven erg in om zijn teksten en ideeën van meer autoriteit te voorzien. Hierbij hanteerde hij twee strategieën. Enerzijds krikte hij het gezag van zijn eigen werk op door het in gezelschap van meer illustere figuren te presenteren. De zorgvuldige compositie van de *memoriale* speelde hierin een essentiële rol. Hierbij was het belangrijk dat Guibertus' eigen naam expliciet aan zijn werk verbonden bleef. Zijn reputatie als auteur voer wel bij de associatie met befaamde tijdgenoten. Anderzijds deinsde



Guibertus er niet voor terug zijn opvattingen te laten doorgaan voor het werk van anderen. Zijn eigen standpunten en overtuigingen werden weliswaar niet meer aan hemzelf gelinkt, gezien ze gepresenteerd werden onder de naam van een meer gezagsvolle auteur, maar zorgden wel voor een bredere acceptatie van zijn visies.

De eigengereide manier waarop Guibertus omging met de teksten van anderen roept daarenboven vragen op over de aard van het middeleeuwse auteurschap. Guibertus zag er immers geen graten in om in te grijpen in de tekst van anderen. In zijn brieven beoogde hij dan weer vooral zijn eigen geleerdheid en kennis aan te tonen door zijn eigen uitspraken in te kleden in de woorden en metaforen van anderen. Zijn lezerspubliek was normaal gezien voldoende bekend met de literaire cultuur om zijn allusies en citaten te herkennen en te decoderen. Tot slot, ging Guibertus actief op zoek naar nieuwe teksten en verhalen om zijn hagiografische werken te stofferen. Deze informatie verwerkte hij echter zonder bijzonder veel zorg te besteden aan het harmoniseren van de stijl van de verschillende passages die hij uit de verzamelde teksten excerppeerde, zeker in zijn *Vita sancti Martini* in proza. Zijn doel was dan ook in de eerste plaats een soort alomvattende geschiedenis voor de heilige te schrijven en alle teksten die hij vond 'tot één geheel te samen te voegen'.



## Hoofdstuk 6 : Spiritualiteit

Met de figuur van Sigebert van Gembloers had de abdij reeds een eerste monnik met grote hagiografische aspiraties gekend<sup>232</sup>. Guibertus zette deze hagiografische traditie verder: zijn literaire ambities manifesteerden zich immers naast zijn talrijke brieven vooral in dit genre. Op het moment dat Guibertus zich aan zijn hagiografische werken waagde, maakte het heiligheidsconcept een duidelijke verandering door, waardoor de wegen naar heiligheid tegen de dertiende eeuw heel wat meer gediversifieerd waren dan in de voorgaande eeuwen het geval was. In eerste instantie nam vooral het aantal heiligen met een monastieke achtergrond sterk toe, ten koste van de traditionele bisschoppelijke heiligen<sup>233</sup>, terwijl ook het aantal eremitische heiligen vanaf de late elfde eeuw toenam<sup>234</sup>. De populariteit van de nieuwe spirituele idealen in het stedelijke handelsmilieu zorgde er bovendien voor dat het sociaaleconomische profiel van de twaalfde- en vooral dertiende-eeuwse heilige veranderde. De klemtoon op adellijke afkomst verdween ten voordele van een tendens tot sociaal pluralisme<sup>235</sup>. Deze aandacht voor nieuwe sociale groepen stond evenwel niet gelijk aan het positief evalueren ervan, integendeel. Het is net het afzweren van de geneugten van het stedelijke en wereldlijke leven dat centraal staat in de vele heiligenlevens uit deze periode<sup>236</sup>. Deze verruiming van de sociale herkomst van de heiligen bracht met zich mee dat nu meer leken in aanmerking kwamen voor verheerlijking<sup>237</sup>. Daarenboven nam het

---

<sup>232</sup> Sigebert schreef niet minder dan tien hagiografische werken, gewijd aan bisschop Theoderik van Metz, de vroegchristelijke martelares Lucia, de Frankische koning Sigebert, de Thebaanse martelaren, Wicbertus van Gembloers, bisschop Maclou van Aleth, bisschop Lambertus van Maastricht en bisschop Theodard van Utrecht. Voor een bespreking van het hagiografische werk van Sigebert, zie Licht, *Untersuchungen*, pp. 30-83 en pp. 94-159.

<sup>233</sup> Vauchez spreekt zelfs vanaf het einde van dezelfde eeuw over een ware 'crise de la sainteté épiscopale', althans toch in de officiële canonisatieprocessen. André Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome & Parijs, 1981, pp. 352-358. Michael Goodich stelt zelfs vast dat meer dan 90% van zijn 518 bestudeerde heiligen uit de dertiende eeuw leden van monastieke ordes zijn. Michael Goodich, 'A profile of thirteenth century sainthood', in: *Comparative studies in society and history*, 18, Cambridge, 1976, p. 430, heruitgegeven in Michael Goodich, *Lives and miracles of the saints. Studies in medieval Latin hagiography*, Aldershot, 2004, xii + 306p.

<sup>234</sup> Jeroen Deploige, *Hagiografische strategieën en tactieken tegen de achtergrond van kerkelijke en maatschappelijke vernieuwingstendensen. De Zuidelijke Nederlanden, ca. 920-1320*, onuitgegeven doctoraatsverhandeling Ugent, prom. Ludo Milis, 2002, pp. 265-266.

<sup>235</sup> Deploige, *Hagiografische strategieën en tactieken*, pp. 224-237.

<sup>236</sup> Deploige, *Hagiografische strategieën en tactieken*, pp. 233-234.

<sup>237</sup> Al is deze toename deels te verklaren door de grote populariteit van vroegchristelijke lekenmartelaren in de volkstalige hagiografie, die in deze periode opkwam. Deploige, *Hagiografische strategieën*, pp. 258-262.

aantal eigentijdse heiligen – dit zijn vrome figuren die reeds binnen een halve eeuw na hun dood geëerd werden met een heiligenleven – gestaag toe<sup>238</sup>. Tot slot valt er ook duidelijk een feminisering van de heiligheid op te merken. Voor de dertiende eeuw waren de paden naar heiligheid voor vrouwen beperkt: na het wegvallen van de mogelijkheid van martelaarschap als weg naar erkenning als heilige kwamen enkel nog adellijke stichteressen of abdisen in beperkte mate in aanmerking voor verering. De positieve waardering van Maria<sup>239</sup>, en het feit dat de nieuwe spirituele idealen in het bijzonder onder vrouwen weerklank vonden, opende echter de deur voor de hagiografische beschrijving van devote vrouwen<sup>240</sup>. Typisch voor deze vrouwelijke heiligen was het streven naar eenwording met Christus via extreme ascese en mystieke ervaringen<sup>241</sup>. Op deze wijze exterioriseerden deze devote figuren opnieuw de religieuze waarden die ze geïnterioriseerd hadden<sup>242</sup>. Ze vormden als het ware levende preken, die in een *vita* door een hagiograaf van exegetische commentaar werden voorzien<sup>243</sup>. Tot slot verschoof de klemtoon van de wonderbaarlijke daden die de heiligen verrichtten naar hun deugden, zoals extreme zelfnegatie, nederigheid, soberheid en pastorale inzet<sup>244</sup>. Deze sterk onderling verweven tendensen braken niet overal tegelijkertijd en in dezelfde mate door. De meest verstedelijkte gebieden, zoals de Zuidelijke Nederlanden, het Noorden van Italië en in tweede instantie het Rijnland, vervulden duidelijk een pioniersrol ten opzichte van meer perifere en landelijke regio's in Europa. De heiligen uit vroegere perioden werden echter niet de dupe van deze nieuwe opvattingen omtrent heiligheid. Zij bleven immers bekendheid genieten via de vele 'herschrijvingen' van hun *vitae*, waarin een versie van deze heiligen werd gecreëerd die binnen hun leefwereld van de hagiografen en hun tijdgenoten begrijpbaar was<sup>245</sup>.

---

<sup>238</sup> Deploige, *Hagiografische strategieën*, pp. 197-202 en pp. 265-266.

<sup>239</sup> Vauchez, *La sainteté en Occident*, pp. 429-431.

<sup>240</sup> Deploige, *Hagiografische strategieën*, pp. 237-242; Vauchez, *La sainteté en Occident*, pp. 243-249 of Donald Weinstein & Rudolph Bell, *Saints and society. The two worlds of Western Christendom, 1000-1700*, University of Chicago Press, Chicago & Londen, 1986, pp. 224-225.

<sup>241</sup> Deploige, *Hagiografische strategieën en tactieken*, pp. 270-272 en Peter Dinzelbacher & Dieter Bauer (reds.), *Frauenmystik im Mittelalter*, Schwabenverlag, Stuttgart, 1985, p. 17.

<sup>242</sup> Deploige, *Hagiografische strategieën en tactieken*, pp. 270-272.

<sup>243</sup> De stigmata van Elisabeth van Spaalbeek en Franciscus van Assisi maakten het ideaal van *imitatio christi* in een extreme vorm aanschouwelijk. De extases van Elisabeth worden zelfs als een 'opvoering' van deze spirituele idealen beschouwd. Zie Johanna Ziegler, 'On the Artistic Nature of Elisabeth of Spalbeek's Ecstasy: The Southern Low Countries Do Matter', in: Mary Suydam & Ellen Kittell (reds.), *The Texture of Society. Medieval Women in the Southern Low Countries*, Palgrave Macmillan, New York & Basingstoke, 2004, pp. 181-202 of Jesse Njus, 'What Did It Mean to Act in the Middle Ages?: Elisabeth of Spalbeek and *Imitatio Christi*', in: *Theatre Journal*, 63:1 (2011), pp. 1-21. Door de kwellingen die Christina Mirabilis haarzelf aandeed, beleefde ze als het ware het vagevuur reeds op aarde, zodat de gelovigen werden aangezet tot tijdige penitentie. Zie Robert Sweetman, 'Christine of Saint-Trond's Preaching Apostolate: Thomas of Cantimpré's Hagiographical Method Revisited', in: *Vox benedictina*, 9 (1992), pp. 66-107.

<sup>244</sup> Vauchez, *La sainteté en Occident*, pp. 450-455 en Weinstein & Bell, *Saints and society*, pp. 201-202.

<sup>245</sup> Deploige, *Hagiografische strategieën*, pp. 197-202 en pp. 280-281.

Tegen deze achtergrond van verschuivende heiligheidsidealen kregen Guibertus' hagiografische ambities vorm. Het onderwerp van Guibertus' devotie was St-Martinus. Deze heilige uit de vierde eeuw past als bisschop en monnik in het heiligheidsideaal van de 'traditionele' spiritualiteit tijdens de vroege en centrale middeleeuwen. Guibertus wijdde twee Latijnse *vitae* aan Martinus, een in versvorm en een in proza. Omdat hagiografische bronnen steeds een specifieke representatie van hun onderwerp bieden, zijn ze erg verhelderend voor de achterliggende doelstellingen, waarden en percepties van hun mannelijke religieuze auteurs. Ook Guibertus gaf, vertrekkend van een reeds uitgebreide geleerde traditie rond de heilige, vorm aan 'zijn' Martinus door bepaalde aspecten van de heilige te beklemtonen ten koste van andere. Hoewel zijn keuze voor een Latijnse hagiografie van een zeer traditionele heilige hem in een meer traditioneel intellectueel milieu plaatst, tonen enkele keuzes die Guibertus in zijn beeldvorming van Martinus maakt aan dat hij desalniettemin beïnvloed is door nieuwe spirituele en intellectuele tendensen. De analyse van de genese van Guibertus' beide *Vitae sancti Martini* belicht bovendien uitstekend de werkwijze van een hagiograaf, een proces dat anders vaak voor de historicus verborgen blijft omdat die meestal enkel het eindproduct ter beschikking heeft. Het feit dat Guibertus niet tevreden was met het herwerken van de meest gekende teksten over Martinus, maar bewust op zoek ging naar minder gekende bronnen illustreert mooi de literaire ambities die een twaalfde-eeuwse benedictijn koesterde.

Het heiligenleven waarvoor Guibertus het meest bekend is – dat van de Rijnlandse profetes Hildegard van Bingen – was voor hemzelf in feite van duidelijk minder belang dan zijn werk over Martinus. Hildegard nam in Guibertus' devotionele beleving nooit dezelfde prominente positie in als Martinus, wat onder andere blijkt uit het feit dat hij zijn *vita* over de profetes onafgewerkt liet. De tekst dankt zijn overlevering enkel aan het feit dat Guibertus hem via een kunstgreep als onderdeel van een brief in de *memoriale* opnam. Hildegard beantwoordde als benedictijnse *magistra* van adellijke afkomst aan de traditionele opvattingen over heiligheid. Als contemporaine heilige en als vrouw die haar autoriteit baseerde op profetische visioenen was ze tegelijkertijd een voorbode van de nieuwe spirituele waarden die tijdens de twaalfde eeuw ontstonden en vooral tijdens de dertiende eeuw in het milieu van cisterciënzers en reguliere kanunniken tot ontwikkeling kwam in de Zuidelijke Nederlanden. Guibertus' fascinatie voor Hildegard en zijn interesse in deze nieuwe spirituele idealen komen aan bod in Hoofdstuk 11.

Dit hoofdstuk opent met een bespreking van de heiligenverering te Gembloers, die als kader voor Guibertus' heiligendevotie dient. Na een schets van de cultus en de geleerde traditie rond St-Martinus tot ca. 1150 volgt de analyse van Guibertus' werkwijze als hagiograaf van Martinus, van de werken die er het eindresultaat van waren en van het beeld dat deze teksten van de heilige scheppen. Als conclusie wordt Guibertus' bijdrage aan de intellectuele traditie over St-Martinus geëvalueerd.

## 6.1 De heiligencultus te Gembloers

De heiligenverering in het klooster van Gembloers vanaf de stichting tot en met de twaalfde eeuw is nog maar weinig bestudeerd. De kloosterlingen van Gembloers herdachten vanzelfsprekend de hele liturgische kalender. Daarenboven vierden ze uiteraard de feestdagen van de patroonheiligen Petrus<sup>246</sup> en Exuperius<sup>247</sup>, een lid van het Thebaanse legioen dat onder leiding van Mauritius de marteldood stierf, en van de stichter Wicbertus<sup>248</sup>. Of naast deze drie figuren ook andere heiligen een bijzondere devotie genoten, is niet geweten. De overgeleverde hagiografische manuscripten en de historiografische teksten uit de kloostergemeenschap kunnen hier een tipje van de sluier oplichten<sup>249</sup>.

Uit Gembloers zijn verscheidene handschriften met hagiografische teksten overgeleverd uit de periode vóór 1150, toen Guibertus zijn werk over St-Martinus aanvatte. De heiligen opgenomen in deze handschriften genoten weliswaar niet noodzakelijk een uitzonderlijke devotie-aandacht te Gembloers<sup>250</sup>, maar het bestaan van deze handschriften bewijst alleszins dat de monniken deze heiligen kenden. Behalve de heiligenlevens van de patroonheiligen en de stichter<sup>251</sup> waren in de abdij van Gembloers *vitae* bekend van de verscheidene figuren uit de directe kring van Christus<sup>252</sup> en van twee vroegchristelijke

---

<sup>246</sup> Petrus was de voornaamste patroonheilige van Gembloers. In oorkonden werden schenkingen bijna altijd voorgesteld als giften ‘aan Petrus’.

<sup>247</sup> Volgens Tino Licht en Michel De Waha werd St-Exuperius niet vanaf de stichting van de abdij, maar pas vanaf de elfde eeuw vereerd te Gembloers. Zie Licht, *Untersuchungen*, pp. 13-14, vn. 62 en Michel De Waha, ‘Sigebert de Gembloux faussaire? Le chroniqueur et les ‘sources anciennes’ de son abbaye’, in: *Belgisch tijdschrift voor filologie en geschiedenis*, 55 (1977), p. 1010.

<sup>248</sup> Voor Wicbertus zijn een set *lectiones* overleverd van de hand van Sigebert van Gembloers, gedateerd ca. 1110. Zie Licht, *Untersuchungen*, p. 122.

<sup>249</sup> Zie Appendix 1.2 voor een reconstructie van het bibliotheekbezit van Gembloers. Deze reconstructie neemt de *Corpus catalogorum*, deel 7 van Albert Derolez *et al.* als uitgangspunt, aangevuld met informatie uit secundaire literatuur (voor de huidige analyse is vooral het werk van Sniijders van belang).

<sup>250</sup> Tjamke Sniijders noteerde bijvoorbeeld voor geen enkele tekst uit de door haar bestudeerde codices een indeling in *lectiones* op.

<sup>251</sup> Het Leven van Petrus is opgenomen in de twaalfde-eeuwse codicologische eenheid van het samengestelde handschrift KBR hs. 5519-26. Handschrift Leiden UB BPL 114A (1075-1125) is volledig gewijd aan de Thebaanse martelaren en bevat teksten van onder andere Sigebert van Gembloers, Gregorius van Tours en Venantius Fortunatus. De twaalfde-eeuwse codex Leipzig UB civ. Rep. II bevat het werk van Sigebert van Gembloers over de stichter van de abdij, Wicbertus.

<sup>252</sup> De *vitae* van de apostolen Andreas, Jacobus Minor, Thomas, Bartholomeus, Mattheus, Simon, Judas Thaddeus en Barnabas, alsook het Leven van Marcus de evangelist en van Timotheus, een leerling van Paulus met wie hij correspondeerde zijn overgeleverd in de twaalfde-eeuwse codicologische eenheid van het samengestelde handschrift KBR hs. 5519-26 (Timotheus duikt overigens een tweede maal op in een laat tiende- of vroeg elfde-eeuwse eenheid van ditzelfde handschrift); het Leven van Jacobus Minor is ook in de tiende-eeuwse codex KBR hs. 3971-73 opgenomen.

martelaren<sup>253</sup>. Naast de heiligenlevens van de kerkvaders Hiëronymus, Hilarius van Poitiers en paus Silvester I<sup>254</sup> alsook de grondvester van het traditionele cenobitisme, Benedictus van Nursia<sup>255</sup>, bezat de Gembloerse gemeenschap ook een *Vita* van Martinus van de hand van Venantius Fortunatus<sup>256</sup>. Daarenboven waren de monniken bekend met de zevende-eeuwse heiligen Eligius van Noyon<sup>257</sup>, Vincentius Madelgarius<sup>258</sup>, Eloquius van Lagny<sup>259</sup> en Gertrude van Nijvel<sup>260</sup>. Naast deze Gertrude en de vroegchristelijke martelares Eulalie<sup>261</sup> is Maria de enige andere vrouw over wie hagiografische teksten zijn bewaard gebleven uit Gembloers<sup>262</sup>. Tot slot zijn twee leken erin geslaagd op te klimmen tot de status van heilige, namelijk Karel de Grote<sup>263</sup> en Meingold van Hoei, een negende-eeuwse martelaar die pas voor het eerst in de late twaalfde eeuw beschreven werd<sup>264</sup>. Het Gembloerse handschrift met het heiligenleven van Meingold is bovendien het vroegst overgeleverde exemplaar én het enige dat van voor 1200 stamt.

De *Gesta abbatum* en de verderzetting hiervan vullen dit lijstje van te Gembloers gekende en vereerde heiligen verder aan. Naast de altaren van Petrus, Exuperius en

---

<sup>253</sup> In KBR hs. 5504-12 (1012-1048) is de levensbeschrijving van Ignatius van Antiochië opgenomen, terwijl in het tiende-eeuwse manuscript KBR hs. 5354-61 de martelares Eulalie herdacht wordt.

<sup>254</sup> Alle drie terug te vinden in verschillende twaalfde-eeuwse codicologische eenheden uit het samengestelde handschrift KBR hs. 5519-26.

<sup>255</sup> In een tiende-eeuwse codicologische eenheid van KBR hs. 5649-67 bevinden zich twee levensbeschrijvingen van Benedictus.

<sup>256</sup> In de tiende-eeuwse codex KBR hs. 5354-61.

<sup>257</sup> Zijn *Vita* werd overgeleverd in KBR hs. 5374-75 uit de tiende eeuw. In de databank van Tjamke Sniijders zijn nog vier andere handschriften met dit heiligenleven opgenomen voor de periode vóór 1200, uit de kloosters van St-Amand, St-Maarten te Doornik, Marchiennes en Lobbes.

<sup>258</sup> Stichter van Zinnik en Hautmont. Zijn Leven is terug te vinden in de laat tiende- of vroeg elfde-eeuwse codicologische eenheid van het samengestelde handschrift KBR hs. 5519-26. In Sniijders' databank zijn nog twee andere handschriften met dit heiligenleven opgenomen voor de periode vóór 1200, uit de kloosters van St-Laurent en St-Gislenus.

<sup>259</sup> Zijn *Vita* is bewaard in de laat tiende- of vroeg elfde-eeuwse codicologische eenheid van het samengestelde handschrift KBR hs. 5519-26. In Sniijders' databank zijn nog twee andere handschriften met dit heiligenleven opgenomen voor de periode vóór 1200, uit de kloosters van St-Hubert en Brogne.

<sup>260</sup> De *Vita* van Gertrude is overgeleverd in de twaalfde-eeuwse codicologische eenheid van KBR hs. 5649-67. In Sniijders' databank zijn nog vijf andere handschriften met dit heiligenleven opgenomen voor de periode vóór 1200, uit de kloosters van St-Laurent, St-Gislenus, Lobbes en Marchiennes.

<sup>261</sup> De *Vita* van Eulalie emeritae is overgeleverd in het tiende-eeuwse handschrift hs. KBR 5354-61. In Sniijders' databank zijn nog twee andere handschriften met dit heiligenleven opgenomen voor de periode vóór 1200, uit de kloosters van St-Laurent en St-Bertin.

<sup>262</sup> Verscheidene mirakels en een gebed aan Maria (hoofdzakelijk uit de elfde eeuw met enkele twaalfde- en dertiende-eeuwse aanvullingen) vormen de openingseenheid van KBR hs. 5519-26. De tiende-eeuwse codex KBR hs. 5354-61 bevat de verzen van Venantius Fortunatus gewijd aan de Moeder Gods.

<sup>263</sup> Zijn levensbeschrijving door Einhard is bewaard in KBR hs. 5380-84 (gedateerd tussen 1012-1048). In Sniijders' databank zijn nog vier andere handschriften met dit heiligenleven opgenomen voor de periode vóór 1200, uit de kloosters van St-Amand, Marchiennes, Anchin en St-Bertin.

<sup>264</sup> Zijn *Vita* is overgeleverd in een twaalfde-eeuwse codicologische eenheid van KBR hs. 5519-26. Dit is de enige kopij van dit heiligenleven uit de periode voor 1200.

Wicbertus bevatte de abdijkerk van Gembloers in het midden van de twaalfde eeuw ook altaren gewijd aan Gertrude<sup>265</sup>, Maria<sup>266</sup> en het Heilige Kruis<sup>267</sup>. Daarnaast werden onder abt Olbert (abb. 1012-1048) *oratoria* vermeld gewijd aan Paulus, Johannes de Doper, Johannes de Evangelist, Michael de aartsengel en Stefanus de protomartelaar<sup>268</sup>. Olbert was tevens de auteur van een *Vita* van Veronus van Lembeek, zoon van Lodewijk de Vrome, en de componist van liturgie voor Waltrudis, de adellijke stichtster van Maubeuge<sup>269</sup>, terwijl Sigebert, zoals al vermeld, verscheidene hagiografische teksten neerpente<sup>270</sup>. Feestdagen die vermeld worden in de *Gesta abbatum* zijn die van Petrus en Paulus<sup>271</sup>, de vierde-eeuwse bisschop Servatius van Maastricht<sup>272</sup>, de zesde-eeuwse bisschop van Noyon-Doornik Medardus<sup>273</sup>, de monastieke stichter Egidius (7<sup>e</sup>-8<sup>e</sup> eeuw) en Martinus van Tours<sup>274</sup>. De *Notae Gemblacenses*, de tekst die onder Guibertus als aanvulling op de *Gesta* tot stand kwam, vermeldt giften aan de broeders op verscheidene feestdagen. Onder abt Arnulfus werd een gift aan de broeders vastgelegd op de feestdag van de Conceptie van Maria<sup>275</sup>, terwijl onder abt Odo<sup>276</sup> een uitdeling van wijn ingesteld werd op de feestdag van Michael, op Allerzielen, op de *dies transfigurationis*<sup>277</sup> en ter ere van de missionaire werken van de apostelen, gevierd als *divisio apostolorum*<sup>278</sup>. Abt Johannes, de directe voorganger van Guibertus, trof regelingen voor de feestdagen van Marcus de evangelist, Petrus en Paulus, de martelares Katharina van Alexandrië, Martinus van Tours, Nicolaas van Myra, Maria Magdalena en

---

<sup>265</sup> Vermeld onder abt Liethardus. *Gesta abbatum Gemblacensium. Continuatio auctore Godeschalci*, ed. Georg Pertz, *Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum* 8, Hannover, 1848, p. 549.

<sup>266</sup> Vermeld onder abt Liethardus. *Gesta abbatum Gemblacensium. Continuatio auctore Godeschalci*, ed. G. Pertz, p. 549 en p. 550. Maria had onder de voorgaande abt Tietmar reeds een crypte aan haar gewijd gekregen. *Gesta abbatum*, ed. G. Pertz, p. 543. Eenmaal wordt Gembloers bij de beschrijving van de eerste abt Erluinus zelfs beschreven als de abdij van Petrus en Maria, al wordt dit nergens anders herhaald. *Gesta abbatum Gemblacensium*, ed. G. Pertz, p. 528. Maria nam dus geleidelijk aan een belangrijker plaats in binnen het canon van heiligen te Gembloers.

<sup>267</sup> Vermeld onder abt Anselmus. *Gesta abbatum Gemblacensium. Continuatio auctore Godeschalci*, ed. G. Pertz, p. 554.

<sup>268</sup> *Gesta abbatum Gemblacensium*, ed. G. Pertz, p. 539.

<sup>269</sup> *Gesta abbatum Gemblacensium*, ed. G. Pertz, p. 541.

<sup>270</sup> In de *Gesta abbatum* worden enkel de *Vita Maclovii* en Sigeberts *passio* voor de Thebaanse martelaren expliciet vermeld. *Gesta abbatum Gemblacensium*, ed. G. Pertz, p. 545. Voor het volledige lijstje heiligenlevens geschreven door Sigebert, zie voetnoot 232 van dit hoofdstuk.

<sup>271</sup> Vermeld onder abt Olbertus. *Gesta abbatum Gemblacensium*, ed. G. Pertz, p. 541.

<sup>272</sup> Vermeld onder abt Tietmar. *Gesta abbatum Gemblacensium*, ed. G. Pertz, p. 544.

<sup>273</sup> Vermeld onder abt Erluinus Iunior. *Gesta abbatum Gemblacensium*, ed. G. Pertz, p. 535.

<sup>274</sup> Vermeld onder abt Anselmus. *Gesta abbatum Gemblacensium. Continuatio auctore Godeschalci*, ed. G. Pertz, p. 553.

<sup>275</sup> *Notae*, p. 593.

<sup>276</sup> *Notae*, p. 594.

<sup>277</sup> Een feestdag ter ere van mirakel door Jezus uitgevoerd, die vanaf de negende eeuw gevierd werd op 6 augustus.

<sup>278</sup> Deze feestdag is het eerst geattesteerd in de late elfde eeuw en werd gevierd op 15 juli.



Ursula van Keulen met de 11.000 maagden<sup>279</sup>, deze laatste drie volgens de *Notae* in samenwerking met Guibertus<sup>280</sup>.

Om op basis van deze gegevens conclusies te trekken over de ontwikkeling van de heiligenverering te Gembloers is moeilijk, al vallen er wel enkele bredere tendensen aan te stippen. Ten eerste is het voorkomen van de meeste heiligen weinig verrassend: voor het merendeel zijn het immers universeel gekende vroegchristelijke heiligen, kerkvaders en heiligen met lokaal of regionaal belang. Ten tweede lijkt er, zeker tot aan abt Johannes, weinig aandacht te zijn geweest voor vrouwelijke heiligen, met uitzondering van Gertrude, de adellijke stichtster van het nabij Gembloers gelegen klooster van Nijvel, en Maria, die reeds vanaf de late elfde eeuw een gradueel belangrijker plaats binnen de heiligencultus te Gembloers innam, parallel met de bredere spirituele ontwikkelingen in deze periode<sup>281</sup>. Vervolgens bloeide ook de cultus rond Christus op<sup>282</sup>, opnieuw onder invloed van algemene spirituele tendensen. Tot slot beperkte de heiligenverering te Gembloers zich vooral tot heiligen met een religieuze achtergrond. Wel lijkt de gemeenschap van Gembloers zeer snel het heiligenleven van Meingold van Hoei te hebben opgepikt. Deze fictieve heilige uit de negende eeuw werd pas omstreeks 1173 beschreven door een clericus van Hoei<sup>283</sup>, maar was al bijzonder snel te Gembloers gekend<sup>284</sup>. Geografische nabijheid speelde ongetwijfeld een belangrijke rol in deze snelle verspreiding.

Binnen dit hagiografische kader speelde het leven van Guibertus van Gembloers zich af. Als abt wijzigde Guibertus ook de viering van de feestdagen van verschillende apostelen<sup>285</sup> en van het Heilige Kruis (de *inventio* en *exaltatio*)<sup>286</sup>, terwijl hij St-Martinus eerde met de bouw van een *oratorium*. Daarenboven refereerde Guibertus in zijn *epistularium* en de

---

<sup>279</sup> Notae, p. 594.

<sup>280</sup> Notae, pp. 594-595.

<sup>281</sup> Onder abt Tietmar (abb. 1071-1092) was er in de kloosterkerk een crypte aan Maria gewijd. Mogelijk paste het neerschrijven van verscheidene Maria-mirakels in het elfde-eeuwse deel van het handschrift KBR hs. 5519-26 in deze opkomende fascinatie voor Christus' moeder. Onder Liethard (abb. 1092-1113) werd voor het eerst gewag gemaakt van een altaar gewijd aan Maria, terwijl abt Arnulfus (abb. 1136-1154/55) giften instelde aan de broeders op de dag van Maria's conceptie. In codex KBR hs. 5519-26 werden er gedurende de twaalfde en dertiende eeuw verscheidene aanvullingen over Maria opgenomen. Gembloers was zeker niet uniek in deze devotie voor Maria: vanaf de elfde en vooral twaalfde eeuw nam de Mariaverering een duidelijke vlucht vooruit. Voor de bloei van de Mariadevotie in de elfde en vooral twaalfde eeuw, zie Miri Rubin, *Mother of God. A History of the Virgin Mary*, Yale University Press, New Haven & Londen, 2009, pp. 119-188.

<sup>282</sup> Deze devotie voor Christus uitte zich onder de vorm van een feestdag ter ere van één van zijn mirakels en de wijding van een altaar in de kloosterkerk aan het Heilige Kruis.

<sup>283</sup> Koen Vanheule, *Een dood verleden of een levende herinnering? Een studie naar de voorstellingen van het vroegmiddeleeuws heidendom in hoogmiddeleeuwse hagiografieën*, onuitgegeven masterscriptie Ugent, prom. Jeroen Deploige, p. 154.

<sup>284</sup> De tekst is overgeleverd in de twaalfde-eeuwse codicologische eenheid van KBR hs. 5519-26.

<sup>285</sup> De *Notae* vermelden regelingen voor de feestdagen van Petrus, Johannes, Paulus, Simon en Judas Thaddeus 'etc'.

<sup>286</sup> Notae, pp. 594-596.

traktaatbrieven aan verschillende liturgische en hagiografische teksten, namelijk de levensverhalen van Maria, de apostelen Andreas, Petrus en Johannes, verscheidene vroegchristelijke martelaren en martelaressen<sup>287</sup>, de penitente vrouwen Pelagia en Thais, de regionale heiligen Hilarius van Poitiers en Martinus van Tours, Benedictus van Nursia, diens zuster Scholastica en de zesde-eeuwse abt en gezelschap van Benedictus genaamd Equitius, Johannes Eleemosynarius en tot slot Eufrosina en Marina, beide vrouwen die zich als man verkleedden om een monastiek leven te kunnen leiden. Meteen valt het grote aandeel vrouwelijke heiligen op. Dit is echter enigszins misleidend, aangezien de meeste vermeldingen van vrouwelijke heiligen voorkomen in één brief waarin Guibertus trachtte aan te tonen dat als zelfs vrouwen voldoende doorzettingsvermogen in het religieuze leven konden opbrengen, zijn correspondent Arnulfus zich als man dan zeker niet mocht laten ontmoedigen<sup>288</sup>. Desondanks lijkt Guibertus toch een voorvechter van vrouwelijke heiligen te zijn geweest, aangezien abt Johannes op zijn verzoek de feestdagen van Maria Magdalena en van Ursula en de 11.000 maagden besloot te vieren. Deze vaststelling wordt verder onderschreven door zijn openheid ten opzichte van Hildegard van Bingen. Daarnaast betoonde Guibertus zich ook in zijn devotie voor het Heilige Kruis een kind van zijn tijd. Tot slot lijkt hij in het bijzonder gefascineerd te zijn geweest door martelaren en door apostelen<sup>289</sup>.

---

<sup>287</sup> Zijnde Laurentius, Vincentius, Petrus van Alexandrië, de martelaren van Sebaste, Agatha, Agnes, Cecilia, Felicitas, Lucia en Natalia (zelf geen martelares maar wel gehuwd met de martelaar Adrianus van Nicomedië)

<sup>288</sup> T-Ep. 6, fol. 64r-65v.

<sup>289</sup> Werd de twaalfde-eeuwse codicologische eenheid van KBR hs. 5519-26 waarin niet minder dan acht apostelen, één evangelist en één leerling van Paulus zijn opgenomen opgesteld onder stimulans van Guibertus?

## 6.2 Devotie voor St-Martinus

### 6.2.1 Martinus van Tours

#### Een traditionele heilige

St-Martinus was één van de vroegste heiligen van het christendom. Hij zou rond 316 geboren zijn in Sabarië in Pannonië (in het huidige Hongarije) en genoot zijn opvoeding te Pavia. Volgens zijn *Vita* vertoonde hij reeds vanaf zijn vroegste kinderjaren grote interesse voor het christelijke geloof, hoewel zijn ouders beiden heidenen waren. Zijn vader verplichtte hem echter het leger in te gaan op de leeftijd van vijftien jaar. Martinus kon zich niet verzoenen met een dergelijk leven van geweld en rond zijn twintigste levensjaar verliet hij de keizerlijke troepen. Martinus sloot zich vervolgens aan bij Hilarius, de bisschop van Poitiers en een gekend christelijk leermeester. Hij nam ook het ambt van exorcist op zich. Te Ligugé, nabij Poitiers, stichtte Martinus het eerste westelijke klooster. In dat klooster verrichtte hij tevens zijn eerste mirakels. Martinus oefende hierdoor een enorme aantrekkingskracht uit, vooral op de lekenbevolking. Naast vele volgelingen leverde dit hem ook de bisschopszetel van Tours op vanaf 371. De bevolking van Tours was immers zo vol van lof voor de heilige dat ze hem min of meer verplichtten om dit ambt op te nemen, ondanks alle tegensputtingen van de clerus én van Martinus zelf. Als bisschop kwam Martinus in direct contact met de keizer en diens politieke spel. Desondanks bleef de heilige zijn roeping als monnik trouw en stichtte hij het klooster van Marmoutier nabij Tours, alwaar hij de waardigheid van abt op zich nam. Martinus was actief betrokken bij de bekering van de lekenbevolking, zowel van de elite als van de lagere groepen in de maatschappij. Hij zou op 11 november van het jaar 397 gestorven zijn. Uit bescheidenheid wou hij niet begraven worden in de kathedraal van Tours, maar verkoos hij een onopvallend graf buiten de stad. Zijn opvolger Briccius bouwde echter uit verering een kerk over deze plaats. Zowel tijdens zijn leven als na zijn dood verrichtte hij vele mirakels, waaronder de verrijzenis van drie doden<sup>290</sup>.

Als monnik en bisschop behoorde St-Martinus dus tot de groep van belijders, die onder invloed van de toegenomen acceptatie van de christelijke religie de eerste martelaars en martelaressen als ideaaltypes van heiligheid opvolgden. Deze 'witte martelaren', heiligen die ten dienste van God allerlei verstervingen ondergingen zonder effectief voor hun geloof te sneuvelen, kregen voor het eerst vaste voet aan grond in het oostelijk Middellandse

---

<sup>290</sup> Op basis van de *Vita* van Sulpicius Severus, geamendeerd door Clare Stancliffe en Hippolyte Delehaye. Zie Clare Stancliffe, *St. Martin and his hagiographer. History and miracle in Sulpicius Severus*, Clarendon Press, Oxford, 1983, pp. 111-133 en Hippolyte Delehaye, 'Saint Martin et Sulpice Sévère', in: *Analecta Bollandiana*, 38 (1920), pp. 1-163.

Zeegebied in de figuren van de woestijnvaders. Hoewel deze heiligen een ascetisch leven in afzondering beoogden, trokken ze omwille van hun ambitieuze spirituele idealen en charisma al snel volgelingen aan. Deze verzamelingen van aanhangers groeiden uit tot de eerste cenobitische gemeenschappen<sup>291</sup>. Martinus is de eerste heilige die deze ascetische idealen uitdroeg naar Gallië, waar onder zijn auspiciën het eerste westelijke klooster werd gesticht. Tegelijkertijd kondigde hij als bisschop van Tours ook de groeiende openheid naar bisschopsheiligen aan<sup>292</sup>, die vooral tussen 500 en 800 hun hoogtepunt kenden<sup>293</sup>. Rond de persoon van Martinus groeide ook een uitgebreide geleerde traditie. Martinus' eerste hagiograaf en zijn volgeling Sulpicius Severus stelde een eerste heiligenleven over de heilige op schrift na diens dood. Deze tekst werd het model dat veel latere hagiografen imiteerden en kende ook een uitgebreide traditie van herschrijvingen. Daarnaast breidde ook de publieke verering van de heilige geleidelijk aan uit. Martinus werd aldus tegen de twaalfde eeuw één van de bekendste heiligen van West-Europa.

## De cultus van Sint-Martinus

Heiligencultussen, of de publieke verering van heiligen, kenden volgens Barbara Abou-el-Haj veel minder stabiliteit dan historici vaak veronderstellen. Zelfs cultussen die doorheen de hele middeleeuwen bekendheid genoten, werden gekenmerkt door periodes van verzwakking en heropflakking. Vaak waren het de religieuzen van het heiligdom waarrond de cultus zich concentreerde die bewust de verering van 'hun' heilige een nieuwe stimulans gaven. Deze fases van actieve promotie gingen volgens Abou-el-Haj gepaard met periodes van economische en artistieke expansie. Het onderhouden van cultussen vroeg dus bijzondere inspanningen door bijvoorbeeld regelmatige ondersteuning met nieuwe literaire en iconografische projecten rond de heilige, reliekentranslaties, contemporaine mirakels, ...<sup>294</sup>. Abou-el-Haj onderscheidt drie grote periodes waarin de heiligenculten gestimuleerd werden. Tijdens de vierde eeuw verwierven de heiligencultussen hun typische kenmerken toen de bisschoppelijke machthebbers de lichamen van de vroegchristelijke martelaren lieten overbrengen van hun begraafplaatsen naar kerken. In feite confisqueerden deze bisschoppen de reeds bestaande populaire devotie rond de begraafplaatsen van deze martelaren om hun eigen macht en controle te vergroten<sup>295</sup>. Een tweede fase van expansie vond plaats tijdens de negende eeuw als deel van de Karolingische politiek. Door relieken

---

<sup>291</sup> Thomas Noble & Thomas Head, *Soldiers of Christ. Saints and Saints' Lives from Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Pennsylvania State University Press, University Park, 1995, pp. xix-xxiv.

<sup>292</sup> John Kitchen, *Saints' Lives and the Rhetoric of Gender. Male and Female in Merovingian Hagiography*, Oxford University Press, Oxford & New York, 1998, p. 47.

<sup>293</sup> Vauchez, *La sainteté en Occident*, p. 329.

<sup>294</sup> Barbara Abou-el-Haj, *The Medieval Cult of Saints. Formations and Transformations*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, pp. 1-3.

<sup>295</sup> Voor deze analyse baseert Abou-el-Haj zich op het werk van Peter Brown, die de opkomst van de 'holy man' tijdens de laat-antieke periode bestudeerde. Zie Abou-el-Haj, *The Medieval Cult*, pp. 7-8.

centraal te stellen trachtte men de heiligencultus te promoten en tegelijkertijd de wildgroei vanuit populaire devotie te controleren. In deze periode verschoof de macht over de heiligenverering van bisschoppen naar abten<sup>296</sup>. Als derde periode van bewuste promotie van de heiligencultus identificeert Abou-el-Haj de elfde en twaalfde eeuw. De economische bloei en toegenomen mobiliteit stimuleerden de heiligencultus. Parallel met de uitbouw van lokale markten profileerden verscheidene cultusplaatsen zich als pelgrimsoorden. Centraal stond de orkestratie van de cultus in publieke spektakels via translaties, processies en andere rituelen. Naast de lokale en regionale cultische centra gingen zich ook supraregionale schrijnen ontwikkelen langs bedevaartsroutes. De uitbouw van de pelgrimage naar Santiago de Compostella met medewerking van Cluny dateert bijvoorbeeld van deze periode. Tot slot nam in deze periode de verering van Maria, van Christus en van de hostie een hoge vlucht<sup>297</sup>.

De cultus rond Martinus, de pionier van de Westere heiligen, groeide uit tot één van de meest breed gedragen heiligenvereringen. Dit succes neemt niet weg dat ook de devotie voor een dergelijke populaire heilige voortdurend nieuwe impulsen vroeg om levensvatbaar te blijven. De cultus van Martinus leende zich echter uitstekend tot herinterpretaties, die naast elkaar bleven doorleven. Doorheen de middeleeuwen claimden verschillende groepen en individuen dan ook de Martinus-verering als medium om hun eigen idealen en belangen een bredere maatschappelijke weerklank te geven. Net deze veelzijdigheid betekende de sleutel tot het gestage maar zekere succesverhaal van de Martinuscultus<sup>298</sup>.

Voor de beginjaren van de Martinuscultus hebben in de historiografie uitgebreid aandacht gekregen. Volgens Allan McKinley volgde onmiddellijk op Martinus' dood geen wijdverspreide verering. Enkel binnen de stad Tours leefden er mogelijk verschillende interpretaties van Martinus verder binnen subgemeenschappen (bijvoorbeeld rond de bisschop, rond Marmoutier, etc.), zonder dat één specifiek beeld van Martinus domineerde. McKinley stelt de zesde eeuw voor als vroegste datum waarop de Martinuscultus enige vaste voet aan grond kreeg in Gallië<sup>299</sup>, hoewel hij terloops wel wijst op het bestaan van een cultus in Italië<sup>300</sup>. Dit wordt trouwens door de manuscripttraditie van de *Vita sancti Martini* van Sulpicius Severus onderschreven: de oudste tak binnen de *stemma codicum* van de tekst stamt immers uit Italië<sup>301</sup>. Volgens Richard Van Dam verspreidde de cultus van

---

<sup>296</sup> Abou-el-Haj, *The Medieval Cult*, pp. 10-13.

<sup>297</sup> Abou-el-Haj, *The Medieval Cult*, pp. 13-32.

<sup>298</sup> Allan Scott McKinley, 'The First Two Centuries of Saint Martin of Tours', in: *Early Medieval Europe*, 14:2 (2006), pp. 199.

<sup>299</sup> McKinley, 'The First Two Centuries', pp. 179-184.

<sup>300</sup> McKinley, 'The First Two Centuries', p. 189.

<sup>301</sup> Het vroegst overgeleverde exemplaar van Sulpicius' *Vita sancti Martini* dateert van de zevende eeuw, maar is gebaseerd op een legger uit 517. Het staat gekend als Verona, Biblioteca capitolare ms. xxxviii 36. Juliette Hewish, 'Sulpicius Severus and the Medieval *Vita Martini*', in: *Peritia*, 20 (2008), p. 31, p. 33 en pp. 36-37 en Delehay, 'Saint Martin', pp. 8-18.

Martinus zich snel over heel Gallië onder invloed van de promotiecampagne die bisschop Perpetuus (†490) voor Martinus voerde<sup>302</sup>. Hiermee zou de bloei van de Martinus-verering zich dus in Abou-el-Hajs eerste fase van bewuste promotie vanuit bisschoppelijke hoek situeren. McKinley meent echter dat Van Dam hierbij te veel steunt op de getuigenis van Gregorius van Tours. Volgens hem heeft Gregorius eigen beweegredenen om het belang van Martinus' cultus op te blazen<sup>303</sup>. Volgens hem groeide de verering van Martinus slechts zeer geleidelijk vanaf de zesde eeuw uit van een lokale cultus tot een supraregionaal fenomeen. Vanuit de ascetische kringen rond de auteurs van de heiligenlevens van de Jura-vaders en rond Caesarius van Arles verwierf Martinus een groeiende populariteit, hoewel hij nooit een uitzonderlijke status genoot binnen de bredere groep van heiligen<sup>304</sup>. Mogelijk droeg ook de band tussen Martinus en de Merovingische dynastie bij tot de verspreiding van zijn verering, al beschouwen niet alle historici deze band als een vaststaand feit. Koen Van Loon beschouwt de connectie tussen Merovingers en de heilige als een functionele verbintenis omwille van de grote voordelen die een dergelijke vorm van goddelijke legitimatie voor de macht van deze recente dynastie inhield<sup>305</sup>. Allen Tacker ziet in Martinus zelfs het vroegste voorbeeld van een dynastieke patroonheilige. De connectie tussen de Merovingische dynastie en Martinus kende volgens hem zijn hoogtepunt in de late zevende eeuw en leefde zelfs nog door onder Karel de Grote, maar was nooit exclusief<sup>306</sup>. McKinley is daarentegen van mening dat deze band enkel gecreëerd werd door Gregorius van Tours en diens directe omgeving en dus in de eerste plaats een vorm van propaganda was voor zijn Merovingische broodheren<sup>307</sup>. De band tussen Martinus en de Merovingische adel wordt vanuit een andere invalshoek bevestigd in de studie van Geert Berings. Deze historicus onderzocht de verspreiding van het *patrocinium* van de heiligen Martinus, Petrus en Amandus in de Scheldevallei: hij bestudeerde waar en wanneer kerken opdoken die aan één van deze heiligen gewijd waren. Martinus blijkt uit deze studie de favoriete heilige te zijn van de Frankische adel in hun inspanningen het christendom te promoten. De parochiekerken die ze op hun domeinen lieten optrekken waren immers vaak aan Martinus gewijd<sup>308</sup>.

---

<sup>302</sup> Richard Van Dam, 'Images of Saint Martin in Late Roman and Early Merovingian Gaul', in: *Viator*, 19 (1988), pp. 12-24.

<sup>303</sup> McKinley, 'The First Two Centuries', p. 191, pp. 193-195 en pp. 198-199.

<sup>304</sup> McKinley, 'The First Two Centuries', p. 191-193.

<sup>305</sup> Koen Van Loon, 'Martinus van Tours: de veranderende positie van een befaamde 'vriend van God', ca. 300-800', in: *Aanzet*, 16 (1999-2000), p. 14.

<sup>306</sup> Alan Tacker, '*Peculiaris patronus noster*. The Saint as Patron of the State in the Early Middle Ages', in: John Maddicott & David Palliser (reds.), *The Medieval State. Essays Presented to James Campbell*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, pp. 3-6 of Klaus Schreiner, 'Schutzherr, Schlachtenhelfer, Friedensstifter. Die Verehrung Martins von Tours in politischen Kontexten des Mittelalters', in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte*, 18 (1999), pp. 94-98.

<sup>307</sup> McKinley, 'The First Two Centuries', p. 196.

<sup>308</sup> Geert Berings, 'Les patronages des saints dans la vallée de l'Escaut. Esquisse d'une méthode de recherche sur la christianisation', in: *Revue du Nord*, 68 (1986), pp. 437-439 en 442.

Deze verspreiding van de Martinus-verering ging hand in hand met de opmars van de literaire traditie rond Martinus. De handschriftelijke overlevering van de *Vita sancti Martini* van Sulpicius Severus en de vermeldingen van de heilige in religieuze teksten geeft aan dat de heilige ook buiten het Franse rijk en Italië snel bekendheid genoot, in het bijzonder in het Keizerrijk, de Britse eilanden en Noord-Spanje<sup>309</sup>. Parallel met Martinus' populariteit als beschermheilige van parochiekerken groeide ook zijn aantrekkingskracht op kloosterlingen, zowel mannen als vrouwen<sup>310</sup>. De vele vermeldingen van Martinus en ontleningen uit Sulpicius' *Vita* in monastieke hagiografie tonen alleszins aan dat men ook in kloosterkringen doordrongen was van Martinus' faam en dat Sulpicius' *Vita* tot het culturele geheugen van de monastieke wereld behoorde<sup>311</sup>. Ook onder de Karolingische dynastie kende Martinus een bijzondere verering. Tijdens de negende eeuw boette Martinus als politieke heilige echter aan belang in, zodat hij in de daaropvolgende eeuwen vooral een reputatie genoot als beschermheer van kloosters en stedelijke gemeenschappen in tijden van nood<sup>312</sup>. Pas in de late middeleeuwen verwierf Martinus opnieuw een politieke betekenis als beschermer van de Franse dynastie<sup>313</sup>.

Voor de bekendheid van de Martinus-cultus in de Zuidelijke Nederlanden tijdens de centrale middeleeuwen kunnen we terugrijpen naar de uitgebreide databank van hagiografische manuscripten die Tjamke Snijders in het kader van haar doctoraatsonderzoek opstelde. Snijders tekende in het totaal 535 heiligen op in 219 codices geproduceerd in de periode 900-1200. De populairste heiligen – die heiligen die in meer dan tien handschriften vertegenwoordigd zijn (zie Tabel 6) – waren in deze periode duidelijk de universele heiligen zoals de apostelen en de evangelisten alsook de vroegchristelijke martelaren. Daarnaast kenden ook de hagiografieën van enkele kerkvaders (Gregorius de Grote, paus Sylvester, Augustinus en Ambrosius) en enkele monastieke stichters (Amandus, Furseus en Benedictus) een brede verspreiding. Slechts enkele heiligen die aan een specifieke stad gekoppeld zijn, zijn in minstens tien handschriften terug te vinden, namelijk Remigius van Reims, Martinus van Tours, Nicolaas van Myra, Lambertus van Utrecht, Remaclus van Utrecht en Hilarius van Poitiers. Tot slot kenden slechts drie vrouwelijke

---

<sup>309</sup> Hewish, 'Sulpicius Severus', pp. 43-53, Kristine Haney, 'The St Albans Psalter and the new spiritual ideals of the twelfth century', in: *Viator*, 28 (1997), p. 154. Volgens Haney beperkt de bekendheid van Martinus zich voor de Normandische verovering van Brittannië tot Ierland, Schotland en Noord-Brittannië. Pas na de Verovering zou Martinus' cultus ook in Zuid-Brittannië tot grote bloei komen onder invloed van de monastieke hervormingsbeweging die er vaste voet aan grond kreeg onder leiderschap van Anselmus van Canterbury.

<sup>310</sup> Haney, 'The St Albans Psalter', pp. 155-156.

<sup>311</sup> Jean Leclercq, 'S. Martin dans l'hagiographie monastique du Moyen Age', in: *Saint Martin et son temps. Mémorial du XVIe centenaire des débuts du monachisme en Gaule, 361-1961*, Pontificum Institutum S. Anselmi, Rome, 1961, pp. 180-185.

<sup>312</sup> Schreiner, 'Schutzherr, Schlachtenhelfer', pp. 98-101 en pp. 105-108.

<sup>313</sup> Schreiner, 'Schutzherr, Schlachtenhelfer', pp. 108-110.

heiligen (de martelaressen Agnes en Ursula en de penitente Maria van Egypte) een gelijkaardige populariteit. St-Martinus is dus een van de weinige heiligen wier cultus aan een specifieke locatie was verbonden en die toch een bredere aanhang genoten. Martinus is geattesteerd in dertien codices. Die codices komen uit de kloosters St-Bertin<sup>314</sup>, Stavelot<sup>315</sup>, St-Martinus te Doornik<sup>316</sup>, Lobbes<sup>317</sup>, Gembloers<sup>318</sup>, Anchin<sup>319</sup>, Marchiennes<sup>320</sup>, St-Truiden<sup>321</sup>, St-Hubertus<sup>322</sup>, St-Vaast<sup>323</sup> en St-Amand<sup>324</sup>. Zes van deze dertien codices stammen uit de twaalfde eeuw<sup>325</sup>, terwijl een zevende handschrift uit de periode 1080-1120 dateert<sup>326</sup>. Tot slot werd aan één tiende-eeuws handschrift in de late twaalfde eeuw een tekst over Martinus toegevoegd<sup>327</sup>. De cultus rond St-Martinus vond met andere woorden ook tijdens Guibertus' leven duidelijk nog weerklank in verscheidene kloosters in de Zuidelijke Nederlanden.

Aangezien de meest populaire heiligen (Christus en Petrus) in 22 codices voorkomen, zijn de dertien overgeleverde codices op zich niet bijzonder veel. Daartegenover staat dat deze codices niet minder dan 63 teksten over Martinus bevatten (zijnde gemiddeld 4,85 teksten per handschrift), wat opmerkelijk boven het gemiddelde van 1,48 teksten per handschrift ligt. Vier handschriften waren zelfs exclusief aan Martinus gewijd, een eer die geen enkele andere heilige te beurt viel<sup>328</sup>. Meestal bevatten de handschriften de teksten over Martinus van de hand van Sulpicius Severus (diens *Vita sancti Martini*, de *Epistulae*, de *Dialogi*), vaak aangevuld met een vast geheel aan excerpten uit Gregorius van Tours en soms met het voorwoord van diens *De virtutibus sancti Martini* of excerpten uit de *Vita Martini* van Venantius Fortunatus, de *Vita Martini* van Alcuinus en verzen over Martinus. De hagiografische traditie rond Martinus bestond dus uit een vast canon van teksten. Kortom, tijdens de centrale middeleeuwen was Martinus weliswaar niet de populairste heilige, maar

---

<sup>314</sup> KBR hs. 8224-26 (deels) en St-Omer BM hs. 765.

<sup>315</sup> KBR hs. 1820-27.

<sup>316</sup> KBR hs. 8224-26 (deels) en hs. II.1011.

<sup>317</sup> KBR hs. 18018.

<sup>318</sup> KBR hs. 5387-96.

<sup>319</sup> Douai BM hs. 866.

<sup>320</sup> Douai BM hs. 838.

<sup>321</sup> Luik BU hs. 12.

<sup>322</sup> Namen MA hs. 15.

<sup>323</sup> Arras BM hs. 292 en hs. 173.

<sup>324</sup> BnF hs. latin 5327.

<sup>325</sup> KBR hs. II 1011 (St-Martinus te Doornik) en hs. 5387-96 (Gembloers), Douai BM hs 838 (Marchiennes) en hs. 866 (Anchin), Luik BU hs. 12 (St-Truiden) en Namen MA hs. 15 (St-Hubertus).

<sup>326</sup> KBR hs. 18018 (Lobbes).

<sup>327</sup> KBR hs. 8224-26 (deels tiende eeuw, St-Bertin en deels late twaalfde eeuw, St-Martinus te Doornik).

<sup>328</sup> Het gaat over codices Arras BM hs. 292, KBR hs. 8224-26, Douai BM hs. 866 en St-Omer BM hs. 765. Dergelijke handschriften worden door historici met de naam *martinelli* aangeduid.



desalniettemin genoot een vast corpus van Martinus-teksten een algemene bekendheid in de kloosters van de Zuidelijke Nederlanden<sup>329</sup>.

Heilige	Aant. hs'n	Aant. teksten	Aant. teksten/hs
Jezus Christus	22	45	2,05
Petrus ap.	22	33	1,50
Sebastianus m.	18	18	1,00
Stephanus protomartyr	17	43	2,53
Gregorius Magnus papa	17	18	1,06
Jacobus Major ap.	15	17	1,13
Remigius ep. Remensis	15	20	1,33
Laurentius m.	14	18	1,29
Amandus ep. Traiectensis	14	49	3,50
Andreas ap.	14	22	1,57
Nerus, Achilles, etc. mm.	14	18	1,29
Vincentius m.	14	16	1,14
Silvester papa	14	14	1,00
<b>Martinus ep. Turonensis</b>	<b>13</b>	<b>63</b>	<b>4,85</b>
Nicolaus ep. Myrensis	13	33	2,54
Paulus ap.	13	14	1,08
Agnes m.	13	13	1,00
Maria Aegyptiaca	13	13	1,00
Mattheus ap.	13	13	1,00
Simon & Judas ap.	13	13	1,00
Ursula et sociae mm.	12	15	1,25
Johannes ap. et evang.	12	17	1,42
Augustinus ep. Hipponensis	12	14	1,17
Marcus evang.	12	13	1,08
Bartholomeus ap.	11	20	1,82
Furseus ab. Latiniacensis	11	13	1,18
Thomas ap.	11	15	1,36
Georgius Cappadox m.	11	14	1,27
Lambertus ep. Traiectensis	11	12	1,09
Hilarius ep. Pictavensis	11	19	1,72
Remaclus ep. Traiectensis	11	16	1,45

<sup>329</sup> Eigen analyse o.b.v. de databank bijgevoegd bij Tjamke Sniijders, *Ordinare et communicare. Redactie, opmaak en transmissie van hagiografische handschriften in kloosters uit de Zuidelijke Nederlanden, 900-1200*, doctoraatsverhandeling Ugent, prom. Steven Vanderputten, 2009.

Ambrosius ep. Mediolanensis	11	11	1,00
Apollinaris ep. Ravennas m.	11	11	1,00
Benedictus ab. Casinensis	11	11	1,00
Jacobus Minor ap.	11	11	1,00

Tabel 6: Heiligen die in meer dan tien handschriften uit de Zuidelijke Nederlanden voorkomen, 900-1200 (bron: databank in bijlage bij het doctoraat van Tjamke Sniijders)

Een mogelijke verklaring voor deze brede bekendheid van Martinus in de centrale middeleeuwen ligt mogelijk in de nieuwe spiritualiteit van deze periode, waarbinnen Martinus handig gerecupereerd kon worden. Het *vita apostolica*-ideaal vond immers zijn weerklank in Martinus' soberheid en eenvoud. Bovendien leefde er een traditie die terugging op Sulpicius' werk om Martinus als gelijke van de apostelen te beschouwen, waardoor de heilige kon fungeren als een belangrijk voorbeeldfiguur voor monastieke hervormers, zoals Petrus Damianus of Anselmus van Canterbury<sup>330</sup>. Martinus' faam beperkte zich niet tot de zuiver monastieke exponent van deze nieuwe spiritualiteit. Anneke Mulder-Bakker ziet in de heilige immers het voorbeeld bij uitstek voor eremieten en voor religieuzen die een meer gemengd leven nastreven (zoals bijvoorbeeld stedelijke reclusen), met andere woorden voor die religieuze groepen die uit deze populaire, vaak lekengesteunde devotie voortkwamen<sup>331</sup>.

De cisterciënzers waren één van de kloosterorden die in de bloei van deze nieuwe spirituele idealen hun oorsprong vonden. De monniken van deze orde hadden een speciale voorliefde voor Martinus, getuige de vele vermeldingen van de heilige in de *vitae* van befaamde cisterciënzers, niet in het minst van Bernardus van Clairvaux zelf. Godfried van Auxerre beschrijft immers hoe in Bernardus de 'geest van Martinus' werd opgewekt<sup>332</sup>. Ook in de levensbeschrijvingen van Werricus van Aulne<sup>333</sup>, Arnulfus van Villers<sup>334</sup>, Gobert van Aspremont<sup>335</sup>, Ulrik van Villers<sup>336</sup>, Ensfried van Keulen<sup>337</sup> en de zalige Hildegond<sup>338</sup> alsook in

<sup>330</sup> Haney, 'The St Albans Psalter', pp. 154-161.

<sup>331</sup> Anneke Mulder-Bakker, 'Anchorites in the Low Countries', in: Liz Herbert McAvoy (red.), *Anchorite Traditions of Medieval Europe*, Boydell Press, Woodbridge, 2010, pp. 22-42.

<sup>332</sup> Sherry Reames, 'Saint Martin of Tours in the "Legenda aurea" and before', in: *Viator*, 12 (1981), p. 145. De referenties aan Martinus in de *Vita prima* van Bernardus van Clairvaux zijn terug te vinden in Boek IV, cap. 7. Voor een editie van deze tekst, zie *Patrologia Latina* nr. 185, col. 225-466; voor de referenties aan Martinus, zie col. 346-347.

<sup>333</sup> Passim. De *Vita* bevat zelfs een stukje met de ondertitel: "*Sancto Martino praecipue devotus erat*". Voor een editie van deze tekst, zie *Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae regiae Bruxellensis*, I, Polleunis, Ceuterick & Lefèbvre, Brussel, 1886, pp. 445-463.

<sup>334</sup> De referenties aan Martinus in de *Vita* van Arnulfus van Villers zijn terug te vinden in Boek II, cap. 1 en cap. 20. Voor een editie van deze tekst, zie AASS, Juni V, Antwerpen, 1709, col. 608-631. Voor een Engelse vertaling van dit leven, zie Martinus Cawley, *Send Me God. The Lives of Ida the Compassionate of Nivelles, Nun of La Ramée, Arnulf, Lay Brother of Villers, and Abundus, Monk of Villers, by Goswin of Bossut*, Brepols, Turnhout, 2003, pp. 122-205, referenties naar Martinus op p. 155 en p. 193.

<sup>335</sup> De referenties aan Martinus in de *Vita* van Gobert van Aspremont zijn terug te vinden in Liber II, cap. 3. Voor een editie van deze tekst, zie AASS, Augustus IV, Antwerpen, 1739, col. 377-394. Voor een Nederlandse

de anekdotes van Caesarius van Heisterbach over meer ‘doorsnee’ gelovigen<sup>339</sup> maakte Martinus zijn opwachting. In feite kende Martinus een algemene aanhang in het milieu van de nieuwe orden in de Zuidelijke Nederlanden. De heilige figureert immers ook in vele andere laattwaalfde- en dertiende-eeuwse hagiografieën uit de regio, zijnde enkele *vitae* geschreven door reguliere kanunniken (de *Vitae* van Maria van Oignies<sup>340</sup>, Ivetta van Hoei<sup>341</sup> en Johannes van Cantimpré<sup>342</sup>) en door seculiere clerici (de *vitae* van Meingold van Hoei<sup>343</sup> en Juliana van Mont-Cornillon<sup>344</sup>, wiens medestander Eva van Luik recluse was aan de St-Martinuskerk te Luik).

Ondanks het feit dat Martinus al sinds de zesde eeuw expliciet met de stad Tours geassocieerd werd, bleek zijn cultus, en de daaraan verbonden hagiografische omkadering, over voldoende intrinsieke kwaliteit te beschikken om een bredere aanhang te verwerven, ook buiten de directe omgeving van Tours. Zodoende kende zijn cultus een gestage, maar zekere verspreiding over het christelijke westen, die uitgroeide tot een grote populariteit

---

vertaling van deze *vita*, zie Stefan Meysman, ‘De *vita* van Gobert van Aspremont (ca. 1187-1263)’, in: *Novi Monasterii : jaarboek abdijmuseum Ten Duinen 1138*, 12 (2013), pp. 83-133.

<sup>336</sup> Caesarius van Heisterbach, *Dialogus Miraculorum*, ed. Joseph Strange, H. Lempertz & co., Keulen, 1851, distinctio 9, 31. Voor een Nederlandse vertaling, zie Gerhardus Bartelink, *Boek der mirakelen*, Voltaire, 's-Hertogenbosch, 2003-2004, 2 delen.

<sup>337</sup> *Dialogus miraculorum*, distinctio 6, 5.

<sup>338</sup> *Dialogus miraculorum*, distinctio 1, 40.

<sup>339</sup> *Dialogus miraculorum*, distinctio 3, 26; distinctio 8, 77 en distinctio 11, 38.

<sup>340</sup> De referenties aan Martinus in de *Vita* van Maria van Oignies van Jacques van Vitry zijn terug te vinden in Boek II, cap. 7. Voor een editie van deze tekst, zie AASS, Juni IV, Antwerpen, 1707, col. 630-666. Voor een Engelse vertaling van dit leven door Margot King, zie Anneke Mulder-Bakker, *Mary of Oignies, Mother of Salvation*, Brepols, Turnhout, 2006, pp. 39-127, referentie naar Martinus op p. 99.

<sup>341</sup> De referenties aan Martinus in de *Vita* van Ivetta van Hoei zijn terug te vinden in cap. 42. Voor een editie van deze tekst, zie AASS, Januari I, Antwerpen, 1643, col. 863-887. door Jo Ann McNamara en uitgegeven in Anneke Mulder-Bakker, *Living Saints of the Thirteenth Century. The Lives of Yvette, anchoress of Huy; Juliana of Cornillon, author of the Corpus Christi Feast; and Margaret the lame, anchoress of Magdeburg*, Brepols, Turnhout, 2011, pp. 71-141 (Medieval Women. Texts and Contexts 20), referentie naar Martinus op p. 116.

<sup>342</sup> De referenties aan Martinus in de *Vita* van Johannes van Cantimpré zijn terug te vinden in Boek III, cap. 2. Voor een editie van deze tekst, zie R. Godding, ‘Une oeuvre inédite de Thomas de Cantimpré. La Vita Ioannis Cantipratensis’, in: *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 76 (1981), pp. 257-316. Voor een Engelse vertaling van dit leven, zie Barbara Newman & Margot King, *Thomas of Cantimpré. The Collected Saint's Lives. Abbot John of Cantimpré, Christina the Astonishing, Margaret of Ypres, and Lutgard of Aywieres*, Turnhout, Brepols, 2008, pp. 57-121 (Medieval Women. Texts and Contexts 19), referentie naar Martinus op p. 115.

<sup>343</sup> De referenties aan Martinus in de *Vita* van Meingold van Hoei zijn terug te vinden in cap. 1. Voor een editie van deze tekst, zie AASS, Februari II, Antwerpen, 1658, col. 191-197.

<sup>344</sup> De referenties aan Martinus in de *Vita* van Juliana van Mont-Cornillon zijn terug te vinden in Boek II, cap. 4. Voor een editie van deze tekst, zie AASS, April I, Antwerpen, 1675, col. 443-475. Voor een Engelse vertaling door Jo Ann McNamara, zie Anneke Mulder-Bakker, *Living Saints of the Thirteenth Century. The Lives of Yvette, anchoress of Huy; Juliana of Cornillon, author of the Corpus Christi Feast; and Margaret the lame, anchoress of Magdeburg*, Brepols, Turnhout, 2011, pp. 71-141 (Medieval Women. Texts and Contexts 20), referentie naar Martinus op p. 104.

onder alle religieuze geledingen van de twaalfde-eeuwse samenleving. Het beeld van Martinus dat de verschillende devote aanhangers van de heilige voor ogen hadden, was echter verre van uniform. De cultus stimuleerde namelijk het ontstaan van een bredere hagiografische traditie rond Martinus, waarbinnen de heilige verschillende invullingen kreeg onder invloed van veranderende sociaal-economische of politieke omstandigheden, de noden van de gemeenschappen die zich Martinus' cultus toe-eigenden of de belangen van de verschillende hagiografen die zich aan een levensbeschrijving van de heilige waagden. Net door deze gelaagdheid van de figuur 'Martinus' slaagde diens cultus erin een aantrekkingskracht op de gelovigen te blijven uitoefenen<sup>345</sup>.

## De geleerde traditie rond Sint-Martinus

Deze verschillende representaties van St-Martinus kunnen bestudeerd worden aan de hand van de Latijnse geleerde traditie die groeide rond de heilige. Deze teksten vormden immers samen met de orale traditie en de liturgie en rituelen op Martinus' feestdag de kern van Martinus' cultus. Sulpicius Severus was de eerste auteur die de pen opnam ter verheerlijking van Martinus, maar na hem wijdden nog vele andere auteurs nieuwe heiligenlevens aan Martinus of herschreven ze de reeds bestaande. Sulpicius had hen hiertoe immers de ruimte gelaten toen hij op het einde van zijn *Vita sancti Martini* aangaf dat hij zich, als schrijver van beperkt talent, gelimiteerd had tot enkele belangrijke gebeurtenissen<sup>346</sup>. Deze nieuwe of herschreven teksten legden hun eigen klemtonen en gaven aan Martinus verschillende gezichten<sup>347</sup>, die naast elkaar doorleefden en door verschillende groepen werden toegeëigend<sup>348</sup>. In het onderstaande overzicht van de geleerde traditie rond St-Martinus wordt vooral gefocust op de auteurs die Guibertus kende en die de bouwstenen leverden voor zijn invulling van Martinus. Uiteraard zijn er naast de aangehaalde teksten over Martinus ook nog heel wat andere overgeleverd. Omwille van de beperkte relevantie voor dit onderzoek rond Guibertus van Gemblours wordt hier niet op deze teksten ingegaan.

Sulpicius Severus (ca. 360 - ca. 420/25), een leerling van Martinus, was de auteur van het eerste hagiografische werk dat aan St-Martinus werd gewijd<sup>349</sup>. Zijn *Vita sancti Martini* vormde het standaardwerk waaraan alle volgende hagiografen zich zouden meten, niet enkel zij die Martinus vereerden, maar iedereen die zich toelegde op het beschrijven van heiligen. Martinus was immers een nieuw type heilige, sterk verschillend van de

---

<sup>345</sup> Van Dam, 'Images of Saint Martin', p. 27.

<sup>346</sup> Sulpicius Severus, *Vita sancti Martini*, ed. *Patrologia Latina*, nr. 20, cap. 26, col. 175-176. De *Vita* is ook in een Engelse vertaling beschikbaar, zie Noble & Head, *Soldiers of Christ*, pp. 1-29.

<sup>347</sup> Van Dam, 'Images of Saint Martin', p. 27.

<sup>348</sup> Van Dam, 'Images of Saint Martin', p. 13.

<sup>349</sup> Voor een editie en vertaling, zie voetnoot 346 van dit hoofdstuk.

vroegchristelijke martelaars en martelaressen. Hierdoor moest Sulpicius in feite vanaf nul beginnen bij het schrijven van de *Vita*. Dit werk had dan ook een enorme impact op de ontwikkeling van het genre en stond model voor vele andere *vitae*<sup>350</sup>. Via allusies in heiligenlevens en imitatie van zijn werk oefende Sulpicius zo bijna 1000 jaar lang een belangrijke invloed uit op de lezers en schrijvers van dit genre<sup>351</sup>. Nochtans werd de *Vita* niet algemeen positief geëvalueerd. Vele tijdgenoten, die Martinus vaak nog persoonlijk gekend hadden, konden zich helemaal niet vinden in Sulpicius' voorstelling van de heilige<sup>352</sup>. Sulpicius representeerde Martinus immers als de ascetische bisschop, die net omwille van dit ascetisme kon uitgroeien tot een groot thaumaturg<sup>353</sup>. Aspecten van Martinus' identiteit die waarschijnlijk de basis vormden van een meer gelokaliseerde cultus rond de heilige – zoals zijn connectie met Tours of zijn militaire verleden – werden naar de achtergrond verdrongen<sup>354</sup>. Martinus wordt daarenboven afgebeeld als een figuur aan de marge van de samenleving, als een 'outsider' die enkel leefde voor zijn eigen, hemelse idealen en zich niet conformeerde aan de verwachtingen van meer wereldlijke mensen<sup>355</sup>. Hierdoor creëerde Sulpicius een sterk contrast tussen de sobere Martinus en de verdorven clerus van Tours en fungeerde de figuur van Martinus als een aanklacht tegen machtsmisbruik in de Kerk<sup>356</sup>. Kortom, Sulpicius benadrukte vooral die aspecten die hij zelf, als lid van een militante religieuze subgroep geïnspireerd door de oosterse woestijnvaders en hun ascetisme, hoog in het vaandel droeg<sup>357</sup>. Hij beeldde Martinus af als een asceet die in feite de woestijnvaders zelfs oversteeg omwille van zijn apostolische roeping en heroïsch lijden ten behoeve van zijn medemens<sup>358</sup>. Het was door deze harmonie tussen Martinus' monastieke perfectie en zijn pastorale activiteiten dat Sulpicius' *Vita* uitgroeide tot het archetype van de westerse hagiografische literatuur<sup>359</sup>. Behalve de *Vita sancti Martini* wijdde Sulpicius ook enkele *epistulae*<sup>360</sup> aan de heilige en deed hij in zijn *Dialogi* verslag van de gesprekken tussen Sulpicius' vrienden waarin Martinus' lof bezongen werd<sup>361</sup>.

---

<sup>350</sup> Van Loon, 'Martinus van Tours', p. 7.

<sup>351</sup> Reames, 'Saint Martin of Tours', p. 132.

<sup>352</sup> Stancliffe, *St. Martin and his hagiographer*, pp. 1-11 en pp. 149-159.

<sup>353</sup> McKinley, 'The First Two Centuries', pp. 174-185.

<sup>354</sup> McKinley, 'The First Two Centuries', pp. 174-185 en Barbara Rosenwein, 'St Odo's St Martin: The Uses of a Model', in: *Journal of Medieval History*, 4 (1978), pp. 317-331.

<sup>355</sup> McKinley, 'The First Two Centuries', pp. 174-185; Reames, 'Saint Martin of Tours', p. 153 en Van Dam, 'Images of Saint Martin', p. 12.

<sup>356</sup> John Corbett, 'Changing Perceptions in Late Antiquity: Martin of Tours', in: *Toronto Journal of Theology*, 3:2 (1987), pp. 238-242.

<sup>357</sup> McKinley, 'The First Two Centuries', pp. 174-185.

<sup>358</sup> Reames, 'Saint Martin of Tours', pp. 133-139.

<sup>359</sup> Vauchez, *La sainteté en Occident*, p. 332.

<sup>360</sup> Voor een editie, zie *Patrologia Latina*, nr. 20, col. 175-184.

<sup>361</sup> Voor een editie, zie *Patrologia Latina*, nr. 20, col. 183-222.

Perpetuus (†490) werd rond 460 bisschop van Tours. Hij wordt gezien als de man die Martinus ‘van Tours’ creëerde<sup>362</sup>. In zijn inspanningen om de macht en de rol van de bisschop uit te breiden en het prestige van de stad Tours te vergroten<sup>363</sup> bouwde hij namelijk de identiteit van de stad uit rond de bisschoppen die de stad bestuurd hadden. De kern van deze identiteit was gegrondvest in de perfecte harmonie die in de stad leefde. Martinus, vertegenwoordigd door de bisschop, vormde de spilfiguur van deze eendracht<sup>364</sup>. Severus’ ideale asceet werd zo ‘Martinus, de bisschop en patroonheilige van Tours’ rond wie de ideale ‘civic community’ was opgebouwd. Deze gemeenschap behoorde toe aan St-Martinus en indirect dus aan Martinus’ plaatsvervangers: Tours werd ‘Martinopolis’<sup>365</sup>, Perpetuus werd Martinus’ erfgenaam<sup>366</sup>. Mogelijk schreef Perpetuus zelf een verzameling mirakelverhalen neer over Martinus<sup>367</sup>, maar hij is het meest bekend voor de basilica die hij liet bouwen over het graf van Martinus<sup>368</sup> en zijn patronage van Paulinus van Périgieux (tweede helft van de vijfde eeuw)<sup>369</sup>. Deze Paulinus<sup>370</sup> versifieerde de *Vita sancti Martini* en delen van de *Dialogi* op verzoek van Perpetuus. Hierin werd Martinus afgebeeld als de patroon van Tours die zijn gemeenschap met zijn wonderdoende krachten beschermd<sup>371</sup>.

De titel van promotor van Martinus wordt echter vooral verleend aan één van Perpetuus’ opvolgers. Onder Gregorius van Tours (ca. 538-594) kreeg Martinus’ cultus een sterke stimulans als onderdeel van diens campagne om Tours uit te bouwen tot regionaal centrum met connecties tot op de hoogste maatschappelijke echelons<sup>372</sup>. Deze uitstraling van Tours droeg niet toevallig ook sterk bij aan Gregorius’ eigen prestige en macht<sup>373</sup>. Martinus vormde voor de bisschop een excellent instrument om dit ambitieuze plan te verwezenlijken. Doorheen zijn *Libri miraculorum* over Martinus en de vele referenties naar de heilige in zijn *Historia Francorum* en ander hagiografische werk creëerde Gregorius

---

<sup>362</sup> “creating a Martin of Tours”. Zie McKinley, ‘The First Two Centuries’, p. 186.

<sup>363</sup> Van Dam, ‘Images of Saint Martin’, p. 8.

<sup>364</sup> Sharon Farmer, *Communities of Saint Martin. Legend and Ritual in Medieval Tours*, Cornell University Press, Ithaca & Londen, 1991, pp. 22-24.

<sup>365</sup> Deze ‘Martinopolis’ hield stand vanaf ca. 371 tot het midden van de elfde eeuw waarna de gemeenschappen van Tours zich gingen afzetten tegen de bisschop. Zie Farmer, *Communities*, pp. 38-62.

<sup>366</sup> McKinley, ‘The First Two Centuries’, pp. 185-189.

<sup>367</sup> Van Dam, ‘Images of Saint Martin’, p. 7.

<sup>368</sup> Farmer, *Communities*, pp. 20-21.

<sup>369</sup> McKinley, ‘The First Two Centuries’, pp. 185-189; Reames, ‘Saint Martin of Tours’, p. 133-139 en Corbett, ‘Changing Perceptions’, pp. 242-246.

<sup>370</sup> Paulinus van Périgieux wordt vaak verwisseld met Paulinus van Nola (ca. 354- 431), een tijdgenoot van Martinus en correspondent van Sulpicius Severus. Deze naamsverwarring ontstond reeds vroeg – Gregorius van Tours maakte er zich bijvoorbeeld al schuldig aan – en leefde door tot in de moderne periode. Dit leidde er bijvoorbeeld toe dat Paulinus van Périgieux’ werken in de *Patrologia Latina* zijn uitgegeven onder de naam van Paulinus van Nola.

<sup>371</sup> Van Dam, ‘Images of Saint Martin’, pp. 5-6.

<sup>372</sup> Farmer, *Communities*, pp. 24-28.

<sup>373</sup> McKinley, ‘The First Two Centuries’, pp. 193-199.

derhalve een Martinus met meer universele allure, een beschermheer waarbij iedereen toevlucht kon zoeken<sup>374</sup>. Deze brede, niet-regionale uitstraling van Martinus toonde Gregorius aan door Martinus expliciet met de heersende Merovingische dynastie te associëren<sup>375</sup>. Daarenboven linkte hij vele heiligen en stichtingsmythes van andere schrijnen eveneens aan Martinus' tussenkomst<sup>376</sup>. In Gregorius' handen werd Martinus omgevormd tot een machtige bisschop die door God aan Gallië was gegeven om er mirakels te verrichten ten voordele van de mensheid<sup>377</sup>. De persoonlijkheid van Martinus zelf verdween op de achtergrond ten voordele van de plaatsen en objecten waarin zijn macht besloten lag. Martinus werd herleid tot een doorgeefluik van goddelijke macht, tot de triomf van het christendom over de heidenen waardoor hij een figuur werd die buiten het bereik van navolging door de gelovige lag, maar vooral bewondering en verering opriep<sup>378</sup>. Centraal voor Gregorius stond dus de wervende kracht van de Martinuscultus, die hij dan ook als bijzonder bloeiend afschilderde. Kortom, in zijn streven om Martinus een universele relevantie te geven vjilde Gregorius alle specifieke kenmerken van Martinus weg tot enkel de machtige beschermheer en diens cultus overbleef.

Naast het schrijven van eigen werken over Martinus moedigde Gregorius ook zijn vriend en medebisschop Venantius Fortunatus (ca. 536-610) aan tot het vereren van de heilige met hagiografische teksten. Venantius behoorde tot de toplaag van de Frankische elite en genoot wijdverspreide faam als Latijns dichter alvorens hij tot bisschop van Poitiers gekozen werd. Hij vereerde Martinus als speciale beschermheilige aangezien deze hem van zijn blindheid genezen had<sup>379</sup>. In zijn *Vita sancti Martini* in vers<sup>380</sup> klinkt de klassieke opleiding die hij te Ravenna had genoten duidelijk door. Zo representeerde Fortunatus Martinus niet enkel als modelbisschop of wonderdoener, maar ook als *senator* in de hemel. Deze Romeinse titel leefde door onder de elite waartoe Fortunatus behoorde en illustreert de verwevenheid van de adellijke families en de episcopale functionarissen<sup>381</sup>. Deze tendens tot 'nobilisering' van Martinus, bij Sulpicius slechts een man van lagere sociale afkomst, is een algemene tendens die ook in andere heiligenlevens waarneembaar is en zijn hoogtepunt kende omstreeks 1100<sup>382</sup>.

Ook tijdens de daaropvolgende dynastie van de Karolingers werd Martinus herdacht in verscheidene hagiografische teksten. Zo wijdde Alcuinus van York (ca. 735-804), een

---

<sup>374</sup> McKinley, 'The First Two Centuries', pp. 193-199.

<sup>375</sup> Van Dam, 'Images of Saint Martin', p. 10.

<sup>376</sup> Van Dam, 'Images of Saint Martin', pp. 12-16.

<sup>377</sup> Reames, 'Saint Martin of Tours', pp. 139-141.

<sup>378</sup> Reames, 'Saint Martin of Tours', pp. 139-141.

<sup>379</sup> Corbett, 'Changing perceptions', pp. 247-248.

<sup>380</sup> Voor een editie, zie *Patrologia Latina* 88, col. 363-426.

<sup>381</sup> Van Dam, 'Images of Saint Martin', pp. 9-12.

<sup>382</sup> Vauchez, *La sainteté en Occident*, p. 333; Kitchen, *Saints' lives and the rhetoric of gender*, p. 46 en Deploige, *Hagiografische tactieken*, pp. 224-233.

spilfiguur in Karel de Grotes eenheidspolitiek en abt van Marmoutier tijdens de laatste jaren van zijn leven, een *Vita* en een *Sermo de transitu* aan de heilige<sup>383</sup>. Zo'n eeuw later zag het *Libellus de miraculo S. Martini* het licht. De auteur, Radbod (ca. 850–917), had immers als bisschop van Utrecht, waarvan de kathedraal aan Martinus gewijd was, een bijzondere band met de heilige<sup>384</sup>. In de teksten uit deze periode eiste Martinus' spirituele identiteit terug een meer prominente plaats op in de geleerde traditie rond de heilige, ten koste van zijn functie als bisschop en wonderdoener. Vanaf de tiende eeuw ontstond in de hagiografische literatuur een debat waarin men probeerde aan te tonen dat het mogelijk was om een evenwicht te bereiken tussen de *cura exteriorum* van de bisschop als *dux* (zijn functies binnen de Reichskirche) en de *cura interiorum* van de bisschop als *pastor* (zijn zorg voor het zielenheil van zijn kudde)<sup>385</sup>. Deze discussie had ook impact op het beeld dat van Martinus opgehangen werd.

Uit deze periode stamt ook het werk van Odo van Cluny (879-942) over Martinus. Ook uit zijn teksten blijkt duidelijk dat de wijze waarop Martinus gerepresenteerd werd sterk beïnvloed was door de veranderende sociale context. Odo's Martinus vormde immers een eerste aanzet tot het beeld van Martinus als een *miles christi*<sup>386</sup>. Odo was al sinds zijn jeugd sterk beïnvloed door St-Martinus, zo verhaalt de *Vita Odonis*. Hij werd immers geboren nabij Tours en zijn ouders wijdden zijn lang verhoopde geboorte aan de tussenkomst van Martinus. Na de wonderbaarlijke genezing van zijn vreselijke hoofdpijnen dankzij Martinus wijdde hij zijn leven aan Martinus als kanunnik te Tours<sup>387</sup>. Zelfs na zijn aanstelling tot abt van Cluny bleef hij de heilige steeds genegen door bijvoorbeeld de feestdag van Martinus te Cluny in te stellen en liturgie voor de gelegenheid te componeren<sup>388</sup>. Odo verzorgde bovendien een herschrijving van de *Vita sancti Martini* van Sulpicius, waarin een Martinus centraal stond die meer aansluiting vond bij de militaire klasse. Deze klasse won immers net in deze periode aan belang. Odo benadrukte Martinus' militaire identiteit, maar kaderde die in een ethische code. Martinus werd een soldaat van God, voor wie liefdadigheid en bescherming van de zwakken een vorm van vechten zonder bloedvergieten vormde. Op deze wijze promootte Odo Martinus' kwaliteiten als een gedragscode voor leken<sup>389</sup>. Er zijn van Odo's hand ook twee preken overgeleverd over Martinus<sup>390</sup>. In deze teksten, bedoeld voor een publiek van kloosterlingen, krijgt Martinus een meer uitgesproken monastiek

---

<sup>383</sup> Voor een editie, zie *Patrologia Latina* 101, col. 657-664.

<sup>384</sup> Voor een editie, zie *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores* 15, 2, ed. Oswald Holder-Egger, Hannover, 1888, pp. 1240-1244.

<sup>385</sup> Vauchez, *La sainteté en Occident*, pp. 333-336.

<sup>386</sup> Rosenwein, 'St Odo's St Martin', pp. 317-331 en Van Dam, 'Images of Saint Martin', p. 26.

<sup>387</sup> Voor een editie van de *Vita Odonis* van Johannes van Salerno, zie *Patrologia Latina* 133, col. 43-86.

<sup>388</sup> Zie bijvoorbeeld de hymnen in *Patrologia Latina* 133, col. 515-516.

<sup>389</sup> Rosenwein, 'St Odo's St Martin', pp. 317-331 en Van Dam, 'Images of Saint Martin', pp. 15-16.

<sup>390</sup> De *Sermo de combustione basilicae beati Martini* en de *Sermo in festo sancti Martini*, respectievelijk uitgegeven in *Patrologia Latina* 133, col. 729-749 en col. 749-752. Voor een discussie van het auteurschap van de *Sermo de combustione*, zie Farmer, *Communities*, pp. 313-315.



gezicht: hierin benadrukte Odo Martinus' deugden, zoals wereldverzaking, armoede, ascese en zelfdiscipline<sup>391</sup>. De Gregoriaanse Hervorming stimuleerde aldus een meer ascetische beeldvorming rond Martinus, ten koste van zijn positie als geestelijk leider<sup>392</sup>.

Dat Martinus ook voor kloosterlingen een voorbeeldfunctie vervulde, wordt duidelijk bij Bernardus van Clairvaux (1090-1153). Deze befaamde cisterciënzer stelde een preek voor Martinus' feestdag op schrift, die bedoeld was voor een publiek van cisterciënzer monniken<sup>393</sup>. De preek maakte deel uit van Bernardus' sermoencyclus voor het hele liturgische jaar, een collectie die hij zorgvuldig construeerde tot een narratief geheel<sup>394</sup>. De preek voor Martinus' feestdag valt in de najaarscomponent van de cyclus, waarin de focus ligt op ouderdom en spirituele perfectie. Martinus figureert in de preek als de verpersoonlijking van gehoorzaamheid, de monastieke deugd bij uitstek<sup>395</sup>. Deze focus op deugden als de essentie van het heiligheidsideaal is een typisch kenmerk van de cisterziënzer hagiografie en wordt vaak beschouwd als uitvloeisel van de 'interiorisering' van het spirituele leven tijdens de twaalfde eeuw<sup>396</sup>. Jean Leclercq interpreteerde Bernardus' klemtoon op Martinus' gehoorzaamheid in de preek dan ook als een manifestatie van deze aandacht voor het innerlijke leven<sup>397</sup>. Valerie Reames' diepgaande analyse van de tekst legt bovendien bloot dat Bernardus de menselijkheid van Martinus centraal stelde. Martinus' gehoorzaamheid situeerde Bernardus immers vooral in zijn opofferingsbereidheid om aan alle bevelen van God gehoor te geven. Hierin moeten de monniken trachten Martinus te imiteren<sup>398</sup>. De klemtonen die Bernardus legde, maken van Martinus met andere woorden het voorbeeld van de perfecte *imitatio christi*, een ideaal waarnaar alle monniken streven.

Uiteraard evolueerde de geleerde traditie rond St-Martinus verder in de late middeleeuwen. De hagiografische literatuur uit de Zuidelijke Nederlanden die in het milieu van de aanhangers van de nieuwe spiritualiteit tot stand kwam in de vroege dertiende eeuw, deelde aan Martinus andere rollen toe, zoals die van bemiddelaar<sup>399</sup> of exorcist<sup>400</sup>. Van verscheidene heiligen werd bovendien verhaald dat ze een bijzondere liefde voor Martinus

---

<sup>391</sup> Reames, 'Saint Martin of Tours', pp. 141-143.

<sup>392</sup> Vauchez, *La sainteté en Occident*, pp. 333-336.

<sup>393</sup> Voor een editie, zie *Patrologia Latina* 183, col. 489-500.

<sup>394</sup> Wim Verbaal, 'Bernard of Clairvaux's Sermons for the Liturgical Year: A Literary Liturgy', in: Nils Holger Petersen *et al.*, *The Appearances of Medieval Rituals. The Play of Construction and Modification*, Brepols, Turnhout, 2004, pp. 49-66.

<sup>395</sup> Verbaal, 'Bernard of Clairvaux's Sermons', pp. 57-58.

<sup>396</sup> Vauchez, *La sainteté en Occident*, pp. 450-455 en Weinstein & Bell, *Saints and society*, pp. 201-202.

<sup>397</sup> Zie Leclercq, 'S. Martin', pp. 185-187.

<sup>398</sup> Reames, 'Saint Martin of Tours', pp. 143-146.

<sup>399</sup> *Dialogus miraculorum*, distinctio 8, 77 en de *Vita* van Maria van Oignies, Liber II, cap. 7.

<sup>400</sup> *Dialogus miraculorum*, distinctio. 3, 26 en distinctio 11, 38; en de *Vita* van Ivetta van Hoei, cap. 42.

koesterden<sup>401</sup>. Hun daden worden zelfs vergeleken met die van Martinus<sup>402</sup>, in het bijzonder wanneer het hun grenzeloze liefdadigheid betreft<sup>403</sup>. Vooral in het discours van cisterciënzer auteurs viert Martinus' exemplarische *caritas* hoog tij<sup>404</sup>. Deze deugd werd geïllustreerd door de anekdote waarin Martinus – toen nog actief als soldaat in het Romeinse leger – zijn mantel deelde met een bedelaar nabij de poort van de stad Amiens. Later bleek de bedelaar niemand minder dan Christus zelf te zijn<sup>405</sup>. Deze anekdote leende zich daarenboven excellent tot visuele voorstellingen en werd één van de standaard iconografische representaties van Martinus<sup>406</sup>. In de handen van Jacob de Voragine (ca. 1228-1298) werd Martinus dan weer een heroïsche, solitaire figuur met goddelijke trekjes die de leken moest aanzetten tot onderdanigheid aan de hiërarchie. Als dominicaans prediker was de Voragine immers vooral geïnteresseerd in eenvoudige, didactische verhalen over heiligen die de gewone leek moesten aanzetten tot bewondering voor de macht van God<sup>407</sup>. Ook na Guibertus' dood kreeg Martinus dus voortdurend nieuwe, erg diverse invullingen.

---

<sup>401</sup>De *Vita* van Werricus van Aulne, passim; *de Vita* van Johannes van Cantimpré, Liber III, cap. 2 en de *Vita* van Juliana van Mont-Cornillon, Liber II, cap. 4.

<sup>402</sup> De vuurbol boven het hoofd van Ulrik van Villers werd vergeleken met de bol die boven Martinus' hoofd verschenen was; de visionaire aankondiging aan Hildegonde van de dood en opname in de hemel van haar zus met de aankondiging van Martinus' dood en zaligheid in een visioen aan Severinus van Keulen; Maria van Oignies' 100 weesegroetjes voor haar biechtvader met die van Martinus voor Hilarius en tot slot de openheid van de Martinus-kerk te Luik voor het feest van de Eucharistie met Martinus' gastvrijheid. Zie Caesarius van Heisterbach, *Dialogus Miraculorum*, distinctio 9, 31 (Ulrik van Villers) en distinctio 1, 40 (Hildegond); de *Vita* van Maria van Oignies, Liber II, cap. 7 en de *Vita* van Juliana van Mont-Cornillon, Liber II, cap. 4.

<sup>403</sup> De *Vita* van Arnulfus van Villers, Liber II, cap. 1; de *Vita* van Werricus van Aulne, passim; de *Vita* van Gobert van Aspremont, Liber II, cap. 3; de *Vita* van Ensfried van Keulen in de *Dialogus miraculorum*, distinctio 6, 50 en de *Vita* van Meingold van Hoei, cap. 1.

<sup>404</sup> Stefan Meysman, "*Agendum est mihi viriliter*": *Beelden van mannelijkheid in hagiografie van de 13de eeuw*, onuitgegeven masterscriptie Ugent, prom. Jeroen Deploige, pp. 70-74 en p. 106.

<sup>405</sup> Sulpicius Severus, *Vita sancti Martini*, cap. 3, col. 162.

<sup>406</sup> Van Dam, 'Images of Saint Martin', p. 26 en Haney, 'The St Albans Psalter', p. 162.

<sup>407</sup> Reames, 'Saint Martin of Tours', pp. 146-164.



Figuur 12: Martinus deelt zijn mantel met een bedelaar. Beeldhouwwerk in kalksteen, Loire-vallei, 1531. Collectie Museu Calouste Gulbenkian te Lissabon - eigen foto.

De geleerde traditie rond Martinus gaf de heilige zeer uiteenlopende gezichten: de ascetische Martinus, de wonderdoener, de patroonheilige van Tours, de universele beschermheer, de adellijke bisschop, de hemelse senator, de *miles Christi*, de navolger van Christus, de exorcist of de belichaming van de perfecte *caritas*. Een opvallend gemeenschappelijk kenmerk van de hagiografen is dat hun literaire exploiten vaak geïnspireerd waren door de bijzondere band die ze hadden met de heilige, bijvoorbeeld omdat Martinus de beschermheer was van de kerk of het klooster waaraan ze verbonden waren. Hoewel Guibertus Martinus eveneens als zijn bijzondere beschermheer beschouwde, was hij niet met een institutionele band aan de heilige gebonden. Guibertus' fascinatie voor de heilige vloeide voort uit een zeer persoonlijke devotie en inspireerde hem tot tot verscheidene literaire werken, het opstellen van een handschrift dat volledig aan Martinus was gewijd en het uitbouwen van een netwerk van mede-devoten.

## 6.2.2 Genese van Guibertus' *martinellus* en zijn Martinus-netwerk

Guibertus stelde zich tot doel de faam van Martinus naar best vermogen te verspreiden. Het *epistularium* is helemaal doordrongen van deze zelfopgelegde taak en illustreert prachtig de genese van Guibertus' werk over Martinus, zijnde de twee *vitae* die hij aan de heilige wijdde en de *martinellus* die hij samenstelde. De brieven bieden dus een unieke inkijk in hoe Guibertus zijn bronmateriaal verzamelde en herwerkte en in het totstandkomingsproces van zijn werken, waaronder elementen die anders vaak verborgen blijven, zoals de precieze relatie tussen een auteur en diens 'opdrachtgever'. De werkwijze van hagiografen vormde reeds het onderwerp van studie door Pierre-André Sigal en François Dolbeau, die zich hiervoor respectievelijk op de prologen van elfde- en twaalfde-eeuwse mirakelcollecties uit de Franse regio en op heiligenlevens van de negende tot en met twaalfde eeuw baseerden. Sigal stelde de rol van de hagiograaf vrij passief voor: ze vatten hun werk immers zelden op eigen initiatief aan maar werden overwegend gevraagd om de mirakels neer te schrijven. Bovendien was het merendeel van de hagiografen afkomstig uit de lokale gemeenschap waar de mirakels die ze op schrift stelden zich hadden voorgedaan. Ze legden hoofdzakelijk de orale traditie vast, vaak vrij recente mirakels die echter door de 'verwaarlozing' van de hoeders van het heiligdom nog niet waren neergeschreven<sup>408</sup>. Guibertus van Gembloers, die in het bijzonder in Martinus' mirakels geïnteresseerd was, ging veel eigengereider te werk dan de auteurs die Sigal bestudeerde en kwam ook niet uit een gemeenschap die aan Martinus gewijd was. In zijn ijver om teksten over Martinus te verzamelen sluit Guibertus in feite meer aan bij de historici-hagiografen die Dolbeau onderzocht. Deze historicus dichtte de hagiografen, zeker vanaf de elfde eeuw, een zekere kritische ingesteldheid toe: als historici gingen ze een dossier met alle beschikbare informatie over een heilige aanleggen, op basis van bijvoorbeeld andere heiligenlevens, oorkonden of historiografische teksten. Deze verschillende gegevens trachtte men onderling te verzoenen en te verenigen in één alomvattend narratief over de heilige in kwestie. Dolbeau wees ook op het grote belang van de studie van handschriften om inzicht te krijgen in de werkwijze van middeleeuwse hagiografen<sup>409</sup>, iets waartoe de casus van Guibertus – dankzij het bestaan van de *martinellus* en het werkhandschrift – zich zeker leent. Guibertus was weliswaar niet de enige hagiograaf die bewust en actief op zoek ging naar informatie – denk bijvoorbeeld aan Bernard van Angers<sup>410</sup> – maar hij is dus wel zowat de best gedocumenteerde.

---

<sup>408</sup> Pierre-André Sigal, 'Le travail des hagiographes aux XIe et XIIe siècles : sources d'information et méthodes de rédaction', in: *Francia*, 15 (1988), pp. 149-182.

<sup>409</sup> Dolbeau, 'Les hagiographes au travail', pp. 49-76.

<sup>410</sup> Bernard, de auteur van de Mirakels van St-Foy, ondernam drie reizen naar Conques in de loop van de vroege elfde eeuw om er verhalen over de miraculeuze daden van de heilige te verzamelen. Zie Sigal, 'Le travail des hagiographes', pp. 174-175.

De analyse van Guibertus' devotie voor Martinus biedt ons daarenboven de zeldzame kans de ontplooiing van een literair netwerk te volgen. Guibertus schakelde immers ook anderen in ter ondersteuning van zijn 'promotiecampagne' voor Martinus. Via deze vaak toevallig opgedane kennissen creëerde hij kansen voor zichzelf om zijn Martinusdevotie te beleven en nog weinig gekende informatie over zijn favoriete heilige boven te spitten. Daarenboven zette hij deze contacten ertoe aan om de pen ter hand te nemen om Martinus te loven, terwijl hij hen ook inschakelde als promotoren van zijn eigen teksten over Martinus. Op deze manier bouwde hij langzaam maar zeker een netwerk van Martinusbewonderaars uit waarbinnen teksten circuleerden over de heilige. In welke mate deze figuren zich ook effectief betrokken voelden bij dit netwerk van Guibertus blijft de vraag. Desalniettemin slaagde Guibertus erin heel wat figuren voor de kar van zijn Martinusproject te spannen. De ontplooiing van dit netwerk en Guibertus' ambitieuze plannen kan duidelijk doorheen de briefverzameling gevolgd worden.

Guibertus' fascinatie voor Martinus van Tours vond haar oorsprong in zijn kindertijd. Als kleine jongen vatte hij een bijzondere devotie op voor St-Martinus door het lezen van Sulpicius' *Vita sancti Martini*<sup>411</sup>. Uit liefde voor de heilige stelde hij zich tot doel diens faam zover mogelijk te verspreiden<sup>412</sup>, wat hem al snel de bijnaam 'Guibertus Martinus' opleverde<sup>413</sup>. Deze bijzondere gehechtheid uitte zich in de eerste plaats in Guibertus' voornemen om een nieuwe *Vita* voor Martinus te schrijven, één waarin voor eens en voor altijd de grote overvloed aan werken over de heilige in één volume samengebracht zou worden<sup>414</sup>. Daarnaast koesterde hij het plan om op pelgrimage naar Martinus' stad Tours te trekken, maar schrik voor kritiek deed hem dit voornemen op de lange baan schuiven<sup>415</sup>. Bovendien had hij een bijzondere voorliefde om te bidden op plaatsen die aan Martinus gewijd waren<sup>416</sup>. Tot slot vormde de figuur van Martinus een bijzonder voorbeeld en inspiratiebron voor Guibertus, zoals blijkt uit de traktaatbrieven en het recentere *epistularium*.

Dat Guibertus het werk van Sulpicius Severus reeds op jonge leeftijd onder ogen kreeg, is weinig verbazend. Zoals eerder vermeld was de cultus van Martinus immers algemeen

---

<sup>411</sup> GG Ep. 3, l. 58-63; GG Ep. 54, l. 319-323 en Apologia, fol. 16v.

<sup>412</sup> "*in promouendis Martini laudibus feruet, non ex scriptis solum, que de eo edidit, sed ex labore plurimo, quem pro eo, sepulchrum eius de longinquo expetens, sustinuit*". GG Ep. 6, l. 678-680.

<sup>413</sup> GG Ep. 14, l. 17-18; GG Ep. 45, l. 2; GG Ep. 54, l. 115; T-Ep. 1, fol. 5r; EpHerv, col. 1285; Notae, p. 594 en een oorkonde van Châteauneuf uit 1181, zie Charles-Gustave Roland, *Recueil des chartes de l'abbaye de Gembloux*, Gemblours, Imprimerie J. Duculot, 1921, oorkonde 60, pp. 69-70.

<sup>414</sup> Zelf spreekt hij van '*in unum compingere*', '*in unum redigere*', '*in unum contractere*', '*sub uno colligens*' en een enkele keer van '*specialem catalogum compingere*' of '*compaginatione connectere*'. Cfr. GG Ep. 3, l. 86-87; GG Ep. 15, l. 147; GG Ep. 48, l. 40; GG Ep. 50, l. 80-81; GG Ep. 54, l. 594; EpT en Vita SM Vers, proloog, p. 584.

<sup>415</sup> GG Ep. 12, l. 6-9.

<sup>416</sup> "*eum specialius diligere, uenerari, preferre, loca nomini eius dicata supplicandi uoto frequentare.*" GG Ep. 3, l. 61-63.

verspreid in de Nederlanden, zeker in monastieke middens. Daarenboven vormde de *Vita sancti Martini* als het bijna archetypische voorbeeld van hagiografie uitstekend didactisch materiaal om jonge monniken met het genre bekend te maken. Sulpicius' werken waren zeker en vast gekend te Gemblours, al zijn er – met uitzondering van Guibertus' *martinellus* – geen handschriften uit Gemblours overgeleverd met deze werken. De enige tekst over Martinus uit Gemblours die de tand des tijds heeft doorstaan is immers de *Vita sancti Martini* van Venantius Fortunatus in het tiende-eeuwse codex KBR hs. 5354-61. Al nam Sigebert Sulpicius ondanks zijn grote invloed niet op in zijn *De viris illustribus*, in zijn Kroniek vermeldde hij de auteur wel. Bovendien vergeleek hij ook de heiligen Wicbertus en Lambertus met Martinus in hun respectievelijke hagiografieën<sup>417</sup>. Daarenboven bestond er in het klooster van Gemblours mogelijk een bijkomende voedingsbodem voor Guibertus' Martinus-devotie. Het klooster was immers gewijd aan Petrus en aan Exuperius. Deze laatste was één van de leden van het Thebaanse legioen dat onder leiding van de heilige Mauritius de martelaarsdood vond<sup>418</sup>. Martinus' en Mauritius' geschiedenis waren met elkaar verbonden. Niet enkel was de kathedraal te Tours gewijd aan Mauritius, in de twaalfde eeuw circuleerde ook het gerucht dat Martinus het bloed van deze martelaren uit de grond had doen opwellen en naar Tours had gebracht<sup>419</sup>. Tino Licht suggereert in navolging van Michel De Waha dat Exuperius niet vanaf de stichting van het klooster als beschermheilige van het klooster te Gemblours fungeerde, maar pas in de elfde eeuw het reliekenbezit vervoegde. De *Passio* in verzen die Sigebert wijdde aan de Thebaanse martelaren<sup>420</sup> kadert volgens hem in de promotie van deze nieuw verworven patroonheilige<sup>421</sup>. In dit passieverhaal wordt deze link tussen Exuperius en Martinus echter niet vermeld. Een tweede mogelijke inspiratiebron voor Guibertus' fascinatie met Martinus wordt gesuggereerd door de kloosterkroniek van Gemblours. Voor het jaar 1129 – toen Guibertus vermoedelijk als kleine jongen aan het klooster onderricht kreeg – werd een mirakel opgetekend waarin ook Martinus een prominente rol speelde. In dat jaar woedde er

<sup>417</sup> Licht, *Untersuchungen*, pp. 117-119; pp. 155-157 en p. 163.

<sup>418</sup> *Vita Wicberti*, ed. G. Pertz, p. 509; *Gesta abbatum Gemblacensium*, ed. G. Pertz, bij de eerste abt Erluinus, p. 525. Louis Dupraz bespreekt de vroege ontwikkeling van de cultus van deze Thebaanse martelaren, maar doet dit erg weinig kritisch. Zie Louis Dupraz, *Les passions de S. Maurice d'Agaune. Essai sur l'historicité de la tradition et contribution à l'étude de l'armée pré-dioclétienne (260-286) et des canonisations tardives de la fin du IVe siècle*, Imprimerie St.-Paul, Fribourg, 1961, 298 + 37\*p.

<sup>419</sup> In brief 3 informeert Philippe van Heinsberg, de aartsbisschop van Keulen, bij de kanunniken van Châteauneuf te Tours naar het waarheidsgehalte van dit gerucht. Zie GG Ep. 3, l. 98-101. Volgens Farmer is dit een legende van relatief recente oorsprong. Zie Farmer, *Communities*, pp. 232-235.

<sup>420</sup> Deze *Passio* is overgeleverd in hs. UB Leiden, 114A. Ernst Dümmler maakte in 1893 een editie in *Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, pp. 44-125. Voor een bespreking van dit handschrift, zie Anne-Catherine Fraëys de Veubeke, 'Un nouveau manuscrit de Gembloux? Note sur l'origine du manuscrit Leyde, Bibl. Univ. B.P.L. 114', in: Pierre Cockshaw *et al.* (reds.), *Miscellanea codicologica F. Masai*, I, Story-Scientia, Gent, 1979, pp. 217-228.

<sup>421</sup> Zie Licht, *Untersuchungen*, pp. 13-14, vn. 62 en De Waha, 'Sigebert de Gembloux faussaire?', p. 1010.

immers een uitbraak van St-Antoniusvuur in het noorden van het Franse rijk. Vele zieken deden een beroep op de heilige wonderkracht van St-Martinus maar die meende dat hij een dergelijk mirakel enkel met toestemming van Maria mocht verrichten en spoorde de gelovigen aan zich onder Maria's hoede te stellen. Maria bekrachtigde Martinus' uitspraken door vele zieken te genezen<sup>422</sup>. Het is vrij uitzonderlijk dat een mirakel zo'n uitgebreide behandeling krijgt in de kloosterkroniek, wat erop wijst dat de gebeurtenis een grote bekendheid genoot en als bijzonder ervaren werd te Gemblours. Daarenboven kunnen we er zeker van zijn dat Guibertus van dit mirakel op de hoogte was, gezien het feit dat hij het relaas later in zijn teksten zal verwerken<sup>423</sup>. Daar vermeldde Guibertus als bron voor dit mirakel niemand minder dan Anselmus, de abt van Gemblours van 1113 tot 1136. Alvorens de functie van abt te Gemblours op te nemen had deze Anselmus eerder al de gemeenschappen van Lagny en Hautvilliers onder zijn hoede gehad, waar hij dit mirakel vernomen of misschien zelf meegemaakt had<sup>424</sup>. Mogelijk maakte dit verhaal op de jonge Guibertus een grote indruk, waardoor zijn speciale devotie voor Martinus nog verdiepte.

Nog voor ca. 1175 moet Guibertus over een eerste versie van zijn *Vita sancti Martini* hebben beschikt, al vertelde hij nergens welke bronnen hij in deze eerste versie verwerkte of hoe de hagiografie gestructureerd was. Het enige dat hij prijs gaf was dat hij had besloten dit heiligenleven in versvorm uit te voeren, in het bijzonder bedoeld voor meer ervaren lezers<sup>425</sup>. Naast zijn eigen schrijfactiviteiten verzamelde Guibertus ook mirakels die aan Martinus toegeschreven werden. Het hogervermelde mirakel uit de kroniek van Gemblours is hier één van, maar in Guibertus' hagiografische werken vinden we tevens een mirakelverhaal terug dat zich afspeelt in de Haspengouw nabij Gemblours<sup>426</sup> alsook een verhaal dat hij vernam tijdens zijn verblijf bij Hildegard<sup>427</sup>. Waarschijnlijk pikte Guibertus dergelijke mirakelverhalen op tijdens zijn vele bezoeken aan kerken waarvan Martinus de

---

<sup>422</sup> *Chronica Gemblacensis. Anselmi Gemblacensis continuatio*, ed. Georg Pertz, *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores* 6, Hannover, 1844, pp. 381-383.

<sup>423</sup> Guibertus vermeldde expliciet dat hij dit mirakel in de kloosterkroniek las: “*Si quis vero quo auctore / compererim curet scire / que cronicis Sigeberti / Gemmelacensis monachi / abbas Anselmus addidit*”. Vita SM Vers, fol. 55v, kolom 1, l. 1-5. Het volledige relaas van het mirakel bevindt zich op Vita SM Vers, fol. 55v-58r en Vita SM Proza, fol. 42v-44r.

<sup>424</sup> Opmerkelijk genoeg staat de kloosterkerk van Lagny tegenwoordig bekend als Saint-Pierre Notre-Dame-les-Ardents. Deze benaming werd pas officieel toegekend in de twintigste eeuw, maar circuleerde al sinds de middeleeuwen, omwille van de epidemieën van deze ziekte die zich in de elfde en twaalfde eeuw in deze regio voordeden. Vermoedelijk dateert het verhaal uit de kloosterkroniek van Gemblours dus uit de tijd dat Anselmus abt van Lagny was.

<sup>425</sup> GG Ep. 54, l. 473-478.

<sup>426</sup> Overgeleverd in zowel de Vita SM Vers (fol. 38v-40r) als de Vita SM Proza (fol. 51v-53v). Voor een editie van de prozaversie, zie *Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae regiae Bruxellensis*, I, pp. 500-502.

<sup>427</sup> Overgeleverd in zowel de Vita SM Vers (fol. 38v-40r) als de Vita SM Proza (fol. 53v-55r). Voor een editie van de prozaversie, zie *Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae regiae Bruxellensis*, I, pp. 502-503.

patroonheilige was<sup>428</sup>. Aan deze bezoeken hield Guibertus ook enkele correspondenten over, bijvoorbeeld Jonas, de priester in de St-Martinuskerk te Perwez, aan wie Guibertus rond 1177-1179 een brief adresseerde<sup>429</sup>. Daarenboven verklaart dit mogelijk Guibertus' belangstelling voor de aartsbisschoppen van Mainz. Als secretaris van Hildegard van Bingen kwam Guibertus immers geregeld voor zaken in de metropool<sup>430</sup>, alwaar hij al snel ontdekte dat de kathedraal van Mainz ook aan zijn favoriete heilige was gewijd. Deze vaststelling inspireerde Guibertus tot een brief aan Koenraad, de verdreven aartsbisschop, waarin hij hem aanmaande verder te ijveren voor het herstel van zijn rechtmatige positie en van de kathedraal, die ten prooi gevallen was aan vernieling onder de usurpator Christiaan van Buch<sup>431</sup>. Het *epistularium* van Guibertus bevat tevens een bijtende brief aan deze Christiaan en de clerici van Mainz, toegeschreven aan een anonieme cisterciënzer abt, maar zoals reeds vermeld sterk herwerkt door Guibertus<sup>432</sup>. Hierin werd Christiaan ervan beschuldigd zich 'meer als Mars dan als Martinus' te gedragen<sup>433</sup>. Tot slot trachtte Guibertus ook anderen enthousiast te maken voor Martinus. De reeds hoger besproken *Visio de sancto Martino* vond bijvoorbeeld zijn oorsprong in een visioen dat Hildegard ontving op de octaven van Martinus' feestdag, naar alle waarschijnlijkheid hiertoe aangespoord door Guibertus. Zoals gezien deinsde Guibertus er echter niet voor terug de tekst grondig naar zijn eigen hand te zetten.

Een echte stroomversnelling in zijn project om Martinus' faam te verspreiden kwam er pas door Guibertus' contact met Philip van Heinsberg, de aartsbisschop van Keulen

---

<sup>428</sup> GG Ep. 3, l. 62-63. Guibertus beschreef deze twee mirakelverhalen en het verhaal over zijn verwant te Signy in zijn berijmde *Vita sancti Martini* als drie mirakels '*probata michi propriis et auribus et oculis*'. Zie Vita SM Vers, fol. 50v.

<sup>429</sup> GG Ep. 27.

<sup>430</sup> GG Ep. 52, l. 79-82. Meestal ging het over vrij alledaagse bestuurlijke zaken, maar uit Hildegards briefverzameling kunnen we afleiden dat Guibertus' taak als vertegenwoordiger van Rupertsberg mogelijk ook zeer delicate zaken behelsde. In 1178-79 (zijnde tijdens Guibertus' secretarisschap) kreeg Hildegard immers af te rekenen met een conflict met de clerus van Mainz. Hildegard had immers toegestaan een geëxcommuniceerde man te begraven in de gewijde grond rond het klooster, tegen de zin van de clerus in. Volgens de *magistra* had deze man reeds boete gedaan voor de feiten die tot zijn excommunicatie hadden geleid, maar de clerus had hier zijn twijfels over en beval de exhumatie van het lijk. Als drukingsmiddel stelden ze Rupertsberg onder interdict. Hildegard deed beroep op aartsbisschop Christiaan die op dat moment in Italië verbleef op een bemiddelingsmissie. Uiteindelijk haalde ze haar slag thuis. Mogelijk was voor Guibertus, die Hildegard als enige monnik bijstond in zowel het interne als het externe bestuur, een taak weggelegd in de onderhandelingen met de clerus. Als secretaris moet Guibertus in ieder geval medeverantwoordelijk zijn geweest voor de redactie van de briefwisseling over dit conflict. Zie HB Ep. 23, 24 en 24r.

<sup>431</sup> GG Ep. 52.

<sup>432</sup> GG Ep. 53. Zie de Inleiding voor een analyse van de brief.

<sup>433</sup> GG Ep. 53, l. 146-148.



(1130/ep. 1167-1191)<sup>434</sup>. Deze Philip was een groot bewonderaar van Hildegard van Bingen en vermoedelijk leerde Guibertus hem kennen tijdens één van Philips vele bezoeken aan de visionaire. De twee bouwden een zekere familiariteit op, zo blijkt uit het feit dat de aartsbisschop Guibertus opdroeg een *Vita* van Hildegard te schrijven. Guibertus maakte van deze bekendheid gebruik om Philip bij zijn Martinus-project te betrekken. Tijdens een ontmoeting te Boppard<sup>435</sup> legde Guibertus zijn berijmde *Vita* over Martinus voor aan de aartsbisschop. Philip las het werk met veel interesse, maar achtte het nodig de stijl ervan nog wat bij te schaven<sup>436</sup>. Deze gebeurtenis werd door Guibertus aangegrepen om in Philip zijn persoonlijke literaire mecenas te zien en de aartsbisschop als ‘hefboom’ te gebruiken om deuren, die vaak gesloten waren vanwege zijn professe als monnik, te openen. Niet enkel gaf Philips zegen een stimulans aan Guibertus’ *Vita sancti Martini*, maar bovendien sterkte dit zijn vertrouwen dat de tijd rijp was om zijn jongensdroom waar te maken en naar Tours te reizen om er Martinus’ graf te bezoeken<sup>437</sup>. Zich er goed van bewust dat dit voornemen op verzet zou stoten bij zijn medebroeders wendde Guibertus zijn nieuwe connecties aan om zich van de nodige steun te voorzien en zo zijn abt schaakmat te zetten. Derhalve trok Guibertus op zijn terugweg van Rupertsberg langs Keulen, alwaar hij Philip van Heinsberg voor zijn plannen trachtte te winnen. Op dat moment vond in de stad echter een belangrijk overleg plaats waardoor het Guibertus veel moeite en tijd kostte om tot de drukbezette aartsbisschop toegelaten te worden. Na meer dan een week tevergeefs te hebben rondgedoold in de stad kocht hij dan maar een wachter om opdat die hem toegang tot Philips residentie gaf. Zijn stoutmoedigheid werd beloond want Philip ontving hem verbaasd maar met blijdschap en steunde zijn pelgrimageplannen door Guibertus van twee aanbevelingsbrieven te voorzien, één voor de abt van Gembloers en één voor de gemeenschappen te Tours, namelijk de monniken van Marmoutier en de kanunniken van Châteauneuf<sup>438</sup>. In deze laatste brief<sup>439</sup> vroeg Philip in het bijzonder Guibertus’ werk over Martinus na te lezen en te corrigeren. Hiermee gaf hij het startschot voor het Martinus-netwerk dat Guibertus geleidelijk aan uitbouwde. Op tussenstop te Luik verzekerde Guibertus zich ook nog eens van de steun van Petrus van Pavia, de pauselijke legaat<sup>440</sup>.

---

<sup>434</sup> In 1991 verscheen een bundel gewijd aan Philip. Zie Severin Corsten & Leo Gillissen (reds.), *Philipp von Heinsberg. Erzbischof und Reichskanzler (1167-1191). Studien und Quellen*, Selbstverlag des Kreises Heinsberg, Heinsberg, 1991, 119p.

<sup>435</sup> Een plaatsje gelegen tussen Bingen en Keulen.

<sup>436</sup> *Vita SM Vers*, proloog, p. 582.

<sup>437</sup> GG Ep. 7, l. 73-77.

<sup>438</sup> GG Ep. 7, l. 69-153.

<sup>439</sup> GG Ep. 3.

<sup>440</sup> GG Ep 54, l. 365-377. Delehaye wijdde een studie aan deze figuur, die in twee delen gepubliceerd werd in de *Revue des questions historiques*. Zie Hippolyte Delehaye, ‘Pierre de Pavie. Légat du pape Alexandre III en France’, in: *Revue des questions historiques*, 49 (1891), pp. 5-61 en ‘Le légat Pierre de Pavie. Chanoine de Chartres’ in: *Revue des questions historiques*, 51 (1892), pp. 253-261.

In het najaar van 1180 vertrok Guibertus naar Tours samen met zijn reisgezel Boudewijn. “*Nulla umquam eatenus die alacrior, quam cum et Maius Monasterium, quod adhuc in carne uiuens uir beatus fundauit, et Castrum Nouum, ubi defunctus in corpore requiescit, licet peccator uel uidere uel intrare promerui*”, zo beschreef Guibertus zijn aankomst te Tours<sup>441</sup>. Hij verbleef er te Marmoutier, een klooster door Martinus zelf gesticht, en werd er in de societas van deze gemeenschap opgenomen als was hij één van hen<sup>442</sup>. De devotie van de monniken vormde zo’n groot contrast met de situatie in zijn eigen klooster dat Guibertus niets liever wou dan eeuwig bij de monniken te Tours te blijven<sup>443</sup>. Te Châteauneuf, een welvarende handelswijk binnen de stad Tours die gegroeid was rond Martinus’ begraafplaats<sup>444</sup>, spoorde hij de kanunniken aan de mirakels neer te schrijven die zich rond deze basilica voordeden. Hij verweet hen grote nalatigheid dat dit nog niet eerder gebeurd was ter verspreiding van Martinus’ faam<sup>445</sup>. Ook Petrus van Pavia, die toevallig tijdens deze periode te Tours verbleef, schaarde zich achter Guibertus’ smeekbede<sup>446</sup>. Om hieraan gehoor te geven beschreven de kanunniken enkele mirakels in een brief aan Philip van Heinsberg<sup>447</sup>. Mogelijk kadert ook de korte briefwisseling tussen Guibertus en de scholasticus R. uit Tours in deze campagne om de mirakels van Martinus te promoten<sup>448</sup>. In dit sterk retorisch literair spel tussen beide auteurs beschuldigde Guibertus R. ervan zijn talenten niet naar behoren te doen ‘opbrengen’. Guibertus vroeg daarom de hulp van R. bij zijn project om de mirakels van Martinus te verzamelen om ze te behoeden voor de vergetelheid en gaf R. de taak alle nog niet neergeschreven mirakels in gepaste stijl te vereeuwigen<sup>449</sup>. In zijn antwoord ging R. met plezier in op dit voorstel<sup>450</sup>. Of R. zijn plannen effectief uitgevoerd heeft, lijkt moeilijk te achterhalen. Op basis van de handschriftelijke overlevering van het *Liber de restructione Maioris Monasterii* was André Salmon van mening dat R. deze tekst over de tiende-eeuwse herstelling van Marmoutier door Odo van

---

<sup>441</sup> GG Ep. 8, l. 22-35.

<sup>442</sup> GG Ep. 12, l. 55-59 en GG Ep. 14, l. 33-35.

<sup>443</sup> GG Ep. 12, l. 52-63.

<sup>444</sup> Uit nederigheid wou Martinus immers niet naar gewoonte begraven worden in de kathedraal, maar in een bescheiden graf buiten de eigenlijke stad. Al snel werd rond dit graf een kerk gebouwd, die door Perpetuus vernieuwd en vergroot werd in de tweede helft van de vijfde eeuw. De basilica trok een grote stroom aan pelgrims aan en in hun zog vestigden zich vele handelaars rond de kerk. Zie Farmer, *Communities*, pp. 16-19 en 36-37 en GG Ep. 5, l. 176-199.

<sup>445</sup> GG Ep. 9, l. 413-415; GG Ep. 4, l. 105-106 en GG Ep. 6, l. 11-13.

<sup>446</sup> GG Ep. 4, l. 89-97 en GG Ep. 5, l. 65-79.

<sup>447</sup> GG Ep. 6, l. 28-230.

<sup>448</sup> Bij gebrek aan dateerbare informatie in de brieven bestaat de kans dat deze briefwisseling niet uit de periode 1180-1181 stamt, maar zich tijdens Guibertus’ tweede bezoek aan Tours voordeed. Over dit bezoek hebben we echter geen verdere informatie, die deze hypothese kan bevestigen of ontkrachten.

<sup>449</sup> ‘*Te ejusdemo peris adiuuatorem decrevi adhibere, in hoc duntaxat ut ea quae necdum scripta erant ex novo describeres, et qui nil adhuc reservandum dictaveras, in his dictandis exerceres ingenium.*’ Zie EpT, p. 347.

<sup>450</sup> EpTr.

Blois op verzoek van Guibertus had neergepend<sup>451</sup>. De proloog ensceneert het verhaal van dit herstel immers als een miraculeuze daad verricht door Martinus. Meer recent echter trok Sharon Farmer R.'s auteurschap van dit *Liber* in twijfel en beargumenteerde ze dat de associatie tussen het *Liber* en de brieven van latere datum stamt. Gezien de afwezigheid van elk spoor van deze tekst in de brieven van Guibertus en diens *martinellus* lijkt het haar onwaarschijnlijk dat R. deze tekst op expliciet verzoek van Guibertus heeft geschreven. De ware auteur(s) van het *Liber* zouden een of meerdere monniken uit Marmoutier geweest zijn<sup>452</sup>. Farmer vergiste zich echter in haar bewering dat Guibertus de tekst niet zou hebben gekend. De tekst is inderdaad niet als dusdanig uit Gembloers overgeleverd<sup>453</sup>, maar Guibertus verwerkte het verhaal over Odo wel in zijn berijmde *Vita sancti Martini*<sup>454</sup>. De vroegste kopie van het *Liber* is daarenboven overgeleverd in handschrift BM Charleville 117. In dit handschrift wordt de koppeling met de briefwisseling met R. weliswaar niet gemaakt, maar de codex stamt uit het klooster van Signy, waar een verwant van Guibertus was ingetreden, én bevat daarenboven verscheidene andere teksten die Guibertus wel in zijn *martinellus* opnam. Hoewel dit niet per se bewijst dat R. de auteur van het *Liber de*

---

<sup>451</sup> Guibertus' brief (EpT) is bewaard in hs. 15067 van de Bibliothèque Nationale te Parijs (afkomstig uit Marmoutier en gedateerd op de veertiende eeuw, vroeger bekend als hs. 732 St-Victor) op fol. 36r-v en in Laurent Bochels werk over en editie van de *Historiae Francorum* van Gregorius van Tours uit 1610. Zie Laurent Bochel, *Gregorius van Tours. Historiae francorum*, Parijs, 1610, deel II, pp. 343-350. Zowel in dit vroegmoderne werk als in het handschrift wordt de briefwisseling verbonden aan het *Liber de restructione Maioris Monasterii*. Zie André Salmon, *Recueil de chroniques de Touraine*, Ladevèze, Tours, 1854, pp. cxx-cxxiii. Salmon verzorgde hierin ook een editie van het *Liber* op pp. 354-373. Het *Liber* is overgeleverd in twee versies, een kortere versie in BM Charleville hs. 117 (een twaalfde-eeuws handschrift uit Signy) en een geïnterpoleerde, langere versie in Bibliothèque nationale te Parijs hs. 15067, fol. 15r-36r (voorheen hs. 732 St-Victor; een veertiende-eeuws manuscript uit Marmoutier) en hs. 13899, fol. 35r-47v (voorheen hs. 1070 fonds St-Germain latin; een vijftiende- of zestiende-eeuwse kopie van een ouder handschrift, uit Marmoutier). In dit laatste handschrift, dat weliswaar enkel het *Liber* zonder de briefwisseling bevat, is bij de tekst een marginale nota van de scribent opgenomen – waarschijnlijk nog afkomstig uit de oudere legger die gebruikt werd – die stelt dat het *Liber* in 1187 gekopieerd werd. Het *Liber* dateert dus hoogstwaarschijnlijk van ten laatste 1187, mogelijk dus van tijdens Guibertus' tweede verblijf te Tours in 1186-1187.

<sup>452</sup> Farmer, *Communities*, pp. 308-309.

<sup>453</sup> Al zijn hier ook voor deze vaststellingen verklaringen te bedenken. Zoals reeds in voetnoot 448 van dit hoofdstuk verduidelijkt werd kan deze briefwisseling in principe ook uit Guibertus' tweede verblijf te Tours dateren. De marginale nota in hs. 13899 dat het *Liber* in 1187 in de codex werd gekopieerd, lijkt dit eveneens te suggereren (zie voetnoot 451 van dit hoofdstuk). Zowel zijn aankomst en verblijf te Tours als zijn plotse terugkeer naar Gembloers blijven in schaduwen gehuld. Misschien was het vertrek wel zo plots en snel dat Guibertus geen tijd had om een dossier met teksten samen te stellen om met zich mee naar Gembloers te nemen? Hij veronderstelde immers dat hij voor de rest van zijn leven te Marmoutier zou verblijven en zag waarschijnlijk geen nood aan het treffen van voorbereidingen voor een eventuele terugkeer naar Gembloers. Anderzijds zijn er ook redenen om te vermoeden dat niet alle handschriften met werk van en verzameld door Guibertus de tand des tijds hebben overleefd. Zo is bijvoorbeeld de briefwisseling aan Gobert van Laon niet overgeleverd in de twaalfde- en dertiende-eeuwse handschriften te Gembloers, maar bevatten enkele vijftiende-eeuwse handschriften uit het Leuvense – die naar alle waarschijnlijkheid hun inspiratie vonden te Gembloers – deze briefwisseling wel.

<sup>454</sup> *Vita SM Vers*, fol. 47v-48v.

*restructione Maioris Monasterii* was, sluit deze vaststelling de hypothese ook niet meteen uit.

Zowel de monniken van Marmoutier als de kanunniken uit Châteauneuf beantwoordden de bemiddelingsbrief van Philip van Heinsberg op aandringen van Guibertus. De brief die de gemeenschap van Marmoutier opstelde, bevat in feite weinig concrete informatie. Kort werden hierin de drie kerken van Tours – de kathedraal, de kloosterkerk en de basilica te Châteauneuf – voorgesteld<sup>455</sup> en voor de rest diende de brief vooral als bevestiging voor het waarheidsgehalte van de brieven van de kanunniken<sup>456</sup>. Die schreven namelijk twee uitgebreide brieven aan Philip. In de eerste ging men in op de vragen die Philip in zijn bemiddelingsbrief had gesteld. De aartsbisschop had immers geïnformeerd of het verhaal over de miraculeuze vondst van de relieken van de Thebaanse martelaren door Martinus klopte<sup>457</sup>. De kanunniken deden uitvoerig het relaas van deze vondst<sup>458</sup> en bevestigden het wonderbaarlijke karakter ervan door te wijzen op een tweede mirakel dat vele jaren later op dezelfde dag plaatsvond<sup>459</sup>. Ook beantwoordden ze Philips vraag over een liturgisch gebruik op de vooravond van het 4 juli-feest. Niemand mocht immers op de bewuste avond de kerk betreden, omdat Martinus zelve in het gezelschap van andere heilige bisschoppen de mis vierde. Opnieuw haalden ze mirakels aan die de authenticiteit van het gebruik moesten ondersteunen<sup>460</sup>. Tot slot zetten de kanunniken in de brief ook de hagiografische traditie over Martinus kort uiteen<sup>461</sup> en bespraken ze de geschiedenis van hun basilica, waarbij ze bijzondere aandacht besteedden aan het verhaal van de miraculeuze terugkeer van Martinus' lichaam na de evacuatie ervan naar Auxerre onder druk van de naderende Noormannen<sup>462</sup>. In hun tweede antwoordbrief beschreven de kanunniken zeven mirakels die zich door tussenkomst van Martinus hadden voorgedaan<sup>463</sup> en behandelden ze één voor één de vier feesten van Martinus<sup>464</sup>. Met veel detail werd er ingegaan op de processies die op

---

<sup>455</sup> GG Ep 4, l. 48-124.

<sup>456</sup> GG Ep 4, l. 53-59 en l. 104-111.

<sup>457</sup> GG Ep. 3, l. 98-101.

<sup>458</sup> GG Ep. 5, l. 80-136. Het verhaal van de Thebaanse martelaren is ook opgenomen in Guibertus' beide hagiografieën over Martinus. Zie Vita SM Vers, fol. 12r-13r (passage letterlijk overgenomen uit GG Ep. 5) en Vita SM Proza, fol. 12r-13r.

<sup>459</sup> Namelijk de miraculeuze overwinning op de 'Denen en Zweden' door de inwoners van Tours, die Martinus bewerkstelligd had. GG Ep. 5, l. 137-175. Dit mirakel werd beschreven door Radbod van Utrecht (ca. 850-917). Voor een editie zie voetnoot 384 van dit hoofdstuk.

<sup>460</sup> GG Ep. 5, l. 315-429.

<sup>461</sup> GG Ep. 5, l. 22-47.

<sup>462</sup> GG Ep. 5, l. 176-314.

<sup>463</sup> GG Ep. 6, l. 39-205.

<sup>464</sup> Op 12 mei werd Martinus' wijding tot bisschop herdacht, alsook de *elevatio* van zijn lichaam door bisschop Perpetuus en de wijding van de nieuwe basilica; op 4 juli vierden men de aankomst van de relieken van de Thebaanse martelaren en de miraculeuze redding van de stad van de Denen en Zweden; 11 november was Martinus' sterfdag en het feest van 13 december was ter herinnering aan de terugkeer van Martinus' lichaam uit Auxerre. Zie GG Ep. 6, l.231-385.

deze feestdagen georganiseerd werden<sup>465</sup> en opnieuw vertelde men het verhaal van de terugkeer van Martinus' relieken uit Auxerre, ditmaal nog uitvoeriger<sup>466</sup>. Hoewel de brieven deels geïnspireerd zijn door Philips concrete vragen, weerspiegelen de behandelde thematieken zeker ook Guibertus' eigen interesses, aangezien hij duidelijk de drijvende kracht achter het opstellen van de brieven was. Mirakelverhalen en liturgische eigenaardigheden konden dus bij Guibertus op een bijzondere belangstelling rekenen. Dit wordt ook bevestigd door de brieven die Guibertus zelf over zijn pelgrimage aan Philip adresseerde<sup>467</sup>. In brief 9 verhaalde hij twee mirakels die zich te Châteauneuf hadden voorgedaan en de kanunniken ertoe hadden aangezet wijzigingen in hun liturgie aan te brengen<sup>468</sup>. Ook tijdens zijn persoonlijke ontmoeting met de aartsbisschop na zijn pelgrimage bracht Guibertus vooral mirakelverhalen ter sprake<sup>469</sup>.

Behalve de twee reeds vermelde devote trekpleisters in Tours bezocht Guibertus ook enkele plaatsen met speciale betekenis voor de Martinus-cultus in de bredere omgeving. Door zo letterlijk de voetsporen van Martinus te volgen gaf Guibertus toe aan wat we zijn hang naar hagiografische sensatie zouden kunnen benoemen, het affectief 'belevén' van de plekken waar Martinus had rondgelopen met al zijn zintuigen<sup>470</sup>. Te Ligugé, waar de heilige

---

<sup>465</sup> Voor een analyse van de processie op 12 mei in het kader van de alliantie van monniken en kanunniken om de macht van de bisschop te breken, zie Farmer, *Communities*, pp. 38-62.

<sup>466</sup> GG Ep. 6, l. 386-534.

<sup>467</sup> In brief 7 bedankt hij Philip uitgebreid voor diens bemiddeling, brief 8 is een lofzang op het klooster van Marmoutier en brief 9 heeft de kanunniken van Châteauneuf als onderwerp en het relaas van de cultusplaatsen die Guibertus in de regio rond Tours bezocht.

<sup>468</sup> Guibertus verklaart het gebruik om het *Te deum* driemaal te zingen op het feest van 11 november vanuit een mirakel. Een aartsdiaken die aan lepra leed, had namelijk in een visioen gezien dat hij genezen zou worden als hij met de rest van het kapittel tijdens het feest van Martinus' dood zou aanwezig zijn. Uit lof voor de genezing barstte hij uit in het zingen van het *Te deum*. Vandaar besloot men van toen af aan tweemaal dit loflied te zingen. Later voegde men hier naar analogie van de Drievuldigheid en de drie doden die Martinus tot leven wekte een derde keer aan toe. Zie GG Ep. 9, l. 290-354. Te Châteauneuf was er daarenboven de bijzondere gewoonte niet te antwoorden op de woorden van de priester op het einde of begin van de mis. Normaalgezien werd dan immers door de priester '*dominus vobiscum*' of '*per omnia secula seculorum*' gezegd en waarop men '*et cum spiritu tuo*' of '*amen*' antwoordde. Ooit was er echter ruzie uitgebroken in de ingang van de kerk tijdens de mis en alle clerici waren naar buiten gelopen om de orde te herstellen. De priester ging gewoon verder met de mis en bij afwezigheid van de mensen antwoordden de engelen de vereiste woorden, gevolgd door '*sanctus, sanctus, sanctus*'. Hierop werd besloten als bewijs voor dit mirakel voortaan stil te blijven. Zie GG Ep. 9, l. 355-412.

<sup>469</sup> GG Ep. 11, l. 256-298.

<sup>470</sup> Dat Guibertus niet de enige pelgrim was die een dergelijk intiem contact met het heilige/de heilige verlangde, blijkt duidelijk uit het onderzoek van bijvoorbeeld Jonathan Sumption. Hij wees erop dat vele pelgrims de relieken trachtten te kussen of aan te raken en er zelf niet voor terugdeinsden om delen te ontvreemden. Derhalve zag men zich gedwongen de relieken in gesloten reliekkisten te bewaren. Zelfs dan nog namen pelgrims *brandea* mee, stukjes van de tombe of vuil dat ze van de tombe afschraptten. Deze *brandea* verwerkten ze tot amuletten die als geluksbrengers gedragen werden. Soms brouwde men er zelfs drankjes van, die men als 'medicijn' voor allerlei kwalen gebruikte. Zie Jonathan Sumption, *Pelgrimage: A image of Mediaeval Religion*, Faber & Faber, Londen, 1975, pp. 22-25 en pp. 81-82. Voor meer informatie over

zijn eerste klooster stichtte<sup>471</sup>, hoorde Guibertus een kleine klok die indertijd Martinus en de broeders naar de lauden riep en die nu kleine mirakels verrichtte, zoals het genezen van tand- of hoofdpijn en het verjagen van stormen. Hij bezocht er ook de plaats waar Martinus drie overledenen uit de dood had doen verrijzen<sup>472</sup>. Vervolgens gaf Stefaan, de aartsdiaken van Angers, Guibertus een rondleiding door Candes, de plaats waar Martinus gestorven was. Daar aanschouwde hij met eigen ogen het venster waardoor Martinus' stadsgenoten het lichaam van Martinus ontvoerden aangezien de inwoners van Candes het lichaam niet wilden vrijgeven. Dit raam was echter wel zo'n vijf jaar tevoren 'gerestaureerd' om veiligheidsredenen. In het stadje werden ook vele relieken van Martinus bewaard. Guibertus wilde niets liever dan het boetkleed van Martinus met eigen handen aanraken, maar dit was echter bij bisschoppelijk besluit niet langer toegestaan. Hij informeerde er ook naar eventuele mirakels en kreeg te horen dat er zich vele wonderen voltrokken, zodanig veel zelfs dat sommigen – verkeerdelijk uiteraard – meenden dat Martinus' lichaam niet te Châteauneuf, maar te Candes begraven lag<sup>473</sup>.

Guibertus besteedde echter zijn tijd te Tours vooral aan het afschuimen van bibliotheken op zoek naar teksten die hij voor zijn eigen hagiografische project rond Martinus kon gebruiken. 'Als een bij'<sup>474</sup> vloog hij doorheen de manuscriptcollecties en schreef hij oude en nieuwe teksten over uit kronieken en hagiografische manuscripten<sup>475</sup>. Hij spendeerde er zoveel tijd aan dat het zijn metgezellen zelfs op de heupen werkte<sup>476</sup>. Waarschijnlijk kon hij hierbij rekenen op hulp van Adam, de *armarius* van Marmoutier, de monnik die later overstapte naar de cisterciënzer orde en bekend werd onder de naam Adam van Perseigne. Guibertus zette Adam zelfs aan tot het neerschrijven van een betoog waarin

---

de praktijk van de pelgrimage, zie ook Edmonde-René Labande, *Pauper et peregrinus. Problèmes, comportements et mentalités du pèlerin chrétien*, Brepols, Turnhout, 2004, 355p. (Culture et société médiévales 3).

<sup>471</sup> Farmer, *Communities*, pp. 14-16.

<sup>472</sup> GG Ep. 9, l. 470-490.

<sup>473</sup> GG Ep. 9, l. 600-733.

<sup>474</sup> GG Ep. 3, l. 84-87 en Ep. 54, l. 413-420.

<sup>475</sup> "*Retuli etiam me et alia plurima eiusdem patroni magnalia, in diuersis historiis et chronicis reperta ibi et excerpta a me, me cum deportasse*"; "*modo sanctorum scripta uel exempla relegens, modo historiarum seu chronicorum paginas celeri oculorum motu uigil scrutator percurrens*" en "*Ego ipse, dum in sepe dicto Maiori Monasterii commorarer, audiens seu legens passiones martyrum et uitas confessorum quasdam quoque omelias doctorum*". Respectievelijk GG Ep. 50, l. 76-78; GG Ep. 54, l. 420-422 en Apologia, fol. 9v.

<sup>476</sup> "*apis instar in armario libris tam ueteribus quam nouis confertissimo acsi in medio fluminum paradysi constitutus, modo sanctorum scripta uel exempla relegens, modo historiarum seu chronicorum paginas celeri oculorum motu uigil scrutator percurrens, plura de beato presule, que antea numquam audieram uel legeram, memoria et relatu digna repperi. Que, quoniam socii, quos illo adduxeram, longo ut causabantur pertesi exilio, instanter me ad repatriandum urgebant, de locis quibus inserta erant non decenter et studiose excerpta, <sed> quasi abrupta, confuse in unum congesta.*" GG Ep. 54, l. 418-427.

beargumenteed werd dat Martinus terecht evenwaardig werd geacht aan de apostelen<sup>477</sup>. In de liturgie werd immers gezongen dat Martinus *par apostolis* was<sup>478</sup>, wat sommige toehoorders schandaliseerde<sup>479</sup>. Deze liturgie werd al ca. 1160-1165 door de Franse theoloog Johannes Beleth (voor 1135-1182) in zijn *Summa de ecclesiasticis officiis* opgepikt<sup>480</sup> en later herhaald in het liturgische handboek van de Italiaanse prelaat Sicardus van Cremona (ca. 1155-1215)<sup>481</sup>. Adam beargumenteerde dat Martinus om velerlei redenen als evenwaardig aan de apostelen kon beschouwd worden. Zo overtrof hij bijvoorbeeld sommige apostelen in het verrichten van mirakels. Ook al stierf Martinus geen martelaarsdood zoals de meeste – maar niet alle – apostelen, toch was hij hiertoe bereid en

---

<sup>477</sup> “*Exigeret suscepta ratio defensionis ut cuidam, inepte licet et friuole, obuiarem calumpnie, submurmurantibus nonnullis quod et a Seuero asseritur et in quibusdam ecclesiis Martinus in hymno par apostolis concinitur, si non iam eidem calumpnie ab armario Maioris Monasterii, domno Adam, uiro uenerabili, me rogante subtili et eleganti responsione fortiter obuiatum esset et obstructum os iniqua loquentium.*” GG Ep. 9, l. 211-216. Dit betoog is overgeleverd als een brief aan ‘alle vereerders van Martinus’ en werd uitgegeven door Bouvet. Zie AP Ep. 10.

<sup>478</sup> “*Martinus par apostolis / festum colentes tu fove / qui vivere discipulis / vis aut mori nos respice.*” Deze liturgie wordt toegeschreven aan Odo van Cluny. Voor een editie zie *Patrologia Latina* 133, col. 515. De suggestie dat Martinus gelijk te achten is aan de apostelen is overigens al bij Sulpicius Severus terug te vinden in diens *Vita Martini*, cap. 7 en 20, in zijn brief aan Eusebius en aan Aurelius en wordt herhaald in zijn *Dialogi*, Liber II, cap. 5.

<sup>479</sup> GG Ep. 9, l. 211-215 (=AP Ep. 10, l. 4-11).

<sup>480</sup> Johannes Beleth schrijft in zijn *Summa de ecclesiasticis officiis*: “*De beato Martino sciendum est, quod par apostolis non dicitur pro suscitatione mortuorum quorundam, ut quidam putant, cum idem multi alii martyres fecerunt et confessores, sed propter aliud quoddam miraculum. Cum Turonis iam resideret episcopus, uenit ad eum pauper et inops et quasi nudus tunicam petiit. Ipse concessit procuratori suo iubens, ut emeret. Vadit ille ad forum, tarde redit, uilem tunicam portat et curtam, que uere penula, id est quasi pene nulla poterat dici. Iubet sibi monstrari uir sanctus longa erat forte usque ad genu, manice usque ad cubitum, et extrahens suam pauperi dedit et induit illam. Nec multo post preparat se ad celebranda missarum sollempnia et stat ante altare. Sicut mos est in prefatione, forte manus leuabat ad Dominum. Manicis laxis retro labentibus, cum nec brachia eius essent grossa nec multum carnosa, nec prefata penula protenderetur nisi usque ad cubitum, remanserunt eadem brachia nuda. Miraculose proueniunt aurei torques ipsaque decenter operiunt, et globus igneus apparuit super caput eius, per quod demonstratum est Spiritum Sanctum super eum descendisse ad robur, si cut super apostolos in Pentecoste. Propter hoc non immerito dictus est par apostolis.*” Zie Johannes Beleth, *Summa de ecclesiasticis officiis*, ed. Herbert Douteil, Brepols, Turnhout, 1976, pp. 320-321 (*Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* 41-41A).

<sup>481</sup> Sicardus van Cremona stelt in zijn *Mitralis de officiis ecclesiasticis* (te dateren tussen 1185-1205): “*Par quidem apostolis propterea dicitur, ut quidam aiunt, quia per eum magna et numerosa miracula coruscarunt, uel potius propter hoc sequens speciale miraculum: Cum Turonis esset episcopus, quidam pauper et nudus ab eo tunicam petiit. Vnde procuratori suo precepit, ut illi tunicam emeret. Qui emit penulam, id est pene nullam, que uix ad genua et in manicis uix extendebatur ad brachia. Quam uidens beatus Martinus, illam induit et suam pauperi dedit. Exinde cum stans ad altare missarum sollempnia celebraret, laxis sacre uestis manicis retro labentibus, nuda usque cubitum brachia remanserunt, et confestim aurei brachia torques circumdederunt, et globus igneus apparuit super caput eius, per quod ostensum est Spiritum sanctum super eum sicut super apostolos descendisse, propter quod par apostolis dicitur extitisse.*” Zie Sicardus Cremonensis, *Mitralis de officiis ecclesiasticis*, ed. Gábor Sarbak & Lorenz Weinrich, Brepols, Turnhout, 2008, , pp. 676-677 (*Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* 228).

door zichzelf te kastijden liet hij in ieder geval zijn bloed vloeien voor Christus. Martinus verhiel zich daarenboven tot de apostelen in een oorzaak-gevolg relatie: hij imiteerde hen en leerde uit hun teksten en zodoende werd hij hun gelijke. Adam wees, zoals Johannes Beleth voor hem, eveneens op de miraculeuze verschijning van een vuurbol boven Martinus' hoofd tijdens een misviering en trok de parallel met de vurige tongen die verschenen boven de hoofden van de apostelen. En indien dit nog niet genoeg bewijs was, stelde Adam, kon de almachtige God toch alles, inclusief het verheffen van Martinus tot de rangen van de apostelen<sup>482</sup>. Dat Guibertus bijzonder onder de indruk was van deze exceptionele eer die 'zijn' heilige te beurt viel, blijkt uit het feit dat hij Martinus' gelijkwaardigheid aan de apostelen ook in zijn *epistularium* expliciet aanhaalde<sup>483</sup>.

In zijn brieven verwees Guibertus geregeld naar deze nieuwe teksten die hij leerde kennen. Het reeds hoger aangehaalde verhaal over de miraculeuze terugkeer van Martinus' relieken uit Auxerre is daar een voorbeeld van<sup>484</sup>. Deze tekst, gekend als *De reversione beati Martini a Burgundia*, werd verkeerdelijk toegeschreven aan Odo van Cluny<sup>485</sup>. Guibertus las er ook de *Historia septem dormientium*, het verhaal over de legendarische afkomst van St-Martinus<sup>486</sup>. Deze 'nobilitisering' van Martinus getuigt van een fascinatie voor het opstellen van dynastieke stambomen, die zijn parallel vond in de vele genealogieën die vanaf de late elfde en vooral vroege twaalfde eeuw voor wereldlijke heersers werden geproduceerd<sup>487</sup>. De

---

<sup>482</sup> Dit brieftraktaat vertoont dus sterke gelijkenissen met de *Visio de sancto Martino* van Hildegard van Bingen. Beide zijn immers opgevat als brieven 'aan alle vereerders van Martinus' (vergelijk "*Omnibus B. Martini memoriam pie venerantibus*" (Adams brief) en "*Omnibus, reverendam beatissimi pontificis Martini memoriam devote excolentibus*" (*Visio de sancto Martino*)), beide verwijzen naar de liturgie waarin deze bewering 'par apostolis' werd gemaakt en beide steunen op sterk gelijkaardige argumenten. Dit versterkt nog eens de hypothese dat Guibertus de drijvende kracht was achter het tot stand komen van beide teksten en dat hij sterk heeft ingegrepen in de *Visio de sancto Martino*, mogelijk deels na zijn bezoek aan Tours. Het is immers niet vanzelfsprekend dat deze liturgie, die pas vanaf ca. 1160-65 een breder draagvlak kreeg door opname in Johannes van Beleths liturgische handleiding, al in 1177 tot in Rupertsberg en Gembloers zou zijn doorgedrongen. Guibertus hoorde er zelf mogelijk pas van tijdens zijn bezoek aan Tours.

<sup>483</sup> GG Ep. 6, l. 321-339 en GG Ep. 9, l. 147-171. Guibertus vermeldt de tekst ook in zijn *Apologia* (fol. 13v en 14r).

<sup>484</sup> GG Ep. 5, l. 35-41; GG Ep. 6, l. 18-20; GG Ep. 11, l. 298-302; GG Ep. 12, l. 122-125 en GG Ep. 50, l. 64-75. Deze tekst werd vermoedelijk in de twaalfde eeuw geschreven door een monnik van Marmoutier als wapen in de emancipatiestrijd van het klooster tegen de bisschop van Tours. Zie Farmer, *Communities*, pp. 79-88 en pp. 305-306. Voor een editie van de tekst, zie *Patrologia Latina* 133, col. 815-838.

<sup>485</sup> Deze foutieve toeschrijving gebeurde niet zonder aanleiding. Zoals hoger vermeld startte Odo immers zijn religieuze leven te Tours en wijdde hij een *vita* en enkele hymnen aan de heilige.

<sup>486</sup> GG Ep. 4, l. 41-47. Guibertus vermeldt de tekst ook in zijn *Apologia* (fol. 5r). Voor een editie van deze tekst, zie *Patrologia Latina* 71, col. 1105-1118.

<sup>487</sup> Gabrielle Spiegel, 'Genealogy: Form and function in medieval historical narrative', in: *History and Theory*, 22:1 (1983), pp. 43-53 en Gabrielle Spiegel, 'Pseudo-Turpin, the crisis of the aristocracy and the beginnings of vernacular historiography in France', in: *Journal of Medieval History*, 12: 3 (1986), pp. 211-212. Elizabeth Freeman wijst op de grote populariteit van dit genre, ook in monastieke milieus, in haar analyse van Aelred van Rievaulx's *Genealogia regum angelorum*. Zie Elizabeth Freeman, *Narratives of a New Order. Cistercian Historical Writing in England, 1150-1220*, Brepols, Turnhout, 2002, pp. 55-87, in het bijzonder pp. 57-61.



*Historia* werd toegeschreven aan Gregorius de Grote<sup>488</sup>, maar Sharon Farmer suggereert dat de tekst werd geschreven door een monnik van Marmoutier vóór 1156 in een poging het gemeenschapsgevoel te Marmoutier te bevorderen en meer continuïteit te creëren in de geschiedenis van het klooster<sup>489</sup>. Tot slot verwees Guibertus in zijn brieven regelmatig naar de vele ‘*miracula*’ door Martinus die hij er vernam of las in kronieken<sup>490</sup>, zoals bijvoorbeeld een mirakel dat in de *Vita Silvani* werd verhaald<sup>491</sup>.

Guibertus verzamelde in Tours ook interessante teksten die over andere onderwerpen dan Martinus handelden. Hij ontdekte er bijvoorbeeld een collectie met mirakels van St-Jacobus alsook een tekst die het relaas deed van de oorlogen van Karel de Grote in Spanje en het martelaarschap van diens legeraanvoerder Roland<sup>492</sup>. Met deze laatste omschrijving verwees Guibertus naar de *Historia Karoli Magni*, een tekst die de militaire tussenkomst van Karel de Grote na een droomverzoek van de apostel Jacobus op het Iberische Schiereiland verhaalt<sup>493</sup>. In de middeleeuwen schreef men de *Historia* toe aan Turpinus, een tijdgenoot van Karel de Grote en de aartsbisschop van Reims, maar waarschijnlijk werd het verhaal opgetekend voor het midden van de twaalfde eeuw (zeker voor 1140) onder invloed van de traditie van de chansons de geste<sup>494</sup>. Het werk kende meteen een enorme populariteit<sup>495</sup> en

---

<sup>488</sup> Waarschijnlijk vloeide deze misvatting voort uit de combinatie van twee feiten. Enerzijds wijdde Gregorius als bisschop van Tours vier boeken van zijn *Libri miraculorum* aan de deugden van Martinus. Anderzijds was Gregorius inderdaad de vertaler de *Passio septem dormientium apud Ephesum*, een tekst over zeven christelijke martelaren die ingemetseld werden als straf, maar zo’n 200 jaar later nog levend en wel bleken te zijn. Mogelijk trachtte de auteur van de *Historia septem dormientium* deze naamsverwarring zelfs bewust uit te spelen om zijn eigen tekst van meer autoriteit te voorzien. Voor een editie van de *Passio*, zie de editie door Bruno Krusch in de *Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum rerum Merovingicarum*, 7, Hannover, 1920, pp. 787-769.

<sup>489</sup> Farmer, *Communities*, pp. 165-173 en pp. 310-311.

<sup>490</sup> GG Ep. 9, l. 238-288, GG Ep. 11, l. 287-288; GG Ep. 50, l. 62-63, l. 76-78 en l. 145-147; en GG Ep. 54, l. 420-422 en l. 484-485.

<sup>491</sup> GG Ep. 11, l. 258-262. Voor een editie van deze tekst, zie *Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae regiae Bruxellensis*, I, pp. 242-244.

<sup>492</sup> GG Ep. 12, l. 125-127.

<sup>493</sup> Voor een editie van deze tekst, zie Cyril Meredith-Jones, *Historia Karoli Magni et Rotholandi ou Chronique de Pseudo-Turpin. Textes revus et publiés d’après 49 manuscrits*, Librairie E. Droz, Parijs, 1936, pp. 86-255 of Adalbert Hämel & André de Mandach, *Der Pseudo-Turpin von Compostella*, Beck, Munchen, 1965, pp. 34-102. Voor een korte inhoud van deze tekst, zie Jan van Herwaarden, *Op weg naar Jacobus. Het Boek, de Legende en de gids voor de Pelgrim naar Santiago de Compostela*, Verloren, Hilversum, 1992, pp. 96-105.

<sup>494</sup> Gezien de opname van dit werk in de Codex Calixtinus (zie verderop) die tussen 1135 en 1139 geproduceerd werd. Gabrielle Spiegel spreekt zelfs van een kopij van dit werk die reeds in 1124 in het klooster van St-Denis te Parijs zou zijn overgeleverd. Zie Gillette Tyl-Labory, ‘Chronique du Pseudo-Turpin’, in: Geneviève Hasenohr & Michel Zink (reds.), *Dictionnaire des lettres françaises. Le Moyen Age*, Fayard, Parijs, 1992, pp. 292-295; van Herwaarden, *Op weg naar Jacobus*, p. 21 en Spiegel, ‘Pseudo-Turpin’, 219.

<sup>495</sup> Er zijn zo’n 130 Latijnse handschriften van deze tekst bewaard. Zie Tyl-Labory, ‘Chronique’, p. 294. De tekst kon ook in Guibertus’ omgeving op interesse rekenen. Graaf Boudewijn van Vlaanderen stuurde tussen 1180 en 1189 klerken uit op zoek naar een kopie van de ‘ware geschiedenis’ van Karel de Grote, van wie hij meende af te stammen. Zie Spiegel, ‘Pseudo-Turpin’, pp. 208-209.

werd verscheidene malen in de volkstaal vertaald in de loop van de dertiende eeuw<sup>496</sup>. Het oudste overgeleverde exemplaar bevindt zich in een handschrift dat bekend staat als de Codex Calixtinus. Hierin combineerde de priester Aymeric Picaud verschillende teksten in vijf boeken<sup>497</sup> tot een handleiding voor pelgrims op weg naar Santiago de Compostella<sup>498</sup>. Het handschrift opent met een brief toegeschreven aan paus Calixtus II († 1124) waarin die zijn goedkeuring hechtte aan de pelgrimage naar Santiago en de vele mirakels die St-Jacobus er uitvoerde bevestigde. De compilatie van dit handschrift kaderde dus in de uitbouw van deze pelgrimage, die in het bijzonder door Cluny gepromoot werd. Marmoutier fungeerde, als lid van de *ecclesia Cluniacensis*, vermoedelijk als tussenstop voor de vele pelgrim-monniken die de reis naar Compostella aanvatten. Eén van de routes naar Compostella liep alleszins via Tours<sup>499</sup>. Dat Guibertus de tekst in één adem noemde met een mirakelcollectie over Jacobus, doet vermoeden dat hij beide teksten in een handschrift gelijkaardig aan de Codex Calixtinus terugvond, geproduceerd als stichtende lectuur voor de vele pelgrims die jaarlijks door Tours trokken op bedevaart naar Spanje<sup>500</sup>.

We kunnen Guibertus' beweringen over deze verzamelde teksten aftoetsen aan het overgeleverde manuscriptbezit uit Tours<sup>501</sup>. Het zal niet verbazen dat uit Tours een groot aantal *martinelli* overgeleverd zijn. Enkele hiervan vertonen opvallende overeenkomsten met Guibertus' *martinellus* en zijn werkhandschrift. De parallellen beperken zich niet tot de

---

<sup>496</sup> De tekst werd in verscheidene volkstalen omgezet. De vroegste volkstalige versies dateren van 1200-1230. Tijdens deze periode werden zes onafhankelijke Franse vertalingen van de *Historia* gemaakt in de regio van Vlaanderen, Henegouwen en Atrecht. Voor een analyse van het succes van deze volkstalige versies van de *Historia* als erg vroeg 'weerwoord' van het Noord-Franse aristocratische milieu rond de graaf van Vlaanderen op de sociale veranderingen van ca. 1200, zie Spiegel, 'Pseudo-Turpin', pp. 207-223.

<sup>497</sup> Het eerste boek bevat liturgie met relevantie voor St-Jacobus, het tweede mirakels toegeschreven aan deze apostel, het derde het verhaal van de translatie van Jacobus' relieken naar Compostella, het vierde verhaalt de *Historia Karoli Magni* en het laatste boek bevat een gids met praktisch advies voor de pelgrims die naar Compostella trekken.

<sup>498</sup> Van Herwaarden, *Op weg naar Jacobus*, pp. 17-27.

<sup>499</sup> In deel 5 van de codex beschrijft men de verschillende routes naar Compostella. Eén daarvan loopt "*per sanctum Martinum Turonensem et sanctum Ylarium Pictavensem et sanctum Iohannem Angeliacensem et sanctum Eutropinum Sanctonensem et urbem Burdegalensem*". Zie de editie en Engelse vertaling van deze tekst die Jeanne Krochalis en Paula Gerson maakten in *The pilgrim's guide: a critical edition. II. The text*, Harvey Miller, Londen, 1998, 284p.

<sup>500</sup> Mogelijk sterk gelijkend op het tweede boek van de Codex Calixtinus, dat aan de mirakels van St-Jacobus was gewijd.

<sup>501</sup> De analyse van de handschriften uit Tours is gebaseerd op de beschrijvingen van deze handschriften in de catalogus van Joseph van der Straeten alsook op eigen waarnemingen op basis van de microfilms die het Institut de Recherche et d'Histoire de Texts van deze handschriften bezit. De originelen waren helaas niet raadpleegbaar door infrastructurele werken aan de Bibliothèque Municipale te Tours. Zie Joseph van der Straeten, *Les manuscrits hagiographiques d'Orléans, Tours et Angers*, Société des Bollandistes, Brussel, 1982, pp. 99-146.

teksten waarvan Guibertus expliciet meedeelde dat hij ze te Tours ontdekte<sup>502</sup>, maar betreft ook verscheidene weinig gekende teksten zoals een set *Lectiones* voor de feestdag van Sulpicius Severus<sup>503</sup>, een tekst toegeschreven aan Martinus over de heilige Drievuldigheid (*'Clemens trinitas est'*)<sup>504</sup>, een verhaal over Maura en haar zeven zonen die door Martinus gedoopt en onderricht werden en uiteindelijk de martelaarsdood stierven<sup>505</sup>, twee *sermones* van Odo van Cluny over Martinus<sup>506</sup>, een collectie mirakels geschreven *'Ab Heberno'*<sup>507</sup> alsook enkele losse mirakels<sup>508</sup> en het heiligenleven van Gregorius van Tours door Odo van Cluny<sup>509</sup>. Handschrift 1019 van de Bibliothèque Municipale te Tours is een verzamelhandschrift uit Châteauneuf. Het eerste deel dateert uit de negende eeuw en bevat de meer traditioneel met Martinus geassocieerde hagiografie<sup>510</sup>. De twee daaropvolgende codicologische eenheden stammen uit de twaalfde eeuw en behelzen de *Lectiones* voor Briccius, een leerling van Martinus, van Gregorius van Tours, een tekst die ook in het kader van Guibertus' handschriftelijke inspanningen bewaard is, en van Martinus. Vooral het vierde deel echter bevat vele teksten die ook in Guibertus' handschriften opduiken. Het gaat over de *De reversione*-tekst, de *Miracula ab Heberno*, het Martinus-mirakel uit de *Vita Silvani* en de *Historia septem dormientium*. Van der Straeten dateert dit deel van het handschrift in de dertiende eeuw. Het lijkt echter niet onmogelijk dat, gezien de vrij ruwe dateringen van van der Straeten, deze vierde codicologische eenheid toch uit de latere twaalfde eeuw stamt. In ieder geval bewijst het bestaan van dit handschrift dat deze teksten

<sup>502</sup> *De Reversione beati Martini a Burgundia* in hs. 5397-407, fol. 111v-118v; *Historia septem dormientium* in hs. 5397-407, fol. 135r-141r en verwerkt in de *Vita sancti Martini* in proza in hs. 5387-96, fol. 8r-v; het mirakel uit de *Vita Silvani* in hs. 5397-407, fol. 133v-135r en verwerkt in de *Vita sancti Martini* in proza in hs. 5387-96, fol. 20r-21v.

<sup>503</sup> In KBR hs. 5387-96, fol. 99v-101v en hs. 5397-407, fol. 180v-182r. Voor een editie van deze tekst, zie *Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae regiae Bruxellensis*, I, pp. 503-506.

<sup>504</sup> In KBR hs. 5397-407, fol. 131v. Deze tekst maakt deel uit van de handschriftelijke traditie toegevoegd aan Sulpicius' *Vita sancti Martini* in de Frans-Duitse tak van de stemma codicum van Sulpicius' werk. Zie Delehay, 'Saint Martin', p. 12. Voor een editie van deze tekst, zie *Patrologia Latina* 18, col. 11-12.

<sup>505</sup> Verhaald in Guibertus' *Vita sancti Martini* in proza, fol. 8v-11v. Voor een editie van deze tekst, zie van der Straeten, *Les manuscrits d'Orléans*, pp. 148-155.

<sup>506</sup> In KBR hs. 5387-90, fol. 63v-68r (deels) en KBR hs. 5397-407, fol. 141r-153r. Een preek over de brand in de basilica van Martinus en een voor Martinus' feestdag. Voor een editie van deze teksten, zie *Patrologia Latina* 133, col. 729-749 en col. 749-752.

<sup>507</sup> In KBR hs. 5397-407, fol. 118v-128r. Voor een editie van deze tekst, zie van der Straeten, *Les manuscrits d'Orléans*, pp. 163-184. Van der Straeten wijdde ook een artikel aan deze tekst en zijn verspreiding. Zie Joseph van de Straeten, 'Le recueil de miracles de S. Martin attribué à Heberne', in: *Analecta Bollandiana*, 95 (1977), pp. 91-100.

<sup>508</sup> Verhaald in Guibertus' *Vita sancti Martini* in vers en proza. Voor een editie van deze tekst, zie *Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae regiae Bruxellensis*, I, pp. 499-500.

<sup>509</sup> In KBR hs. 5387-96, fol. 101v-110v en KBR hs. 5397-407, fol. 182r-187v (onvolledig). Voor een editie van deze tekst, zie *Patrologia Latina* 71, col. 115-128.

<sup>510</sup> Zijnde Sulpicius' teksten over Martinus (zijn *Vita Martini*, de *Epistolae* en de *Dialogi*), uittreksels uit Gregorius van Tours, de *Vita* van Briccius, een leerling van Martinus, en de *Vita Martini* van Alcuinus.

op zijn minst rond 1200 circuleerden in de regio van Tours<sup>511</sup>. Opvallend is bovendien dat net in dit vierde codicologische deel een aantal markeringen voorkomen, onder andere een marginale nota die aangeeft dat de aangeduide passage over de bisschop van Luik handelt<sup>512</sup>.

Dezelfde Bibliothèque Municipale herbergt ook hs. 1021, een liturgisch handschrift toegeschreven door van der Straeten aan de collectie van de kathedraal van Tours<sup>513</sup> en gedateerd in de dertiende en veertiende eeuw. Het manuscript bevat opmerkelijk veel teksten die ook in Gemblours opduiken<sup>514</sup>. Hoewel dit handschrift uiteraard niet door Guibertus geraadpleegd kan zijn geweest, staft het toch Guibertus' bewering dat hij zijn bronmateriaal te Tours verzamelde. Daarenboven versterkt dit handschrift het vermoeden dat ook vele andere teksten uit Guibertus' *martinellus* waarvoor hij niet expliciet stelde dat hij ze te Tours ontdekte, toch ook uit deze regio stammen. Tot slot bevat ook het veertiende-eeuwse handschrift 1024 uit BM Tours verscheidene teksten uit dit St-Martinusdossier van Guibertus (namelijk *De reversione*, de *Miracula ab Heberno* en het mirakel uit de *Vita Silvani*). Dit handschrift is echter vooral opmerkelijk voor de twee anekdotes over Martinus die op het einde van het handschrift zijn toegevoegd en waarvan geen antecedent in de hagiografische traditie rond Martinus te vinden is<sup>515</sup>. Beide anekdotes

---

<sup>511</sup> Het handschrift bevat nog een vijfde deel, maar daar dit uit de vijftiende eeuw stamt, is het voor dit onderzoek van ondergeschikt belang.

<sup>512</sup> Omdat de nota moeilijk te dateren is, valt het niet te bepalen of Guibertus (of zijn gezelschap Boudewijn) misschien de auteur waren van deze opmerking, al is het het interessante denkspoor.

<sup>513</sup> De toeschrijving aan de kathedraalbibliotheek berust enkel op een nota over een legaat uit 1429 op de folia toegevoegd aan het eigenlijke handschrift en geldt dus niet noodzakelijk voor een vroegere periode. Als schutblad ingeplakt voor fol. 1 wordt bijvoorbeeld het reliekenbezit van Marmoutier opgesomd, wat een link met dit klooster suggereert. Aan de andere kant bevat dit liturgische handschrift *Lectiones* voor verscheidene bisschoppen uit Tours, wat weer in de richting van de kathedraal wijst, en refereert het naar de relieken (voornamelijk van bisschoppen) die in "Martinus' kerk" werden bewaard.

<sup>514</sup> Wanneer we de teksten uit hs. 1021 die enkel voor Tours en minder voor Martinus zelf relevantie hebben achterwege laten alsook de teksten die dateren van na 1200, kende Guibertus met zekerheid zo'n 70% van de teksten uit het handschrift. Ongeveer 30% van deze teksten beslaat de traditionele hagiografie rond Martinus en kan Guibertus ook voor zijn bezoek aan Tours reeds gekend hebben, voor de overige 40% is de link onbetwistbaar. Het gaat over de *sermones* van Odo van Cluny, *De reversione beati Martini a Burgundia*, de *Vita* van Gregorius van Tours, de tekst over Maura en haar zonen, *Lectiones* over Sulpiccius Severus, de brief van Adam van Perseigne over Martinus en de liturgie van Odo van Cluny met de passage met '*Martine, par apostolis*', de *Miracula ab Heberno*, het mirakel uit de *Vita Silvani*, de *Historia septem dormientium*, de tekst over de Heilige Drievuldigheid toegeschreven aan Martinus en een selectie van mirakels uit Gregorius van Tours' *Gloria confessorum* die in dezelfde volgorde voorkomt in Guibertus' *Vita sancti Martini* in proza.

<sup>515</sup> BM Tours hs. 1024, fol. 36r-v. Het eerste schetst Martinus' devotie voor Maria door zijn vele bezoeken aan een aan Maria gewijde kerk te beschrijven, de tweede verhaalt de miraculeuze redding van Maximus, een leerling van Martinus, die bijna verdronk als straf voor zijn ongehoorzaamheid. Van deze laatste anekdote is een editie gemaakt op basis van Guibertus' *Vita sancti Martini* in Proza. Zie *Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae regiae Bruxellensis*, I, pp. 499-500. Het kerkje gewijd aan Maria wordt ook vermeld in GG Ep. 9, l. 552-571.

zijn namelijk ook quasi letterlijk in Guibertus' *Vita sancti Martini* opgenomen<sup>516</sup>. Ze werden dus waarschijnlijk neergeschreven ten laatste ca. 1180 en door Guibertus uit Tours meegenomen als bronnen voor zijn eigen werk. Eén van de mirakels is daarenboven opgenomen in het volkstalige heiligenleven dat Péan Gatineau, een kanunnik uit Châteauneuf, in het tweede kwart van de dertiende eeuw wijdde aan Martinus<sup>517</sup>. Gatineau verwerkte daarenboven de *Historia septem dormientium*, de *De reversione*, de mirakels 'Ab Heberno', verscheidene passages uit de brieven die de kanunniken aan Philip van Heinsberg stuurden en de idee van Martinus als 'par apostolis' in zijn *Vita*.

Naast teksten rond Martinus fascineerden nog twee andere teksten Guibertus voldoende om meegenomen te worden uit Tours én vermeld te worden in zijn *epistularium*, namelijk het hogervermelde verhaal over Karel de Grote en de mirakels van Jacobus. Ook voor deze twee teksten kan te Tours een potentieel bronhandschrift geïdentificeerd worden. Handschrift BM Tours 1040 bevat, naast enkele hagiografische teksten<sup>518</sup>, zowel de *Historia Karoli Magni* (boek IV in de Codex Calixtinus) als het relaas van de translatie van Jacobus' lichaam naar Compostella (boek III) en een collectie met mirakels (boek II), gekaderd door enkele brieven van paus Calixtus. Van der Straeten meent echter dat dit handschrift afkomstig is uit de bibliotheek van de kathedraal en te dateren valt in de dertiende eeuw. Het is dus niet zeker dat het effectief dit handschrift is dat Guibertus onder ogen heeft gehad, maar het moet op zijn minst een sterk hierop gelijkend manuscript zijn geweest. Deze teksten over Karel de Grote en Jacobus waren bovendien niet de enige twee teksten zonder directe relevantie voor de figuur van Martinus die Guibertus te Tours verzamelde. Het werkhandschrift bevat immers twee teksten die aan Tours gelinkt kunnen worden, al repte Guibertus in zijn brieven nergens over deze werken. Ten eerste bevat het werkhandschrift op fol. 115r-119v een korte verstekst gekend als *Versus maligni angeli* tezamen met een anonieme commentaar op deze verzen. Lucie Doležalová bestudeerde de handschriftelijke overlevering van de *Versus* en stelde vast dat er in de twaalfde eeuw niet minder dan vier verschillende anonieme commentaren ontstonden op de nogal obscure tekst. De commentaar in Guibertus' werkhandschrift is de zogenaamde 'apologetische commentaar'<sup>519</sup>. Aangezien deze commentaar vaak samen voorkomt met de *Cena Cypriani*

---

<sup>516</sup> Vita SM Proza, fol. 19r-20r.

<sup>517</sup> Farmer, *Communities*, pp. 297-284 en pp. 315-317 en de inleiding van Wilhelm Söderhjelm op diens editie van de tekst; voor een bespreking van de stijl van Péan Gatineau, zie Tony Hunt, 'A Forgotten Author – Péan Gatineau', in: *French Studies*, 58:3 (2004), pp. 313-326. Voor een editie van de tekst, zie Wilhelm Söderhjelm, *Leben und Wunderthaten des heiligen Martin. Altfranzösisches Gedicht aus dem Anfang des XIII Jahrhunderts von Péan Gatineau aus Tours zum ersten Male vollständig herausgegeben mit Einleitung, Anmerkungen und Glossar*, Literarische Verein in Stuttgart, Tübingen, 1896, 334p.

<sup>518</sup> Zijnde de *Vita* van Amicus en Amelius, een mirakel door Thomas de Apostel, de *inventio* van Stefanus de protomartelaar, een tekst over St-Michael de aartsengel en het passieverhaal van Albanus.

<sup>519</sup> Deze commentaar is, samen met de 'novellistische' en morele, uitgegeven door Alphonse Hilka in 'Zur Geschichte eines lateinischen Teufelsspruchs (Carm. Bur. Nr. 55)', in: *Nachrichten aus der Neueren Philologie und Literaturgeschichte*, 1 (1934-1937), pp. 13-21.

van Hervardus van Bourg-Dieu vermoedt Doležalová dat deze Hervardus eveneens de auteur van de commentaar is<sup>520</sup>. Hervardus van Bourg-Dieu was een benedictijnse schrijver die ca. 1100 intrad in het klooster te Déols, gelegen op zo'n 100 km van Tours. Het feit dat de oudste gekende versie van de commentaar uit een handschrift uit Tours stamt<sup>521</sup> suggereert sterk dat Guibertus ook deze tekst te Tours leerde kennen. Een interessante vaststelling is bovendien dat één van de twaalfde-eeuwse commentaren die Doležalová wist te identificeren – de 'exegetische commentaar' – slechts in één handschrift is overgeleverd, namelijk in BM Charleville 117<sup>522</sup>, hetzelfde handschrift uit Signy dat we hoger reeds in de context van Guibertus' literaire activiteiten te Tours tegenkwamen<sup>523</sup>. Ten tweede gaat het over twee werken van Arnold van Bonneval, namelijk een traktaat over de woorden van Christus aan het kruis en een lofdicht op Maria. Beide teksten zijn zonder visueel onderscheid als een aparte codicologische eenheid opgenomen in Guibertus' werkhandschrift<sup>524</sup>. De benedictijn Arnold begon zijn religieuze leven te Marmoutier en werd ca. 1144 verkozen tot abt van Bonneval<sup>525</sup>. Guibertus' interessegebied was dus breder dan enkel St-Martinus, al valt hier in zijn eigen brieven weinig van te merken.

Tot slot kunnen we ook voor drie teksten bewaard in Guibertus' *martinellus* vermoeden dat, hoewel er geen exemplaar uit Tours is overgeleverd, Guibertus ze toch te Tours, of eventueel op de heen- of terugreis, aantrof. Op fol. 153r-180r bevat de *martinellus* de *Vita* van Odo van Cluny. Deze abt, een voormalige kanunnik van Tours, was de auteur van een herschrijving van de *Vita Martini*, van liturgie voor Martinus' feestdag en van – zo dacht men in de twaalfde eeuw – de *De reversione*-tekst. Derhalve kon Odo zeker op Guibertus' belangstelling rekenen. De preek van Bernardus van Clairvaux ter gelegenheid van Martinus' feestdag bevindt zich in hetzelfde handschrift op fol. 61r-66v<sup>526</sup>. Ten derde bevat de *martinellus* op fol. 128r-131v de mirakelcollectie '*Anno 1141*'<sup>527</sup>. Het feit dat deze tekst

---

<sup>520</sup> Lucie Doležalová bereidt momenteel een artikel voor over deze tekst getiteld 'Pains and Pleasures of Interpreting and Appropriating Obscurity: The *Versus maligni angeli* in the 12th-15th centuries'. Ik ben Lucie Doležalová veel dank verschuldigd voor het ter beschikking stellen van haar artikel.

<sup>521</sup> Zijnde Tours BM hs. 257. In dit twaalfde-eeuwse handschrift uit het bezit van de kathedraal van Tours kreeg de commentaar de titel '*Incipiunt versus contra hereticos ad ecclesiam*' mee.

<sup>522</sup> De tekst bevindt zich op fol. 1v-19r van dit handschrift. Voor meer informatie, zie Doležalová, 'Pains and Pleasures', te verschijnen. In dit artikel zal Doležalová ook een editie van deze 'exegetische commentaar' publiceren.

<sup>523</sup> Zie pp. 360-361.

<sup>524</sup> Ze vormen daar fol. 124r-145r.

<sup>525</sup> Arnold is in feit vooral bekend als hagiograaf van Bernardus van Clairvaux, met wie hij op vriendschappelijke voet stond. Voor een editie van zijn *Vita* van Bernardus, opgenomen als tweede boek in de *Vita sancti Bernardi prima*, zie *Patrologia Latina* nr. 185, col. 267-302.

<sup>526</sup> Voor een editie van deze tekst, zie *Patrologia Latina* 183, col. 489-500.

<sup>527</sup> Hierin wordt verhaald hoe de nonnen van Faremoutiers ten oosten van Parijs met een processie van de relieken van hun beschermheiligen Agnes en Fara geld wilden inzamelen voor het herstel van het klooster na een brand. Te Tours brachten ze de relieken onder in de kerk naast het lichaam van Martinus, alwaar Martinus toestond dat Agnes en Fara vele genezingen verrichtten. Hiermee wilde hij de authenticiteit van de reliek van

zonder visueel onderscheid toegevoegd is aan de wonderen ‘*Ab Heberno*’ suggereert dat de collectie ‘*Anno 1141*’ mogelijk ook uit Tours afkomstig is. Daarenboven zijn deze wonderen beschreven in een open brief van de kanunniken van Tours. Er is echter geen kopie uit Tours overgeleverd. Het oudst overgeleverde manuscript met de mirakelcollectie is KBR II.1011 uit het St-Martinusklooster te Doornik, daterend uit de periode 1160-1200<sup>528</sup>. Of Guibertus deze tekst uit Tours meenam of via het Doornikse exemplaar leerde kennen, kan niet met zekerheid gezegd worden<sup>529</sup>.

In mei 1181 keerde Guibertus met zijn dossier met overgeschreven teksten terug naar Gembloers. Waarschijnlijk dateert uit de periode kort na zijn terugkeer de definitieve versie van zijn berijmde *Vita sancti Martini*. In de proloog droeg hij het tweedelige werk immers op aan Philip van Heinsberg, zijn literaire beschermheer. De tekst kwam dus tot stand ná Guibertus’ pelgrimage, aangezien hij er teksten in verwerkte die hij uit Tours meebracht, en vóór 1191, de sterfdatum van Philip<sup>530</sup>. Toen Guibertus zijn afgewerkte *Vita* aan Philip bezorgde, voorzag hij hem van een begeleidende brief<sup>531</sup>. In deze brief haalde Guibertus nog eens alles uit de kast om Martinus te loven en als voorbeeld voor de prelaat naar voren te schuiven, al hergebruikte hij in feite uit zijn eigen traktaatbrief een algemeen stuk over spirituele *militia* dat hij nu toepaste op Martinus<sup>532</sup>. Door de proloog en de begeleidende brief wordt de illusie gecreëerd dat de *Vita sancti Martini* in versvorm speciaal voor Philip werd geschreven. In feite was eerder het omgekeerde waar: Guibertus’ eerste versie van de *Vita Martini* dateert al van vóór zijn kennismaking met Philip en het lijkt er sterk op dat Guibertus bewust op zoek ging naar een ‘opdrachtgever’ rond wie hij zijn werk kon ophangen. Guibertus arrangeerde het immers zo dat Philip een eerste versie van de *Vita* onder ogen kreeg en interpreteerde diens welwillende lof als goedkeuring en aanmoediging om zich verder in te zetten voor Martinus. In de proloog drukte Guibertus daarenboven de wens uit dat de aartsbisschop zijn autoriteit aan de *Vita* zou verbinden<sup>533</sup>. Door Philips naam te koppelen aan zijn eigen werk verhoogde Guibertus het prestige en gezag ervan, net zoals hij deed met zijn eigen spirituele overtuigingen die hij op ingrijpende wijze in de *Visiones*

---

Agnes, waar ‘enkele mensen misschien over twijfelden’, aantonen. Voor een editie, zie Toussaint du Plessis, *Histoire de l’église de Meaux*, Parijs, 1731, pp. 36-39.

<sup>528</sup> Voor een beschrijving van dit handschrift, zie *Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae regiae Bruxellensis*, I, pp. 476-477 of Snijders, *Ordinare et communicare*, databank bijgevoegd bij deze doctoraatsverhandeling.

<sup>529</sup> Dat Guibertus de tekst via het klooster van Doornik leerde kennen, is zeker niet onmogelijk. Guibertus had alleszins – via de koster Walcherus – connecties met het klooster van St-Amand op zo’n 20 km van Doornik<sup>529</sup>.

<sup>530</sup> Op basis van Guibertus’ eigen bewering dat hij het tijdens zijn beide abbatiaten te druk had zich nog met zijn literaire projecten bezig te houden, zouden we deze tijdsspanne nog kunnen verengen tot 1181-1188.

<sup>531</sup> GG Ep. 47.

<sup>532</sup> T-Ep. 7.

<sup>533</sup> “*si iudicabitur ut flammis evadat, ad gloriam dei et laudem sanctissimi pontificis et ad legentium incitationem vestra auctoritate edatur.*” *Vita SM Vers*, proloog, pp. 582-583.

van Hildegard interpoleerde. De ‘opdrachtgever’ van de proloog blijkt dus in feite meer een excuus om Guibertus’ eigen literaire ambities te verantwoorden en van meer autoriteit te voorzien. Tot slot bezorgde Guibertus, behalve aan Philip, mogelijk ook een exemplaar aan Koenraad, de aartsbisschop van Mainz met wiens lot hij sinds zijn verblijf te Rupertsberg begaan was. Hij schreef immers dat hij hem een klein werkje in het Latijn wou bezorgen<sup>534</sup>. Gezien de band tussen Mainz en Martinus gaat het vermoedelijk om zijn *Vita* in versvorm<sup>535</sup>. Er zijn echter geen exemplaren van de berijmde *Vita sancti Martini* overgeleverd buiten Gembloers. Echt succesvol blijken Guibertus’ hagiografische inspanningen dus niet geweest te zijn<sup>536</sup>. In dezelfde periode startte Guibertus vermoedelijk ook met de compositie van zijn *martinellus*, waarin hij de traditionele hagiografie over Martinus combineerde met meer recente verhalen over de heilige, als om aan te tonen dat Martinus’ patronage nog even effectief was als weleer.

Guibertus beschouwde het als zijn taak de bekendheid van de teksten die hij te Tours had ontdekt te vergroten door ze in bredere omloop te brengen. Hij had de teksten namelijk meegenomen met de expliciete bedoeling ze te laten overschrijven door verschillende instellingen<sup>537</sup>. In de Martinus-kerken van Luik, Trier en Keulen waren er bijvoorbeeld al kopieën van de ‘*De reversione*’-tekst gemaakt<sup>538</sup>. De overgeleverde handschriften uit deze steden bieden enig materieel bewijs voor de verspreiding van deze en andere Martinus-teksten uit Tours in de regio’s van Trier, Keulen en Luik. Voor de twee steden uit het Rijnland zijn enkele codices aan te stippen die mogelijk (indirect) het resultaat zijn van

---

<sup>534</sup> GG Ep. 52, l. 235-240.

<sup>535</sup> De brief werd geschreven in de periode 1183-1200. In navolging van Delehaye dateert Derolez hem voorzichtig in 1196. De *Vita* in versvorm was dus reeds afgewerkt, terwijl de proza-versie nog niet aangevat was.

<sup>536</sup> Guibertus lijkt ook de bedoeling te hebben gehad zijn *Vita sancti Martini* aan de gemeenschap van Marmoutier te bezorgen, al is niet geheel duidelijk of hij de berijmde *vita* of de versie in prozatekst in gedachten had. In een brief van na april 1205 gaf hij immers aan dat hij, indien God het beliefdde, persoonlijk naar Marmoutier zou reizen en een kopie van zijn hagiografische werk over St-Martinus zou meenemen. Of Guibertus dit voornemen ooit in de praktijk omzette, is ongeweten. Zie GG Ep. 14, l. 48-50.

<sup>537</sup> “*ut et exemplaria certatim ad transcribendum a compluribus rapiantur*”. GG Ep. 12, l. 129-130.

<sup>538</sup> “*Cum que respondissem me illam [= de De reversione-tekst] in presenti non habere [= Guibertus was immers niet te Gembloers, maar op bezoek te Villers], eo quod per diuersa ad transcribendum loca raperetur, iam que Leodii, Colonie et Treueris in ecclesiis ipsius sancti Martini transcripta haberetur*”. GG Ep. 50, l. 85-88. De verspreiding van deze tekst moet ten laatste in 1207 gebeurd zijn, aangezien Guibertus deze uitspraak verbindt aan een feit dat in de periode 1204-1207 moet hebben plaatsgevonden. Dat er in deze steden kerken gewijd aan Martinus waren, staat buiten kijf. Zo weten we uit de *vita* van Juliana van Mont-Cornillon dat Eva van Luik recluse was aan de St-Martinuskerk te Luik. Te Keulen waren er niet minder dan twee kerken gewijd aan Martinus, namelijk de grote abdijkerk van het benedictijnse St-Martinusklooster en een kleinere parochiekerk. Deze laatste wordt bovendien vermeld door Caesaerius, zie *Dialogus miraculorum*, distinctio 3, 31. Zie ook Manfred Groten, *Köln im 13. Jahrhundert. Gesellschaftlicher Wandel und Verfassungsentwicklung*, Böhlau Verlag, Keulen, 1998, passim (voor een overzicht zie de index op p. 334). Ook te Trier was er sinds de zesde eeuw een benedictijns klooster gewijd aan Martinus, dat volgens de stichtinglegende terug zou gaan op een kerkje dat de heilige zelf gesticht zou hebben.



Guibertus' promotiecampagne rond Martinus. Handschrift 178 van het Stadsarchief te Keulen is afkomstig uit het klooster van de kruisheren te Keulen<sup>539</sup>. Dit vijftiende- en vroeg zestiende-eeuwse handschrift bevat verscheidene teksten die Guibertus te Tours ontdekte, maar gezien het interval van drie eeuwen is het onmogelijk om een direct verband met Guibertus te leggen<sup>540</sup>. Voor Keulen is het bewijs dus zeer vrijblijvend<sup>541</sup>. Hs. Phillipps 1840 uit de Staatsbibliotheek te Berlijn biedt meer overtuigend bewijs voor Trier<sup>542</sup>. Aan de originele twaalfde-eeuwse *martinellus* met traditionele hagiografie over Martinus werd in de vroege dertiende eeuw een tweede deel toegevoegd met teksten uit Tours, waaronder *De reversione*, een verkorte versie van het verhaal van Maura en haar zonen dat deel uitmaakt van Guibertus' *Vita sancti Martini* in proza én vijf brieven uit Guibertus' *epistularium*<sup>543</sup>. De versie van deze brieven in hs. Phillipps 1840 wijkt iets af van die in Guibertus' *memoriale* en is overwegend iets korter. Volgens Derolez gaat het dan ook om een vroegere redactiefase<sup>544</sup>, al is het niet helemaal uitgesloten dat de samensteller van Phillipps 1840 op

---

<sup>539</sup> Voor een beschrijving van dit handschrift, zie Mauritius Coens, 'Catalogus Codicum hagiographicorum latinorum archivi historici civitatis coloniensis', in: *Analecta Bollandiana*, 61 (1943), pp. 178-179.

<sup>540</sup> In het laatmiddeleeuwse milieu van de moderne devotie leefde er een zekere belangstelling voor Guibertus' werk. Gezien de contacten tussen moderne devoten en de kruisheren is het goed mogelijk dat de kruisheren via deze weg aan een handschrift met deze teksten kwamen.

<sup>541</sup> Er zijn weliswaar nog twee andere, laatmiddeleeuwse handschriften met teksten uit Guibertus' dossier rond Martinus én enkele brieven overgeleverd uit Keulse abdijen, maar na nader onderzoek bleek een andere verklaring voor de inclusie van deze teksten meer steek te houden. Albert Derolez meent immers dat de scribe van de laat vijftiende-eeuwse codex uit de Martinusabdij te Keulen (KBR hs. 428-442) zich baseerde op een twaalfde-eeuwse legger uit Trier, namelijk Phillipps 1840, die wel aan Guibertus' activiteiten gelinkt kan worden. Dit handschrift biedt dus geen bewijs voor Guibertus' bewering dat hij de teksten van zijn Martinus-dossier te Keulen verspreid had. Het Stadsarchief van Keulen herbergde onder nr. W\*9 een *martinellus* gedateerd op de vroege zestiende eeuw en afkomstig uit de Pantaleonabdij te Keulen, maar ook hier is een verband met het Trierse manuscript of zijn latere kopie uit Keulen. Alle drie de manuscripten bevatten immers dezelfde groep teksten, inclusief een verkorte versie van de tekst over Maura en haar zonen die door Martinus gedoopt en onderricht werden die voor de rest enkel via handschriften uit Tours of Gembloers overgeleverd is. Het valt dus niet met zekerheid vast te stellen of teksten uit Guibertus' dossier over Martinus inderdaad reeds in de late twaalfde of vroege dertiende eeuw in Keulen circuleerde. Voor een beschrijving van deze handschriften, zie Derolez, 'Introduction', pp. xxxiv-xxxv (beide handschriften) ; Coens, 'Catalogus', pp. 165-166 (W\*9); de online catalogus van het Stadsarchief van Keulen (<http://www.historischesarchivkoeln.de/de/lesesaal/verzeichnungseinheit/170365>) (w\*9); Joseph Van den Gheyn *et al.*, *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque royale de Belgique*, Lamertin, Brussel, 1901-1948, (vanaf hier aangeduid als VDG) nr. 3136 (428-42) en *Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae regiae Bruxellensis*, I, pp. 233-242 (428-42). De inclusie van de mirakelcollectie 'Anno 1141' sluit uit dat ook hs. 178 op deze manuscripttraditie teruggaat. Zie Hoofdstuk 7 voor meer informatie over deze handschriftelijke overlevering.

<sup>542</sup> Voor een beschrijving van dit handschrift, zie Valentin Rose, *Verzeichniss der lateinischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin, Bd. 1: Die Meerman-Handschriften des Sir Thomas Phillipps*, Asher, Berlijn, 1893, pp. 242-246 en Derolez, 'Introduction', pp. xxxiii-xxxiv.

<sup>543</sup> Namelijk GG Ep. 3 t.e.m. 6 (de briefwisseling tussen Philip van Heinsberg en de gemeenschappen te Tours) en Ep. 9 (een brief van Guibertus aan Philip waarin hij zijn bezoek aan de verschillende cultusplaatsen van Martinus beschreef). In feite gaat het dus maar om één brief die Guibertus zelf schreef.

<sup>544</sup> Derolez, 'Introduction', pp. xxxiii-xxxiv.

eigen initiatief Guibertus' brieven wat heeft ingekort. Dat deze dertiende-eeuwse toevoeging op Guibertus' promotie van deze teksten teruggaat, wordt aannemelijk gemaakt door het feit dat Guibertus in een brief geschreven in de periode 1204-1207 de wens uitte om abt Godfried in Trier te bezoeken<sup>545</sup>. Tot slot is uit Luik een handschrift bewaard waarin *De Reversione* samen met één mirakel uit de collectie toegeschreven aan Hebernus (over Luik) is overgeleverd. Dit handschrift, KBR hs. 9291, is afkomstig uit het St-Laurentiusklooster en dateert van ca. 1480<sup>546</sup>. Gezien de late datum van het handschrift is de link met Guibertus' verspreidingsactiviteiten ook hier niet zeker<sup>547</sup>. Wat betreft het Martinus-dossier blijken Guibertus' beweringen dus, met uitzondering van Trier, niet met zekerheid te staven.

Hoewel hij hier zelf nooit gewag van maakte, zijn er bovendien vrij sterke aanwijzingen dat Guibertus zijn dossier rond Martinus ook dichterbij huis verspreidde. Het laat twaalfde-eeuwse manuscript KBR hs. II.931 behoorde tot de collectie van het cisterciënzer klooster te Villers, waarmee Guibertus nauwe banden onderhield<sup>548</sup>. Het handschrift bevat voornamelijk patristische teksten, maar op de eindfolia 131v-132v zijn twee mirakels opgenomen, namelijk één mirakel uit de collectie '*Ab Heberno*' (een mirakelverhaal met betrekking tot de Luikse bisschop) en het mirakel uit de *Vita Silvani*. Daarenboven noteerde iemand in de marge dat Martinus oorspronkelijk Florus werd genoemd en pas bij zijn bekering de naam kreeg waaronder hij later bekend werd. Deze informatie is afkomstig uit het verhaal van de *Septem Dormientium*, wat aantoont dat de auteur waarschijnlijk ook deze tekst kende. De folia die net vooraf gaan aan de twee mirakels bevatten een tekst die gekend is onder de naam *De rebus gestis in Maioris Monasterii seculo XI*, geschreven door een monnik van Marmoutier na 1137. Deze verzameling 'ghost stories' fungeerde volgens

---

<sup>545</sup> GG Ep. 42, l. 77-82.

<sup>546</sup> Voor een beschrijving van dit handschrift, zie *Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae regiae Bruxellensis*, I, pp. 315-320 en VDG nr. 3224.

<sup>547</sup> Uit de nabijheid van Luik zijn nog twee laatmiddeleeuwse handschriften overgeleverd die de *De reversione*-tekst tezamen met andere afkomstig uit Tours bevatten (de *martinellus* KBR hs. 1510-19 uit St-Maartensdal en het verzamelhandschrift KBR hs. 1382-91 uit het Onze-Lieve-Vrouw van Bethlehemklooster, beide uit de vijftiende eeuw). Gezien de inclusie van Guibertus' laatste werken en de gekende ijver van de moderne devoten voor het doorploegen van bibliotheken en kopiëren van teksten is het waarschijnlijker dat de scribenten hun inspiratie rechtstreeks in de Gembloerse handschriften/bij elkaar vonden, eerder dan dat ze zich baseerden op manuscripten die reeds ca. 1200 in hun bezit waren geproduceerd. Voor een beschrijving van beide handschriften, zie Derolez, 'Introduction', pp. xxxv-xxxvi (1510-19); VDG nr. 3145 (1510-19); Willem Lourdeaux & Marcel Haverals, *Bibliotheca Vallis Sancti Martini in Lovanio. Bijdrage tot de studie van het geestesleven in de Nederlanden (15de-18de eeuw)*, I, Universiteit Leuven, Leuven, 1978, pp. 263-280 (1510-19); VDG nr. 1706 (1382-91) en Valerie Vermassen, *Heiligen en Devoten. Latijnse hagiografische handschriften in de Brabantse Windesheimpriorijen (1380-1550)*, onuitgegeven doctoraatsverhandeling KU Leuven, prom. Jean Goossens, 2010, p. 174 (1382-91).

<sup>548</sup> Thomas Falmagne dateert het handschrift op 1175-1200. Voor een beschrijving van dit handschrift, zie Falmagne, *Un texte en contexte*, pp. 456-459 en *Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae regiae Bruxellensis*, I, p. 528.

Sharon Farmer als een middel om de cohesie in de immer groeiende gemeenschap van Marmoutier te versterken over de grenzen van de dood heen. De spirituele veranderingen in de twaalfde eeuw drukten daarenboven sterk hun stempel op de tekst. De klemtoon ligt op penitentie, het belang van interne motivatie en het lot van de zielen in het vagevuur<sup>549</sup>. Deze verhalenreeks wordt voorafgegaan door twee Martinus-mirakels, één van de hand van Radulfus Glaber, de elfde-eeuwse kroniekschrijver<sup>550</sup>, en één uit de *Vita* van Leo IX. Als deze codex inderdaad met Guibertus' actieve verspreiding van Martinus-teksten in verband kan gebracht wordt, is het vreemd dat deze twee mirakels en *De rebus gestis* niet te Gembloers bewaard zijn. Men zou kunnen opperen dat deze wel gekend waren te Gembloers, maar verwerkt waren in een handschrift dat de tand des tijds niet overleefd heeft: Guibertus vreesde zelf immers in eerste instantie dat zijn geversifieerde *Vita sancti Martini* de brand van 1185 niet had overleefd. Daarenboven zijn Guibertus' brief aan Gobert van Laon en Hervardus' bemiddelingsbrief aan dezelfde Gobert enkel overgeleverd in vijftiende-eeuwse handschriften uit Luik. Aangezien de scribenten van deze manuscripten quasi met zekerheid hun informatie haalden uit Gembloers, bestaan er dus sterke vermoedens dat er ook nog na ca. 1500 manuscripten met teksten met relevantie voor Guibertus zijn verloren gegaan. Zekerheid bestaat hierover echter niet.

Opmerkelijk is daarenboven dat het enige andere exemplaar van *De rebus gestis* is overgeleverd in een handschrift dat we hoger al tweemaal tegenkwamen, namelijk de twaalfde-eeuwse codex uit het cisterziënzer klooster Signy BM Charleville 117<sup>551</sup>. Dit handschrift bevatte immers de *Versus maligni angeli* tezamen met een unieke anonieme commentaar op de verzen alsook het *Liber de restructione Maioris Monasterii*, dat in een ander handschrift aan Guibertus' correspondent R. wordt toegeschreven. Ook in deze codex wordt *De rebus gestis* door dezelfde twee hogervermelde mirakels voorafgegaan, net zoals in het handschrift uit Villers. BM Charleville 117 bevat daarenboven een aantal teksten uit Guibertus' Martinus-dossier (enkele mirakels *Ab Heberno*, *De reversione* en *Historia septem dormientium*), maar ook enkele teksten over Martinus en Tours die niet in de Gembloerse handschriften terug te vinden zijn, namelijk enkele wonderverhalen en de *Narratio de commendatione Turonicae provinciae*. Tot slot bevat de codex nog een kroniek uit 1117, een

---

<sup>549</sup> Farmer, *Communities*, pp. 136-148 en p. 310. Voor een editie van deze tekst, zie *Patrologia Latina* 149, col. 403-420.

<sup>550</sup> Voor een bespreking van dit mirakelverhaal, zie Joseph van der Straeten, 'Le recueil de miracles de S. Martin dans le ms. 117 de Charleville', in: *Analecta Bollandiana*, 94 (1976), pp. 88-89 of Katherine Allen Smith, *War and the Making of Medieval Monastic Culture*, Boydell, Woodbridge, 2011, pp. 42-43.

<sup>551</sup> Voor een beschrijving van dit handschrift, zie *Catalogue générale de manuscrits. V. Charleville-Mézières* (online te raadplegen via <http://ccfr.bnf.fr/portailccfr/>); Joseph van der Straeten, *Les manuscrits hagiographiques de Charleville, Verdun et Saint-Mihiel*, Société des Bollandistes, Brussel, 1974, pp. 22-24 en van der Straeten, 'Le recueil de miracles de S. Martin dans le ms. 117', pp. 83-94. De sectie 'patrimonium' van de BM te Charleville-Mézières is helaas tijdelijk gesloten, zodat ik dit handschrift niet persoonlijk kon onderzoeken. In het Institut de Recherche et d'Histoire de Texts was ook geen microfilm van dit handschrift voorhanden.

tekst over de heilige Lambertus en enkele traktaten<sup>552</sup>. De hypothese dat BM Charleville 117 zijn ontstaan (deels) te danken heeft gehad aan Guibertus wordt verder aannemelijk gemaakt door het feit dat hij, zoals al enkele malen vermeld, een verwant in de gemeenschap van Signy had, die daarenboven de bron was van één van de mirakels verricht door Martinus die Guibertus verzamelde<sup>553</sup>. Tijdens zijn eerste en/of tweede bezoek aan Tours trok Guibertus bovendien vermoedelijk langs Reims<sup>554</sup>, een route die hem op zo'n 20 km van Signy bracht. Misschien besloot hij op terugweg wel een bezoek te brengen aan zijn verwant te Signy? Een laatste element dat de hypothese dat Guibertus langs Signy passeerde tijdens zijn pelgrimage onderschrijft is hs. 190 uit dezelfde bewaarinstelling. Deze twaalfde-eeuwse codex, eveneens uit Signy, bevat onder andere de *Historia Karoli Magni* én de teksten over Jacobus' *translatio* en mirakels<sup>555</sup>. Dat zowel teksten uit het Martinus-dossier als de teksten ter promotie van St-Jacobus' cultus die Guibertus te Tours oppikte al in de twaalfde eeuw te Signy circuleerden onafhankelijk van Guibertus' inspanningen én dat enkele van deze teksten vervolgens in Villers gekopieerd werden, is weliswaar mogelijk, maar lijkt toch bijzonder toevallig. Kortom, de mogelijkheid bestaat dat Guibertus' pelgrimage naar Tours heeft bijgedragen aan de beide manuscripten uit Signy. Over de reden waarom sommige van deze teksten dan niet via het klooster van Gemblours overgeleverd zijn, kan enkel gespeculeerd worden.

Tot slot bestaat er ook voor de teksten over Karel de Grote en Jacobus bewijs dat Guibertus zich inspande voor hun verspreiding in zijn onmiddellijke omgeving. Het samengestelde handschrift KBR hs. 12131-50 uit de late twaalfde en vroege dertiende eeuw is afkomstig uit de St-Jacobusabdij te Luik en bevat het dossier met de *Historia Karoli Magni* en de mirakels van St-Jacobus. Deze teksten kenden weliswaar in de twaalfde eeuw een grote populariteit en hun aanwezigheid hoeft op zich niet in verband te staan met Guibertus' reis naar Tours. Het handschrift bevat echter ook verscheidene wonderverhalen die uit Guibertus' *Vita* in versvorm zijn geëxcerpeerd<sup>556</sup>, wat deze hypothese toch aannemelijk maakt<sup>557</sup>.

---

<sup>552</sup> Deze traktaten zijn niet opgenomen in de catalogusbeschrijving van dit handschrift, maar worden vermeld in het artikel van Lucie Doležalová. Het zou gaan over vier onuitgegeven traktaten *De meditatione*, *De iudicio veri et boni*, *De quator voluntatibus in Christi* en *De verbis incarnatione*.

<sup>553</sup> Opgenomen in zijn beide *Vitae sancti Martini*. Zie Vita SM Vers, f. 50v-51v en Vita SM Proza, fol. 38r-v.

<sup>554</sup> Vita SM Vers, proloog, p. 583.

<sup>555</sup> Voor een beschrijving van dit handschrift, zie *Catalogue générale de manuscrits. V. Charleville-Mézières* (online te raadplegen via <http://ccfr.bnf.fr/portailccfr/>) en van der Straeten, *Les manuscrits hagiographiques de Charleville, Verdun et Saint-Mihiel*, pp. 31-32.

<sup>556</sup> Voor een beschrijving van dit handschrift, zie *Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae regiae Bruxellensis*, I, pp. 315-320 en VDG nr. 2156. Eén mirakel dat niet terug te vinden is in de Gemblouerse handschriften werd door Hippolyte Delehaye uitgegeven in zijn 'Quatre miracles de Saint Martin de Tours' in: *Analecta Bollandiana* 55 (1937), pp. 47-48.

<sup>557</sup> Misschien vallen ook de acht los overgeleverde folia, die als KBR 14775-76 bekend staan, te linken aan Guibertus' inspanningen. Uit de sterk beschadigde folia kan nog net opgemaakt worden dat ze fragmenten uit

Ook na zijn reizen naar Tours bleef Guibertus bezig met het verzamelen van teksten over Martinus en bleef hij zijn netwerk van Martinusdevoten verder uitbouwen. De moeilijke opdracht van zijn beide opeenvolgende abbatiaaten zorgde er echter voor dat Guibertus' project rond Martinus in de periode 1188/89-1204 op een laag pitje kwam te staan. Dat zijn devotie voor de heilige desalniettemin niet ophield te branden, bewijst de bouw van het *oratorium* dat Guibertus als abt van Gembloers aan Martinus liet wijden<sup>558</sup>. Uit deze tijd stamt ook de briefwisseling tussen Guibertus en Joseph van Exeter<sup>559</sup>. De twee vonden elkaar in hun liefde voor de 'allerliefste gezamenlijke beschermheilige' Martinus<sup>560</sup>, een toewijding die ook literaire vruchten afwierp. Voor zijn vertrek op kruistocht<sup>561</sup> stuurde Joseph Guibertus enkele van zijn werkjes, waaronder het *Prosa de sancto Martino*<sup>562</sup>, als herinnering aan hun vriendschap<sup>563</sup>. Ook het *Carmen de sancto Martino* heeft indirect zijn ontstaan te danken aan Guibertus. De tekst werd geschreven door een Gembloerse monnik die zijn moederklooster om een niet bekende reden verlaten had<sup>564</sup> maar nu wenste terug te keren<sup>565</sup>. De auteur vertelde in de verzen dat de abt hem opgedragen had over Martinus te schrijven<sup>566</sup>. Gezien de sterke overeenkomsten met Guibertus' geliefde discours over Martinus – ook hier wordt de heilige bijvoorbeeld *par apostolico gregi* genoemd<sup>567</sup> – en de inclusie van het *Carmen* in hs. 5527-34, is de tekst wellicht geadresseerd aan Guibertus tijdens zijn abbatiaat te Gembloers. De kunstige elegische verzen en de klassieke referentie

---

de *Historia Karoli Magni* en het translatieverslag van Jacobus bevatten. Aangezien de herkomst van de folia niet achterhaald kan worden, is het echter moeilijk om deze hypothese te bewijzen of te weerleggen. Voor een beschrijving van dit handschrift, zie VDG 3237. De folia worden daar gedateerd op het laatste kwart van de elfde eeuw, maar gezien de *Historia* pas geschreven werd in de twaalfde eeuw gaat het hier over een misvatting.

<sup>558</sup> GG Ep. 54, l. 119-120 en l. 153-155 en Notae, p. 594.

<sup>559</sup> GG Ep. 43, 44, 45 en 46.

<sup>560</sup> GG Ep. 45, l. 16-17.

<sup>561</sup> De derde kruistocht van 1189 tot 1192 onder leiding van de Franse en de Engelse koning en de Duitse keizer. Joseph maakte deel uit van het gevolg van Baldwin, de aartsbisschop van Canterbury en Josephs oom. Na Baldwins dood in 1190 hield Joseph de kruistocht zelf ook voor bekeken.

<sup>562</sup> Voor een editie, zie Jean-Yves Tilliette & Francine Mora, *L'Iliade. Épopée du XIIe siècle sur la guerre de Troie*, Turnhout, Brepols, 2003, pp. 218-219 of *Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae regiae Bruxellensis*, I, p. 547.

<sup>563</sup> Voor een analyse van hun vriendschap, zie 4.2.2.

<sup>564</sup> De tekst laat uitschijnen dat deze monnik Gembloers uit onvrede met het beleid van abt Johannes had verlaten, maar sinds de aanstelling van Guibertus tot hoofd van de gemeenschap de wens koesterde terug te keren. De suggestie blijft echter steeds zeer onderhuids en kan dus niet als zeker beschouwd worden. Zie bijvoorbeeld *Carmen de sancto Martino*, l. 235-244 en Delehayes opmerking over deze lijnen in voetnoot 1.

<sup>565</sup> "*Hec tibi transmitto, pater alme, per hec metra scito / si vis, non dubito, claustra subire cito / Claustra subire volo, tua tantum, cetera nolo / sed sub te solo, tu vir es absque dolo.*" *Carmen de sancto Martino*, l. 394-395.

<sup>566</sup> *Carmen de sancto Martino*, l. 177-196.

<sup>567</sup> *Carmen de sancto Martino*, l. 80. Voor andere overeenkomst met Guibertus' stokpaardjes, zie l. 128, l. 158, l. 202, l. 257, l. 368, l. 444 en telkens Delehayes voetnoot hierbij en l. 245 (vgl. GG Ep. 52, l. 342 en GG Ep. 53, l. 146-150).

naar Homeros geven aan dat er in de late twaalfde eeuw monniken te Gembloers waren die met intellectuele cultuur bezig waren en genoeg gevormd waren om een dergelijke hoogstaande tekst te schrijven.

Guibertus was tevens actief bezig met het verzamelen van mirakels van Martinus, ook na het afwerken van zijn *Vita* in versvorm en de *martinellus*. De handschriften uit Gembloers bevatten immers nog verscheidene wonderen toegeschreven aan Martinus, die niet in de *Vita* noch in de *martinellus* zijn verwerkt. De derde codicologische eenheid van Guibertus' werkhandschrift bevat vijf mirakels, waaronder één gedateerd in 1200<sup>568</sup>. Guibertus lijkt zich op een cirkel van correspondenten te hebben kunnen beroepen die hem op de hoogte hield van 'nieuwjes' over Martinus en zijn bovennatuurlijke daden. Aan het *epistularium* werd vooraan een Martinus-mirakel toegevoegd dat zich bij Ieper afspeelde en door een onbekende afzender aan Guibertus geadresseerd werd<sup>569</sup>. Guibertus' devotie voor Martinus lijkt dus algemeen bekend te zijn geweest, al kunnen sommige mirakels hem ook tijdens zijn vele bezoeken aan verschillende aan Martinus gewijde kerken ter ore zijn gekomen. Twee mirakels uit de Gembloerse handschriften handelen zelfs over monniken uit de cisterciënzer orde. In beide gevallen gaat het over monniken die aan hun roeping twifelen en de beproevingen die hen te beurt vallen niet meer kunnen weerstaan. Martinus brengt hen door zijn wonderen weer op het goede, monastieke pad. Deze cisterciënzer invloed is misschien toe te schrijven aan Guibertus' goede contacten met de nabijgelegen abdij van Villers. Tot slot bevatten de Gembloerse handschriften ook verzen over Martinus<sup>570</sup>, waarvan de herkomst echter minder duidelijk is.

Zijn aftreden als abt en terugtrekking te Florennes gaf Guibertus weer de tijd zich aan zijn literaire ambities te wijden. Het waren echter vooral toevallig opgedane contacten die Guibertus de directe impuls, of het voorwendsel, aanreikten om zijn plannen concrete vorm te geven. Tijdens de inwijding van het oratorium dat hij als abt had laten bouwen kwam Guibertus bijvoorbeeld in contact met Philip, de bisschop van Ratzeburg<sup>571</sup>. Philip was uit zijn eigen bisdom verdreven en wijdde nu in opdracht van de bisschop van Luik de nieuwe kerken in diens bisdom in. Guibertus woonde uiteraard de consecratie van zijn oratorium bij en was verantwoordelijk voor het meebrengen van de relieken van Martinus, Johannes de Doper en Laurentius. Op aandringen van Guibertus overnachtte de bisschop te Florennes en hiertoe gestimuleerd door Guibertus vatte ook Philip een bijzondere devotie voor Martinus op. Verbaasd moest Philip constateren dat vele, zo niet bijna alle, kerken die hij

---

<sup>568</sup> Het gaat over een mirakelverhaal over de dochter van de koning van Frankrijk, een mirakelverhaal over een koopman (beide besproken en uitgegeven door Hippolyte Delehaye), een mirakel uit Kamerijk (anno 1200) over een bezeten jongeman, een mirakelverhaal over een cisterciënzer monnik (beide onuitgegeven) en een mirakel uit de *Vita Romani*. Zie Delehaye, 'Quatre miracles', pp. 42-47.

<sup>569</sup> Voor een editie van deze tekst, zie Pitra, *Analecta Sacra*, pp. 591-592.

<sup>570</sup> KBR hs. 5386-97, fol. 93r (voor een editie, zie *Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae regiae Bruxellensis*, I, pp. 491-492) en KBR hs. 5397-407, fol. 17r.

<sup>571</sup> GG Ep. 54, l. 150-209.

moest gaan wijden onder Martinus' bescherming werden gesteld<sup>572</sup>. Philip maande Guibertus aan zijn materiaal over de heilige in één werk te verzamelen<sup>573</sup>. Dit voornemen werd verder gestimuleerd door Guibertus' kennismaking met Siegfried, de aartsbisschop van Mainz. Toen Siegfried vernam dat Guibertus nog veel weinig gekend materiaal over de heilige had liggen, droeg ook hij Guibertus op dit te verwerken in een nieuw werk en hem de definitieve versie van dit werk te bezorgen, bij voorkeur persoonlijk<sup>574</sup>. Guibertus onderhield ook een briefwisseling met Siegfried waarin hij Martinus als ideaalmodel van een goede prelaat promoveerde<sup>575</sup>. Vermoedelijk trachtte Guibertus met Siegfried een gelijkaardige relatie uit te bouwen zoals hij die enkele decennia eerder met Philip van Heinsberg had kunnen realiseren. De steeds hardnekkiger wordende aanmaningen om 'zijn eenvoudige en bescheiden raad' niet in de wind te slaan<sup>576</sup> maken echter duidelijk dat de aartsbisschop niet bijzonder geneigd was om op deze verhoopde band in te gaan.

De aanmaningen van deze twee verheven figuren vormden de aanzet tot een tweede levensbeschrijving van Martinus. Dit keer besloot Guibertus echter geen ritmische stijl te hanteren, maar het werk in een toegankelijker proza te componeren<sup>577</sup>. Het opstellen van twee versies van hetzelfde heiligenleven, waarvan de berijmde versie bedoeld was voor een geleerd publiek en de proza-versie voor minder ervaren lezers, was niet ongewoon in de middeleeuwse hagiografie<sup>578</sup>. Hoewel de tekst van deze *Vita* in proza enkel is overgeleverd in een versie die nog verdere redactie lijkt te behoeven<sup>579</sup>, moet Guibertus er ooit wel een definitieve versie van hebben opgesteld. In één van zijn brieven wordt immers verhaald hoe hij in 1207 naar Mainz is getrokken om zijn werk aan Siegfried te overhandigen. Tot zijn grote verdriet bleek de aartsbisschop echter in ballingschap te zijn. Door de kanunniken

---

<sup>572</sup> *'Itidem que, cum ex cognomine equiuocum beati Martini, etsi non actu, ex affectu tamen pedissequum eius me esse percepissetis, fortiori me uobis dilectionis uinculo astrinxistis; et cum ab ecclesiis quas sacraueratis reuerteremini, pro excitanda michi letitia ludibundus iocunde dicebatis: "In fide Christi pro miraculo michi est, quod omnes fere ecclesie huius terre Martini uestri censentur nomine, adeo ut, cum ad aliquam dedicandam inuitor, iam non curem querere cui sancto attitulanda sit, putans quod non alii quam Martino uestro".'* GG Ep. 54, l. 201-209.

<sup>573</sup> GG Ep. 54, l. 210-224.

<sup>574</sup> GG Ep. 54, l. 132-138 en GG Ep. 50, l. 76-82 en l. 93-97.

<sup>575</sup> Zijnde GG Ep. 48 t.e.m. 51.

<sup>576</sup> GG Ep. 50, l. 7-50.

<sup>577</sup> *'Sed quoniam illud rithmice digestum est, et ideo minus libenter a quibusdam legitur, opere pretium duco istud plana et aperta prosa, id est nullo metro uel rithmo ligata, conscribere, ne alicuius difficultatis legentem scrupulus offendet, sed magis breuitas et planities ipsa uos uel quoslibet ad legendum inuitet et delectet.'* GG Ep. 54, l. 477-482.

<sup>578</sup> Dolbeau, 'Les hagiographes au travail', p. 63.

<sup>579</sup> Dit valt op te maken uit de kanttekeningen en instructies tot aanpassingen die doorheen de tekst, en het hele handschrift, zijn aangebracht. De *Vita sancti Martini* in proza is dan ook enkel bewaard in Guibertus' werkhandschrift, de codex waarin teksten werden bewaard en gecorrigeerd alvorens in een definitieve vorm in het net te worden neergeschreven. Er is wel een vijftiende-eeuws handschrift bewaard gebleven uit de relatief nabije omgeving van Gembloers dat deze tekst wel bevat, maar dit gaat terug op de versie van het werkhandschrift. Voor meer informatie over dit handschrift, gekend als KBR hs. 1510-19, zie 7.2.

van Mainz naar hun patroonheilige te vragen – iets waarvan hij natuurlijk maar al te goed op de hoogte was, want het was immers niemand minder dan Martinus zelve – slaagde de ambitieuze monnik er gemakkelijk in een voet tussen de deur te krijgen bij dit kapittel. Toen ze vernamen dat hij toevallig net een zelfgeschreven werk over Martinus' mirakels bij zich had, smeekten ze hem dit meteen aan hen voor te leggen<sup>580</sup>. Er is echter geen exemplaar van Guibertus' *Vita sancti Martini* uit Mainz overgeleverd.

Guibertus' hagiografische bekommernissen reikten echter verder dan enkel Martinus zelf. Als hagiograaf van Martinus voelde hij zich vermoedelijk verbonden met zijn medehagiografen die eveneens het bijna onmogelijke werk hadden aangedurfd deze veelzijdige heilige te beschrijven. Guibertus verzamelde alleszins de *Vitae*, al dan niet in een verkorte versie bedoeld voor de *lectio*, van Sulpicius Severus, Gregorius van Tours en Odo van Cluny<sup>581</sup>. Door zijn illustere voorgangers te eren en zich op deze wijze in hun lijn te situeren trachtte Guibertus ongetwijfeld vooral zichzelf als hagiograaf meer autoriteit toe te kennen. In zijn oude dagen – hij was naar eigen zeggen reeds 82 jaar oud<sup>582</sup> – vatte hij nog een nevenproject aan. De beschuldigingen van Gennadius van Marseilles in diens *De viris illustribus* aan het adres van Sulpicius Severus, Martinus' eerste en bekendste hagiograaf, vielen hem immers zwaar. Hij besloot derhalve een *Apologia* voor Sulpicius te schrijven. Deze *Apologia* bestond oorspronkelijk uit één boek, maar later voegde Guibertus een tweede *libellus* toe, waarin hij vooral de lof van Martinus zong. In feite fungeert de *Apologia* als een inleiding op de *martinellus* die Guibertus samenstelde en waarin deze tekst als opening werd toegevoegd.

Ook na de afwerking van zijn eigen hagiografische teksten liet Guibertus zijn project niet rusten. Uit de laatste jaren van zijn leven dateert immers nog een andere briefwisseling, die los van het *epistularium* is overgeleverd. De briefwisseling had, net zoals de briefwisseling met R. uit Tours, tot doel anderen aan te zetten tot het schrijven van teksten over Martinus, terwijl Guibertus tegelijk ook gebruik maakte van de gelegenheid om zijn eigen kennis over de heilige te etaleren. Guibertus trachtte deze keer een reeds bekende hagiograaf voor zijn project te strikken. Kanunnik Gobert uit Laon, voor zijn benoeming waarschijnlijk een kanunnik van Sint-Lambertus te Luik, genoot reeds enige bekendheid door zijn hagiografie van de heilige Servatius en een traktaat voor clerici<sup>583</sup>. Guibertus was in ieder geval

---

<sup>580</sup> GG Ep. 50, l. 132-155.

<sup>581</sup> Opgenomen op het einde van zijn *martinellus*, fol. 153r-187v.

<sup>582</sup> Dit betekent dat de tekst aangevat werd ca. 1206/1207.

<sup>583</sup> Misschien leerde Guibertus' het traktaat van Gobert wel kennen via zijn cisterciënzer kennissen uit Villers. Er is in ieder geval uit de vroege dertiende eeuw een exemplaar van *De tonsura et vestimentis et vita clericorum* bewaard in een handschrift uit Villers, gekend als KBR hs. 4699-703. Na werk van Augustinus, Hugo van St-Victor en het *Liber Quare* is op fol. 170v-171v het werk van Gobert van Laon opgenomen. Het valt echter niet uit te sluiten dat de aanwezigheid van de tekst te Villers net te danken is aan Guibertus en dat het dus in feite om de omgekeerde beweging ging van Gembloers naar Villers. Ook uit het cisterciënzer klooster van Signy is overigens een kopie van dit werk overgeleverd. BM Charleville 165 is een twaalfde-eeuws handschrift dat naast werk van Beda Venerabilis en Hugo van St-Victor ook *De tonsura* bevat. Voor een editie



voldoende onder de indruk na het lezen van deze teksten om Gobert te verzoeken ook een *Vita* van Martinus in elegische verzen te schrijven. Aangezien hij echter niet persoonlijk met de kanunnik bekend was, smeekte hij Hervardus, de aartsdiaken te Luik en neef van Gobert, in zijn naam te bemiddelen. Deze aanbevelingsbrief draagt echter volgens Delehayze zeer sterk de stempel van Guibertus' eigen stijl<sup>584</sup>. Het is dus zeker mogelijk dat de monnik in feite verantwoordelijk was voor het opstellen van de brief en dat Hervardus er enkel zijn naam aan geleend heeft. In deze brief wordt Gobert aangemaand Martinus als zijn bijzondere beschermheilige te beschouwen en hem te eren, niet met zilver of goud, maar met woorden<sup>585</sup>. Guibertus voegde aan deze bemiddelingsbrief ook een eigen brief toe waarin hij nog eens kort zijn verzoek herhaalde. Vervolgens deed hij zijn uiterste best om aan te tonen dat er geen gebrek aan stof zou zijn voor deze voorgestelde *Vita* van Martinus. Hierbij verwees hij naar Sulpicius Severus, Venantius Fortunatus, Paulinus van Nola<sup>586</sup> en Gregorius van Tours, die hij beschouwde als 'de vier evangelisten' van Martinus, maar ook naar Odo van Cluny, Adelbald van Utrecht<sup>587</sup>, Richerus van Metz en Bernardus van Clairvaux. Ook minder geleerde figuren loofden en vereerden Martinus uitgebreid door het bouwen van kerken en door vrome devotie<sup>588</sup>. De lange brief is er dus eerder op gericht Guibertus' eigen vertrouwdheid met de literaire traditie rond Martinus nog eens in de verf te zetten. Of Gobert ook effectief zijn aanmaning heeft opgevolgd, is ongeweten.

Als eenvoudige monnik en fervente aanhanger van Martinus van Tours is Guibertus van Gemblours er tijdens de periode 1175-1215 in geslaagd een heel netwerk uit te bouwen van 'devoten van Martinus' dat zich uitstreckte over Keulen, Mainz, Laon, Tours, Luik, Trier, Vlaanderen alsook dichterbij Gemblours te Villers en de dorpjes in de nabijheid die aan Martinus gewijde kerken bezaten. Het cement van dit Martinus-netwerk werd vooral gevormd door Guibertus zelf, die zich actief inzette om zijn – vaak toevallig opgedane – contacten te betrekken bij zijn project en alles op alles zette om hen ook tot Martinus te 'bekeren'. Ze vormden enerzijds zijn informatienetwerk dat hem interessante verhalen over Martinus' bovennatuurlijke daden aanreikte, terwijl ze anderzijds ook fungeerden als distributiekanaalen voor zijn eigen werk en de werken die hij te Tours oppikte. Guibertus' ambitieuze tussenkomst heeft er zodoende voor gezorgd dat teksten, die anders misschien

---

van deze tekst, zie Maurice Hélin, 'Goberti Laudunensis. *De tonsura et vestimentis et vita clericorum*', in: *Le musée belge. Revue de philologie classique*, 34 (1930), pp. 135-160.

<sup>584</sup> Hippolyte Delehayze, 'Guiberti Gemblacensis epistula de Sancto Martino et alterius Guiberti item Gemblacensis carmina de eodem', in: *Analecta Bollandiana*, 7 (1888), p. 271.

<sup>585</sup> EpHerv, col. 1285-1286.

<sup>586</sup> Guibertus bedoelt eigenlijk Paulinus van Périgeux. Voor de naamverwarring tussen deze twee Paulinussen, zie voetnoot 370 van dit hoofdstuk.

<sup>587</sup> In feite wordt hier Radbod van Utrecht bedoeld, die de miraculeuze redding van Tours van de Deense en Zweedse invallen anno 903 beschreef.

<sup>588</sup> Guibertus vermeldde hier in het bijzonder de *Vísio* van Hildegard van Bingen over Martinus. Blijkbaar werd Hildegard als vrouw en/of omwille van haar profetische gave niet als geleerd beschouwd door Guibertus.

enkel in Tours en de nabije omgeving ervan bekendheid zouden hebben genoten, op een veel grotere schaal verspreiding hebben gekend. Guibertus profiteerde daarenboven van de status en autoriteit die enkele van deze ‘mededevoten’ bezaten. Om zijn eigen literaire ambities te legitimeren ging hij namelijk enkele van hen beschouwen als opdrachtgevers van zijn werken. Daarenboven deinsde hij er niet voor terug teksten van anderen grondig te herwerken, en zodoende zijn eigen overtuigingen en spirituele bekommernissen van meer autoriteit te voorzien, zo getuigt zijn ingrijpen in “Hildegards” *Visio de sancto Martino*. Anderzijds trachtte Guibertus hen ook een meer geëngageerde rol in zijn promotiecampagne voor St-Martinus te doen opnemen, door hen bijvoorbeeld aan te zetten tot het schrijven van teksten over Martinus of hun bemiddeling af te smeken voor zijn ambitieuze plannen. Zijn netwerkcontacten vormden een toegangspoort tot mogelijkheden die anders voor Guibertus, als monnik, gesloten waren. Door strategisch gebruik te maken van zijn contacten slaagde Guibertus er bijvoorbeeld in zijn verplichting tot *stabilitas loci* te omzeilen, zijn abt te verschalken en zijn persoonlijke devotie te gaan beleven te Tours, dé cultusplaats van ‘zijn’ Martinus. Daar ging hij ook gericht op zoek naar nog onbekend bronmateriaal om zijn eigen hagiografisch project meer diepgang te geven en Martinus’ heiligheid te demonstreren tot in zijn eigen tijd. Naast het consulteren van de intellectuele traditie rond Martinus legde Guibertus zich ook toe op het (laten) optekenen van de orale traditie, voornamelijk mirakelverhalen. Zeer zelfbewust verwerkte hij de verzamelde teksten in zijn beide *Vitae* en compileerde hij ze tevens tot een *martinellus*. Guibertus staat dus ver af van de ‘passieve hagiograaf’ die Sigal in zijn studie van de Franse mirakelcollecties meende te ontwaren. Het handschriftelijk bewijs suggereert daarenboven dat Guibertus’ interesseveld waarschijnlijk groter was dan hij uit de brieven liet uitschijnen, aangezien hij ook niet aan Martinus gerelateerde teksten naar huis meenam. Guibertus was dus een actieve participant aan de intellectuele cultuur van zijn tijd, waarin hij ook voor zichzelf erkenning trachtte te verwerven met zijn hagiografische werken.

### 6.2.3 Guibertus’ hagiografische werken

Met zijn hagiografische werken vervulde Guibertus naar eigen zeggen een christelijke plicht door zijn gekregen talent ten volle te benutten, al had hij zeker ook geen bezwaar tegen het wereldlijke aanzien die zijn werken hem konden opleveren. Hij stelde zich tot doel de lof van St-Martinus, en indirect dus God, te bezingen. Enerzijds deed hij dit door zoveel mogelijk kennis over Martinus in te verzamelen één handschrift, dat bijna als een soort encyclopedie ter illustratie van Martinus’ leven en daden diende. Anderzijds resulteerde Guibertus’ levenslange devotie voor St-Martinus van Tours ook in twee hagiografische werken over de heilige, die in verschillende fasen van zijn leven tot stand kwamen. Tot slot gaf deze devotie aanleiding tot een bewondering voor Martinus’ eerste hagiograaf, Sulpicius Severus, aan wie hij eveneens een tekst wijdde. Met deze werken trachtte hij voor zichzelf een plaatsje in de literaire traditie rond Martinus te verwerven en een actieve rol te spelen

in de intellectuele cultuur van zijn tijd. Hoe zien deze eindproducten van Guibertus' literaire ambities er nu precies uit?

Tussen zijn eerste verblijf te Tours en de dood van Philip van Heinsberg legde Guibertus de laatste hand aan zijn *Vita sancti Martini* in versvorm (1181-1191). In de proloog, die in proza is geschreven, droeg hij het werk op aan Philip – al werd reeds vastgesteld dat enige vraagtekens gepast zijn bij Philips rol als opdrachtgever – en zette hij zijn bedoelingen en de structuur van de tekst uiteen. De *Vita* is opgevat als een *libellus panegyricus* in twee boeken. In het eerste boek, opgedeeld in vier delen<sup>589</sup>, behandelde Guibertus Martinus' leven en dood, zijn verering, de terugkeer van zijn relieken uit Bourgondië, de glorie van Marmoutier en Châteauneuf, waaraan hij vervolgens een aanklacht tegen de duivel en enkele smeekbedes aan God en Martinus toevoegde<sup>590</sup>. In boek II besprak hij hoeveel eerbied Martinus al sinds de late oudheid te beurt viel<sup>591</sup> aan de hand van een overzicht van Martinus' volgelingen, hagiografen en bewonderaars, zowel mannen als vrouwen, religieuzen als leken – een uitgebreide lijst waarin ook Guibertus zelf figureerde<sup>592</sup>. Aangezien men echter 'vooral bewogen wordt door het nieuwe, eerder dan het oude' somde hij vervolgens enkele mirakels op die hij zelf gehoord had, maar die nog nergens anders neergeschreven waren<sup>593</sup>. Dit deel lijkt in fasen geschreven te zijn: Guibertus zegt eerst drie mirakels te zullen bespreken. Na het derde is inderdaad een 'amen' toegevoegd in de codex. Vervolgens besluit hij toch een extra mirakel op te nemen dat hij gelezen had in de kroniek van Gembloers over een gemeenschappelijk mirakel van Martinus en Maria. De *Vita* eindigt met een lofzang op Martinus en Maria<sup>594</sup>.

In de proloog gaf Guibertus aan dat hij zijn werk schreef ter ere van God en St-Martinus, ter aansporing van de lezers tot verdienstelijkheid en als verzoek aan Martinus om persoonlijke bescherming. Daarenboven bood het werk een spiegel aan Philip, en bij uitbreiding alle prelaten, om er het eigen gedrag tegenover af te wegen. De klemtoon lag dan ook niet op Martinus' mirakels, maar op zijn deugden<sup>595</sup>. Dit geldt echter vooral voor

---

<sup>589</sup> De kopiist van de *Vita* lijkt echter wel de overgang van deel 2 naar deel 3 te zijn vergeten aanduiden, tenzij deze overgang zich net op het beschadigde fol. 12 zou hebben bevonden.

<sup>590</sup> *Vita SM Vers*, fol. 4r-34v.

<sup>591</sup> *Vita SM Vers*, proloog, p. 584.

<sup>592</sup> "*Ego quoque tam tempore / quam operum probitate / universorum ultimus / quos memoravi hactenus / Dum Turonim dei nutu / atque tuo fretus ductu / expetissem fruitius / desiderans suffragiis*". *Vita SM Vers*, fol. 47r.

<sup>593</sup> "*Item quia magis nova / mentes movent quam vetera / ad dulcius excitandos / in te legentum animos / tria dicam clara tue / insignia clementie / probata michi propriis / et auribus et oculis / que pro sui novitate / adhuc herent memorie / quamvis necdum ea stilus / exararit alicuius*". *Vita SM Vers*, fol. 50v.

<sup>594</sup> *Vita SM Vers*, fol. 34v-58v.

<sup>595</sup> "*Ideo etenim non mirabilia que fecit, sed imitabilia que exercuit, non ea in quibus est lucidus, sed ea in quibus est sapidus, id est, fortitudinem animi et virtutem purissime conversationis eius, maiori diligentia quam miracula eius prosecutus sum ut et vos et quilibet auditor salutatis his quibus veneratio, non affectatio debetur, illis potius que salubriter imitationi proponuntur adheratis*". *Vita SM Vers*, proloog, p. 583.

boek I aangezien boek II op Martinus' bewonderaars en mirakels focust. Guibertus beoogde dat het werk zou worden voorgelezen aangezien hij het had over ' *quilibet auditor*' en koos om de *Vita* uit te voeren in een eenvoudige versvorm. Guibertus' nogal lakse omgang met het metrum van de verzen zorgt echter soms voor verwarring bij het lezen van de verzen. De informatie voor zijn *Vita* vond Guibertus naar eigen zeggen steeds in geschreven bronnen, met uitzondering van de miraculeuze vondst van de relieken van de Thebaanse martelaren. Dat relaas was hem echter door meerdere betrouwbare bronnen bevestigd<sup>596</sup>. Guibertus had dus geenzins de bedoeling nieuwe informatie aan te reiken over Martinus<sup>597</sup>, maar net om een compilatie te bieden van de meest bewonderenswaardige feiten van Martinus' leven en dood die reeds elders neergeschreven waren, maar misschien geen voldoende wijde verspreiding kenden. Guibertus gaf wel steeds een eigen invulling aan zijn gebruikte bronnen, waardoor de tekst toch als een originele compositie van Guibertus kan beschouwd worden. Opnieuw gelden Guibertus' beweringen vooral voor boek I, aangezien in boek II ook enkele mirakels uit de orale traditie zijn opgenomen. Ook deze mirakels vernam hij naar eigen zeggen van betrouwbare autoriteiten<sup>598</sup>. Dat Guibertus bijzonder bezorgd was over het waarheidsgehalte van zijn tekst, blijkt ook uit een smeekbede aan God die hij in de *Vita* inlaste<sup>599</sup>.

Ook in deze tekst over Martinus kon Guibertus het niet nalaten zijn geleerdheid te etaleren door bijvoorbeeld uitgebreid uit te wijden over de betekenis van de staf en ring van de bisschop. Hiermee speelde Guibertus in op een bestaande traditie die net in de twaalfde eeuw tot een zekere bloei kwam. Lynsey Robertson verwijst bijvoorbeeld naar de werken van Philip van Harvengt, Sicardus van Cremona, Rupert van Deutz, Petrus Cantor, Honorius van Autun, Adam van Dryburgh, Hugo van St-Victor en de anonieme auteur van de *Speculum de Mysteriis Ecclesiae*. Deze auteurs ontwikkelden grosso modo dezelfde symboliek rond de bisschopsstaf, wat doet vermoeden dat zij zich op een reeds circulerende en mogelijk orale traditie baseerden. De schacht van de staf stelde men gelijk met het rechtvaardige bestuur door de bisschop, de punt met de noodzakelijke correctie van de

---

<sup>596</sup> " *ammonita certum habeat sanctitas vestra nichil omnino me quod non alicubi scriptum invenerim posuisse, preter illud solum quod thebeorum martyrum sanguinum ante annos ferme sexaginta sui pontificii precibus eum de terra ... Quod etsi scriptis nondum ad me peruenit, tantorum tamen et veritate et religione preditorum id testium relatione didici ut inde penitus ambigere non possim, cum et in ecclesia beati Mauricii Remis missam aliquando de hoc miraculo scriptam viderim et a monachis eiusdem loci audierim*". Vita SM Vers, proloog, p. 583.

<sup>597</sup> " *In nomine domini incipit libellus panegyricus in sanctum Martinum rithmice descriptus et quattuor thomis distinctus in quo tota eius vita et transitio [sic] secundum priorem hystoriam operose describitur*." Vita SM Vers, incipit, fol. 3v of " *sed relinquentes hec deo / redditori iustissimo / que nescimus taceamus / que legimus revolvamus*" Vita SM Vers, fol. 30v.

<sup>598</sup> " *Ceterum et in hoc ea que ex novo prioribus vel interieci, vel subiunxi miracula, in ipsa eorum descriptione qua certitudine et quibus michi comperta sint auctoribus, non tacui*." Vita SM Vers, proloog, p. 584.

<sup>599</sup> " *in quo si latens falsitas / teneretur an veritas / inter flammis tueretur / quod contra se niteretur*". Vita SM Vers, fol. 34r.

onderdanen en de gekromde bovenkant symboliseerde mildheid en de aantrekkingskracht waarmee een bisschop zijn kudde bijeenhield<sup>600</sup>. Guibertus' invulling van deze beeldspraak week enigszins af van deze algemeen gedeelde interpretatie. Hij vermeldde wel de drie verschillende delen en linkte ze aan een pastorale functie – *summo recurvus, medio rectus, acutus infimo* respectievelijk *signis revocandi, sustentandi, stimulandi* – maar onttrok in feite vooral betekenis uit de materialen waaruit deze drie delen waren gemaakt. Zo kon het handvat zijn gemaakt uit messing (standvastigheid), goud (wijsheid), ivoor (kuisheid), etc. terwijl de houten schacht bijvoorbeeld verwees naar discipline of het kruis waaraan Christus stierf. De ijzeren punt refereerde dan weer aan wijsheid en doorzettingsvermogen<sup>601</sup>. Guibertus besteedde ook extra aandacht aan de bisschopsring. Ook hier gaf het materiaal waaruit de ring bestond aanleiding tot uitgebreide overpeinzingen over hoe de waardigheid (het goud) het vlees van de mens (de edelsteen) omsloot<sup>602</sup>. Verder droeg men de ring aan de wijsvinger omdat volgens natuurkundigen door deze vinger de hartader liep. Tot slot symboliseerde de zegel van de ring ook de hoede over het hoogste mysterie van het geloof<sup>603</sup>. Guibertus verweefde zo de symboliek van de ring met het mystieke huwelijk tussen *sponsus* en *sponsa*. Dergelijke metaforische lezingen van materiële objecten fascineerde Guibertus blijkbaar bijzonder, aangezien hij ook het werk van Gobert van Laon, *De tonsura et vestimentis et vita clericorum*, kende. Hij had immers zo genoten van de lectuur van dit werk dat hij niets liever wilde dan dat Gobert zijn kundige pen ook toelagde op een tekst over Martinus<sup>604</sup>. Ook Gobert wijdde in zijn traktaat enkele verzen aan de bisschopsstaf en -ring<sup>605</sup>. Dergelijke teksten waren echter – met uitzondering van Rupert van Deutz – niet geschreven door monniken noch waren ze voor een publiek van monniken bedoeld. Guibertus toonde dus een bijzondere belangstelling voor zaken die met de *cura pastoralis* te maken hadden.

De *Vita* is overgeleverd als de openingstekst van Guibertus' *epistularium*. De tekst is mooi uitgevoerd en net geschreven. In de kantlijn bevinden zich – vooral in het eerste boek – verscheidene nota-tekens en hier en daar is aangegeven waar Guibertus een nieuwe verhaallijn begint, zodat de lezer gemakkelijker kan inpikken in de voor de rest weinig gestructureerde tekst. Er is niet echt een rode draad op te merken in de aangeduide

---

<sup>600</sup> Lynsey Robertson, *An analysis of the correspondence and hagiographical works of Philip of Harvengt*, onuitgegeven doctoraatsverhandeling, University of St. Andrews, prom. Robert Bartlett, 2007, pp. 25-38.

<sup>601</sup> Vita SM Vers, fol. 10r-v.

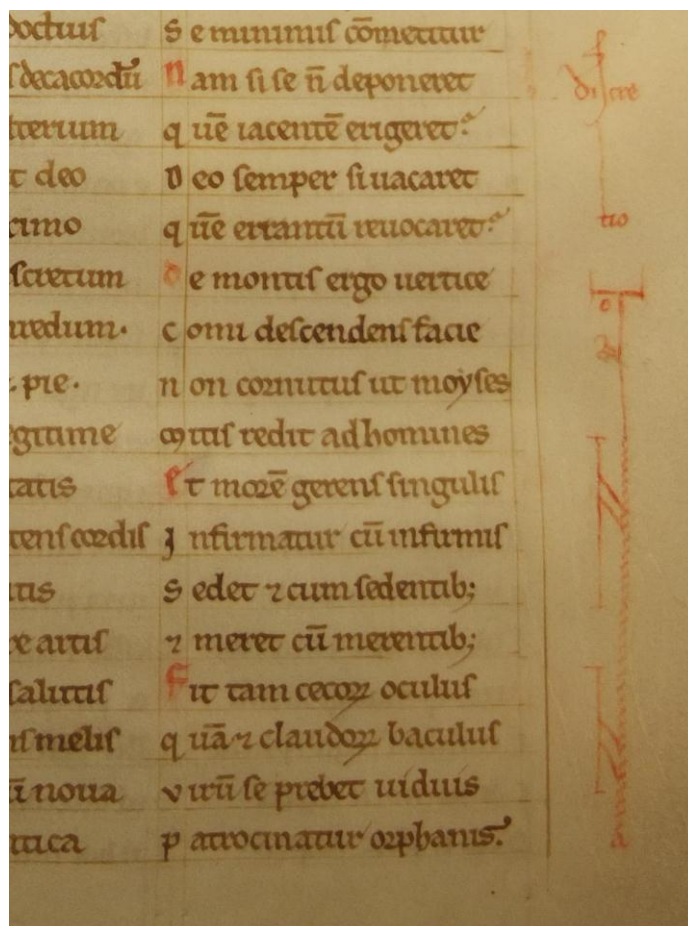
<sup>602</sup> Schemert door deze speciale aandacht voor kostbare materialen een speciale voorliefde van Guibertus voor mooie voorwerpen door? Soberheid en bescheidenheid lijken doorheen Guibertus' *epistularium* weinig op zijn belangstelling te hebben kunnen gerekend. Als benedictijn in een welstellend klooster was Guibertus vermoedelijk omringd door dergelijke kostbare objecten.

<sup>603</sup> Vita SM Vers, fol. 10v-11r.

<sup>604</sup> EpHerv, col. 1283-1286.

<sup>605</sup> Voor een editie van deze tekst, zie voetnoot 583 van dit hoofdstuk.

passages: deze behandelen erg verscheiden onderwerpen<sup>606</sup>. Eenmaal bevindt zich in de kantlijn ook de opmerking ‘*discretio*’ (‘voorzichtigheid geboden’) bij een passage over hoe Martinus zich ‘verlaagt’ tot het niveau van de mens (zie Figuur 13). Hoe kan immers iemand die altijd met zijn gedachten bij God zit, de fouten van de mensen corrigeren<sup>607</sup>? Guibertus’ berijmde *Vita sancti Martini* wekte dus duidelijk wel interesse te Gemblours.



Figuur 13: Discretio- en Nota-aanmerking in de berijmde *Vita sancti Martini*. Close-up van fol. 9r uit KBR hs. 5527-34.

<sup>606</sup> Martinus’ bescheidenheid en de moeilijkheid om in de stad een contemplatief leven te leiden (fol. 7v); Martinus veroordeelt niemand en prijst zichzelf niet, hij is steeds met zijn gedachten bij God (fol. 8r), lof op Martinus’ toewijding voor gezang (fol. 9r), Martinus’ ijverige dienst aan God en zijn naaste, Martinus’ verhevenheid (fol. 9r), liqueficatie uit liefde voor God (fol. 12r), enkel Martinus kan draken en andere demonen verslaan (fol. 12v), Martinus verblijft in het gezelschap van heiligen (in het bijzonder van Maria, Petrus, Paulus, de apostelen, Agnes en Tecla) en kan naar believen de hulp inroepen van engelen (fol. 13v), Martinus is ongeletterd maar kan op alles antwoorden (fol. 18v-19r), Gregorius’ werk over mirakels in het bijzonder de verrijzenis van drie jongens (fol. 19r), Martinus looft eenvoud en oprechtheid in tegenstelling tot hypocrisie en gemaaktheid (fol. 26v), overall zijn kerken of oratoria gewijd aan Martinus (fol. 31v), Clovis’ devotie voor Martinus (fol. 43r), Fulco van Anjou maakt de koning van Frankrijk belachelijk (fol. 45v), een verlamde (fol. 49r) en tot slot ‘Laus Maria’ (fol. 56v).

<sup>607</sup> “*Nam si se non deponeret / quem iacentem erigeret? / Deo semper si vacaret / quem errantium reuocaret?*” Vita SM Vers, fol. 9r.

Guibertus' tweede *Vita sancti Martini*, deze keer in een toegankelijker proza, ontstond na 1204 in opdracht van Philip van Ratzeburg en Siegfried van Mainz, al valt dit – zoals gezien – met een korreltje zout te nemen. Guibertus gaf zelf aan hoe hij dit werk had opgevat. In het eerste boek wilde hij focussen op Martinus' afkomst, zoals hij die vernomen had in de *Historia Septem Fratrum*, en op zijn daden tijdens zijn leven. Het tweede boek handelde over zijn daden na de dood, ofwel aan zijn graf ofwel in andere aan hem gewijde kerken die Guibertus door eigen onderzoek op het spoor was gekomen<sup>608</sup>. De *Vita* in prozavorm wordt traditioneel geïdentificeerd met de tekst die het werkhandschrift opent. Deze tekst behandelt inderdaad de thema's die Guibertus zich als onderwerp voornam ingedeeld in twee boeken<sup>609</sup>. Guibertus beperkte zich hierbij tot het samenplakken van samenvattingen van de *Septem Dormientium*, de tekst over Maura en haar zonen, excerpten uit werk van Gregorius van Tours, de mirakels uit het Tourse hs. 1024, een herschrijving van het mirakel uit de kroniek van Gembloers, fragmenten uit zijn eigen briefcollectie en passages uit zijn *Vita* in versvorm. Het geheel oogt derhalve als een mikmak van verhalen waarbij geen moeite is gedaan om voor vlotte overgangen tussen de verschillende delen te zorgen, noch om de stijl enigszins te harmoniseren, een gebrek waar Guibertus zich rekenschap van geeft<sup>610</sup>. Zo nam Guibertus bijvoorbeeld klakkeloos de 'ik'-vorm over die Gregorius van Tours hanteerde<sup>611</sup>. In feite bevat deze tekst bovendien weinig informatie die Guibertus' niet al in de geversifieerde *Vita* aan bod liet komen, of waarvan hij op z'n minst al op de hoogte was sinds zijn reis naar Tours. Toch leek Guibertus de bedoeling te hebben gehad ook nieuwe informatie in de *Vita* te verwerken, getuige brief 14 waarin hij de banden met Marmoutier na twee decennia stilte weer trachtte aan te halen. Hierin verzocht hij (een kopie van) het werk van Paulinus van Nola – in feite Paulinus van Périgeux, een wijdverspreide misvatting die ook de kanunniken van Châteauneuf maakten– over Martinus<sup>612</sup>. Guibertus' *Vita* in proza is dus geen nieuw werk, maar een compilatie van materiaal dat Guibertus had liggen. De tekst verkeert bovendien duidelijk in een klad fase: er zijn correcties in aangebracht, de titels zijn tussen de lijnen en in de marge bijgeschreven en op verscheidene plaatsen zijn marginale notities toegevoegd, gaande van de aanduiding van persoonsnamen die in de tekst voorkomen als '*probatia*' (zie Figuur 14). Ook de overgang tussen beide boeken valt amper op. Mogelijk zag de afgewerkte *Vita sancti*

---

<sup>608</sup> “*In secundo autem nonnulla, que ad notitiam meam peruenire potuerunt, de his que post transitum eius e mundo uel ad sepulchrum eius, ex quo scriptores miraculorum eius ea scribere desierunt, uel in aliis locis per ecclesias nomini eius dicatas per merita ipsius diuina dignatio operata est, prout diligentius hactenus inuestigare potui et deinceps potero; hec, inquam, in unum compingens, qua desuper facultate dabitur et qua sensus exigui permiserit hebitudo, sermonis uenustate decorare conabor.*” GG Ep. 54, l. 588-596.

<sup>609</sup> Fol. 1r-59.

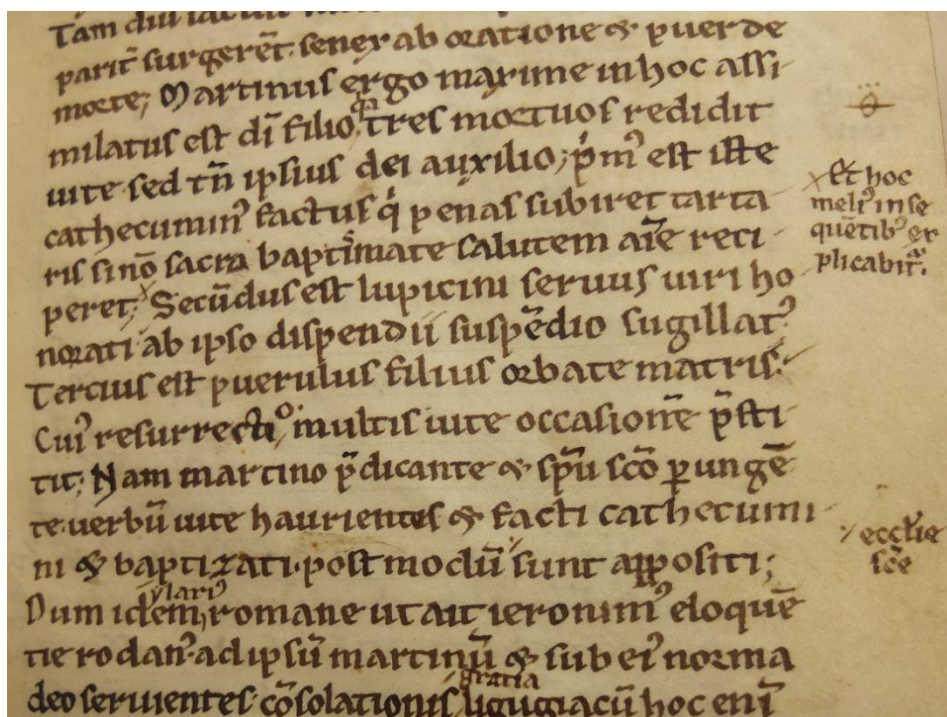
<sup>610</sup> “*In quo etiam opere moneo, ne lectorem stili diuersitas moueat, quia, sicut in diuersis libris diuerse a diuersis auctoribus edita repperi, sic eadem miracula nichil aut parum addens uel mutans in his michi transcribens excepi.*” GG Ep. 54, l. 477-485.

<sup>611</sup> Zie bijvoorbeeld het mirakel op fol. 57r-58r.

<sup>612</sup> GG Ep. 14, l. 37-40.



*Martini* in prozavorm die Guibertus aan de kanunniken van Mainz voorlegde er zowel inhoudelijk als structureel erg anders uit. De tekst zoals die in het werkhandschrift is overgeleverd kan dus moeilijk als dé *Vita sancti Martini* in proza beschouwd worden.



Figuur 14: Close-up van de *Vita sancti Martini* in prozavers (fol. 4r uit KBR hs. 5387-96).

Men kan zich zelfs afvragen of Guibertus niet gewoon zijn voorbereidend werk voor de berijmde *Vita* in verzen heeft laten doorgaan voor een ‘nieuwe tekst’. Er zijn immers opvallende overeenkomsten tussen Guibertus’ beide hagiografische werken. In Appendix 5 worden van één mirakel de beide versies vergeleken. Tussen de versies zijn heel wat woordelijke gelijkenissen. De berijmde versie is doorgaans uitgebreider dan die in prozavorm. Aangezien de prozaversie bovendien nog sporen bevat van de rijmwoorden van de *vita* in versvorm lijkt het heiligenleven in verzen toch aan de prozatekst te zijn voorafgegaan.

Het werkhandschrift bevat overigens naast de *Vita*, de tekst van Adam van Perseigne en de preken van Odo van Cluny nog verscheidene andere Martinus-mirakels, bestaande uit excerpten over Martinus uit Gregorius van Tours’ werken, excerpten uit de *Vita Eugendi* en enkele recentere mirakels, waarvan één gedateerd is in 1200<sup>613</sup>. Het is niet helemaal duidelijk of deze nog tot de *Vita* gerekend moeten worden. De laatmiddeleeuwse kopiist die het waagde de tekst over te nemen, interpreteerde deze twee reeks mirakels zelfs als het tweede boek van Guibertus’ *Vita* en beschouwde de gehele *Vita* als boek I. Mogelijk had Guibertus deze mirakels verzameld met het oog deze ook in een latere versie van zijn *Vita*

<sup>613</sup> Op fol. 68r-99v.



te verwerken. Indien Guibertus ooit een ‘nette versie’ van de *Vita* heeft gemaakt, waren deze mirakels er misschien wel in opgenomen.

Guibertus’ twee *Vitae sancti Martini* zijn dus in sterke mate opgevat als compilaties van het tot dan toe weinig bekende materiaal over de heilige dat hij wist op te sporen. Zijn werkwijze als hagiograaf leunde dus sterk aan bij de beschrijving die Gabrielle Spiegel van de middeleeuwse historicus gaf: “a compiler, cloaking his authorial persona behind the authoritative work of others, with which he tampered only at great moral risk .... a slave to his documents, whose errors he piously passed on”<sup>614</sup>. Als hagiograaf toonde Guibertus dus een heel andere mentaliteit tegenover teksten en hun autoriteit dan hij met betrekking tot brieven en visioenen tentoonspreidde: terwijl hij zonder verpinken ingreep in de brieven die aan hem geschreven werden en zelfs een befaamde figuur zoals Hildegard woorden in de mond durfde te leggen, was hij als hagiograaf van Martinus eerder terughoudend om te interveniëren in de teksten die hij verzamelde.

Ook de hagiografen van Martinus lagen Guibertus na aan het hart: zo promoveerde hij de idee van de ‘vier evangelisten’ van Martinus, zijnde Sulpicius Severus, Paulinus van Nola (in feit van Périgieux), Venantius Fortunatus en Gregorius van Tours<sup>615</sup>. Hij verzamelde bovendien ook teksten over deze hagiografen, zoals de *lectiones* voor de feestdag van Sulpicius en de heiligenlevens van Gregorius van Tours en Odo van Cluny, twee andere hagiografen van Martinus. Tot slot voelde Guibertus zich geroepen om de eer en orthodoxie van Sulpicius Severus te verdedigen. Het sluitstuk van Guibertus’ hagiografische drieluik rond Martinus heeft dan ook – in opzet althans – niet de heilige, maar diens leerling en eerste hagiograaf Sulpicius Severus tot onderwerp. Deze tekst dankte zijn ontstaan aan de beschuldigingen die Gennadius van Marseille in zijn *De viris illustribus* aan het adres van Sulpicius had geuit. Op het einde van zijn leven was Severus, aldus Gennadius, in de val van het pelagianisme getrapt, een ketterij die in de vroege vijfde eeuw werd herroepen. Sulpicius’ fout bestond erin dat hij als vorm van zelfdisciplineren op het einde van zijn leven niet meer wilde praten<sup>616</sup>. Dit fragment uit Gennadius’ werk over Sulpicius circuleerde mogelijk als aparte tekst. KBR hs. 18018, een codex uit Lobbes gedateerd rond 1080-1120, bevat immers deze tekst op fol. 162v. Gezien de institutionele banden tussen Lobbes en Gembloux is het mogelijk dat deze tekst uit Lobbes de inspiratiebron voor Guibertus’ *Apologia* voor Sulpicius vormde. Anderzijds was de tekst misschien gewoon als onderdeel van het werk van Gennadius te Gembloux gekend: Sigebert baseerde zich immers op Gennadius voor zijn

---

<sup>614</sup> Gabrielle Spiegel, ‘Genealogy: Form and function in medieval historical narrative’, in: *History and Theory*, 22:1 (1983), p. 45.

<sup>615</sup> *Vita SM Proza*, fol. 58v (op basis van GG Ep. 5, l. 25-40) en EpGob, p. 284-286.

<sup>616</sup> Gennadius baseerde zich vermoedelijk op een uitspraak van Paulinus van Nola over Sulpicius die hij nogal vergaand interpreteerde. Zie T.R. Glover, ‘Sulpicius Severus and Gennadius’, in: *The Classical Review*, 13:4 (1899), p. 211. Allan McKinley acht het desondanks goed mogelijk dat Sulpicius inderdaad onder invloed van het pelagianisme stond, gezien zijn sociale achtergrond. Zie McKinley, ‘The first two centuries’, p. 178, vn. 26.

eigen *De viris illustribus*. Guibertus had goede redenen om Sulpicius gevrijwaard te willen zien van alle mogelijke verdenking, aangezien de reputatie van Sulpicius bepalend was voor de autoriteit van zijn uitspraken over Martinus. Guibertus deelde de *Apologia* op in twee boeken, waarvan het eerste inderdaad de verdediging van Sulpicius als thema had. Guibertus bewandelde twee sporen om Sulpicius van schuld vrij te spreken. Enerzijds betoogde hij dat een kleine zonde begaan nog geen ramp was zolang de dader maar berouw betoonde. Hierbij stoffeerde hij zijn argument met voorbeelden van verscheidene zondaars die toch heilig waren geworden, waaronder Genebaudus van Laon, Theophilus, Paulus en Pelagia. Hij beargumenteerde verder dat Sulpicius wel een heilige was, wat zijn eventuele misstap veruit compenseerde. Dat Guibertus zich vergistte en Sulpicius Severus vermengde met Sulpicius, de aartsbisschop van Bourges uit de zevende eeuw, moet hem misschien niet te hard worden aangerekend. Ook de monniken van Marmoutier en de kanunniken van Châteauneuf maakten immers deze fout<sup>617</sup>.

Het tweede boek van de *Apologia* lijkt pas later te zijn toegevoegd. Immers, toen Guibertus het eerste boek voorlegde aan enkele mensen, werd opnieuw kritiek geuit op enkele uitlatingen van Sulpicius over de heilige. De lezer in kwestie maakte er namelijk een probleem van dat Sulpicius in hoofdstuk 24 van zijn tweede Dialoog Martinus een uitspraak liet doen over de komst van de eindtijd, die echter intussen onwaar was gebleken. De hagiografische traditie rond Martinus was dus niet gevrijwaard van kritiek in de late twaalfde en vroege dertiende eeuw, zoals ook de opvattingen over Martinus zelf zeker onderhevig waren aan sceptische opmerkingen, getuige de eerder aangehaalde wrijving rond de gelijkstelling van Martinus aan de apostelen. Vandaar voelde Guibertus zich genoodzaakt een tweede boekje toe te voegen, waarin hij zijn beschermheer verdedigde door te stellen dat Martinus in de aangehaalde passage niet op ‘profetische wijze’ sprak, maar enkel een persoonlijke hypothese formuleerde. Sterker nog, hij beschuldigde Martinus’ tegenstanders er zelfs van deze passage in Sulpicius’ werk binnengeloodst te hebben om Martinus en Sulpicius in een slecht daglicht te stellen. Er circuleerden inderdaad verschillende manuscripttradities van de *Dialogi*, één met en één zonder het betwiste hoofdstuk<sup>618</sup>. Zodoende verschoof de focus van Sulpicius naar Martinus en zelfs naar Guibertus’ eigen *martinellus*. In de rest van de tekst behandelde Guibertus verschillende andere vormen van ‘kwaadsprekerij’ over Martinus, zoals het feit dat hij niet de gelijke van de apostelen kon zijn of dat hij maar een slechte beschermheer was gezien de branden die verschillende kerken gewijd aan Martinus hadden vernietigd. Op deze manier maakte hij de brug met zijn eigen *martinellus*: hij had het handschrift immers opgevat als een bron van ‘wapens’ tegen dergelijke lasteraars. Hij raadde dan ook potentiële kopiïsten aan de gehele codex in zijn huidige volgorde te kopiëren. Wat als een apologie voor Sulpicius van Severus was begonnen, eindigde dus als een inleiding op Guibertus’ eigen werk. Hierdoor heeft (het

---

<sup>617</sup> GG Ep. 4, l. 38-41 en GG Ep. 5, l. 28-29.

<sup>618</sup> Hewish, ‘Sulpicius Severus’, p. 34.

tweede boek van) de *Apologia* veel weg van *De destructione*, qua opzet en qua stijl. Beide teksten zijn immers aparte codicologische eenheden, die als inleiding op een gehele codex zijn bedoeld en beide zijn gekenmerkt door een minder heldere stijl. Het werk eindigt nogal rommelig met een smeekbede om hulp aan Martinus, gevolgd door een ‘amen’, waarop nog een tweede paragraaf volgt waarin Guibertus zich uitgebreid excuseerde voor zijn langdradigheid, opnieuw afgesloten met een tweede ‘amen’. Het lijkt er dus op dat de *Apologia* een *work in progress* was, waar Guibertus in fasen aan verder werkte. In feite is deze *Apologia* inhoudelijk het meest originele hagiografische werk van Guibertus, aangezien hij voor deze tekst zich op geen andere bronnen kon baseren. Hij blijft echter steken in nogal simplistische en soms tegenstrijdige redeneringen. Echt uitnodigen om verder te lezen doet deze tekst dan ook niet, zeker niet aangezien hij bovendien nogal drammerig is en erg van de hak op de tak springt.

Doorheen zijn hagiografische werken rond Martinus komt Guibertus’ grote voorliefde voor het miraculeuze duidelijk naar voren. In beide *vitae* besteedde Guibertus immers steeds uitgebreid aandacht aan de mirakels die Martinus, zowel tijdens zijn leven als na zijn dood, verrichtte. Daarenboven beschreven heel wat van de teksten die Guibertus verzamelde en verder verspreidde wonderverhalen, terwijl Guibertus ook mirakels uit het orale circuit liet optekenen en verwerkte in zijn *vitae*. Guibertus ging zelfs doelbewust op zoek naar deze mirakels door Martinus-kerken te bezoeken in de hoop er over nieuwe wonderen te horen. Het grote belang dat Guibertus hechtte aan het schriftelijk vastleggen van mirakelverhalen wordt tot slot ook duidelijk uit zijn verwijten aan de kanunniken die – naar Guibertus’ mening – het optekenen van Martinus’ wonderen verwaarloosden<sup>619</sup>. Deze fascinatie voor wonderverhalen staat echter haaks op het afnemende belang van mirakels voor de heiligencultus dat historici doorheen de tweede helft van de twaalfde eeuw waarnemen. Verscheidene, vaak onderling verbonden oorzaken worden aangestipt als verklaring voor deze plotse desinteresse. Zo wijst Jeroen Deploige erop dat *miracula*, nochtans tot dan toe een populair onderdeel van elk heiligenleven, het vanaf ca. 1150 moeten afleggen tegen de *virtutes* van de heilige, die vooral onder invloed van de cisterciënzerspiritualiteit aan belang wonnen<sup>620</sup>. Hoewel de formele canonisatieprocedure belang bleef hechten aan de wonderen die een heilige had verricht, namen ook in de canonisatiedossiers deugden een belangrijke plaats in. Vanaf paus Innocentius III (1198-1216) werd er aan de deugden van een heilige zelfs gelijke waarde gehecht als aan zijn wonderdaden, wat betreft de vereisten voor canonisatie<sup>621</sup>. Dit vloeide deels voort uit een zekere scepsis ten opzichte van mirakels, ingegeven door de groeiende bekommernis over het feit dat ook de duivel in vermomming bovennatuurlijke gebeurtenissen kon bewerkstelligen. Het was dan ook van het

---

<sup>619</sup> GG Ep. 9, l. 413-425 en GG Ep. 6, l. 28-38.

<sup>620</sup> Deploige, *Hagiografische strategieën*, pp. 191-193.

<sup>621</sup> Michael Goodich, ‘Innocent III and the Miracle as a Weapon against Disbelief’, in: Michael Goodich, *Lives and Miracles of the Saints. Studies in Medieval Latin Hagiography*. Ashgate, Aldershot, 2004, pp. 456-470.

allergrootste belang dat de zogenaamde mirakelen grondig onderzocht werden alvorens als authentiek erkend te worden<sup>622</sup>. Ook in monastieke milieus werd deze terughoudendheid gedeeld, getuige Aelred van Rievaulx' uitspraak dat mirakels geen zekere gids tot de deugd zijn<sup>623</sup>. De standaardisatie van de canonisatieprocedure had volgens Rachel Koopmans daarenboven tot gevolg dat de creativiteit die eventuele neerschrijvers van mirakels aan de dag konden leggen beknot werd, waardoor die minder geneigd waren nieuwe collecties aan te leggen<sup>624</sup>. De mirakelverzamelingen die wel nog het licht zagen waren hoofdzakelijk gemonopoliseerd door wonderen toegeschreven aan Maria, waarbij vooral de literaire kwaliteiten en het amusementsgehalte hoog aangeslagen werden<sup>625</sup>. Mirakels bleven wel een zekere populariteit genieten in de volkstalige hagiografie, die duidelijk anders ingevuld werd dan de Latijnse heiligenlevens. Zo bleef tovenarij een grotere rol spelen in deze hagiografie voor leken, maar men verpakte dit geloof in magie onder de christelijke term 'mirakels'<sup>626</sup>. Ook in *exempla*-collecties werden mirakelverhalen geïntegreerd, al ontdeed men ze steeds van alle specifieke informatie zodat ze als algemeen stichtend voorbeeld konden dienen<sup>627</sup>. Zodoende kon Caesarius van Heisterbach de verhalen uit zijn *'Dialogus Miraculorum'* aanbevelen 'aan hen die arm zijn, niet in deugd, maar in kennis'<sup>628</sup>. Tot slot werden mirakels meer en meer stof voor theoretische discussies, eerder dan nog de neerslag van vrome devotie. Vanaf de twaalfde eeuw vormden de eeuwenlang aanvaarde ideeën van Augustinus over wonderen opnieuw het onderwerp van debat<sup>629</sup>. Zo ging men mirakels classificeren, de kenmerken ervan beschrijven en een hiërarchisch onderscheid tussen de mirakels aanbrengen. Naast de 'gewone' mirakelen die behoren tot de dagelijkse gang van de natuur sprak men nu ook van *contra natura* mirakels, waarlijk wonderlijke mirakels van God die duidelijk ingingen tegen de orde van de natuur. Hierdoor kreeg men een grotere vrijheid voor het onderzoeken van 'mirakels' vanuit een (pseudo-)wetenschappelijk standpunt en voor het zoeken naar 'logische' verklaringen<sup>630</sup>. Deze

---

<sup>622</sup> Michael Goodich, *Miracles and Wonders. The Development of the Concept of Miracle, 1150-1350*, Ashgate, Aldershot, 2007, pp. 69-86.

<sup>623</sup> Benedicta Ward, *Miracles and the medieval mind. Theory, Record, and Event, 1100-1215*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1989, p. 25.

<sup>624</sup> Rachel Koopmans, *Wonderful to Relate. Miracle Stories and Miracle Collecting in High Medieval England*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia & Oxford, 2001, pp. 205-206 en p. 208.

<sup>625</sup> Koopmans, *Wonderful to Relate*, pp. 203-204.

<sup>626</sup> Jean-Claude Schmitt (red.), *Les saints et les stars. Le texte hagiographique dans la culture populaire. Etudes présentées à la société d'ethnologie française. Musée des arts et traditions populaires*, 1979, Parijs, 1983, p. 18.

<sup>627</sup> Koopmans, *Wonderful to Relate*, p. 204.

<sup>628</sup> Ward, *Miracles and the medieval mind*, p. 26.

<sup>629</sup> Augustinus was één van de eerste die de mirakels van een theoretische omkadering probeerde te voorzien. Naast de wonderen die God dagelijks en zichtbaar bewerkstelligt (*natura*), zijn er de échte *miracula*, stelde hij, die *supra natura* manifestaties van Gods almacht zijn. Mirakels zijn als het ware het doorschemeren van de voor ons verborgen goddelijke orde die in alle dingen aanwezig is, tekens van God aan de mens. Zie Ward, *Miracles and the medieval mind*, pp. 2-4.

<sup>630</sup> Ward, *Miracles and the medieval mind*, pp. 4-13. Zie ook Koopmans, *Wonderful to Relate*, p. 203.

redenen zorgden er samen voor dat de religieuze elite die verantwoordelijk was voor het optekenen van mirakels, gefnuikt in haar creativiteit, de interesse in het genre verloor.

Guibertus' devotie voor Martinus en zijn voorkeur voor diens wonderdaden situeert zich dus in een periode waarin de impact van mirakelverhalen net tanend is. In zijn toewijding aan Martinus lijkt Guibertus zelfs enigszins op de elfde-eeuwse mirakelverzamelaar Osbern van Canterbury (ca. 1050 – na 1090). Deze benedictijn produceerde de eerste echte mirakelcollectie van Engelse bodem omtrent 1090. Hij beschreef de mirakels van Dunstan van Canterbury, een heilige waarvoor hij een bijzondere devotie koesterde, opdat deze bewaard zouden blijven voor het nageslacht. Ook Osbern liet geen kans voorbij gaan om elk gesprek op Dunstan te brengen en zo mirakels van de heilige op te sporen, zo wordt in de collectie verhaald<sup>631</sup>. Guibertus' fascinatie voor mirakels lijkt dus eerder traditioneel en zelfs al wat verouderd. Wat dreef Guibertus weinig modieuze voorliefde voor het miraculeuze?

Historici zijn het niet helemaal eens over de reden waarom mirakelcollecties eigenlijk net op schrift werden gesteld. De meest voorkomende interpretatie wordt door Benedicta Ward vertolkt. Zij stelt dat mirakelverzamelingen een vorm van propaganda waren voor het heiligdom dat relieken bezat van de heilige aan wie de mirakels werden toegeschreven. Vaak volgden op de *inventio* of *translatio* van een heilige immers verscheidene miraculeuze gebeurtenissen. Eens een bepaald pelgrimsoord vaste erkenning had gekregen, liep het aantal gerapporteerde mirakels immers sterk terug<sup>632</sup>. Door de kennis over deze mirakels te verspreiden trachtte men dus pelgrims aan te trekken naar de cultusplaats<sup>633</sup>. In Guibertus' geval lijkt deze factor minder mee te spelen: de cultus van Martinus te Tours was reeds sterk gevestigd en behoefde geen verdere literaire ondersteuning van Guibertus. Barbara Abou-el-Haj wees er echter op dat ook reeds gevestigde vereringen contemporaine mirakels bleven nodig hebben om te blijven bestaan<sup>634</sup>. Zo dienden strafmirakels bijvoorbeeld om de macht van de heilige als patroon van het heiligdom te onderstrepen. Door op die manier potentiële aanvallers af te schrikken kon het heiligdom en haar bezit tegen inbreuken beschermd worden. Ook deze suggestie lijkt hier echter niet van tel, al beeldde Guibertus Martinus wel af als de beschermer van zijn bewonderaars en de cultusplaatsen die aan hem gewijd werden. Guibertus trachtte immers niet het prestige van een welbepaalde cultusplaats op te krikken, maar stelde zich tot doel de faam van Martinus algemeen te verspreiden, los van eventuele reliekenverering. Mirakels hadden hier zeker een rol te spelen, doordat ze bewondering opwekten voor de heilige. Om Martinus een grotere bekendheid te geven had Guibertus echter betere middelen tot zijn beschikking, zoals zijn

---

<sup>631</sup> Osbern vertelde dat zijn gesprek met de ridder van Thanet op het onderwerp van de heilige Dunstan kwam, aangezien elke keer hem mogelijkheid te beurt viel over de heilige te converseren dit hem bijzondere voordelen opleverde. Zie Koopmans, *Wonderful to Relate*, p. 19.

<sup>632</sup> Ward, *Miracles and the medieval mind*, pp. 125-126.

<sup>633</sup> Abou-el-Haj, *The Medieval Cult of Saints*, p. 45 en pp. 88-92.

<sup>634</sup> Abou-el-Haj, *The Medieval Cult of Saints*, pp. 35-60.

brieven en zijn onophoudelijke neiging zowat iedereen die hij tegenkwam persoonlijk lastig te vallen met zijn devotie voor Martinus.

Een alternatieve insteek om Guibertus' geestdrift in het neerschrijven van mirakels te verklaren wordt geboden door Rachel Koopmans in haar analyse van de productie van Latijnse mirakelcollecties tussen 1180 en 1220 in Engeland. Volgens Koopman behoefde een cultus geen neergeschreven teksten om bloeiend te zijn. Een levendige orale traditie rond de heilige vervulde een veel essentiëlere rol in het aantrekken van pelgrims. Daarenboven versterkte het (her)vertellen van mirakelverhalen de sociale banden binnen de samenleving én tussen de gelovigen uit de nabije regio en de cultus van de heilige<sup>635</sup>. De Latijnse mirakelcollecties zelf werden meestal aangelegd door de religieuze elite, die op eigen initiatief handelde en de bestaande tradities voor eens en voor altijd wou vastleggen, aldus Koopmans<sup>636</sup>. Deze collecties kenden geen grote verspreiding en waren zeker niet voor een lekenpubliek bedoeld. Het valt dus te betwijfelen of ze een grote impact op de aantrekkingskracht van een heiligdom op pelgrims hebben gehad. Koopmans stelt zelfs enigszins ironisch dat de glasramen in de kathedraal van Canterbury 'the sole miracle collection created in high medieval England for the consumption of the ordinary pilgrim' waren<sup>637</sup>. Koopmans interpreteert de Engelse mirakelcollecties dan ook als een literair genre dat vooral onder de religieuze elite populair was<sup>638</sup>. Deze elite trachtte, volgens haar, uit een zeker conservatisme de levende traditie te verstenen en te bewaren<sup>639</sup>. Mirakelcollecties getuigen dus van de wil om kennis over het verleden door te geven aan het nageslacht en sluiten derhalve eerder aan bij het genre van historiografie<sup>640</sup>. Tot slot wijst Koopmans erop dat de redactie van mirakelcollecties ook parallellen vertoont met het aanleggen van briefverzamelingen<sup>641</sup>, een niet onbelangrijke vaststelling in het licht van de hoofdpersonage van deze scriptie. Het is dus goed mogelijk dat een dergelijke conservatieve neiging ook aan Guibertus' fascinatie voor mirakels ten gronde lag. Zo geeft het feit dat hij aan de grondslag van het opstellen van de *Notae Gemblacenses* lag, al aan dat Guibertus getekend was door een verlangen om het verleden te bewaren. Daarenboven verweet Guibertus de kanunniken van Châteauneuf een gebrek aan ijver in het neerschrijven van de mirakels die er zich rond Martinus lichaam voltrokken, waardoor de meeste in vergetelheid waren geraakt. Guibertus schiep er waarschijnlijk een persoonlijk genoegen in mirakels te

---

<sup>635</sup> Koopmans, *Wonderful to Relate*, p. 5.

<sup>636</sup> Koopmans, *Wonderful to Relate*, p. 5 en pp. 25-27.

<sup>637</sup> Koopmans, *Wonderful to Relate*, pp. 201.

<sup>638</sup> "a defining genre and major literary phenomenon of the long twelfth century". Koopmans, *Wonderful to Relate*, p. 2.

<sup>639</sup> Koopmans, *Wonderful to Relate*, pp. 1-8.

<sup>640</sup> Koopmans, *Wonderful to Relate*, p. 133.

<sup>641</sup> "Overall, the highly polished, affective, and episodic nature of the miracle collections of the early twelfth century has much in common with the art of letter-writing and making of letter-collections so fashionable among monks of the period." Koopmans, *Wonderful to Relate*, p. 99.

verzamelen, te registreren en te herlezen. Daarenboven konden mirakels functioneren als verklaringen voor ongewone situaties, zoals de afwijkende liturgische gebruiken te Tours. Tot slot voelde Guibertus zich waarschijnlijk gerustgesteld door het feit dat de heiligheid van zijn zelfgekozen beschermheer zich tot in Guibertus' tijdsperiode uitstrekte: de continue stroom van mirakels toonde aan dat Martinus een goede patroon was die zijn vereerders niet in de steek liet.

Guibertus' voorliefde voor mirakels mag dan wel ingegeven zijn door een behoudsgezinde attitude, de mirakels die hij selecteerde zijn zeker niet allemaal traditioneel te noemen. Ofschoon het merendeel de gebruikelijke genezingen en bovennatuurlijke straffen behandelen<sup>642</sup>, bevat Guibertus' collectie ook verscheidene mirakels die de veranderende religieuze en sociaaleconomische relaties illustreren alsook verhalen die getuigen van een opmerkelijke literaire smaak. Het mirakel dat zich afspeelde nabij Bingen vertelt bijvoorbeeld het verhaal van een man wiens rijkdom hem onterecht ontnomen werd door een *vicedominus*, vermoedelijk een vertegenwoordiger van de kerk van Mainz. Door Martinus' tussenkomst stierf de usurpator en kon de man zijn erfenis terug claimen<sup>643</sup>. Economische problemen vormen eveneens het onderwerp van een tweede mirakel. Een handelaar verhuurde zijn laatste waardevolle bezit aan een senator in aanwezigheid van een getuige. Toen hij na vier jaar zijn bezit weer wou loskopen, beweerde de senator dat hij het goed had gekocht. Een beroep op de getuige van de rechtshandeling was helaas niet meer mogelijk aangezien die enige tijd geleden was gestorven. De beide partijen bepleitten hun zaak voor Martinus, die de getuige tijdelijk weer uit de dood opwekte zodat hij toch nog de waarheid kon bevestigen<sup>644</sup>. De problematiek van betrouwbare handelscontacten in een nog overwegend orale samenleving wordt hier dus opgelost door een beroep te doen op bovennatuurlijke krachten. Naast deze mirakelverhalen die waren ingegeven door de economische ontwikkelingen in de twaalfde eeuw, selecteerde Guibertus ook twee sterk gelijkende mirakels over cisterciënzer monniken. Beide monniken – de ene anoniem, de andere een leeftijdsgenoot en verwant van Guibertus uit Signy – kregen na hun intrede twijfels over hun roeping. De novice uit Signy werd in een visioen door Martinus overhaald om vol te houden<sup>645</sup>, terwijl zijn anonieme collega bezweek onder de verleiding en het klooster verliet. Onderweg kwam hij zijn vader tegen, die zijn lot beklagde nu zijn zoon niet meer voor hem bad. Onverwijd keerde de monnik terug naar zijn klooster en door Martinus' tussenkomst had niemand zijn afwezigheid opgemerkt<sup>646</sup>. Misschien schiep Guibertus er wel een heimelijk genoegen in om

---

<sup>642</sup> De mirakels die de kanunniken van Tours in hun brieven opnamen, het mirakel uit de kroniek van Gembloers, de mirakels die ook in het Tourse hs. 1024 zijn opgenomen en het mirakel dat zich voordeed in de Haspengouw.

<sup>643</sup> Vita SM Vers, fol. 53v-55r en Vita SM Proza, fol. 40r-42r.

<sup>644</sup> KBR hs. 5387-96, fol. 96v-97r. Voor een editie, zie Delehaye, 'Quatre miracles', pp. 45-47.

<sup>645</sup> Vita SM Vers, fol. 50v-51v en Vita SM Proza, fol. 38r-v.

<sup>646</sup> KBR hs. 5387-96, fol. 97r-98v.

de cisterciënzers als onstandvastig voor te stellen; over benedictijnen vertelde hij althans geen verhalen over twijfel en afvalligheid. Niettemin ontstond na de dood van Bernardus van Clairvaux een hele traditie van mirakels uitgevoerd door de befaamde cisterciënzer, waarin dergelijke mirakels rond vertwijfelde monniken frequent voorkomen. We hoeven deze negatieve beeldvorming rond de cisterciënzers dus niet noodzakelijk Guibertus aan te rekenen.

Sommige van de mirakels die Guibertus verzamelde handelen over erg triviale gebeurtenissen – zo weigerde het paard van abt Guntharius verder te gaan alvorens de abt gebeden had in een oratorium gewijd aan Martinus<sup>647</sup> – terwijl andere daarentegen zeer bizarre gebeurtenissen beschrijven. Zo kregen twee studenten uit Schotland onderdak van Martinus in een paradijselijke tuin, die echter uit het niets getoverd bleek. Martinus was dus blijkbaar *'potior quam natura'*<sup>648</sup>. Het mirakel over de bezeten achttienjarige uit Kamerrijk dat zich in 1200 voordeed blijft – ondanks zijn kleurrijke beschrijving – eerder obscuur<sup>649</sup>, maar het heeft wel veel weg van de verhalen over bezetenen uit *exempla*-collecties en de nieuwe heiligenlevens die zich in de dertiende eeuw in de Zuidelijke Nederlanden en het Rijnland ontwikkelden. Beide teksten zijn tekenend voor de literaire tradities die zich in de middens van de nieuwe religieuze ordes ontstonden. Tot slot toonde Guibertus ook interesse voor de epische verhalen die in hoofse kringen populair werden vanaf de twaalfde eeuw. Het mirakel over de dochter van de koning van Frankrijk is duidelijk geïnspireerd op het genre van de *chanson de geste*. Hippolyte Delehaye, die de tekst uitgaf, ziet een opmerkelijke parallel met de roman over Helena van Constantinopel<sup>650</sup>. In het mirakel wordt de ingewikkelde familiegeschiedenis van de dochter van de koning van Frankrijk, die tegelijk ook koningin van Bretagne is, verhaald<sup>651</sup>. Martinus fungeert in het relaas bijna als een typische held van de ridderroman. Ook in de opening van zijn berijmde *Vita sancti Martini* beschreef Guibertus de heilige overigens als een held<sup>652</sup>. Tot slot blijkt Guibertus' voorliefde voor het epische ook uit andere teksten. Ook het relaas over Karel de Grotes heldhaftige daden en de uiteenzetting van Martinus' adellijke afkomst in de *Septem Dormientium* zijn getekend door de nieuwe weg die de twaalfde-eeuwse literatuur insloeg en waarin helden met mythische stambomen schering en inslag werden.

---

<sup>647</sup> Vita SM Proza, fol. 56r-56v.

<sup>648</sup> Miraculum de liberalitate, p. 592.

<sup>649</sup> KBR hs. 5387-96, fol. 95v-96v.

<sup>650</sup> Delehaye, Quatre miracles, pp. 30-31.

<sup>651</sup> KBR hs. 5387-96, fol. 94r-95r. Voor een editie, zie Delehaye, 'Quatre miracles', pp. 42-45.

<sup>652</sup> "*Martinus actu splendidus / qua fulserit mitia / que tulerit et premia / ad regis eius tytulum / et posteris ad exemplum / laudum herois avidus / referre gestit animus.*" Vita SM Vers, fol. 4r.



## 6.2.4 De representatie van Sint-Martinus

Guibertus benadrukte in zijn werk over Martinus in de eerste plaats de universele reputatie en bekendheid van de heilige<sup>653</sup>. Martinus werd volgens hem dan ook bewonderd onder alle lagen van de bevolking en ook door belangrijke monastieke figuren zoals Amandus, Benedictus en Columbanus<sup>654</sup>. Guibertus schreef Martinus veel verschillende rollen toe. In de proloog op zijn berijmde *Vita sancti Martini* stelde hij de heilige voor als de ideale invulling van de verschillende maatschappelijke staten: als leek vertoonde Martinus immers al een bijzondere deugdzaamheid; als ‘*eremita vel monachus*’ was hij gekend om zijn uitzonderlijke onthouding en eeuwige contemplatie; als bisschop bezat hij een enorme waardigheid en autoriteit<sup>655</sup>. Desondanks slaagde Martinus er toch in tijdens zijn episcopaat voeling te houden met de gewone mensen<sup>656</sup> en bovendien steeds bescheiden, zoals een monnik, te blijven<sup>657</sup>. In de *Vita* zelf dichtte Guibertus Martinus daarenboven ook de rollen van *miles* en *sacerdos* toe<sup>658</sup>. Martinus blonk dus uit in alle rollen die hij op zich nam en kon dus als ideaal dienen voor alle maatschappelijke groepen. Guibertus wilde dus de hele samenleving modelleren naar St-Martinus.

Doorheen zijn brieven en hagiografische werk benadrukte Guibertus voortdurend dat Martinus beter was dan de meeste, zoniet alle andere heiligen. Hij was immers gelijk aan zowel de apostelen<sup>659</sup> als aan de martelaren. Dat voor Martinus uiteindelijk geen fysiek martelaarschap was weggelegd, lag volgens Guibertus zeker niet aan zijn gebrek aan pogingen om dit lot op te zoeken, maar aan het feit dat God hem voor een andere opdracht had uitverkoren<sup>660</sup>. Ook in het *Carmen de sancto Martino*, de tekst die aan Guibertus opgedragen werd, worden deze verschillende rollen aangehaald<sup>661</sup>. De auteur van het

---

<sup>653</sup> Zie bijvoorbeeld de volgende citaten uit de *Vita SM Vers*, fol. 31v: “*quis hominis nomen eius / non audit nisi surdus? / Quis hunc tacet nisi mutus? / et quis enscit nisi nullus*” en “*Nam quis preter matrem dei / sive beatorum celi / tot dives est ecclesiis / tot locuples cenobii? // Que civitas vel oppidum / non habet oratorium / martini si non pignore / saltem dicatum nomine? // Quocumque vadas, venias / si roges semper audias / hec vel illa basilica / martini est ecclesia*”.

<sup>654</sup> *Vita SM Vers*, fol. 38r-v. Voor Benedictus’ bijzondere devotie voor Martinus, zie ook T-Ep. 9, fol. 86r en 87r. Benedictus bouwde inderdaad een oratorium gewijd aan Martinus volgens Gregorius de Grote (*Dialogi*, II, cap. 8), maar nergens wordt van een bijzondere devotie voor Martinus gewag gemaakt. Dit lijkt Guibertus’ eigen interpretatie te zijn geweest.

<sup>655</sup> *Vita SM Vers*, proloog, p. 583.

<sup>656</sup> *Vita SM Vers*, proloog, p. 583.

<sup>657</sup> GG Ep. 49, l. 644-651.

<sup>658</sup> “*miles, sacerdos, monachus / diversis stetit gradibus / et proinde multimodis / in celo nitet laureis*”. *Vita SM Vers*, fol. 30r.

<sup>659</sup> *Vita SM Vers*, fol. 34r; GG Ep. 9, l. 144-166 en l. 211-219. Dit idee komt ook aan bod in Guibertus’ *Apologia*, de *Carmen de sancto Martino*, de tekst van Adam van Perseigne en de *Visio de sancto Martino* van Hildegard van Bingen.

<sup>660</sup> *Vita SM Vers*, fol. 13r.

<sup>661</sup> Zie bijvoorbeeld *Carmen de sancto Martino*, pp. 307-309 en pp. 311-312.

*Carmen* beklemtoonde daarenboven dat Martinus beter was dan de eremieten, die zich verborgen in een rustig leven in de schaduw. Martinus zocht de strijd op in de wereld en nam zijn verantwoordelijkheid voor de andere gelovigen<sup>662</sup>.

In de ogen van Guibertus vertegenwoordigde Martinus de ideale combinatie van het actieve en contemplatieve leven. Enerzijds was Martinus steeds gericht op het hemelse en slaagde hij erin zowel in de wereldlijke drukte van de stad als in de woestijn te leven<sup>663</sup>. Hij zocht immers enkel God<sup>664</sup>. Martinus' gebedsijver werd zelfs beloond met de gift van profetie, die hem in staat stelde de toekomst te kennen en het geheime te doorgronden<sup>665</sup>. Hij kon dan ook, ondanks zijn ongeletterdheid, de meest ingewikkelde vragen zonder verpinken beantwoorden<sup>666</sup>. Niet alles wat Martinus zei, sprak hij echter uit op 'profetische wijze'. Op deze wijze verklaarde Guibertus in de *Apologia* dat Martinus' voorspelling van de naderende eindtijd niet waar gebleken was<sup>667</sup>. John Corbett wees erop dat Sulpicius Severus sterk getekend was door de verwachting dat het einde der tijden zich snel zou aandienen. Dit uitte zich het sterkst in Sulpicius' *Chronica*, geschreven na Martinus' dood, al zijn ook in de *Vita sancti Martini* en de *Dialogi* sporen van deze attitude terug te vinden. De *Chronica* is in feite een aanklacht tegen de interne strijd in de Kerk tussen de 'ware' zielenhoeders zoals Martinus en de door ambitie en verdorvenheid gecorrumpeerde clerus, die Sulpicius interpreteerde als voorbode van de eindtijd. De autoriteit van deze ware zielenhoeders berustte op hun charismatische, profetische inzichten en stond haaks op de wereldlijke macht, en vooral het machtsmisbruik, van de clerus<sup>668</sup>. Mogelijk school hierin Martinus' aantrekkingskracht op Guibertus: net zoals Martinus verwachtte hij immers dat het einde der tijden zich binnenkort zou aandienen en dat het gebrek aan religiositeit in de Kerk hier een voorteken van was. Daarenboven getuigt ook zijn fascinatie voor Hildegard van Bingen van Guibertus' openheid voor charismatische heiligen en profetische kennis. Guibertus vergeleek Hildegard zelfs met Martinus door te wijzen op hun gedeelde talent om vlot op allerhande ingewikkelde vragen te kunnen antwoorden<sup>669</sup>. Deze vaststelling verklaart

---

<sup>662</sup> *Carmen de sancto Martino*, p. 317, l. 353-354.

<sup>663</sup> "*et quod difficillimum / in urbe tenet heremum*". *Vita SM Vers*, fol. 7v.

<sup>664</sup> "*non in terra non in celo / quicquam querit absque deo / ipsi semper adherere / soli toto studet corde*". *Vita SM Vers*, fol. 8r. Zie ook T-Ep. 11, fol. 107r.

<sup>665</sup> "*Signis iam apostolicus / sit spiritu propheticus / tam futura prenuntians / quam et secreta penetrans*". *Vita SM Vers*, fol. 14v. Ook in het *Carmen* wordt de gift van profetie aan Martinus toegeschreven. Zie *Carmen de sancto Martino*, p. 319.

<sup>666</sup> *Vita SM Vers*, fol. 18v -19r.

<sup>667</sup> *Apologia*, fol. 7r-v.

<sup>668</sup> Corbett, 'Changing Perceptions', pp. 238-242.

<sup>669</sup> "*Quid quod liberalium artium ignara nec cognoscens litterarum [over Hildegard van Bingen], uidelicet nec differentias nec consonantias casuum, figurarum, generum, numerorum, graduum, uel ceterorum huiusmodi sciens discernere, tanto doctrine fulget priuilegio tantam que scripturarum possidet intelligentiam, ut, sicut de beatissimo legitur Martino, in soluendis earum questionibus prompta et facilis, et in communi*

waarom Guibertus zich aangesproken voelde door twee erg uiteenlopende heiligen: het was hun bereidheid om de religieuze orde in vraag te stellen die aansluiting vond bij zijn eigen wereldbeeld en ervaringen.

Af en toe daalde St-Martinus af van de 'berg' van contemplatie en begaf zich weer onder de mensen, omdat hij enkel door onder hen te leven de verdwaalde schapen weer terug op het goede pad kon brengen<sup>670</sup>. Het corrigeren van zijn onderdanen was immers een essentieel deel van zijn rol als priester. Zelfs als leider van de kerk van Tours slaagde Martinus er echter steeds in zijn monastieke deugdzaamheid te bewaren, wat hem een excellent voorbeeld voor alle prelaten maakte. Guibertus vatte zijn *Vita sancti Martini*, opgedragen aan Philip van Heinsberg, dan ook op als een soort 'beeld' waarnaar de aartsbisschop zichzelf kon modelleren en raadde hem in het bijzonder aan de deugden die hij in Martinus waarnam te imiteren<sup>671</sup>. St-Martinus was voor Guibertus dus de perfecte combinatie van episcopale waardigheid en monastieke deugdzaamheid, in het bijzonder bescheidenheid en gehoorzaamheid. In deze invulling van Martinus stond Guibertus niet alleen<sup>672</sup>. Deze representatie kadert in feite in een breder debat binnen de twaalfde-eeuwse Kerk over de verhouding tussen het actieve en het contemplatieve leven, vaak gesymboliseerd door respectievelijk Martha en Maria, de twee zussen uit het Nieuwe Testament. Vooral onder de reguliere kanunniken leefde een discours waarin men de combinatie van contemplatie en een rol in de wereld als volwaardig religieus alternatief trachtte te promoten, om aldus de eigen levenswijze van voldoende autoriteit te voorzien. Vaak deed men hierbij beroep op de metafoor van de ladder van Jacob, waarlangs men eerst opsteeg naar de rust van contemplatie om vervolgens weer af te dalen en zich gesterkt weer ten dienste van de medemens te stellen<sup>673</sup>. Dat Guibertus net de figuur van Martinus, de personificatie van de ideale combinatie tussen actief en contemplatief leven, als voorbeeld aan kerkelijke leiders voorhield, kadert ongetwijfeld in zijn overtuiging dat de huidige Kerk in verval was geraakt en moest hervormd worden. Om ervoor te zorgen dat de clerus opnieuw zijn pastorale taken naar behoren ging beoefenen, pleitte Guibertus in feite voor

---

*confabulatione efficax et alacris habeatur, parata semper rationem reddere de quibuscumque inquisita fuerit.*" GG Ep. 18, l. 251-223.

<sup>670</sup> Vita SM Vers, fol. 9r.

<sup>671</sup> Vita SM Vers, proloog, p. 583. Guibertus spreekt over Martinus als *specular, exemplar, norma* en *forma*. Ook Sulpicius had volgens Guibertus met zijn Leven over de heilige de bedoeling gehad een schitterend venster te midden van de Kerk te tonen. Zie Apologia, fol. 9r.

<sup>672</sup> Douglas Roby, 'Philip of Harvengt's Contribution to the Question of Passage from One Religious Order to Another', in: *Analecta Praemonstratensia*, 49 (1973), p. 88.

<sup>673</sup> Giles Constable, 'The Interpretation of Mary and Martha', in: Giles Constable, *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought*, Cambridge University Press, New York, 1995, pp. 61-72. Deze vaststelling sluit bovendien aan bij de bewondering die Guibertus uitsprak voor het werk '*de tribus invisibilibus dei et tribus mundi visibilibus, cuius illustri eruditione palam tibi fiet quomodo rationis ductu per considerationem visibilium ad cognitionem invisibilium gradatim possis ascendere et a contemplatione illorum ad istorum ordinem vel causas prospiciendas segura regradatione debeas descendere*', dat hij aan Hugo van St-Victor toeschreef, al ligt – zoals hoger al gesuggereerd – Richard van St-Victor misschien meer voor de hand.

een monasticering van de kerkelijke hiërarchie: door zich op monastieke deugdzaamheid toe te leggen zouden de seculiere geestelijken de Kerk opnieuw in haar voormalige luister kunnen herstellen.

Onder de deugden die Guibertus aan St-Martinus toeschreef, en die hij dus aan de bredere Kerk wou voorhouden als idealen, stonden de monastieke idealen van gehoorzaamheid en bescheidenheid op de eerste plaats. Martinus betoonde bijvoorbeeld altijd spontaan en opgewekt zijn gehoorzaamheid aan God<sup>674</sup>. De preek van Bernardus van Clairvaux ter ere van Martinus' feestdag, waarin de heilige werd geprezen als typevoorbeeld van gehoorzaamheid, kon uiteraard bij Guibertus op bijzondere belangstelling rekenen. Martinus' gehoorzaamheid werd hier geïnterpreteerd als de bereidheid om Gods wil na te leven. Ondanks zijn voorkeur voor een leven van contemplatie ging Martinus daarom de *labor* in de wereld niet uit de weg<sup>675</sup>. De monastieke deugden dienden als verantwoording en onderbouw voor een actief leven in dienst van de medemens, een idee dat ook bij Guibertus terugkomt<sup>676</sup>. Martinus was bovendien immer bescheiden, zodat dat hij nooit neerkeek op iemand, noch ooit iemand minder waard achtte dan zichzelf<sup>677</sup>. Ook de eenvoud en onschuld van de heilige konden op Guibertus' goedkeuring rekenen. Met deze deugden wapende Martinus zich tegen de hypocrisie, die hem uit Gods gezelschap zou houden<sup>678</sup>. Naast deze deugden typeerde Guibertus zijn favoriete heilige ook als trouw, liefdevol, geduldig, godvrezend en ijverig in zijn studies, als rechtvaardig, vriendelijk, puur, standvastig en waarheidlievend<sup>679</sup>. Bovendien loofde hij Martinus' medelijden, zijn geloof, zijn zuiverheid, ascese en ten slotte zijn goede inborst<sup>680</sup>. Kortom, al lag de klemtoon op de monastieke deugden van bescheidenheid en gehoorzaamheid, Guibertus dichtte St-Martinus zowat de hele catalogus aan hagiografische deugden toe.

Martinus was in Guibertus' ogen een strijder voor het geloof<sup>681</sup>: de openingsregel van de berijmde *Vita sancti Martini* luidde zelfs '*Christi miles magnanimus*<sup>682</sup> en in de proloog

---

<sup>674</sup> GG Ep. 9, l. 187-204; GG Ep. 28, l. 360-366; GG Ep. 48, l. 172-194 en GG Ep. 49, l. 545-549.

<sup>675</sup> Bernardus van Clairvaux, *In festo sancti Martini. Sermo de exemplis obedientiae*, col. 498-499.

<sup>676</sup> Zie GG Ep. 9, l. 191-210.

<sup>677</sup> "*nullum spernit nullum dampnat / nullum minus quam se laudat / malum malo non rependit / sed in bono malum vincit*". Vita SM Vers, fol. 8r. Zie ook GG Ep. 9, l. 46-61; GG Ep. 47, l. 56-59; GG Ep. 48, l. 110-131; GG Ep. 49, l. 527-529 en l. 647-651.

<sup>678</sup> "*Hinc ficti et ypocrite / numquam possunt prospicere / dum comitatum domini / corde sequuntur duplici // Hoc Martinus non nesciens / vere simplex et innocens / tota deo semper mente / non neglexit adherere*". Vita SM Vers, fol. 26v.

<sup>679</sup> GG Ep. 47, l. 51-113.

<sup>680</sup> GG Ep. 48, l. 75-215.

<sup>681</sup> Zie bijvoorbeeld Vita SM Vers, proloog, p. 584 en Vita SM Vers, fol. 4r of 31v. In de brief van de anonieme cisterciënzer abt aan Christiaan van Buch, de aartsbisschop van Mainz, werd zelfs gebruik gemaakt van de klankgelijkenis tussen Mars en Martinus. Martinus als een nieuwe, spirituele Mars<sup>681</sup>. Deze beeldspraak komt ook terug in het Carmen de sancto Martino, p. 314: "*Martinus nomine a Marte trahit, quia Martis /*

beklemtoonde Guibertus meermaals Martinus' spirituele *militia*<sup>683</sup>. Ook in de traktaatbrieven figureert St-Martinus voornamelijk als typevoorbeeld van een heilige die standvastig volhardde in de spirituele strijd<sup>684</sup>. Immers, 'hoe moeilijker de strijd, hoe roemrijker de overwinning'<sup>685</sup>. In zijn berijmde *Vita* wees Guibertus er daarenboven op dat Martinus de enige was die draken kon verslaan<sup>686</sup> en dat hij dankzij zijn vrome houding ook naar believen de hulp van de engelen kon inroepen om hem bij te staan in zijn spirituele strijd<sup>687</sup>. In deze strijd betoonde Martinus zich steeds geduldig en lijdzaam<sup>688</sup>. Lijdzaamheid was volgens Guibertus immers het bewijs dat men ook in tegenspoed standvastig in het geloof en gehoorzaam was<sup>689</sup>. Martinus had geregeld de kans gekregen deze deugd aan te tonen doordat hij vele 'vervolgingen' had ondergaan, niet enkel door de ketters die hij trachtte te bekeren en door de clerus van Tours, maar zelfs door zijn eigen leerling Briccius, die hem vaak uitdaagde<sup>690</sup>. Op deze manier, en door zijn regelmatige zelfkastijding, volgde hij Christus' lijden na. Minder in de lijn van Martinus' traditionele beschrijving ligt Guibertus' keuze om Martinus' armoede te benadrukken: ondanks zijn adellijke afkomst was Martinus arm in de wereld, al was hij nu rijk in de hemel<sup>691</sup>. Deze echo van het *vita apostolica*-ideaal gaf aan Martinus een invulling die zeker tijdens Guibertus' leven op gehoor kon rekenen.

---

*continuativo bella labore gerit. / Non sine Marte fuit sumpto baptisate, donec / spiritus evictis hostibus astra subit."*

<sup>682</sup> Vita SM Vers, fol. 4r.

<sup>683</sup> Vita SM Vers, proloog, p. 582 en 583.

<sup>684</sup> T-Ep. 4, fol. 38r en T-Ep. 8, fol. 73r.

<sup>685</sup> "*ubi durior pugna, ibi gloriosior est corona.*" Sulpicius Severus, *Dialogi*, Liber I, cap. 12, par. 3; aangehaald in T-Ep. 13, fol. 133v.

<sup>686</sup> Vita SM Vers, fol. 12v.

<sup>687</sup> Vita SM Vers, fol. 13v.

<sup>688</sup> GG Ep. 9, l. 177-178; GG Ep. 26, l. 20-26; GG Ep. 47, l. 57-59 en l. 107-110 en GG Ep. 48, l. 110-119.

<sup>689</sup> GG Ep. 11, l. 140-143.

<sup>690</sup> Zie bijvoorbeeld Vita SM Vers, fol. 11v of GG Ep. 48, l. 116-135: "*Ex patientia autem iam summus sacerdos in tantum omnia tolerabat, ut impune etiam ab infimis clericis lederetur, nec propter id eos aut loco umquam amoueret, aut a sua, quantum in ipso fuit, caritate repelleret. Nonne et hinc altissima ipsius humilitas testatissime commendatur, quod, cum alii pontifices equis feruidis uehi uix dignentur subditos que nonnumquam deprimant et spolient, ipse, uili contentus asello, dum parrochias predicandi seu alicuius spiritualis lucri gratia circuiret, ut fana destrueret, ab indisciplinatis et filiis alienis ut mutus et quasi uerbera non sentiens, nec saltem quis esset confitens, flagellari et iniuriari plerumque sustinuit; quod uirginis, eius presentiam atque colloquium refragantis, exenia in nullo exasperatus hilariter susceperit; quod tunica sua pauperi data, uestem hispidam, breuem atque bigerrigam, quinque solum comparatam nummulis, induere non despexit et cum hac diuina celebrare mysteria gloriosum duxit? Nonne et fundatissime fortitudinem patientie eius irrisiones creberrime et atroces contumelie, a Brictione alumpno suo ei illate, memorie se nostre uelut imprimentes insinuant, et ad imitationem illius ipsa sue insinuationis importunitate nos prouocare et urgere uidentur?"*

<sup>691</sup> "*quondam pauperis, sed nunc ditissimi/diuitus*". GG Ep. 49, l. 339-340 en Ep. 47, l. 71-72. Zie ook Vita SM Vers, fol. 19v.

Tot slot zag Guibertus Martinus ook als een gewilde beschermheer die steeds tussenkwam ten voordele van zijn bewonderaars en die hen verdedigde<sup>692</sup>. Martinus was een uitermate ijverige intercessor, die zelfs voor de dieren die hem eer betoonden bemiddelde<sup>693</sup>. De vele mirakels die Guibertus zo ijverig verzamelde toonden bovendien ontegensprekelijk Martinus' macht als patroon aan, tot in Guibertus' eigen tijd. Derhalve kon Guibertus de heilige ook aanwenden als afschrikmiddel om de keizer en zijn medestanders ervan te overtuigen dat hun oorlog tegen *Francia* geen enkele kans maakte<sup>694</sup>.

Uit dit overzicht van hoe Guibertus Martinus als heilige zag, wordt duidelijk dat hij zichzelf ook identificeerde met de heilige en in de rol van Martinus zag. De manier waarop Guibertus Martinus omschreef, vertoonde in sommige opzichten immers sterke gelijkenissen met de manier waarop hij over zichzelf sprak. Net zoals Martinus immer belaagd werd door vervolgingen en kwaadsprekerij, zelfs door zijn eigen leerling, zo werd Guibertus zelf gekweld door onterechte laster, geuit door zijn eigen medemonniken. In de brief waarin hij de kritiek op zijn gedrag en afwezigheid weerlegde, stelde hij zelfs uitdrukkelijk dat hij liever het voorbeeld van St-Martinus wou volgen, en onbewogen blijven onder alle vijandigheden die hem te beurt vielen, dan het voorbeeld van Hiëronymus, die zijn lasteraars hard aanpakte<sup>695</sup>. Bovendien wees hij erop dat hij net zoals Martinus bereid was om het werk van God uit te voeren, wat die hem ook opdroeg<sup>696</sup>. Dat Guibertus zich als monnik spiegelde aan een heilige die de ideale combinatie van actief en contemplatief leven in zich verenigde, geeft aan dat ook Guibertus zich mogelijk aangetrokken voelde tot een religieus leven waarin meer ruimte was voor een actieve beleving van de spirituele idealen. Doorheen Guibertus' *memoriale* zijn er nog andere aanwijzingen terug te vinden voor de manier waarop hij zijn literaire *persona* modelleerde als een nieuwe Martinus, zowel in expliciete uitspraken als in intertekstuele referenties. Het meest in het oogspringend is natuurlijk de bijnaam waarmee Guibertus zichzelf liet aanduiden, Guibertus Martinus. Ook in het lofdicht geschreven naar aanleiding van zijn aanstelling als abt van Gembloers werd Guibertus vergeleken met de heilige<sup>697</sup>, wat zeker op zijn goedkeuring zal hebben kunnen rekenen. Tot slot eigende Guibertus zichzelf ook op meer subtiële wijze de rol van Martinus toe. Zo beklemtoonde hij dat hij zijn pelgrimage naar Tours niet uit dwaalzucht of nieuwsgierigheid ondernomen had, aangezien hij op het

---

<sup>692</sup> Zie bijvoorbeeld Vita SM Vers, fol. 23r-v.

<sup>693</sup> Vita SM Vers, fol. 13v.

<sup>694</sup> GG Ep. 10, l. 406-409.

<sup>695</sup> Al was dat natuurlijk wel wat Guibertus voor de rest van de brief voor ogen had. "*Maluisse tamen, si licuisset, in his Martinum potius episcopum quam Iheronimum presbiterum imitari, quorum alterum scimus tantam aduersus omnes iniurias patientiam assumpsisse, ut, cum esset summus sacerdos, impune etiam ab infimis clericis lederetur, alterum tanto legimus in reprehensores suos uerborum impetu ferri, ut, quasi rupto patientie freno, totus in preceps agi uideatur.*" GG Ep. 26, l. 14-20.

<sup>696</sup> GG Ep. 28, l. 353-358.

<sup>697</sup> "*Martini Martinus erit, nec, ut ille, labori / abnuet in Christo vivere sine mori.*" Elogium, p. 4.

moment van de reis reeds 55 jaar oud was. Deze leeftijd had ook voor Martinus een symbolische betekenis: de heilige was immers net even oud toen hij aangesteld werd als bisschop van Tours<sup>698</sup>.

---

<sup>698</sup> Vergelijk GG Ep. 54, l. 314-319: “*Ante hos XXV ferme annos, non etatis lubrico impetu, nec animi petulantis lasciua, neque uagandi curiositate titillatus (iam quippe quintum et quinquagesimum annum exegeram), sed sincera mentis teste conscientia deuotione actus, desiderium longa temporis dilatione coalitum, et estuantis cordis parturitione fatigatum* [=zijnde zijn verlangen om Tours, de stad van St-Martinus, te bezoeken], *tandem auxiliante Deo explere decreui.*” met GG Ep. 49, l. 569-570: “*In quo scilicet officio [= Martinus’ episcopaat] cum tam pro etatis maturitate iam enim quintum et quinquagesimum annum exegerat*”.

## 6.3 Guibertus' bijdrage aan de figuur en cultus van Martinus

Guibertus' eigen hagiografische werken blonken op vlak van stijl en inhoud niet echt uit in originaliteit. De manier waarop hij de figuur van Martinus invulling gaf in zijn *Vitae* en brieven – als beschermheer, als *miles Christi* en als combinatie van monastieke deugden en episcopale waardigheid – was op zich ook niet nieuw, maar lijkt wel beïnvloed door de spirituele idealen van de twaalfde eeuw. Zijn voorliefde voor Martinus' mirakels was in het begin van de dertiende eeuw al enigszins verouderd, al getuigt zijn interesse in epische verhalen en genealogie wel van openheid naar nieuwe genres. Guibertus' belangrijkste bijdrage tot de cultus van St-Martinus bestond echter in het blootleggen van een aantal weinig gekende teksten over Martinus uit Tours alsook het verzamelen en op schrift laten stellen van verscheidene mirakels uitgevoerd door de heilige, die anders waarschijnlijk nooit gekend zouden zijn geweest. Ook de uitbouw van zijn 'Martinus-netwerk' droeg sterk bij tot de impact die Guibertus op de cultus van Martinus uitoefende: langs deze kanalen verspreidde hij immers de teksten die hij schreef en verzamelde. Dit netwerk bestond misschien vooral in Guibertus' eigen verbeelding, maar de contacten die hij gedurende zijn leven opbouwde stelden hem alleszins in staat ook buiten zijn onmiddellijke omgeving aan zijn devotie voor Martinus gevolg te geven. Of we de verspreiding van de '*De reversione*'-tekst, die in de veertiende eeuw zelfs tot in Scandinavië gekend was<sup>699</sup>, op conto van Guibertus' verspreidingsijver mogen schrijven is uiteraard niet zeker. Toch is de aanwezigheid van het verhaal van *De reversione* in de *Chronicon* (1211-1223) van Hélinand van Froidmont, een cisterciënzer klooster nabij Doornik, misschien wel, indirect weliswaar, aan Guibertus te danken<sup>700</sup>. Gezien zijn cisterciënzerconnecties te Villers en Signy is het immers niet uitgesloten dat Guibertus aan de basis ligt van de gekendheid van dit verhaal in de Zuidelijke Nederlanden. Het werk van Hélinand werd vervolgens door Alberic van Trois-Fontaines als bron gebruikt, namelijk voor zijn bekende *Chronica* (1232-1241)<sup>701</sup>. Op deze wijze was de bijdrage van Guibertus tot de cultus van Martinus misschien groter dan men op basis van Guibertus' eigen werken zou vermoeden.

Guibertus' werkwijze als hagiograaf duidt er in ieder geval duidelijk op dat hij grote literaire ambities koesterde. Hoewel historici vandaag de dag eerder negatief staan

---

<sup>699</sup> Hewish, 'Sulpicius Severus', p. 55.

<sup>700</sup> Voor een editie van deze tekst, zie *Patrologia Latina* nr. 212, col. 711-1088; voor meer informatie over deze figuur, zie Gillette Tyl-Labory, 'Hélinand de Froidmont', in: Geneviève Hasenohr & Michel Zink (reds.), *Dictionnaire des lettres françaises. Le Moyen Age*, Fayard, Parijs, 1992, pp. 666-668.

<sup>701</sup> Voor een editie van deze tekst, zie Albericus monachus Trium-fontium, *Chronica a monacho Novi-monasterii Hoiensis interpolata* (-1241), ed. Paulus Scheffer-Boichorst, *Monumenta Germanica Historiae Scriptores* 23, Stuttgart, 1874, pp. 674-950; voor meer informatie over deze figuur, zie Gillette Tyl-Labory, 'Aubri de Trois-Fontaines', in: Geneviève Hasenohr & Michel Zink (reds.), *Dictionnaire des lettres françaises. Le Moyen Age*, Fayard, Parijs, 1992, pp. 110-111.



tegenover Guibertus' hagiografische werken, beoogde hijzelf met zijn beide *Vitae* en *Apologia* zeker een plaats in de intellectuele cultuur van zijn tijd te verwerven. Hij plaatste zichzelf duidelijk in de lijn van de bestaande hagiografische traditie rond St-Martinus en ging zeer doelgericht op zoek naar bronnenmateriaal om zijn eigen werk mee te stofferen. Het resultaat van zijn eigen hagiografische inspanningen lijkt dan ook meer op compilatiewerk dan op een originele eigen creatie, hoewel Guibertus dit zeker anders zag. Tot slot deinsde hij er zelfs niet voor terug zijn literaire *persona* in de *memoriale* op Martinus te inspireren.



## Hoofdstuk 7 : Guibertus' intellectuele impact

Uit de voorgaande twee hoofdstukken blijkt duidelijk dat Guibertus alleszins de intentie had om te participeren aan de intellectuele cultuur van de twaalfde en vroege dertiende eeuw. Het al dan niet koesteren van intellectuele ambities houdt echter niet noodzakelijk in dat iemand ook effectief een impact heeft op de intellectuele cultuur. Guibertus' werken getuigen van de zeer traditionele manier waarop hij invulling gaf aan zijn literaire ambities. We kunnen ons dus de vraag stellen in hoeverre Guibertus' inspanningen weerklink vonden in het veranderende intellectuele klimaat van de late twaalfde en vroege dertiende eeuw. Was er een publiek geïnteresseerd in Guibertus' overgestileerde teksten of schreef Guibertus uiteindelijk vooral voor zichzelf? Daarenboven kan het interessant zijn om na te gaan welke van Guibertus' werken ook na zijn leven nog op populariteit konden rekenen. In de late middeleeuwen was er immers een heropleving van de interesse in Guibertus. Door te achterhalen welke aspecten van Guibertus' persoonlijkheid en werken appreciatie vonden in de vijftiende eeuw, en in welke milieus, krijgen we dus een beter zicht op de impact die Guibertus had op de intellectuele cultuur. De receptie van Guibertus' literaire erfenis – zowel tijdens zijn leven en kort na zijn dood als gedurende de latere middeleeuwen – geeft aan of de intellectuele en literaire voorkeuren van een twaalfde-eeuwse benedictijn op waardering konden rekenen binnen het bredere intellectuele klimaat. De handschriften waarin deze werken zijn overgeleverd kunnen een tipje van de sluier oplichten. Enkele van deze handschriften kwamen overigens al kort aan bod, maar worden hier meer gecontextualiseerd. Het is natuurlijk moeilijk veralgemenende uitspraken te doen op basis van handschriftelijk bewijs gezien het bewaarprobleem waarmee dit soort bronnenmateriaal ons confronteert. Toch geven de overgeleverde manuscripten een indicatie of, en in welke milieus, de teksten geschreven en verspreid door Guibertus gesmaakt werden.

## 7.1 Contemporaine interesse

Er zijn verschillende handschriften overgeleverd die getuigen van een contemporaine interesse in de teksten die Guibertus schreef en verzamelde, naast uiteraard de manuscripten uit Gembloers en Rupertsberg die onder Guibertus' eigen supervisie werden opgesteld. De meerderheid kwam in de kader van Guibertus' devotie voor St-Martinus al aan bod. Handschrift Phillipps 1840 van de Staatsbibliothek te Berlijn is het meest uitgesproken bewijs van Guibertus' directe intellectuele impact. Deze *martinellus* is overgeleverd in het bibliotheekbezit van de benedictijner abdij St-Maximinus te Trier<sup>702</sup>. Aan deze twaalfde-eeuwse codex met traditionele hagiografie over Martinus, de *Vita* van Briccius, de *Passio* van Sebastiaan en de *Vita* van de monnik Malchus werd in de vroege dertiende eeuw een tweede deel toegevoegd met de *Libri de virtutibus sancti Martini* van Gregorius van Tours, de *De reversione*, de mirakelcollectie 'Ab Heberno', een selectie van mirakels uit Gregorius' *Gloria confessorum*, de *Septem Dormientium*, het mirakel uit de *Vita Silvani*, de brief van Adam van Perseigne over Martinus, een verkorte versie van het verhaal van Maura en haar zonen (een uittreksel uit Guibertus' *Vita sancti Marini* in proza) en vervolgens vijf brieven uit Guibertus' *epistularium*. Deze brieven bevatten de correspondentie tussen Philip van Heinsberg en de twee gemeenschappen te Tours en één brief van Guibertus aan Philip, waarin hij de verschillende plaatsen met belang voor de cultus van Martinus besprak. Zoals reeds hoger betoogd bestaan er voldoende redenen om aan te nemen dat Guibertus zelf voor de verspreiding van zijn werken te Trier verantwoordelijk was. De focus ligt duidelijk op Martinus, eerder dan op Guibertus, van wiens hand in feite slechts één brief is overgeleverd.

De abdij van Gembloers onderhield vanaf de vroege twaalfde eeuw banden met de twee benedictijner gemeenschappen te Luik, St-Jacobus en St-Laurentius<sup>703</sup>. Het is dus niet zo verwonderlijk dat in het bibliotheekbezit van deze twee instellingen sporen terug te vinden zijn van een contemporaine bekendheid met Guibertus' literaire erfenis. Uit de Luikse St-Jacobusabdij is KBR hs. 12131-50 uit de late twaalfde en vroege dertiende eeuw overgeleverd<sup>704</sup>. In dit divers samengestelde handschrift zijn ook heel wat mirakels opgenomen. Op fol. 145v-149v bevat het handschrift verscheidene Martinus-mirakels die uit Guibertus' *Vita sancti Martini* in prozavorm zijn geëxcerpeerd. Daarenboven zijn ook beknopte samenvattingen van enkele hoofdstukken uit de *Historia Karoli Magni*, het

---

<sup>702</sup> Voor een beschrijving van dit handschrift, zie Rose, *Verzeichniss der lateinischen Handschriften. Bd. 1*, pp. 242-246 en Derolez, 'Introduction', pp. xxxiii-xxxiv.

<sup>703</sup> Snijders, 'Near Neighbors', te verschijnen.

<sup>704</sup> Voor een beschrijving van dit handschrift, zie *Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae regiae Bruxellensis*, II, Polleunis, Ceuterick & De Smet, Brussel, 1889, pp. 406-407 en VDG nr. 2156. De analyse van dit handschrift is op deze beschrijvingen gebaseerd, aangevuld met eigen waarnemingen.

translatieverhaal van Jacobus en mirakels uitgevoerd door deze heilige opgenomen. Ook met betrekking tot dit handschrift werd hoger al betoogd dat Guibertus waarschijnlijk zelf deze teksten naar Luik verspreidde. De interesse van de scribenten ging vooral uit naar de teksten die Guibertus verzameld had rond Jacobus, niet toevallig net de patroonheilige van deze Luikse gemeenschap, en naar Guibertus' eigen schrijfsels – of beter compilatiewerk – over Martinus en diens wonderdaden. Eén van deze mirakels kende bovendien een geïsoleerde overlevering als mirakeltekst over de Thebaanse martelaren. Het is immers de openingstekst van een twaalfde-eeuwse passionale uit St-Laurentius te Luik, KBR hs. 9742<sup>705</sup>. De combinatie van de *Historia Karoli Magni* met mirakelverhalen over Jacobus is eveneens terug te vinden in verscheidene andere twaalfde- en dertiende-eeuwse handschriften<sup>706</sup>, maar gezien de enorme populariteit die deze teksten kenden hoeven deze niet noodzakelijkerwijs aan Guibertus' promotieactiviteiten gelinkt te zijn. In het geval van Charleville BM 190<sup>707</sup> en KBR hs. II.993<sup>708</sup> valt een verband met Guibertus toch aannemelijk te noemen. Het eerste handschrift – de twaalfde-eeuwse codex uit Signy – werd hoger reeds uitvoerig besproken, het tweede is een dertiende-eeuwse codex uit de benedictijner abdij van St-Gislenus die enkel deze twee teksten herbergt. Guibertus had in ieder geval, zo bleek reeds in Hoofdstuk 3, persoonlijk contact met de koster van St-Amand, een benedictijns klooster op zo'n 30 km afstand van St-Gislenus.

De laatste getuige van een belangstelling voor Guibertus' literaire erfenis bestaat uit het eveneens al uitgebreid besproken twaalfde-eeuwse manuscript uit Villers, KBR hs. II.931. In dit handschrift werden twee mirakels opgenomen die Guibertus te Tours leerde kennen, namelijk het mirakel uit de *Vita Silvani* en één mirakel uit de collectie *Ab Heberno*. Dit laatste mirakel kon waarschijnlijk op speciale belangstelling rekenen omwille van zijn intrinsieke belang voor de regionale kerkgeschiedenis, aangezien het over de bisschop van

---

<sup>705</sup> Voor een beschrijving van dit handschrift, zie *Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae regiae Bruxellensis*, II, pp. 356-363. De analyse van dit handschrift is op deze beschrijvingen gebaseerd, aangevuld met eigen waarnemingen.

<sup>706</sup> Concreet gaat het over Charleville BM 190 (twaalfde eeuw, Signy), Rouen BM 1403 (dertiende eeuw, Jumièges), 1421 (twaalfde eeuw, Jumièges) en 1422 (1176-1225, Lyre en vervolgens St-Ouen te Rouen), Torino BN I.V.36 (twaalfde en dertiende eeuw), Vat. Reg. Lat. 88 (ca. 1280, Bourges), BnF lat. 13744 (dertiende eeuw, Bec en vervolgens St-Germain) en tot slot KBR hs. 14775-76 (verkeerdelijk gedateerd op de elfde eeuw) en II.993 (dertiende eeuw, St-Gislenus). De codices die naast deze twee teksten ook de *Vita* van Amicus en Amelius bevatten, zijn hierbij buiten beschouwing gelaten. In het Tourse handschrift BM 1040, dat mogelijk als bron voor Guibertus diende, is deze *Vita* immers ook opgenomen. Aangezien Guibertus geen vermelding maakt van deze tekst, lijkt het waarschijnlijker dat de combinatie *Historia*, Jacobus en Amicus en Amelius op de Tourse overleveringstraditie teruggaat en dus niets met Guibertus' verspreidingsijver te maken heeft.

<sup>707</sup> Voor een beschrijving van dit handschrift, zie *Catalogue générale de manuscrits. V. Charleville-Mézières* (online te raadplegen via <http://ccfr.bnf.fr/portailccfr/>) en van der Straeten, *Les manuscrits hagiographiques de Charleville, Verdun et Saint-Mihiel*, pp. 31-32.

<sup>708</sup> Voor een beschrijving van dit handschrift, zie *Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae regiae Bruxellensis*, II, p. 507 en VDG nr. 3293. De analyse van dit handschrift is op deze beschrijvingen gebaseerd, aangevuld met eigen waarnemingen.

Luik handelt. Het mirakel vond overigens rond het midden van de dertiende eeuw zijn weg tot in de verderzetting van de *Gesta* van de Luikse bisschoppen die Egidius van Orval verzorgde<sup>709</sup>. Hoger werd reeds geopperd dat Guibertus deze teksten zelf verspreidde naar zijn kennissen te Villers, al is het niet volledig uit te sluiten dat de monniken hun materiaal haalden bij hun collega-cisterciënzers uit Signy.

Al bij al lijkt de contemporaine interesse in Guibertus' literaire erfenis, en zeker in zijn eigen werk, eerder beperkt te zijn geweest<sup>710</sup>. Wanneer men toch enige belangstelling lijkt te hebben getoond, is het vooral St-Martinus die met de eer gaat lopen. In feite zijn slechts één brief aan Philip van Heinsberg<sup>711</sup> en de excerpten uit de *Vita sancti Martini* in prozavorm van de hand van Guibertus, waarbij deze laatste dan nog herwerkingen zijn van andere teksten, eerder dan origineel werk. Daarnaast is Guibertus verantwoordelijk voor de bekendheid van de teksten rond Jacobus en Karel de Grote in Luik en eventueel in enkele andere kloosters. Waarschijnlijk lagen Guibertus' eigen inspanningen aan de basis van deze beperkte contemporaine overlevering van zijn literaire erfenis. Uit zijn brieven bleek alleszins dat hij het verspreiden van de teksten over Martinus zeer ter harte nam. De contemporaine receptie van Guibertus' literaire erfenis bleef hoofdzakelijk beperkt tot religieuze gemeenschappen die in direct contact met Guibertus en de abdij van Gemblours stonden, aangevuld met het St-Maximinsklooster te Trier. Het waren vooral Guibertus' persoonlijke banden die hierbij een bepalende rol speelden. Echt groot valt zijn intellectuele impact op zijn eigen tijd dus niet te noemen. Guibertus' geleerde stijl en traditionele ideeën konden blijkbaar niet op veel waardering rekenen onder zijn tijdgenoten. Bovendien was het netwerk waarin een auteur en zijn gemeenschap vervat zaten duidelijk van essentieel belang in de verspreiding van diens werken.

---

<sup>709</sup> A. J. Van der Aa, *Biografisch woordenboek der Nederlanden*, Van Brederode, Haarlem, 1867, pp. 2112-2113 en van der Straeten, *Les manuscrits*, p. 166, voetnoot 1.

<sup>710</sup> Voor de volledigheid dient ook handschrift Hist. Eccl. 490 van de Österreichische Nationalbibliothek vermeld te worden. In dit verzamelhandschrift uit de twaalfde en dertiende eeuw zou zich volgens Georg Pertz de tekst *De combustione*, gebaseerd op Guibertus' brieven, moeten bevinden. Bij nadere inspectie bleek dit echter niet het geval. Voor een beschrijving van dit handschrift alsook foto's van de integrale codex, zie de online catalogus van de Österreichische Nationalbibliothek ([http://aleph.onb.ac.at/F/?func=find-b&find\\_code=IDN&request=AL00176022&local\\_base=ONB06&adjacent=N](http://aleph.onb.ac.at/F/?func=find-b&find_code=IDN&request=AL00176022&local_base=ONB06&adjacent=N)).

<sup>711</sup> GG Ep. 9.

## 7.2 *Nachleben* in de late middeleeuwen

Na de beperkte contemporaine interesse in Guibertus' literaire erfenis bleef het lang stil rond Guibertus. Pas in de vijftiende eeuw zijn opnieuw sporen van een heroplevende interesse op te merken, in het bijzonder in het hervormingsgezinde milieu van de moderne devoten en de kruisbroeders waarbinnen het kopiëren van teksten een belangrijke spirituele activiteit was. Daarenboven duiken zijn werken ook op in enkele traditionele kloostergemeenschappen. Door het schetsen van de overlevering van Guibertus' literaire erfenis en door deze erfenis in zijn handschriftelijke context te plaatsen kunnen we achterhalen of Guibertus nog een reputatie als auteur genoot tijdens de late middeleeuwen. Op deze manier wordt duidelijk of Guibertus ook een meer blijvende indruk op de literaire cultuur heeft weten na te laten.

Zijn grootste populariteit lijkt Guibertus genoten te hebben in en rond Luik. Er zijn niet minder dan zes handschriften uit deze regio overgeleverd met teksten uit Guibertus' literaire nalatenschap. Uit St-Maartensdal nabij Leuven, een gemeenschap van reguliere kanunniken die zich in 1462 aansloot bij het Kapittel van Windesheim, zijn twee vijftiende-eeuwse handschriften overgeleverd met relevantie voor de receptie van Guibertus' literaire inspanningen. De *martinellus* KBR hs. 1510-19<sup>712</sup> bevat zowat alle teksten rond Martinus die er te Gembloers te vinden waren, waaronder ook Guibertus' eigen hagiografische werken en twaalf brieven uit het *epistularium*<sup>713</sup>. Sommige teksten zijn zelfs tweemaal opgenomen. Zowel KBR hs. 5387-96, hs. 5397-407 als hs. 5527-34 – of een latere kopie, al dan niet reeds onderling gecollationeerd – moeten als bron hebben gediend voor dit handschrift. Derolez spreekt met betrekking tot de brieven zelfs van 'un véritable travail critique' bij het collationeren<sup>714</sup>. Daarnaast bevat de codex ook enkele teksten waarvan geen twaalfde- of dertiende-eeuwse kopie te Gembloers overgeleverd is<sup>715</sup>. Het gaat over de *Vita Martini* van Venantius Fortunatus<sup>716</sup>, de volledige *Libri miraculorum sancti Martini* van Gregorius van Tours, enkele mirakels van Martinus, twee versteksten over Martinus, de *Vita Martini* van Richerus van Metz, de brief van Guibertus aan Gobert van Laon en de bemiddelingsbrief van Hervardus aan Gobert, enkele preken over Martinus en Briccius, waarvan één toegeschreven aan Gregorius van Tours, en een excerpt uit Gregorius' *Historia Francorum*.

---

<sup>712</sup> Voor een beschrijving van dit handschrift, Derolez, 'Introduction', pp. xxxv-xxxvi; VDG nr. 3145 en Lourdeaux & Haverals, *Bibliotheca Vallis Sancti Martini*, pp. 263-280. De analyse van dit handschrift is op deze beschrijvingen gebaseerd, aangevuld met eigen waarnemingen. Voor een meer gedetailleerd overzicht van de inhoud van dit handschrift, zie Appendix 1.3.

<sup>713</sup> Concreet gaat het over brieven 47, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 48, 49, 50 en 54.

<sup>714</sup> Derolez, 'Introduction', p. xxxvi.

<sup>715</sup> Voor een overzicht van de inhoud van dit manuscript, zie Appendix 1.2.

<sup>716</sup> Deze tekst is wel overgeleverd in een tiende-eeuwse codex uit Gembloers, gekend als KBR hs. 5354-61, maar ontbreekt in de handschriften die Guibertus zelf opstelde.

Voor al deze teksten – met uitzondering van de mirakels, de verzen en de preken – is aantoonbaar dat Guibertus ze kende. Dit opent de mogelijkheid dat deze teksten in een niet-overgeleverd Gembloers handschrift waren opgenomen. Het lijkt alleszins vreemd dat de brieven aan Gobert van Laon niet door Guibertus te Gembloers bewaard zouden zijn geweest. De samensteller van het handschrift lijkt zich tot doel te hebben gesteld zoveel mogelijk informatie over Martinus te verzamelen in één manuscript. Guibertus genoot dus als auteur een zekere laatmiddeleeuwse erkenning, al was die te danken aan het onderwerp van zijn literaire bekommernissen, Martinus. Dat Guibertus' stijl de kopiïst toch niet echt wist te bekoren, blijkt uit het feit dat hij niet de moeite nam de laatste mirakels uit Guibertus' *Vita sancti Martini* in prozavorm volledig uit te schrijven, maar enkel kort de inhoud samenvatte. Het handschrift is vermoedelijk afkomstig uit de nalatenschap van kanunnik Johannes van Bivoerden (†1484) en weerspiegelt volgens Valerie Vermassen vooral diens persoonlijke interesse<sup>717</sup>. Anderzijds was Martinus natuurlijk de patroonheilige van de gemeenschap en konden de teksten zeker op een brede interesse onder de kanunniken rekenen.

Het tweede handschrift uit Maartensdal, bewaard als KBR hs. 11817-40<sup>718</sup>, stamt misschien ook uit de erfenis van Johannes van Bivoerden, al wijzen Willem Lourdeaux en Marcel Haverals, die het hele bibliotheekbezit van Maartensdal tot in detail bestudeerden, hier niet op. De beschrijving van één van de vijf handschriften nagelaten door deze Johannes ('*Ioannes Gerson de valore missarum et alia diversa*') lijkt immers enigszins op de titel waarmee KBR hs. 11817-40 tegenwoordig soms aangeduid wordt ('*Ioannis Gerson de oratione et valora eius de sollicitudine ecclesiasticorum, de meditatione cordis etc*')<sup>719</sup>. Dit samengestelde handschrift bevat zeer diverse teksten, gaande van patristiek tot scholastiek en juridische teksten. Het handschrift bevat op fol. 108r-125v tien brieven uit Guibertus' *epistularium* (zijnde Guibertus' correspondentie tijdens zijn verblijf te Rupertsberg<sup>720</sup> en de briefwisseling met Joseph van Exeter) en de verzen van Joseph van Exeter over maagdelijkheid<sup>721</sup>. Bij het opstellen van dit handschrift werden volgens Derolez zowel KBR hs. 5387-96 als 5527-34 – of opnieuw hun latere kopieën, al dan niet reeds onderling gecollationeerd – geraadpleegd. In tegenstelling tot KBR hs. 1510-19 waarin alle brieven met

---

<sup>717</sup> Vermassen, *Heiligen en Devoten*, pp. 159-160.

<sup>718</sup> Voor een beschrijving van dit handschrift, zie Derolez, 'Introduction', pp. xxxvi-xxxvii; VDG nr. 1691 en Lourdeaux & Haverals, *Bibliotheca Vallis Sancti Martini*, I, pp. 520-532. De analyse van dit handschrift is op deze beschrijvingen gebaseerd, aangevuld met eigen waarnemingen. Voor een meer gedetailleerd overzicht van de inhoud van dit handschrift, zie Appendix 1.3.

<sup>719</sup> Lourdeaux & Haverals, *Bibliotheca Vallis Sancti Martini*, I, p. 521 en Lourdeaux & Haverals, *Bibliotheca Vallis Sancti Martini*, II, p. 139. Gezien de samengestelde aard van dit handschrift kan de verwijzing natuurlijk ook enkel slaan op de codicologische eenheid waarin Gersons werk is overgeleverd.

<sup>720</sup> Met uitzondering van brief 31 van Johannes van Wl., monnik te Gembloers, aan Guibertus.

<sup>721</sup> Concreet gaat het over brieven 25, 26, 29, 30, 43, 44, 45, de *Metra de virginitate*, brieven 46, 27 en tot slot 28. Hieruit volgt dat de kanunniken uit St-Maartensdal in het bezit waren van 22 brieven uit Guibertus' *epistularium*, zo'n derde van de totale collectie, verspreid over twee handschriften.



Martinus als onderwerp zijn opgenomen, zijn de selectiecriteria hier minder duidelijk. Het beeld van Guibertus dat naar voren komt, is dat van een monnik die zijn keuze om zich in een vrouwengemeenschap nuttig te maken heftig moest verdedigen tegen zijn criticasters. Daarnaast wordt Guibertus in deze brieven ook afgebeeld als geliefde vaderfiguur en vriend. Eén van de brieven bevat daarenboven een uitgebreide verdediging van de *cura mulierum*. Opvallend is ook dat enkel Josephs *Metra de virginitate* is opgenomen, terwijl zijn andere werk, over St-Martinus, ontbreekt<sup>722</sup>. De handschriftelijke context verheldert het achterliggende ordeningsprincipe van dit deel van het handschrift. De brieven vormen namelijk één geheel met twee werken van Frederik van Heiloo, een regulier kanunnik en biechtvader van drie vrouwenklooster in de Noordelijke Nederlanden, over het bestuur van vrouwengemeenschappen en zijn aftreden als spirituele vader<sup>723</sup>. De inclusie van Guibertus' brieven lijkt dus ingegeven te zijn door een verlangen de problematiek rond biechtvaderschap te documenteren. Dat het de mannelijke biechtvaders zijn die centraal staan in het handschrift en niet de vrouwelijke religieuzen zelf, wordt duidelijk uit het feit dat zijn briefwisseling met Hildegard van Bingen en de gemeenschap van Rupertsberg geheel ontbreekt. Ook Guibertus' relatie met de veel jongere Joseph kan als een soort spiritueel vaderschap geïnterpreteerd worden, terwijl zijn brieven aan de priester Jonas en de monnik G. (beide opgenomen na de correspondentie met Joseph en in een andere volgorde dan in het bronhandschrift) eveneens hoofdzakelijk spirituele aanmaningen bevatten<sup>724</sup>. In dit handschrift is het dus niet Martinus die met alle aandacht gaat lopen, maar staat de figuur van Guibertus zelf centraal in de hoedanigheid van spiritueel raadgever.

Uit hetzelfde milieu van moderne devoten rond Leuven is KBR hs. 1382-91 overgeleverd<sup>725</sup>. Dit verzamelhandschrift, gedateerd tussen 1483-1504, is afkomstig uit de O.L.V. van Bethlehemabdij, eveneens een instelling van reguliere kanunniken die aangesloten was bij het Kapittel van Windesheim sinds 1412. Deze codex verenigt zo'n 70-tal hagiografische teksten met werk van Bernardus van Clairvaux en juridische casuïstiek. In het hagiografische gedeelte bevindt zich op fol. 21r-81v een *martinellus*, waarvan alle teksten teruggaan op Guibertus van Gembloers. Dit deel van het handschrift werd gekopieerd door de kanunnik Johannes Bonenthuyt (1455-1504), die als cantor werkzaam

---

<sup>722</sup> Dit werk ontbreekt overigens ook in KBR hs. 1510-19 waar het gezien de exclusieve focus van het handschrift op Martinus nochtans op zijn plaats zou hebben gestaan.

<sup>723</sup> De folia voor het werk van Frederik van Heiloo zijn blanco gelaten, terwijl ook na de brieven uit Guibertus' *epistularium* twee folia niet werden ingevuld, alsof deze teksten een geheel op zichzelf vormden.

<sup>724</sup> In brief 27 maande Guibertus Jonas aan tot standvastigheid in zijn taak als priester. De geadresseerde van brief 28, ene G. (mogelijk te identificeren met magister Willem van Namen die op het einde van brief 27 vermeld wordt), was een recent ingetreden monnik uit Gembloers aan wie Guibertus spiritueel advies verstrekke.

<sup>725</sup> Voor een beschrijving van dit handschrift, zie VDG nr. 1706 en Vermassen, *Heiligen en devoten*, p. 174. De analyse van dit handschrift is op deze beschrijvingen gebaseerd, aangevuld met eigen waarnemingen. Voor een meer gedetailleerd overzicht van de inhoud van dit handschrift, zie Appendix 1.3.

was in de Bethlehemabdij<sup>726</sup>. Slechts één werk van de hand van Guibertus zelf is opgenomen in de codex, namelijk Guibertus' *Vita sancti Martini* in prozavorm. Guibertus' brief aan zijn 'opdrachtgevers' Siegfried van Eppstein en Philip van Ratzeburg, die in KBR hs. 1510-19 de status kreeg van proloog op deze *Vita*, ontbreekt hier, al wordt er in de titel die de *Vita* in dit handschrift krijgt wel kort naar verwezen. Mogelijk fungeerde KBR hs. 1510-19 dan ook als legger. Johannes Bonenthuynd vond het kopiëren van de *Vita* blijkbaar nog vermoeiender dan zijn collega die deze tekst in hs. 1510-19 voor zijn rekening nam, want hij kortte de mirakels van boek II nog sterker in en liet sommige gewoon weg. Het is onduidelijk of dit handschrift voor individueel of gemeenschappelijk gebruik was bedoeld. Ook in dit handschrift dankt Guibertus zijn naamsbekendheid in de latere middeleeuwen aan zijn literaire inspanningen rond Martinus, eerder dan aan een interesse in zijn persoon of een appreciatie van zijn schrijfstijl.

Uit de benedictijner abdij St-Laurentius te Luik zijn twee laat vijftiende-eeuwse handschriften overgeleverd die getuigen van een interesse in Guibertus' literaire erfenis. KBR hs. 9291, geschreven omstreeks 1480, bevat hagiografisch materiaal<sup>727</sup>. Op fol. 123r-128v zijn enkele teksten over Martinus overgeleverd, namelijk een uittreksel uit Gregorius' *Liber de virtutibus sancti Martini*, de *De reversione*-tekst en het mirakel uit de collectie *Ab Heberno* dat over de Luikse bisschop handelt. KBR hs. 9368 vormt een *legendarium* voor de maanden augustus en september en werd opgesteld tussen 1482 en 1500<sup>728</sup>. Het bevat het mirakel over de Thebaanse martelaren, dat ook al in de vroegere codex uit dezelfde abdij, de hogervermelde KBR hs. 9742, terug te vinden is. Dit mirakel is daarenboven overgeleverd in een liturgisch handschrift van de St-Mauritiuskerk te Bilzen, gekend als KBR 9786-90, dat dateert uit de vijftiende eeuw en geheel is gewijd aan de patroonheilige van de kerk. Tot slot bezat St-Laurentius zeker nog een derde handschrift waarin 26 brieven uit Guibertus' *epistularium* waren overgeleverd. Dit handschrift diende als basis voor de uitgave van enkele van Guibertus' brieven door Edmond Martène en Ursin Durand in 1724 maar ging sindsdien verloren. Derolez suggereert dat de collectie als *formularium* diende. Hij baseert zich hiervoor op opvallende kenmerken van de editie zoals het weglaten van specifieke details zoals persoons- of plaatsnamen, de vreemde selectie van brieven die er vooral op gericht lijkt te zijn een zo verscheiden mogelijk aantal thema's te behandelen en het feit dat de meeste brieven sterk ingekort of zelfs samengevat zijn weergegeven waardoor de excerpten vaak hun oorspronkelijke betekenis verliezen<sup>729</sup>. Of de kenmerken van de editie

---

<sup>726</sup> Vermassen, *Heiligen en devoten*, p. 164.

<sup>727</sup> Voor een beschrijving van dit handschrift, zie *Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae regiae Bruxellensis*, I, pp. 315-320 en VDG nr. 3224. De analyse van dit handschrift is op deze beschrijvingen gebaseerd, aangevuld met eigen waarnemingen.

<sup>728</sup> Voor een beschrijving van dit handschrift, zie *Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae regiae Bruxellensis*, I, pp. 315-320 en VDG nr. 3225. De analyse van dit handschrift is op deze beschrijvingen gebaseerd, aangevuld met eigen waarnemingen.

<sup>729</sup> Derolez, 'Introduction', pp. xxxi-xxxiii.

van Martène en Durand zomaar te extrapoleren zijn naar het handschrift, is echter niet zeker. Ook door wie en wanneer het handschrift werd opgesteld is niet geweten. Anderzijds bewijst het bestaan van dit handschrift wel dat Guibertus' stijl en keuze van onderwerpen bij een zeker publiek in de smaak vielen. Guibertus genoot dus toch een zekere reputatie als getalenteerd brieveschrijver, wiens brieven als stilistisch voorbeeld circuleerden.

Handschrift 6.L.20 van de Seminariebibliotheek van Luik dateert uit het midden van de vijftiende eeuw<sup>730</sup> en is overgeleverd uit de gemeenschap van kruisbroeders uit Luik. Dit verzamelhandschrift bevat voornamelijk theologisch werk, preken en gebeden. Vanaf fol. 214 wijzigt de opmaak van het handschrift lichtjes tot aan het einde van het handschrift alsof dit deel in één keer gekopieerd werd. Dit laatste deel opent met een tekst die volgens het bijgevoegde titeltje geschreven werd door Guibertus (*‘Ex epistolis Guiberti Martini quondam abbatis Florinensis ac post Gemblacensis cenobiorum’*). In feite gaat het over een excerpt uit de *Metra de virginitate* van Joseph van Exeter, en dus niet om Guibertus' eigen werk. De scribe, kruisbroeder Godfried Wythus, baseerde zich dus op een collectie van Guibertus' brieven, waarbij hij enkel de *Metra* interessant genoeg vond om te kopiëren. Of Godfried zijn tekst haalde uit een handschrift uit Gembloers of bijvoorbeeld KBR hs. 11817 is moeilijk te bepalen. Dat de kruisheren toegang tot de handschriften van St-Maartensdal zouden hebben gehad, is niet zo verwonderlijk. In haar analyse van de handschriftelijke overlevering van de *Vita* van Christina Mirabilis constateerde Suzan Folkerts immers dat er een netwerk van gelijkgezinde religieuzen bestond in de regio van de Nederlanden, Noord-Frankrijk en het Rijnland waarbinnen manuscripten werden uitgewisseld. Behalve de moderne devoten en de kartuizers waren ook de kruisbroeders hierin actief. De hervorming van de orde van Heilige Kruis in 1410 was immers geïnspireerd op de idealen van de moderne devoten<sup>731</sup>. In dit hervormingsgezinde milieu vormde het kopiëren als vorm van meditatie een belangrijke spirituele bezigheid<sup>732</sup>.

Ook buiten de onmiddellijke omgeving van Gembloers flakkerde de interesse voor Guibertus' literaire erfenis op tijdens de late middeleeuwen. Ten eerste is er een groep manuscripten te onderscheiden die alle een religieuze gemeenschap uit Keulen als herkomst hebben. KBR hs. 428-42<sup>733</sup> is een *legendarium* met een sterke regionale inslag: de patroonheiligen van kloosters uit de regio en de (aarts)bisschoppen van Trier en Keulen domineren duidelijk het handschrift. De codex werd op het einde van de vijftiende eeuw

---

<sup>730</sup> Analyse op basis van een catalogusbeschrijving die de verantwoordelijke van de seminariebibliotheek me via mail ter beschikking stelde.

<sup>731</sup> Suzan Folkerts, *Voorbeeld op schrift. De overlevering en toe-eigening van de vita van Christina Mirabilis in de latere middeleeuwen*, Verloren, Hilversum, 2010, pp. 144-149 en pp. 196-197.

<sup>732</sup> Eric Kwakkel, *Die dietsche boeke die ons toeberhoeren. De kartuizers van Herne en de productie van Middelnederlandse handschriften in de regio Brussel (1350-1400)*, Peeters, Leuven, 2002, pp. 90-96.

<sup>733</sup> Voor een beschrijving van dit handschrift, zie Derolez, 'Introduction', pp. xxxiv-xxxv; VDG nr. 3136 en *Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae regiae Bruxellensis*, I, pp. 233-242. Voor een meer gedetailleerd overzicht van de inhoud van dit handschrift, zie Appendix 1.3.

(1477-1485) geproduceerd en bewaard in de benedictijnse St-Martinusabdij te Keulen. De aanwezigheid van teksten over St-Martinus is dan ook weinig verrassend. Het handschrift bevat meerdere teksten die teruggaan op Guibertus: naast brieven uit het *epistularium*<sup>734</sup> zijn op fol. 91r-129v ook de *De reversione*, de *Miracula ab Heberno*, de *Septem Dormientium*, het betoog van Adam van Perseigne, de verkorte versie van het verhaal over Maura en haar zonen, het mirakel uit de *Vita Silvani* en een excerpt uit Gregorius' *Gloria confessorum* (hoofdstukken 4 t.e.m. 14) opgenomen. De colofon uit het jaar 1482 (fol. 129v) vermeldt expliciet dat dit deel van het handschrift gebaseerd is op een codex uit de St-Maximinusabdij uit Trier. Deze codex is naar alle waarschijnlijkheid te identificeren met het hogervermelde handschrift Phillipps 1840 uit de Staatsbibliothek te Berlijn, waarin deze teksten in dezelfde volgorde zijn overgeleverd.

Dezelfde teksten zijn ook – weliswaar in een licht gewijzigde volgorde – terug te vinden in hs. W\*9 in het stadsarchief van Keulen<sup>735</sup>. Dit hagiografische handschrift uit ca. 1530 is overgeleverd uit de St-Pantaleonabdij, eveneens een benedictijnse gemeenschap uit Keulen. Naast enkele heiligenlevens van Keulse en Trierse heiligen zijn hierin het leven van Nicolaas van Myra en heel wat teksten over Martinus van Tours opgenomen. Behalve de bovengenoemde teksten die met Guibertus in verband kunnen gebracht worden (fol. 228r-315r) bevat de codex ook de *Vita, Epistulae* en *Dialogi* van Sulpicius Severus, excerpten uit Gregorius van Tours, de beschrijving van een mirakel door Radbod van Utrecht, een excerpt uit de *Vita* van Venantius Fortunatus en de tekst toegeschreven aan Martinus over de Heilige Drievuldigheid. Albert Derolez stelde vast dat de versie van de teksten die te danken zijn aan Guibertus' ijver overeenkomt met die zoals ze in KBR hs. 428-42 en hs. Phillipps 1840 gepresenteerd worden. Hs. W\*9 vormt dus samen met deze beide handschriften één handschriftelijke overleveringstraditie die zijn wortels vond in het twaalfde-eeuwse St-Maximinsklooster te Trier.

Tot slot bevat ook hs. GB fol. 178, eveneens uit het Stadsarchief van Keulen, teksten waar Guibertus de vermoedelijke bron voor vormde<sup>736</sup>. Dit verzamelhandschrift is overgeleverd via de gemeenschap van kruisbroeders te Keulen en werd in twee fasen opgesteld rond 1475/80 en 1508. Het manuscript opent met enkele sermoenen van Hendrik van Friemar, een augustijner kanunnik die in de veertiende eeuw te Parijs studeerde en later werd uitgestuurd naar het Duitse rijk. Vervolgens bevat de codex een traktaat van Thomas van Aquino en een anoniem antwoord op twee *quaestiones*. Dit scholastieke deel wordt aangevuld met verscheidene hagiografische teksten, namelijk de *Vita* van Gregorius de

---

<sup>734</sup> GG Ep. 3, 4, 5, 6 en 9.

<sup>735</sup> Voor een beschrijving van dit handschrift, zie Derolez, 'Introduction', pp. xxxiv-xxxv en Coens, 'Catalogus', pp. 165-166 en de online catalogus van het Stadsarchief van Keulen (<http://www.historischesarchivkoeln.de/de/lesesaal/verzeichnungseinheit/170365>).

<sup>736</sup> Voor een beschrijving van dit handschrift, zie Coens, 'Catalogus', pp. 178-179 en de online catalogus van het Stadsarchief van Keulen met integrale digitale weergave van het handschrift (<http://www.historischesarchivkoeln.de/de/lesesaal/dokument/2132626>).

Grote door Johannes Diaconus, het relaas van de moord op Thomas Becket en verscheidene teksten over Martinus die op Guibertus teruggaan. Op fol. 240r-272r bevinden zich de *Septem Dormientium*, de mirakelcollectie 'Anno 1141', het mirakel uit de *Vita Silvani*, de *De reversione*, de *Miracula ab Heberno* en excerpten uit werk van Gregorius van Tours. Ook al kent dit handschrift zekere gelijkenissen met de twee andere Keulse codices, het ontbreken van verscheidene teksten en vooral de inclusie van de mirakelcollectie 'Anno 1141' wijst erop dat de scribent zich op een andere handschriftelijke traditie baseerde bij het opstellen van dit handschrift. Een mogelijke weg werd reeds hoger gesuggereerd door Suzan Folkerts: de kruisbroeders maakten samen met de moderne devoten deel uit van een breder hervormingsgezind netwerk waarbinnen handschriften werden uitgewisseld. De scribent van GB fol. 178 stootte dus mogelijk op de teksten die teruggaan op Guibertus via zijn contacten binnen het hervormingsgezinde milieu van de vijftiende eeuw. De overleveringstraditie in het Luikse toont immers aan dat de handschriften uit Gembloers gekend waren onder de reguliere aanhangers van de moderne devotie én bovendien dat de kruisbroeders te Luik ooit minstens één van deze handschriften (of een kopie ervan) onder ogen hebben gekregen.

Samengevat kunnen we stellen dat Guibertus het feit dat hij in de Keulense regio over enig *Nachleben* beschikte te danken had aan zijn inzet om teksten rond Martinus te verspreiden. In feite is slechts één van de gekopieerde teksten geschreven door Guibertus zelf, namelijk een brief aan Philip van Heinsberg. De overige brieven vormen de correspondentie tussen Philip van Heinsberg en de religieuze gemeenschappen van Tours. De twee benedictijner gemeenschappen waren, gezien hun afhankelijkheid van het Trierse handschrift, waarschijnlijk niet eens op de hoogte van Guibertus' andere werken. De kruisbroeders waren mogelijk wel bekend met Guibertus' werk maar kopieerden alleszins enkel teksten met relevantie voor Martinus. In ieder geval wijst niets erop dat Guibertus na zijn dood als persoonlijkheid of als auteur bekendheid genoot in de Rijnland.

Naast deze twee goed te onderscheiden overleveringsclusters rond Luik en Keulen zijn er nog enkele andere handschriften aan te stippen met relevantie voor Guibertus' literaire erfenis. De herkomst van deze handschriften is vaak onduidelijk waardoor het moeilijk te achterhalen valt hoe de opstellers van deze handschriften aan hun bronmateriaal kwamen. In de Bibliothèque Municipale te Douai is een vijftiende-eeuws handschrift bewaard waarin Guibertus' traktaatbrieven zijn opgenomen, samen met werk van Ambrosius van Milaan, Beda Venerabilis en de meditatie van Guigo de Kartuizer<sup>737</sup>. De oorspronkelijke catalogus schrijft het handschrift aan het klooster van Marchiennes toe, terwijl de uitgevers van de *Corpus Catalogorum* stellen dat het werk (misschien slechts gedeeltelijk) uit Zevenborren

---

<sup>737</sup> Voor een beschrijving van dit handschrift, zie *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France. VI. Douai*, Gregg, Farnborough, 1968, pp. 230-232. Voor een meer gedetailleerd overzicht van de inhoud van dit handschrift, zie Appendix 1.3.

stamt<sup>738</sup>. Hoewel het zeker niet uitgesloten is dat de benedictijnen van Marchiennes met Guibertus' literaire erfenis in aanraking zijn gekomen<sup>739</sup>, lijkt Zevenborren, als gemeenschap van augustijner kanunniken aangesloten bij het Kapittel van Windesheim, meer in de lijn van het laatmiddeleeuwse overleveringspatroon van Guibertus' literaire erfenis te liggen. Deze gemeenschap was erg actief op de regionale boekenmarkt en produceerde handschriften zowel voor eigen gebruik als tegen betaling voor derden<sup>740</sup>. Het is de enige aanwijzing van een belangstelling voor Guibertus' traktaatbrieven buiten Gembloers. De kopiïst leek echter niet helemaal wijs te geraken uit het betoog van de brieven en hij interpreteerde bijgevolg soms één brief als zijnde twee verschillende teksten. Zodoende kwam hij aan een totaal van zeventien brieven<sup>741</sup> in plaats van veertien zoals in het Gembloerse handschrift.

Zowel in het werkhandschrift als in het *epistularium* liet Guibertus de *Vita Hildegardis* van Theoderik van Echternach en Godfried van Disibodenberg opnemen. Hij maakte echter kleine, hoofdzakelijk stilistische wijzigingen aan de tekst en voegde informatie toe, mogelijk uit Hildegards biografische nota's die hij uit Rupertsberg meegenomen zou hebben<sup>742</sup>. Deze *Vita Hildegardis* in de versie van Guibertus diende samen met twee brieven van Hildegard – waarvan één overgeleverd in Guibertus' *epistularium* – als basis voor een sterk verkorte *Vita*<sup>743</sup>. Wie deze tekst opstelde en wanneer is niet geweten, maar Monika Klaes suggereert een totstandkoming binnen de directe omgeving van Guibertus of op zijn minst het milieu rond het klooster van Gembloers<sup>744</sup>. Het enige bewaarde exemplaar van deze *Kurzvita* dateert echter niet van Guibertus' tijd, maar is overgeleverd in een laat veertiende- of vijftiende-eeuws handschrift afkomstig uit het St-Hiëronymusstift te Utrecht<sup>745</sup>. Dit *legendarium*, gekend als KBR hs. 7917, focust uitsluitend op vrouwelijke heiligen. Het handschrift bevat behalve de *Vita* ook een brief aan Hildegard<sup>746</sup> en enkele aan haar toegeschreven mirakels die hun oorsprong niet vinden in de Gembloerse handschriftelijke traditie. Kortom, dit handschrift bevat een tekst waarin Guibertus' literaire vingerafdruk is

---

<sup>738</sup> Derolez *et al.*, *Corpus catalogorum Belgii* 7, p. 344.

<sup>739</sup> Marchiennes ligt overigens maar op een kleine 15 km van St-Amand, de gemeenschap waarmee Guibertus in de figuur van de koster persoonlijke banden mee onderhield.

<sup>740</sup> Kwakkel, *Die dietsche boeke*, pp. 156-158.

<sup>741</sup> Hij splitste T-Ep. 2, 3 en 6 op in twee brieven.

<sup>742</sup> Silvas, *Jutta & Hildegard*, pp. 220-222.

<sup>743</sup> Klaes, 'Einleitung' (*Vita*), pp. 54\*-58\* en pp. 152\*-156\*.

<sup>744</sup> Het is mogelijk, maar onwaarschijnlijk, dat dit Guibertus zelf is geweest. Klaes, 'Einleitung' (*Vita*), p. 56\*.

<sup>745</sup> Voor een beschrijving van dit handschrift, zie VDG nr. 3189, *Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae regiae Bruxellensis*, II, pp. 155-161 en Klaes, 'Einleitung' (*Vita*), pp. 178\*-179\*. Dat deze tekst in Utrecht opduikt, is volgens Klaes te verklaren door het feit dat te Gembloers een monnik leefde die oorspronkelijk priester te Utrecht was. Zoals in 3.2 betoogd werd, lijkt dit echter zeer onwaarschijnlijk.

<sup>746</sup> HB Ep. 149, waarin de priester Werner van Kircheimbolanden een kopie van één van Hildegards preken verzocht.

overgeleverd, al was die al bij al vrij beperkt en werd de tekst zeker en vast niet meer met zijn naam verbonden.

Het enige exemplaar van de tekst *De combustione* bevindt zich in hs. 3469 van de Österreichische Nationalbibliothek. Dit handschrift werd omstreeks 1510 opgesteld als gift voor Maximiliaan van Oostenrijk en verenigt verscheidene teksten met relevantie voor de abdij van Gembloers: naast enkele oorkonden over Gembloers bevat de codex de *Vita Wicberti*, het elevatieverhaal van Wicbertus' relieken en *De combustione*, verkeerdelijk geïnterpreteerd als het verslag van een brand anno 1137<sup>747</sup>. Het handschrift werd duidelijk opgesteld ter illustratie van de geschiedenis van Gembloers. Hoewel deze tekst niet met zekerheid aan Guibertus toe te schrijven valt, wordt hij desalniettemin in de bijbehorende titel in het handschrift als auteur aangeduid. Gezien de exclusieve focus op Gembloers in dit handschrift lijkt het aannemelijk dat de samensteller(s) ervan onder de kloosterlingen van Gembloers mogen gezocht worden. De auteurs van de *Corpus catalogorum* wijzen het handschrift zelfs volledig toe aan het klooster van Gembloers<sup>748</sup>. Guibertus was dus binnen zijn eigen kloostergemeenschap niet vergeten en genoot op zijn minst een blijvende reputatie als de te boek steller van een historische gebeurtenis met grote impact op de gemeenschap.

Tot slot is één van de geïsoleerde brieven overgeleverd in een vroeg veertiende-eeuws handschrift uit Marmoutier<sup>749</sup>. Behalve een *Vita* van Maria en een 'Boek der geheimen' toegeschreven aan Aristoteles bevat BnF hs. 15067 verscheidene teksten die de geschiedenis van Marmoutier en Tours illustreren. Hieronder bevindt zich Guibertus' brief aan de scholaster R. uit Tours die als inleiding op het *Liber de restructione Maioris Monasterii* dienst doet. Zoals hoger reeds uiteengezet meent Sharon Farmer dat deze associatie pas van later dateert, al staat haar hypothese niet ontegensprekelijk vast. In ieder geval leefde rond 1300 te Marmoutier de opvatting dat de auteur van de brief de stuwende kracht achter het *Liber de restructione* was geweest. In de brief wordt Guibertus' naam echter verzwegen en geeft men enkel de initiaal G weer. Guibertus genoot dus geen bijzondere reputatie als briefauteur te Tours, maar men maakte wel dankbaar gebruik van zijn brief om het neerschrijven van het *Liber* te verantwoorden.

Aangezien het al niet evident was om Guibertus' impact op de verspreiding van de teksten uit Tours voor de late twaalfde en vroege dertiende eeuw te bepalen, zal het niet verbazen

---

<sup>747</sup> Vermoedelijk refereerde de scribent eerder aan de gebeurtenissen in 1136, het jaar waarin de abdij vernield werd door een brand na onlusten tussen de monniken en de burgers over de abstverkiezing na de dood van abt Anselmus. Dit lokale geschil raakte daarenboven vermengd met het conflict tussen de hertog van Leuven en de graaf van Namen. Zie *Chronica. Continuatio Gemblacensis*, in: *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores* 6, ed. Georg Pertz, Stuttgart, 1844, p. 385.

<sup>748</sup> Derolez *et al.*, *Corpus catalogorum Belgii* 7, p. 128.

<sup>749</sup> Voor een beschrijving van dit handschrift, zie *Catalogus codicorum hagiographicorum Parisiensis*, III, A. Picard & O. Schepens, Parijs & Brussel, 1893, p. 301; Salmon, *Recueil de chroniques*, pp. cii-ciii en pp. cxx-cxxvi en Farmer, *Communities*, pp. 308-309.

dat deze oefening voor de latere middeleeuwen bijzonder moeilijk is. Wat betreft het dossier rond Karel de Grote en St-Jacobus is dit zelfs onbegonnen werk, gezien de enorme populariteit van deze teksten. De teksten uit Guibertus' dossier over Martinus genoten een beperktere bekendheid, maar desondanks valt het nooit uit te sluiten dat de handschriften met deze teksten gebaseerd zijn op leggers uit Tours. Het is evenwel opmerkelijk dat enkele manuscripten net die teksten bevatten die Guibertus zo belangwekkend vond<sup>750</sup>. BnF hs. 9732 herbergt daarenboven nog een extra aanwijzing dat de overlevering van de Martinus-teksten in deze codex teruggaat op Guibertus' literaire erfenis<sup>751</sup>. Deze vijftiende-eeuwse *martinellus* van onbekende herkomst bevat hoofdstukken 6 t.e.m. 12 uit de *Gloria confessorum* van Gregorius van Tours, het betoog van Adam van Perseigne, een preek van Odo van Cluny, de *De reversione*-tekst, de *Miracula ab Heberno*, de *Septem Dormientium*, de *Vita* van Gregorius van Tours en een '*Vita*' van Sulpicius Severus. Enerzijds bevat dit handschrift een tekst die Guibertus niet kon kennen en die wel in Tours beschikbaar was (wat een bron uit Tours aannemelijk maakt)<sup>752</sup>, anderzijds beschrijft de catalogoog de '*Vita*' van Sulpicius Severus als een vermenging van de *lectiones* van Sulpicius en Guibertus' eigen *Apologia*, die enkel in handschriften uit Gembloers en Leuven is overgeleverd.

Kortom, Guibertus' *Nachleben* speelde zich in de late middeleeuwen vooral af rond twee centra, namelijk Luik en Keulen. In de regio rond Mainz is, ondanks Guibertus' eigen beweringen, geen spoor van zijn literaire erfenis te ontdekken. In tegenstelling tot de beperkte contemporaine interesse in Guibertus' eigen werk viel in de late middeleeuwen wel enige belangstelling op te merken voor zijn literaire aspiraties, in het bijzonder in de Luikse regio. Deze interesse werd vooral gevoed vanuit de kopieer- en leescultuur die het hervormingsgezinde milieu in de Nederlanden en het Rijnland domineerde en waarin de

---

<sup>750</sup> Zo is de overeenkomst tussen de volgende handschriften en de hoger besproken codices die met Guibertus te verbinden zijn toch wel erg groot: het gaat over BnF hs. 5334, een veertiende-eeuwse *martinellus* van onbekende herkomst, bevat onder andere *De Reversione*, *Miracula ab Heberno*, *Septem Dormientium*, het betoog van Adam van Perseigne, de preken van Odo van Cluny en hoofdstukken 4-14 uit Gregorius' *Gloria confessorum*, dezelfde selectie zoals in bijvoorbeeld Phillipps 1840; BM Orléans hs. 344, een dertiende- of veertiende-eeuwse *martinellus* van onbekende herkomst, bevat *De reversione*, *Miracula ab Heberno* en het mirakel uit de *Vita Silvani*; BnF Arsenal hs. 1030, een vijftiende-eeuws verzamelhandschrift uit de bibliotheek van St-Victor te Parijs, bevat onder andere *De Reversione*, *Miracula ab Heberno*, *Septem Dormientium*, het betoog van Adam van Perseigne en, de preken van Odo van Cluny. Voor een beschrijving van BnF hs. 5334, zie *Catalogus codicorum hagiographicorum Parisiensis*, II, A. Picard & O. Schepens, Parijs & Brussel, 1890, pp. 255-256; voor BM Orléans hs. 344 zie *Catalogue générale de manuscrits. XII Orléans* (online te raadplegen via <http://ccfr.bnf.fr/portailccfr/>) en van der Straeten, *Les manuscrits*, pp. 75-76; voor BnF Arsenal hs. 1030, zie *Bibliothèque nationale de France. Bibliothèque de l'Arsenal* (online te raadplegen via <http://ccfr.bnf.fr/portailccfr/>).

<sup>751</sup> Voor een beschrijving van dit handschrift, zie *Catalogus codicorum hagiographicorum Parisiensis*, II, pp. 565-572.

<sup>752</sup> Zijnde een translatieverslag van de relik van Martinus' hoofd uit 1323, overgeleverd in twee handschriften uit Tours, zijnde BM Tours 1021, fol. 183v-189r (veertiende eeuw) en BM Tours 1023, fol. 101r-108/v (vroeg vijftiende eeuw).



reguliere aanhangers van de moderne devotie en de kruisbroeders gretig participeerden. Deze hervormingsgezinde groepen waren steeds op zoek naar teksten om te kopiëren en legden in het bijzonder grote collecties hagiografische teksten aan. Guibertus' werk over St-Martinus vormde een welkome aanvulling op de traditionele en algemeen gekende hagiografie over de heilige, zeker in die gemeenschappen die Martinus als patroonheilige vereerden. De middeleeuwse voorliefde voor Guibertus' werken rond Martinus staat in feite haaks op de veeleer negatieve reacties die deze teksten omwille van zijn beperkte innovatieve karakter bij hedendaagse onderzoekers losweekten. Daarenboven heeft Guibertus onder historici vooral weerklank gekregen als briefschrijver en omwille van zijn contact met Hildegard van Bingen, net twee elementen die in de late middeleeuwen quasi ontbreken. Desondanks werd zijn typische stijl ook in de middeleeuwen niet altijd geapprecieerd, zo bewijzen de scribenten die het woordelijk kopiëren van de *Vita sancti Martini* in prozavorm soms halverwege vermoeid opgaven. Guibertus' naam leefde in deze milieus echter niet enkel door als hagiograaf van Martinus, maar ook als biechtvader en – als BM Douai hs. 398 effectief uit Zevenborren stamt – ook als auteur van traktaatbrieven. Binnen zijn eigen religieuze milieu genoot Guibertus daarnaast een zekere reputatie als briefschrijver, waarvan de enige handschriftelijke getuige echter verloren is gegaan. Blijkbaar zagen de benedictijnen meer kwaliteiten in zijn stijl dan hun door de Moderne Devotie geïnspireerde tegenhangers. Tot slot stond Guibertus ook – waarschijnlijk binnen zijn eigen gemeenschap – bekend als de kroniekschrijver van de brand van het klooster van Gembloers, al hadden de kopiïsten hierbij wel de verkeerde brand voor ogen. Guibertus kende dus geen *Nachleben* buiten deze twee monastieke milieus, ook niet onder de cisterciënzers ondanks zijn contacten met Villers.

Dit overzicht is echter zeker en vast niet exhaustief, aangezien er ontegensprekelijk handschriften met werk van Guibertus zijn verloren gegaan – denk bijvoorbeeld aan de codices die Laurent Bochel en de uitgevers van de *Gallia Christiana* als bron voor hun edities van Guibertus' geïsoleerd overgeleverde brieven hebben aangewend – terwijl daarenboven voor sommige handschriften een niet-overgeleverde legger uit de Gembloerse bibliotheekbezit kon worden vermoed maar niet bewezen. Al met al bleef Guibertus' intellectuele impact vrij beperkt. Bovendien was die hoofdzakelijk te danken aan Martinus' populariteit als heilige, eerder dan aan die van Guibertus als schrijver of verzamelaar van teksten. Desondanks tonen de laatmiddeleeuwse handschriften aan dat Guibertus' werken toch niet verstoken waren van elke literaire kwaliteit. Tot slot illustreert de receptiegeschiedenis van zijn literaire erfenis dat zijn persoon vanuit verschillende oogpunten belangstelling opwekte, zodat Guibertus op het einde van de middeleeuwen verschillende gezichten had gekregen.



IV.

RAAKVLAKKEN:

EEN MONNIK TUSSEN TRADITIE & VERNIEUWING



Guibertus van Gembloers kon bogen op een netwerk met een zekere diversiteit dat de grenzen tussen de verschillende religieuze staten en orden oversteeg. Zo telde hij enkele hooggeplaatste clerici in zijn correspondentenkring, kruisten zijn wegen die van verschillende scholasters en onderhield hij een nauwe band met een cisterciënzer klooster. Deze contacten vormden de deuren waarlangs Guibertus met andere intellectuele en spirituele milieus in contact kwam. Ze boden hem de raakvlakken met de intellectuele en spirituele vernieuwingen die de twaalfde eeuw kenmerkten. Nodigden deze raakvlakken hem uit tot verdere verkenningen of koos hij ervoor om aan de zijlijn te blijven staan en zich enkel op meer vertrouwd terrein te begeven? Het antwoord op deze vraag kan ons bij uitbreiding ook inzicht bieden in de positionering van het traditionele cenobitisme ten aanzien van de nieuwe ontwikkelingen in het religieuze landschap. In dit hoofdstuk staan dus enkele groepen uit Guibertus' netwerk centraal die hem toegang boden tot minder gekende horizonten. Het gaat hier niet om groepen waarin hij zelf zijn persoonlijke ambities wilde realiseren of waarop hij zijn stempel wou nalaten, maar die hem niettemin toelieten te proeven van andere, nieuwe idealen in het veranderende religieuze landschap van zijn tijd. Indirect opent de studie van deze groepen ook nieuwe perspectieven op onderwerpen die eerder al aan bod kwamen, zoals Guibertus' intellectuele cultuur en spiritualiteit, die in dit deel herbekeken worden.

Onder de leden van Guibertus' netwerk die niet behoorden tot de traditionele benedictijnse wereld vinden we in de eerste plaats heel wat seculiere clerici van diverse pluimage terug, gaande van scholasters en kanunniken tot kerkelijke functionarissen, zoals priesters, bisschoppen en aartsbisschoppen. Guibertus' relatie tot deze figuren kon sterk verschillen. Zo blijkt duidelijk uit de traktaatbrieven dat hij zich bijzonder inzette om zijn kennissen verbonden aan de scholen aan te zetten tot het zich bekeren tot een monastiek leven of toch hen op z'n minst vertrouwd te maken met de 'ware' wijsheid, zoals die in de

Heilige Schrift en bij de kerkvaders te vinden was<sup>1</sup>. Dit verlangen tot bekeren wordt verder bevestigd in de rol die Guibertus lijkt te hebben gespeeld in de intrede van *magister* en kanunnik Willem van Namen te Gembloers<sup>2</sup>. Eenzelfde advies moet Guibertus ook gegeven hebben aan de priester Jonas uit het naburige Perwez, zijn enige correspondent die tot de eenvoudige parochieclerus behoorde<sup>3</sup>. Beide mannen hadden elkaar mogelijk leren kennen op initiatief van Guibertus, die in Jonas een potentiële informant voor mirakels over Martinus kan hebben gezien aangezien Jonas' parochiekerk aan Martinus was gewijd. Of Guibertus ook Joseph van Exeter tot een leven in het klooster wou overhalen, blijkt niet uit de overgeleverde brieven. Zijn relatie tot Joseph lijkt eerder een soort spiritueel vaderschap te hebben ingehouden<sup>4</sup>, al wijst de ondertoon van hun correspondentie, zoals eerder aangestipt, ook op de mogelijkheid van een meer intieme band<sup>5</sup>. Tegenover de kanunniken uit zijn netwerk betoonde Guibertus zich vrij positief. Zowel Gobert, kanunnik te Laon, als R. uit Tours werden door Guibertus aangezocht als 'partners' in zijn missie om de faam van Martinus te verspreiden door het schrijven van nieuwe teksten over de heilige. De literaire vaardigheden van kanunniken werden dus door Guibertus hoog aangeslagen. Over R. is weinig concreet geweten, maar op basis van de brieven aan en van R. komt hun relatie, zoals elders al betoogd, het dichtst in de buurt van *amicitia iocosa*<sup>6</sup>.

Tot slot telde Guibertus ook één bisschop en verscheidene aartsbisschoppen onder zijn kennissen. Deze prelaten hadden voor Guibertus een sterke voorbeeldfunctie: het adagium '*erit sicut populus, sic sacerdos*' uit Jesaja droeg hij hoog in het vaandel<sup>7</sup>. Het te imiteren model voor elke bisschop was volgens Guibertus uiteraard St-Martinus<sup>8</sup>. Guibertus was ook gefascineerd door de attributen van de bisschop, waaraan hij een symbolische betekenis toeschreef<sup>9</sup>. Twee figuren springen in het bijzonder in het oog doorheen Guibertus' *epistularium*, beiden hooggeplaatste aartsbisschoppen. Guibertus' relatie ten opzichte van Philip van Heinsberg was gekenmerkt door patronage: Guibertus zag in Philip een

---

<sup>1</sup> Zie bijvoorbeeld T-Ep. 1. In de inleiding op de collectie traktaatbrieven, de tekst gekend als *De destructione*, beschreef Guibertus de collectie zelfs als volgt: "*Scribebam autem litteratis quidem, sed seculari litteratura imbutis, divina vero aut parum aut nichil instructis, sed mundanis occupationibus et illecebris et obligationibus miserabiliter irretitis, ideoque necessarium erat ut multiplicibus sacre doctrine documentis vel sententiis erudirentur ut quod pace non possent, multe in eis perficerent.*" *De destructione*, fol. 2v-3r.

<sup>2</sup> Zie 3.2.

<sup>3</sup> GG Ep. 27.

<sup>4</sup> Dit was ook de manier waarop de vijftiende-eeuwse samensteller van handschrift KBR hs. 11817-40 hun relatie zag, zo bleek uit de analyse van dit handschrift in 7.2.

<sup>5</sup> Zie 4.2.2.

<sup>6</sup> Zie 4.2.2.

<sup>7</sup> Is. 24, 2. GG Ep. 2, l. 135; GG Ep. 53, l. 194 en T-Ep. 10, fol. 97v.

<sup>8</sup> Guibertus wierp Martinus op als voorbeeld aan Philip van Heinsberg in GG Ep. 47 en aan Siegfried van Eppstein in GG Ep. 48 tot en met 51. Ook in zijn hagiografische werk beschreef hij Martinus als de ideale combinatie tussen een actief leven als bisschop en een contemplatief leven als monnik. Voor meer informatie, zie 6.2.4.

<sup>9</sup> Zie 6.2.3.

beschermheer en medepromotor van St-Martinus. Daarenboven deinsde hij er niet voor terug deze persoonlijke band in de strijd te werpen om de politieke beslissingen van Philips te beïnvloeden<sup>10</sup>. Guibertus was zelf de drijvende kracht achter deze relatie<sup>11</sup>. Na Philips dood trachtte Guibertus een gelijkaardige patroon-cliëntrelatie uit te bouwen met Siegfried van Eppstein, de aartsbisschop van Mainz. Guibertus' herhaaldelijke aanmaningen dat ook het advies van de eenvoudige man niet geminacht mag worden, lijkt er echter op te duiden dat Siegfried niet echt ontvankelijk was voor het advies waarmee de goedbedoelende Guibertus Siegfried bleef bestoken<sup>12</sup>. Samengevat was Guibertus' interactie met seculiere religieuzen gekenmerkt door bekeringsijver, spiritueel advies, literaire samenwerkingen en patronage. Via deze groep werden voor Guibertus vooral poorten geopend naar literaire faam, politieke invloed en het verwezenlijken van zijn persoonlijke devotieprojecten.

Dit deel is echter gewijd aan Guibertus' interactie met twee andere groepen, namelijk de cisterciënzers en religieuze vrouwen. Beide groepen lijken op het eerste zicht minder voor de hand liggende contacten in Guibertus' netwerk: de traditionele kloosters hebben zich doorgaans niet bijzonder sterk ingezet in het promoten van een eigen vrouwelijke spiritualiteit, terwijl de cisterciënzers als de grootste concurrenten van het traditionele cenobitisme werden beschouwd. Hun belangrijke aandeel in Guibertus' netwerk nodigt dus uit om Guibertus' relatie tot deze twee groepen nader te analyseren en, indien nodig, de aannames uit de secundaire literatuur opnieuw in vraag te stellen. Beide groepen fungeerden daarenboven als toegangspoorten tot andere vormen van spiritualiteit en intellectuele cultuur.

Guibertus' contacten met Villers belichten de verhoudingen tussen benedictijnen en cisterciënzers vanuit een andere soort bronnenmateriaal dan de teksten die tot nu toe het meest zijn aangewend door historici in hun onderzoek naar de soms gespannen relaties tussen de traditionele monniken en de nieuwe orden. Guibertus' brieven bieden een inkijk in de dagdagelijkse, praktische omgang tussen leden van verschillende ordes. Tegelijkertijd illustreren ze Guibertus' houding ten opzichte van de typische cisterciënzer spiritualiteit. De cisterciënzers van Villers bleken echter ook – ondanks hun vroeger vaak aangenomen 'intellectuele conservatisme'<sup>13</sup> – een zekere interesse te tonen voor de nieuwe intellectuele trends uit de scholen. Vooral de werking van de natuur en diverse natuurfenomenen kon op hun belangstelling rekenen. Een analyse van Guibertus' interactie met de cisterciënzers van

---

<sup>10</sup> Zie Guibertus' inspanningen om Philip van zijn oorlogsplannen tegen de Franse koning af te houden, zoals bestudeerd in Hoofdstuk 3.

<sup>11</sup> Voor een meer gedetailleerde bespreking van het ontstaan en de aard van de relatie tussen Guibertus en Philip, zie Hoofdstuk 3 of Sara Moens, *Netwerkvorming, vriendschap en hagiografische fascinaties in de twaalfde en dertiende eeuw op basis van de correspondentie van Guibertus van Gemblours*, onuitgegeven masterscriptie Ugent, promotor prof. J. Deploige, pp. 77-81.

<sup>12</sup> Voor een meer gedetailleerde bespreking van het ontstaan en de aard van de relatie tussen Guibertus en Siegfried, zie Hoofdstuk 3 of Moens, *Netwerkvorming, vriendschap en hagiografische fascinaties*, pp. 81-83.

<sup>13</sup> Edouard de Moreau, *L'abbaye de Villers-en-Brabant au XIIIe et XIIIe siècles*, Librairie Albert Dewit, Brussel, 1909, pp. 115-125.

Villers laat ons toe extra verdieping aan te brengen in zijn intellectuele profiel zoals geschetst in Hoofdstuk 5, een profiel dat sterk getekend was door een teruggrijpen naar traditie.

Hoewel de benedictijner nonnen van Rupertsberg Guibertus' monastieke affiliatie – in tegenstelling tot de gemeenschap van Villers – wel deelden, werd Guibertus' interactie met hen toch met veel scepsis onthaald onder Guibertus' medemonniken. Zijn fascinatie voor Hildegard van Bingen en zijn verblijf in haar vrouwengemeenschap te Rupertsberg geven aan dat hij een nieuw soort twaalfde-eeuwse openheid tegenover vrouwelijke religieuze ervaringen deelde, al kunnen er vragen gesteld worden bij de motieven achter zijn bereidwilligheid om de zorg voor de Rupertbergse nonnen op zich te nemen. Hierbij speelde een verlangen naar een meer actief religieus leven mogelijk een rol, wat dus de heropening van het onderzoek naar Guibertus' spirituele gevoeligheden noodzaakt. Daarenboven roept Guibertus' interesse voor deze vrouwelijke religieuzen, in het bijzonder voor Hildegard van Bingen, ook vragen op over hoe hij zich verhiel ten opzichte van de nieuwe spiritualiteit die zich op het einde van de twaalfde en vroege dertiende eeuw begon te ontwikkelen en die in het bijzonder onder de spirituele vrouwen van het Luikse bisdom tot bloei kwam.



## Hoofdstuk 8 : De cisterciënzers

Zoals bleek in Hoofdstuk 3 sprong Guibertus' netwerk op het vlak van ordeoverschrijdende contacten in feite niet bijzonder in het oog, vergeken met dat van sommige van zijn tijdgenoten, zoals Hildegard van Bingen of Adam van Perseigne. Toch blijkt uit zijn briefwisseling duidelijk dat Guibertus een nauwe band met de gemeenschap van Villers onderhield en dit op een zeer regelmatige basis. Het bezitten van een ordeoverschrijdend netwerk was in de twaalfde eeuw echter geen evidentie. Zeker binnen het traditionele cenobitisme werden het ontstaan en de bloei van nieuwe monastieke idealen immers vaak aangevoeld als een bedreiging en bron van concurrentie. Dit zorgde voor onderlinge conflicten over gronden, schenkingen of monniken, waarvan polemische traktaten, briefwisselingen en oorkonden de overgeleverde getuigen zijn<sup>14</sup>. Deze conflicten waren echter geregeld ingegeven door de geografische nabijheid van de domeinen van de betrokken kloosters. Daarenboven deden conflicten over rechten en gronden zich zeker ook voor tussen de instellingen van het traditionele cenobitisme onderling. We moeten er ons dus voor hoeden elk conflict tussen instellingen die behoren tot een verschillende orde in te passen en te interpreteren vanuit dit paradigma van concurrentie ten gevolge van de diversifiëring van het monastieke landschap. Toch valt niet te ontkennen dat de komst van kloosters behorende tot de nieuwe orden van de twaalfde eeuw, in het bijzonder de cisterciënzers, inkomsten wegslijsden van de reeds gevestigde kloosters in een regio en een niet te onderschatten aantrekkingskracht uitoefenden op heel wat traditionele monniken en aspirant-religieuzen.

Vooraf acuut was de problematiek van de *transitus*, waarmee men het fenomeen van het 'overlopen' van de ene religieuze staat naar de andere aanduidt. Het kwam immers maar al te vaak voor dat religieuzen zich na hun intrede bedachten, omdat de vereisten van gekozen orde hen te zwaar vielen of omdat ze zich aangetrokken voelden tot een andere levenswijze die ze pas na hun intrede hadden leren kennen. Zowat alle briefcollecties uit de twaalfde eeuw bevatten brieven waarin de *transitus*-problematiek aangerod wordt<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> Giles Constable, 'The diversity of religious life and acceptance of social pluralism in the twelfth century', in: Derek Beales & Geoffrey Best (reds.), *Society and the Churches. Essays in honour of Owen Chadwick*, Cambridge, University Press Cambridge, 1985, pp. 36-37.

<sup>15</sup> Dat monniken hun klooster voor een ander verlieten was zeker geen fenomeen uniek voor de twaalfde eeuw. Al sinds de vestiging van het monastieke leven in het Westen wisselden monniken soms van klooster. Terrence Kardong beschrijft het inwisselen van de ene kloostergemeenschap voor de andere zelfs als 'a regular happening' in de zesde eeuw. Zie Terrence Kardong, 'Saint Benedict and the Twelfth-Century Reformation', in: *Cistercian Studies Quarterly*, 36:3 (2001), p. 308. In ieder geval stond men in de beginperiode

Philip van Harvengt wisselde bijvoorbeeld nogal bitsige brieven uit met Bernardus van Clairvaux naar aanleiding van een premonstratenzer die naar Clairvaux was getrokken<sup>16</sup>. Stefaan van Doornik werd door de pauselijke legaat Petrus van Pavia verzocht om te bemiddelen in een *transitus*-conflict tussen Grandmont en Cîteaux<sup>17</sup>, terwijl Petrus van Celle geconsulteerd werd naar aanleiding van een geval waarbij monniken van Grandmont naar het cisterciënzer klooster van Pontigny waren overgelopen<sup>18</sup>. Daar tegenover staat Adam van Perseigne, die zelf één van die *transitus*-gevallen was en pas zijn heil zocht in de cisterciënzer orde na een verblijf onder reguliere kanunniken én benedictijnen<sup>19</sup>. Hildegard van Bingen werd tot slot geregeld om advies gevraagd door religieuzen die naar een ander klooster wilden verhuizen, al is meestal niet duidelijk of ze hierbij ook hun orde planden te verlaten<sup>20</sup>. In haar commentaar op de Regel van Benedictus stelde ze duidelijk dat indien een kloosterling zijn klooster verliet en begeerde elders in te treden, dit verzoek het best ingewilligd werd, omdat de persoon in kwestie anders wel eens het geloof volledig zou kunnen afvallen. Maar het bleef altijd te verkiezen dat hij terugkeerde naar zijn oorspronkelijke klooster. Het monastieke leven vereiste immers in de eerste plaats *stabilitas loci*<sup>21</sup>. De algemeen aanvaarde consensus was dat het enkel was toegestaan van een

---

van het traditionele cenobitisme minder negatief tegenover monniken die hun klooster verlieten voor een ander, al bleef men wel staan op een zekere mate van *stabilitas*. De Regel van Benedictus adviseerde zelfs dat men voorbeeldige bezoekende monniken zou smeken te blijven, want “men dient toch overal dezelfde Heer en men vecht onder dezelfde Regel” (cap. 61, l. 8-10). De diversificatie van het monastieke landschap in de twaalfde eeuw was dus niet de oorzaak van dit probleem, maar maakte het wel veel acuter en dreigender voor het traditionele monasticisme, waardoor het plots een hevig bediscussieerd onderwerp werd. Ook na 1300 bleef de kwestie van transitus actueel. Zo merkte Pieter-Jan De Grieck voor de vijftiende eeuw een grote interactie en mobiliteit op tussen de orden in de Zuidelijke Nederlanden. Zie Pieter-Jan De Grieck, *De benedictijnse geschiedschrijving in de Zuidelijke Nederlanden (ca. 1150-1550): Historisch bewustzijn en monastieke identiteit*, Brepols, Turnhout, 2010, pp. 487-489.

<sup>16</sup> PH Ep. 10 & 11. Voor een analyse van Philips visie op *transitus*, zie Douglas Roby, ‘Philip of Harvengt’s Contribution to the Question of Passage from One Religious Order to Another’, in: *Analecta Praemonstratensia* 49 (1973), pp. 69-100 of Lynsey Robertson, *An analysis of the correspondence and hagiographical works of Philip of Harvengt*, onuitgegeven doctoraatsverhandeling, University of St. Andrews, prom. Robert Bartlett, 2007, pp. 66-84.

<sup>17</sup> De brieven van Stefaan van Doornik werden deels uitgegeven in de reeks *Patrologia Latina* onder nr. 211, col. 309-562 alsook deels in Jules Desilve, *Lettres d’Etienne de Tournai*, s.n., Valenciennes-Paris, Lemaître, 1893, 470p. Voor de brieven in kwestie, zie Ep. 71 en 72 uit de *Patrologia Latina*-editie, col. 361-370 en col. 370-371.

<sup>18</sup> PC Ep. 161 en Ep. 162.

<sup>19</sup> Jean Bouvet, ‘Introduction’, in: *Adam de Perseigne. Lettres I*, ed. Jean Bouvet, Cerf, Parijs, 1960, pp. 11-14 (Sources chrétiennes 66).

<sup>20</sup> Zie bijvoorbeeld HB Ep. 119, 120r, 137, 219, 229 en 372.

<sup>21</sup> Hildegard heeft het in deze passage weliswaar niet expliciet over *transitus* tussen verschillende orden, maar over de overgang tussen kloosters in het algemeen. Voor een editie, zie Hildegardis Bingensis, *De regula sancti Benedicti*, ed. Hugh Feiss, in: Hildegard Bingensis, *Opera Minora I*, ed. Hugh Feiss et al., Brepols, Turnhout, 2007, pp. 67-97, voor de passages over *transitus* zie pp. 92-94 (*Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* 226). Hildegards commentaar op de Regel werd ook vertaald naar het Engels door Hugh Feiss als *Explanation*

'laxere' naar een 'strikttere' orde over te gaan, wat het debat over de hiërarchie tussen de verschillende orden alleen maar aanwakkerde. Het traditionele cenobitisme was de grote verliezer in deze stratificatie, aangezien het stevast als minder streng werd gepercipieerd dan de nieuwe orden<sup>22</sup>. De problematiek van de overstap tussen verschillende orden leidde er tevens toe dat men de monastieke verplichting van *stabilitas* steeds meer ging interpreteren als stabiliteit binnen de orde<sup>23</sup>. Om paal en perk aan de diversificatie van de monastieke levenswijzen én het fenomeen van de *transitus* te stellen besliste men op het Vierde Lateraanse concilie om geen nieuwe orden meer te erkennen en stelde men een verbod in op het behoren tot verschillende kloosters<sup>24</sup>. Ook Guibertus werd geconfronteerd met deze problematiek van de *transitus* tussen verschillende religieuze groepen. Hij beweerde alleszins zelf dat hem verscheidene keren gevraagd was om zijn klooster te Gembloers in te ruilen voor een andere religieuze instelling, eerst door zijn medebenedictijnen uit St-Amand en later door de seculiere kanunniken van Mainz. Hij is hier echter nooit op ingegaan, al was een overstap naar het klooster van Marmoutier duidelijk wel een optie in zijn ogen. Guibertus bleef uiteindelijk echter, mogelijk onder enige dwang, loyaal aan het klooster van Gembloers. Toch lokten zijn contacten over de grenzen van de religieuze orden heen, zoals met de premonstratenzer abt Philip van Park of de cisterciënzers van Villers, vermoedelijk enige ongerustheid uit bij zijn medebroeders.

Naast een sluimerende dreiging hield het contact tussen aanhangers van verschillende religieuze levenswijzen ook echter opportuniteiten in. Naast onderlinge concurrentie was wederzijdse samenwerking tussen kloosters van verschillende orden niet per definitie uitgesloten, al berichten de overgeleverde bronnen hier zelden expliciet over. Dergelijke vormen van wederzijds voordelige of op zijn minst niet-vijandige interactie moeten dus op

---

*of the Rule of Benedict*, Peregrina Publishing, Toronto, 1998, 71p., voor de passages over *transitus*, zie pp. 32-33.

<sup>22</sup> In Caesarius van Heisterbach is een amusante anekdote te vinden over een aspirant-monnik die echter het verplichte stilzwijgen voor novicen van de cisterciënzer orde niet zag zitten. Daarom trad hij in bij de minder strikte benedictijnen. Eens zijn noviciaat echter voltooid was, deelde hij zijn medekloosterlingen doorleuk mee dat hij nu overstapte naar de cisterciënzers met de woorden: "*Gratias vobis ago domini mei, de beneficiis mihi a vobis exhibitis, quia ad quod veni, hoc apud vos explevi. Modo cum licentia vestra migro ad ordinem Cisterciensem. Non enim veni ut vobiscum manerem, sed ut inter vos tentationes quas timui mihi temperarem.*" Deze tekst werd uitgegeven door Joseph Strange als *Caesarii Heisterbacensis monachi ordinis cisterciensis, Dialogus miraculorum textum ad quator codicum manuscriptorum editionisque principis fidem*, Keulen, Bonn & Brussel, Lempertz & Co., 1851, 2 delen. De *Dialogus* werd ook naar het Nederlands vertaald door Gerhardus Bartelink als *Boek der mirakelen*, Voltaire, 's-Hertogenbosch, 2003-2004, 2 delen. Voor deze anekdote, zie distinctio 4, 46. De cisterciënzers hadden echter zelf ook te lijden onder monniken die zich bedachten en naar een andere orde trokken of naar de wereld terugkeren, zo blijkt uit een aantal anekdotes van Caesarius. Zie bijvoorbeeld distinctio 1, 15; distinctio 8, 14; distinctio 11, 13 en distinctio 12, 57.

<sup>23</sup> Giles Constable, 'The Study of Monastic History Today', in: Vaclav Mudroch & G.S. Couse (reds.), *Essays on the Reconstruction of Medieval History*, McGill-Queens' University Press, Montreal & Londen, 1974, p. 32.

<sup>24</sup> Canon 13 van het Vierde Lateraanse Concilie. De bepalingen van dit concilie werden uitgegeven en naar het Engels vertaald door Henry Schroeder in *Disciplinary decrees of the General Councils: Text, Translation, and Commentary*, Herder Book Co., Londen, 1937, 669p.

andere wijze worden afgeleid uit het beschikbare bronmateriaal, bijvoorbeeld door netwerken te reconstrueren of door het bestuderen van het overnemen van elkaars heiligen of elkaars visie op de vormgeving van manuscripten. De geografische nabijheid van verschillende kloosterordes creëerde net kansen tot spirituele en intellectuele kruisbestuiving of tot samenwerking, zoals door het uitwisselen van kennis of het aanleveren van teksten, handschriften of relieken. Een nieuwe abdij vulde zijn bibliotheek met schenkingen van de moederabdij of van patroons, maar ging in tweede fase ook zelf op zoek naar interessante teksten, waarbij al bestaande, nabijgelegen kloosterbibliotheken, onafhankelijk van hun monastieke affiliatie een belangrijke bron vormden. Tot nu toe blijft dit aspect echter jammer genoeg vaak nog onderbelicht in de secundaire literatuur. Tot slot lokte de opkomst van alternatieve monastieke levenswijzen mogelijk ook zelfreflectie uit bij de traditionele monniken. Door het proberen definiëren en afbakenen van de ‘andere’ ging men ook over de eigen identiteit nadenken en zichzelf sterker gaan profileren als alternatief voor of tegenpool van deze ‘andere’. De confrontatie met de verscheidenheid aan religieuze opties bezorgde het traditionele cenobitisme mogelijk vooral een duidelijker omliggende identiteit.

Het is vooral de orde van de cisterciënzers die in de secundaire literatuur als grootste concurrent van het traditionele monasticisme wordt aanzien. In navolging van de twaalfde-eeuwse polemische teksten beschreven ook historici de interactie tussen benedictijnen en cisterciënzers expliciet in zeer geladen termen van concurrentie en onderlinge jaloezie. Ter illustratie van de gepolariseerde manier waarop dit gebeurde, kan de uitspraak uit 1868 van Alphonse Wauters tellen: ‘Les progrès des Cisterciens furent si rapides que bientôt ils excitèrent l’envie des ordres plus anciens. Les Bénédictins en concurrent une jalousie aussi vive qu’impuissante’<sup>25</sup>. De cisterciënzer orde lijkt inderdaad de grootste concurrent te zijn geweest op vlak van personeel, schenkingen en beschermheren, niet alleen voor de traditionele kloosters, maar ook voor andere ordes zoals de premonstratenzers en grandmontijnen, zo bleek uit de hoger aangehaalde epistolaire collecties. Anderzijds werd reeds de mogelijkheid geopperd dat er ook van samenwerking en beïnvloeding sprake kon zijn tussen kloosters van verschillende orden. Wanneer nieuwe cisterciënzer kloosters werden gesticht, vormden ze immers geen geïsoleerde eilandjes in het bestaande religieuze weefsel, maar werden ze net ingebed in dit weefsel. Wederzijdse beïnvloeding lijkt dan ook onvermijdelijk te zijn geweest, of deze er nu in bestond om zich te gaan afzetten tegen de ‘anderen’, of net in het overnemen van elkaars gebruiken.

De komst van de cisterciënzers in het bisdom Luik liet de traditionele kloosters dus alles behalve onberoerd. Guibertus’ contacten met Villers belichten de verhoudingen tussen benedictijnen en cisterciënzers vanuit een andere invalshoek dan die van het bronnenmateriaal dat tot nu toe meestal aangewend werd door historici. Waar die bronnen

---

<sup>25</sup> Alphonse Wauters, *L’ancienne abbaye de Villers. Histoire de l’abbaye et descriptions de ses ruines*, Librairie Polyglotte de F. Claassen, Brussel, 1868, pp. 7-8.

hun totstandkoming vaak te danken hadden aan een concreet, achterliggend conflict, bieden Guibertus' brieven een inkijk in de dagdagelijkse omgang tussen leden van verschillende ordes.

## 8.1 De cisterciënzers in de Zuidelijke Nederlanden<sup>26</sup>

De orde van de cisterciënzers verwierf vanaf 1131 zijn eerste ankerpunten in de Zuidelijke Nederlanden<sup>27</sup>. Na de stichting van Orval in het graafschap Luxemburg<sup>28</sup> volgde in 1138 de oprichting van Ten Duinen in het graafschap Vlaanderen<sup>29</sup>. Beide abdijen werden gevestigd op plaatsen waar al een religieuze gemeenschap was gevestigd, mogelijk van benedictijnen of reguliere kanunniken. Deze vaststelling herinnert aan de hypothese van Constance Berman over het expansieproces van de cisterciënzer orde. In de overgeleverde bronnen wordt de stichting van een nieuwe cisterciënzer gemeenschap meestal beschreven als een weloverwogen en gestuurde beslissing vanuit een moederabdij, gekend als het ‘apostolic gestation’-model, waarbij de stichting direct vanuit een reeds bestaande abdij op poten werd gezet door een gezelschap met de symbolische samenstelling van één abt en twaalf monniken<sup>30</sup>. Berman constateerde echter met betrekking tot de cisterciënzer kloosters van Zuid-Frankrijk dat deze gemeenschappen vaak al bestonden vóór hun aansluiting bij de orde en reeds op eigen initiatief (hun eigen versie van) de gewoonten van de cisterciënzers navolgden. De cisterciënzer orde breidde dus vooral uit door incorporatie van dergelijke

---

<sup>26</sup> De keuze om dit overzicht te beperken tot de cisterciënzer kloosters in de Zuidelijke Nederlanden is enigszins arbitrair aangezien deze geografische afbakening in de twaalfde eeuw minder betekenisvol is. Zo omvatte Guibertus’ netwerk vooral de regio van Neder-Lotharingen. De vroege geschiedenis van de cisterciënzer kloosters in Noord-Frankrijk en het Rijnland is echter nog minder systematisch onderzocht. Derhalve zijn deze regio’s toch niet betrokken bij deze bespreking, met uitzondering van de abdij van Signy omwille van de bijzondere contacten die Guibertus met dit klooster bezat. Daarenboven behoren de meeste hier besproken kloosters in feite toch tot Neder-Lotharingen.

<sup>27</sup> Het enige beschikbare overzicht van de expansie van de cisterciënzer orde is Joseph-Marie Canivez, *L’ordre de Cîteaux en Belgique des origines (1132) au XX<sup>e</sup> siècle*, Abbaye cistercienne de N.D. de Scourmont, Forges-lez-Chimay, 1926, 551p. Dit werk is echter nogal tendentiekus en verouderd, maar bevat wel een handig overzicht van de verschillende stichtingen en één van de weinige kaarten over de ontwikkeling van de cisterciënzer orde in de Zuidelijke Nederlanden.

<sup>28</sup> Voor meer informatie over de abdij van Orval, zie Pierre Bodard *et al.*, *Monasticon Belge. V: Luxembourg*, Centre national de recherches d’histoire religieuse, Luik, 1975, pp. 156-264.

<sup>29</sup> Voor meer informatie over de abdij van Ten Duinen, zie Nicolas Huyghebaert *et al.*, *Monasticon Belge. III: La Flandre Occidentale*, deel 2, Centre national de recherches d’histoire religieuse, Luik, 1966, pp. 353-445.

<sup>30</sup> Dit model gaf ook aanleiding tot het opstellen van ‘stambomen’ binnen de cisterziënzerorde, waarbij elk klooster afstamde van een ander. De metafoor van de steeds verder uitwaaierende wijnrank is dan ook typisch in cisterciënzer historiografie. Zie Constance Berman, *The Cistercian Evolution. The Invention of a Religious Order in Twelfth-Century Europe*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2000, pp. 94-96 en pp. 103-106; Elizabeth Freeman, *Narratives of a New Order. Cistercian Historical Writing in England, 1150-1220*, Brepols, Turnhout, 2002, pp. 156-158 (Medieval Church Studies 2) of Cecile Gaby, ‘Fondation et naissance des ordres religieux. Remarques pour une étude comparée des ordres religieux au Moyen Age’, in: Gerd Melville & Anne Müller (reds.), *Mittelalterliche Orden und Klöster im Vergleich. Methodische Ansätze und Perspektiven*, LIT Verlag, Berlin, 2007, pp. 115-137 (*Vita regularis* 34).

gemeenschappen, die zich uit spirituele overtuiging tot de orde richtten<sup>31</sup>. Mogelijk was er dus ook in de Zuidelijke Nederlanden sprake van dergelijke spontane en vrijwillige incorporatie, al is verder onderzoek nodig om deze hypothese verder uit te spitten.

De abdij van Villers was de eerste uitbreiding van de orde die direct raakte aan het religieuze status quo in de regio rond Gembloers<sup>32</sup>. De grondleggers van de nieuwe abdij werden uitgestuurd vanuit Clairvaux in 1146. Dit klooster lijkt dus wel als een abdij van het ‘apostolic gestation’-type<sup>33</sup> te zijn ontstaan. Guibertus maakte de komst van de cisterziënzerorde in de regio en de stichting van Villers (op iets meer dan 10 km afstand van Gembloers) dus mee als jonge monnik. In 1147 werd de jonge gemeenschap vereerd met een bezoek van niemand minder dan Bernardus van Clairvaux, die de regio aandeed om steun in te winnen voor de tweede kruistocht<sup>34</sup>. Volgens de kroniek van Villers verbleef Bernardus van Clairvaux tijdens zijn rondreis zelfs te Gembloers<sup>35</sup>. Uit niets blijkt met zekerheid dat Guibertus de charismatische figuur persoonlijk ontmoet heeft, al dan niet te Gembloers zelf, maar volledig onmogelijk is het dus niet. Na dit bezoek besloten de kloosterlingen op aanraden van Bernardus om hun abdij te verplaatsen naar een iets gunstiger gelegen gebied, maar brief 21 uit Guibertus’ *epistularium* bewijst dat ze ook nadien nog aan de

---

<sup>31</sup> Berman, *The Cistercian Evolution*, pp. 101-103 en pp. 106-110. Men zou hierbij kunnen opmerken dat de ‘incorporatie’ van kloosters in een orde eigenlijk pas voor de twaalfde eeuw een betekenisvol concept is, aangezien dan voor het eerst geleidelijk aan sprake was echte ‘orden’, gekenmerkt door een zekere universaliteit en centrale aansturing. In de voorafgaande periode werden kloosters gewoon gesticht doordat iemand daar het initiatief toe nam, zonder dat men aan iets of iemand ‘toestemming’ moest vragen om een bepaalde regel of bepaalde gebruiken te mogen invoeren. Een traditionele monastieke gemeenschap ontstond dus niet omdat iemand die als zodanig had erkend, maar omdat een groep van gelijkgezinden zichzelf zo definieerden en hun leven inrichtten volgens bepaalde regels en gebruiken. Het is dus niet onwaarschijnlijk dat dit patroon van stichten in de vroege twaalfde eeuw gewoon doorleefde. Integendeel, het lijkt evident dat de adel zijn manier om nieuwe kloostergemeenschappen vorm te geven niet van de ene dag op de andere veranderde. Met andere woorden, heel wat nieuw ontstane kloosters noemden zichzelf cisterciënzers omdat ze de gebruiken van de cisterciënzers (of wat ze daaronder verstonden) imiteerden zonder dat ze de behoefte voelden om hun bestaan door een externe instantie te laten goedkeuren. Slechts geleidelijk drong de nieuwe visie op het kloosterleven – een monastieke wereld die was opgebouwd uit verschillende orden – door in de samenleving en wijzigde het ‘patroon’ waarop nieuwe gemeenschappen werden gesticht. Ook de reeds bestaande kloosters moesten hierdoor ‘kleur’ gaan bekennen en zich al dan niet formeel aansluiten bij de cisterciënzer orde, wat vaak meteen een inperking betekende van de relatief vrije omgang met de gebruiken van de orde in deze spontaan ontstane kloosters.

<sup>32</sup> Voor de geschiedenis van Villers, zie *Monasticon Belge, IV: Brabant*, deel II, Luik, 1968, pp. 341-405; Wauters, *L’ancienne abbaye*, 99p. of de Moreau, *L’abbaye de Villers-en-Brabant*, 229p. De historiografie van Villers zou echter gebaat zijn bij een herziene versie van de ‘Geschiedenis van Villers’ die ook meer recente inzichten over de groei van de orde, zoals die van Constance Berman, mee in rekening neemt.

<sup>33</sup> In het geval van Villers werd het traditionele gezelschap van één abt en twaalf monniken aangevuld met vijf lekenbroeders.

<sup>34</sup> Simone Roisin, *L’hagiographie cistercienne dans le diocèse de Liège au XIII<sup>e</sup> siècle*, Bibliothèque de l’université de Louvain, Leuven, 1947, p. 6; de Moreau, *L’abbaye de Villers-en-Brabant*, pp. 7-8.

<sup>35</sup> *Chronica Villariensis monasterii*, uitgegeven door Georg Waitz in de reeks *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores* 25, Hannover, 1880, p. 195.

geschiktheid van de locatie twijfelden: de monniken vroegen immers in 1176 Hildegard nog om advies over de wenselijkheid van een eventuele tweede verhuis<sup>36</sup>. De abdij genoot al snel een grote reputatie omwille van zijn vroomheid, monastieke discipline en ascese<sup>37</sup> en kende een snelle expansie, zowel qua domeinbezit als monnikenaantal<sup>38</sup>. De gemeenschap konden daarenboven bogen op illustere beschermheren, zoals de heren van Leuven, de latere hertogen van Brabant<sup>39</sup>. Onder abt Ulric (abb. 1160-1184) sloot Villers volgens de *Chronica Villariensis monasterii* een gebedsverbroedering af met het benedictijnse klooster van Affligem en met de cisterciënzer abdij Loos nabij Rijsel<sup>40</sup>. Dit prestige zorgde ervoor dat Villers leden van reeds bestaande kloosters wegkaapte, bijvoorbeeld Godfried Sacrista uit het benedictijnse St-Pantaleon te Keulen († 1200), Godfried van Cortebeke uit Affligem († ca. 1170)<sup>41</sup>, eveneens een traditioneel monastieke gemeenschap, en mogelijk zelfs een monnik van Gembloers, genaamd Nicolaas<sup>42</sup>. De keerzijde van de grote aantrekkingskracht van Villers was mogelijk wel dat sommige bekeerlingen zich naderhand bedachten en het klooster verlieten. In 1177 bevestigde paus Alexander III alleszins dat de geprofeste

---

<sup>36</sup> “*De sede et positione abbatie nostre fluctuant nostra iudicia et nutant consilia; utinam precibus tuis de hoc ambiguo aliquid, quod nobis secundum Deum tenendum sit, ostendatur, ut in diffinitione tua nostra uota confluant et desideria conquiescant!*” GG Ep. 21, l. 40-43.

<sup>37</sup> De Moreau, *L'abbaye de Villers-en-Brabant*, pp. 36-39 en pp. 85-95.

<sup>38</sup> De Moreau, *L'abbaye de Villers-en-Brabant*, pp. 18-26 en pp. 135-160.

<sup>39</sup> De Moreau, *L'abbaye de Villers-en-Brabant*, pp. 35-36. De abdij werd dan ook expliciet als *Sancta Maria de Villari in Brabantia* aangeduid.

<sup>40</sup> *Chronica Villariensis monasterii*, ed. G. Waitz, p. 196. Ook Affligem was een klooster onder de hoede van de graven van Leuven, wat mogelijk verklaart waarom Villers een gebedsverbroedering met dit klooster afsloot.

<sup>41</sup> Deze overstap verliep niet noodzakelijk op vijandige voet, maar kadert mogelijk in de gebedsverbroedering die Villers en Affligem in deze periode afsloten. Een geval van *transitus* lokte dus vermoedelijk niet altijd een conflict uit tussen de twee gemeenschappen in kwestie. We zijn echter hoofdzakelijk geïnformeerd over die gevallen waarin de *transitus* wel voor problematische relaties zorgde, aangezien hiervan een schriftelijke neerslag in de bronnen terug te vinden is. Hierdoor blijft de mate waarin de overstap van de ene monastieke gemeenschap naar de andere vriendschappelijk of op z'n minst niet vijandig kon verlopen mogelijk onderbelicht, waardoor het beeld van dit fenomeen misschien vertekend is.

<sup>42</sup> Dit wordt alleszins beweerd in de *Gesta sanctorum Villariensium*, een tekst die waarschijnlijk in het begin van de veertiende eeuw werd opgesteld. De inleiding tot de tekst waarin deze bewering wordt gedaan, dateert echter van rond het midden van de vijftiende eeuw. In deze proloog wordt de aantrekkingskracht van de abdij in de verf gezet door te wijzen op de monniken te Villers die oorspronkelijk uit een andere reguliere gemeenschap afkomstig waren. Over de beide Godfrieds, alsook op Godfried Pachomius die in de eerste helft van de dertiende eeuw te situeren valt, worden verderop nog meer details vrijgegeven, maar over Nicolaas zwijgt de tekst helaas. We weten dus niet in welke tijdsperiode deze Nicolaas te situeren is, al lijkt het veilig om aan te nemen dat het vóór 1250 is, aangezien alle andere figuren voor het midden van de dertiende eeuw al te Villers te situeren vallen. De *Gesta sanctorum* haalt weliswaar een convers met dezelfde naam aan, maar aangezien Nicolaas in de inleiding met *nonnus* aangeduid wordt, kan het niet over dezelfde persoon gaan. De tekst van de *Gesta* werd, samen met de kroniek uit dezelfde periode, tweemaal uitgegeven, een eerste maal in de *Monumenta Germaniae Historica* reeks en een tweede maal door Martène & Durand. De versie van de proloog waarin de bewering over Nicolaas van Gembloers wordt gedaan, is enkel in deze laatste opgenomen. Zie MGH SS 25, ed. Georg Waitz, Hannover, 1880, pp. 195-235 en Edmond Martène & Ursin Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, III, Parijs, 1717, col. 1270-1374, met de bewering in col. 1309-1310.



monniken onder geen beding het klooster zonder toestemming van de abt mochten verlaten, noch was het andere kloosters toegestaan monniken van Villers zonder goedkeuring van de abt op te nemen<sup>43</sup>. Bovendien bemiddelde Petrus van Celle in de periode tussen 1162 en 1181 voor ene Ansfredus, een convers die oorspronkelijk aan Villers was verbonden, maar vervolgens het klooster de rug toekeerde. Nu, na een verblijf van zeven jaar te Reims, wou Ansfredus echter graag terug naar Villers keren<sup>44</sup>. Het is tijdens deze periode van snelle groei en het begin van Villers' 'belle époque'<sup>45</sup> dat Guibertus' interactie met de gemeenschap plaatsvond.

De cisterciënzer orde breidde kort na de oprichting van Villers nog verder uit in Guibertus' thuisregio, met de stichtingen van Aulne (1147)<sup>46</sup> en Cambron (1148)<sup>47</sup>, beide gelegen in het graafschap Henegouwen. Cambron lijkt net zoals Villers gesticht te zijn geweest vanuit Clairvaux, maar te Aulne vervingen de cisterciënzers een vroegmiddeleeuwse gemeenschap die onder hoede stond van Lobbes, het benedictijner klooster waarmee Gembloers een deel van zijn vroege geschiedenis deelde<sup>48</sup>. Sindsdien was echter 'de discipline verslapt', zoals dit heet in de bronnen. Bijgevolg werd de abdij, na een mislukte poging om er in 1144 de regel van Augustinus te introduceren, door de bisschop van Luik overgedragen aan de cisterciënzer orde. Er was weliswaar geen sprake van vrijwillige incorporatie op basis van spirituele gelijkenissen, maar evenzeer niet van een oprichting gestuurd door de orde. Over een connectie tussen Cambron en Guibertus of zijn klooster is niets geweten, maar wat betreft Aulne wijst één handschrift wel op een potentieel verband. KBR hs. II.1047 is een samengesteld handschrift uit de dertiende en veertiende eeuw dat uiteenlopende teksten zoals bijbelboeken, traktaten, hagiografie en preken bevat, waarvan een groot deel in versvorm geschreven is. Op fol. 81v bevindt zich de

---

<sup>43</sup> Oorkonde van 23 december 1177. De integrale tekst van de oorkonden van de abdij van Villers is terug te vinden via de online databank *Diplomata Belgica*, Koninklijke Commissie voor Geschiedenis, Brussels, te verschijnen ([www.diplomata-belgica.be](http://www.diplomata-belgica.be)). Bovendien werden het grootste deel van deze oorkonden uitgegeven door Edouard de Moreau als *Chartes du XII<sup>e</sup> siècle de l'abbaye de Villers-en-Brabant*, Bureaux des Analectes, Leuven, 1905, 117p. George Despy stelde tot slot van een groot deel van het oorkondenmateriaal uit Villers regesten op in zijn *Inventaire des archives de l'abbaye de Villers*, Algemeen rijksarchief, Brussel, 1959, 390p. Voor de oorkonde in kwestie zie de Moreau, *Chartes*, oorkonden nr. 17, pp. 30-33. Dit probleem verergerde doorheen de tijd: een oorkonde van Gregorius IX, te dateren tussen 1227 en 1241, trad expliciet op tegen monniken en conversen die op influisteren van de duivel het klooster verlieten en bezit van de abdij ontvreemdden voor eigen gewin. Zie de *Diplomata Belgica* en Despy, *Inventaire*, regest nr. 146, p. 75.

<sup>44</sup> Dit wijst overigens opnieuw op een sterke verwevenheid van de Champagneregio en het bisdom Luik, een gegeven dat ook in Hoofdstuk 3 werd vastgesteld.

<sup>45</sup> Deze bloeiperiode liep volgens Edouard de Moreau van 1197 tot 1250. Zie De Moreau, *L'abbaye de Villers-en-Brabant*, p. 40.

<sup>46</sup> Voor meer informatie over de abdij van Aulne, zie Ursmer Berlière, *Monasticon Belge. I: Hainaut*, Abbaye de Maredsous, Maredsous, 1897, pp. 329-342.

<sup>47</sup> Voor meer informatie over de abdij van Cambron, zie Ursmer Berlière, *Monasticon Belge. I: Hainaut*, Abbaye de Maredsous, Maredsous, 1897, pp. 343-357.

<sup>48</sup> Zie 2.1.1.

enige overgeleverde kopie van de *Vox ecclesiae Gemblacensis*, een elegie gewijd aan Guibertus die waarschijnlijk als bekendmaking van zijn overlijden werd rondgestuurd. Dit veronderstelt niet noodzakelijk een connectie tussen Guibertus en Aulne: waarschijnlijk werd de tekst vanuit Florennes verder in de regio verspreid, onder andere naar Aulne (op ca. 25 km). Anderzijds is het vreemd dat men in Aulne de tekst opnam in een handschrift, aangezien geen enkel ander klooster daartoe – voor zover geweten – moeite nam, zelfs niet Gembloers. De tekst voorafgaand aan de *Vox ecclesiae Gemblacensis* is de metrische *Vita* van Werricus van Aulne, aan wie ook een bijzondere bewondering voor Martinus wordt toegeschreven en die stierf in 1217, enkele jaren na Guibertus<sup>49</sup>. Dat Villers en Aulne in onderling contact stonden blijkt daarenboven uit de anekdotes van de *Dialogus miraculorum*<sup>50</sup>, in het bijzonder uit het verhaal over Simon van Aulne die later als heilige vereerd werd<sup>51</sup>. Dat Guibertus ook enkele monniken van Aulne – mogelijk via Villers – ontmoette en eventueel beïnvloedde, is een intrigerende denkpiste, maar valt moeilijk te bewijzen.

Pas in 1174 zette de verspreiding van de cisterciënzer levenswijze zich verder door in de Zuidelijke Nederlanden, met de stichting van Ter Doest op de plaats waar de benedictijner abdij St-Riquier een kapel bezat<sup>52</sup>, gevolgd door de stichting van twee kloosters in het graafschap Loon, namelijk de vrouwengemeenschap te Herkenrode (late twaalfde eeuw, mogelijk 1182; officiële incorporatie in 1217)<sup>53</sup> en het mannenklooster van Hocht (ca. 1186)<sup>54</sup>. In het begin van de dertiende eeuw vestigde de orde ook nog een gemeenschap voor

---

<sup>49</sup> De vermelding van St-Martinus in de hagiografie geproduceerd door de cisterciënzers is, zoals in 6.2.1 al aangestipt, niet uitzonderlijk, maar in het geval van Werricus' *Vita* is het wel een stuk uitgesprokener. In de meeste gevallen wordt Martinus aangewend als representatie van liefdadigheid, waarbij steeds gealludeerd wordt op de passage uit de *Vita Martini* waarin Martinus zijn mantel in tweeën snijdt. In de *Vita* van Werricus wordt eveneens aan deze passage gerefereerd, maar komt de figuur van Martinus nog in andere contexten voor. Zo wordt Werricus vergeleken met Martinus omdat beiden in hun daden de richtlijnen van de Regel van Benedictus nog overstegen. Aan Werricus werd tot slot een persoonlijke voorkeur voor Martinus toegeschreven. Het werk bevat zelfs een alinea getiteld: "*Sancto Martino praecipue devotus erat*". Voor een editie van deze tekst, zie *Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae regiae Bruxellensis*, I, Polleunis, Ceuterick & Lefèvre, Brussel, 1886, pp. 445-463.

<sup>50</sup> Zie Caesarius van Heisterbach, *Dialogus Miraculorum*, distinctio 1, 66; distinctio 3, 33; distinctio 4, 54 en distinctio 11, 65.

<sup>51</sup> In dit verhaal woont Simon de mis bij te Villers en voorspelde er de gloriejke toekomst van een novice genaamd Koenraad, die later prior en abt van Villers werd en zelfs nog hoger in de rangen van de orde oplom. Het verhaal speelt zich dus zeker af vóór 1209, de aanstelling van Koenraad als abt. Zie Caesarius van Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, distinctio 3, 33.

<sup>52</sup> Voor meer informatie over de abdij van Ter Doest, zie Nicolas Huyghebaert *et al.*, *Monasticon Belge. III: La Flandre Occidentale*, deel 2, Centre national de recherches d'histoire religieuse, Luik, 1966, pp. 318-351.

<sup>53</sup> Voor meer informatie over de abdij van Herkenrode, zie Emile Brouette *et al.*, *Monasticon Belge. VI: Limbourg*, Centre national de recherches d'histoire religieuse, Luik, 1976, pp. 137-159.

<sup>54</sup> Deze gemeenschap verhuisde in 1217 naar Val-Dieu. Op de oorspronkelijke locatie ontstond vervolgens een vrouwengemeenschap, op zijn minst vanaf 1220. Voor meer informatie over de abdij van Hocht, zie Emile

cisterciënzers nabij Luik, namelijk Val-Saint-Lambert (eerste aanzet in 1193 of 1194, definitieve vestiging in 1202<sup>55</sup>), maar in feite bestond de uitbreiding van de cisterciënzers in de Zuidelijke Nederlanden gedurende de eerste helft van de dertiende eeuw, enkele uitzonderingen buiten beschouwing gelaten<sup>56</sup>, uit vrouwengemeenschappen. Zo maakte Guibertus de komst van de vrouwengemeenschappen van Salzannes (1196/97)<sup>57</sup>, Ter Kameren (1201)<sup>58</sup> en Aywières (1211)<sup>59</sup> mee in de regio rond Gembloers. Na 1250 viel de uitbreiding stil tot in de late middeleeuwen. Kortom, tijdens Guibertus' leven ontplooidde de cisterciënzer orde langzaam in de regio en was ze vooral actief in de oprichting van mannenkloosters, al kwam de ontwikkeling van een vrouwelijke 'tak' vanaf het einde van de twaalfde eeuw ook op gang<sup>60</sup>. Vooral Villers, Aulne en mogelijk Cambron lijken omwille van hun geografische nabijheid en reputatie van heiligheid een potentiële bedreiging voor Gembloers te hebben ingehouden.

Tot slot dient nog één cisterciënzer gemeenschap vermeld te worden. Op de band tussen Guibertus en de abdij van Signy werd al verscheidene malen gewezen doorheen deze scriptie, al berustte deze vaststelling vooral op indirecte aanwijzingen eerder dan op informatie van Guibertus zelf. Het klooster van Signy werd in 1135 gesticht vanuit Clairvaux en kon meteen bogen op enkele grote figuren onder zijn rangen, zoals Willem, de abt van St-Thierry, en Gerard van Orchimont, de abt van Florennes. De eerstgenoemde was een uit het Luikse afkomstige benedictijn, wiens monastieke carrière zich echter in Reims afspeelde. Hij trad namelijk in in het klooster van St-Nicaise te Reims, alvorens ca. 1121 abt te worden van St-Thierry. Willem is vooral bekend omwille van zijn bewondering voor en

---

Brouette *et al.*, *Monasticon Belge. VI: Limbourg*, Centre national de recherches d'histoire religieuse, Luik, 1976, pp. 161-173.

<sup>55</sup> Voor meer informatie over de abdij van Val-Saint-Lambert, zie Ursmer Berlière, *Monasticon Belge. II: Liège*, deel 1 & 2, Abbaye de Maredsous, Maredsous, 1928, pp. 156-172.

<sup>56</sup> Bijvoorbeeld Baudelo (1215) en de twee dochterabijden van Villers, Grandpré (1231) en Lieu-Saint-Bernard (1237).

<sup>57</sup> Salzannes lag op zo'n 18 km van Gembloers. Voor meer informatie over de abdij van Salzannes, zie Ursmer Berlière, *Monasticon Belge. I: Namur*, Desclée, De Brouwer et co., Brugge, 1890, pp. 101-110; Emile Brouette, 'La date de fondation de l'abbaye de Salzannes (Namur)', in: *Belgisch Tijdschrift voor Filologie en Geschiedenis*, 27:1-2 (1949), pp. 135-138.

<sup>58</sup> Op zo'n 40 km van Gembloers, maar de gemeenschap had directe banden met die van Villers. Voor meer informatie over de abdij van Ter Kameren, zie Emile Brouette *et al.*, *Monasticon Belge. IV: Brabant*, deel 2, Centre national de recherches d'histoire religieuse, Luik, 1968, pp. 441-468.

<sup>59</sup> Het klooster van Aywières bevond zich oorspronkelijk te Awirs nabij Luik, reeds sinds de late twaalfde eeuw. In 1211 verhuisde de gemeenschap echter naar Lillois op zo'n 25 km van Gembloers, om in 1215 of 1216 opnieuw te verplaatsen naar Couture-St-Germain, enkele kilometers verderop. Voor meer informatie over de abdij van Aywières, zie Emile Brouette *et al.*, *Monasticon Belge. IV: Brabant*, deel 2, Centre national de recherches d'histoire religieuse, Luik, 1968, pp. 407-424.

<sup>60</sup> Voor het debat over het bestaan van zo'n vrouwelijke 'tak' en de plaats van vrouwen binnen de cisterciënzer orde, zie 10.1.

vriendschap met Bernardus van Clairvaux, aan wie hij een *Vita* wijdde<sup>61</sup>. Omdat Bernardus dit hem naar verluidt verboden had, stapte hij niet over naar Clairvaux, maar bleef op post als abt. Pas bij de stichting van Signy in het diocees van Reims waagde hij het toch om zich bij de cisterciënzers te voegen tot aan zijn dood in 1148<sup>62</sup>. Gezien Willems grote belesenheid en literaire productie mag mogelijk verondersteld worden dat de abdij over een gedegen bibliotheek beschikte, een hypotese die verder bevestigd wordt door de uitgebreide en gevarieerde collectie boeken die overgeleverd is uit de abdij<sup>63</sup>. Over de tweede figuur, Gerard van Orchimont, is minder geweten. Ook deze benedictijn verliet zijn post als abt te Florennes om zich meteen bij de eerste kloosterlingen van de nieuw gestichte gemeenschap te voegen, zeer tegen de zin van de gemeenschap te Florennes zo blijkt uit de kroniek van Signy. De monniken zouden naar verluidt zelfs hun toevlucht hebben gezocht tot de paus, die in eerste instantie Gerard liet excommuniceren, maar later toch de heiligheid van Gerard inzag en zijn verbod introk<sup>64</sup>. Signy oefende dus duidelijk al sinds zijn stichting een grote aantrekkingskracht uit, ook op reeds geproteste traditionele monniken<sup>65</sup>. Deze aantrekkingskracht bereikte misschien zelfs Gembloers: in de secundaire literatuur wordt abt Arnulfus (abb. 1137-1154) soms vereenzelvigd met Arnulfus van Morialmé, die oorspronkelijk zijn professie aflegde te St-Nicaise en dus mogelijk een bekende was van Willem van St-Thierry. Net zoals Willem trad deze Arnulfus volgens de secundaire literatuur later in te Signy. De identificatie van abt Arnulfus van Gembloers met Arnulfus

---

<sup>61</sup> Gekend als het eerste boek van de *Vita sancti Bernardi prima* uit 1147. Voor een editie zie *Patrologia Latina* nr. 185, col. 225-268. Willem was trouwens niet de enige hagiograaf van Bernardus van benedictijnse afkomst: het tweede boek van de *Vita prima* werd geschreven door niemand minder dan Arnold van Bonneval, die zijn religieuze leven te Marmoutier begon en wiens traktaat over de woorden van Christus aan het kruis en lofdicht op Maria Guibertus te Marmoutier verzamelde in zijn werkhandschrift. Zie 6.2.2.

<sup>62</sup> Voor meer informatie over de figuur van Willem van St-Thierry, zie Michel Bur (red.), *Actes du Colloque international d'Histoire monastique Reims-Saint-Thierry, 11 au 14 octobre 1976, II: Guillaume de Saint-Thierry*, Association des amis de l'abbaye de Saint-Thierry, Saint-Thierry, 1979, pp. 261-456 of Nicole Boucher (red.), *Signy l'abbaye, site cistercien enfoui, site de mémoire et Guillaume de Saint-Thierry. Actes du colloque internationale d'études cisterciennes 9, 10, 11 septembre 1998, III: Guillaume de Saint-Thierry, Les Vieilles Forges (Ardennes). Signy-l'Abbaye*, Association des amis de l'abbaye de Signy, Signy-l'Abbaye, 2000, pp. 409-662.

<sup>63</sup> Uit de twaalfde eeuw zijn niet minder dan 63 manuscripten overgeleverd, die werk van de kerkvaders, Bernardus van Clairvaux, Anselmus van Canterbury, Hugo van St-Victor, Ivo van Chartres, Seneca, Aristoteles, Willem van St-Thierry en Petrus Lombardus bevatten, aangevuld met hagiografie en liturgie. Zie de lijst van manuscripten uit Signy in Anne Bondéelle-Soucher, 'Pierres d'attente pour l'étude de la bibliothèque ancienne de Signy', in: Boucher, *Signy l'abbaye*, pp. 209-213.

<sup>64</sup> De kroniek werd uitgegeven door Leopold Delisle als de *Chronicon Signiacense* in 'Manuscrits légués à la Bibliothèque nationale par Armand Durand', in: *Bibliothèque de l'école des chartes*, 55 (1894), pp. 645-658, zie pp. 647-649 voor Gerard van Orchimont/Florennes, zie pp. 647-649.

<sup>65</sup> Volgens de kroniek van Signy werden zowel Willem als Gerard vergezeld door twaalf monniken uit hun moederklooster, maar een dergelijke toevloed van benedictijnse monniken te Signy kan ook poging van de kroniekschrijver zijn geweest om de aantrekkingskracht van Signy te overdrijven. Zie *Chronicon Signiacense*, p. 646 (Willem) en pp. 647-648 (Gerard).

van Morialmé is echter niet onbetwist<sup>66</sup>. Wat er ook van zij, Signy lijkt dus echt een kaper op de kust van het traditionele cenobitisme te zijn geweest, vooral voor hooggeplaatste figuren. Rond 1200 was Signy overigens ook actief in het bisdom Luik: het was namelijk dit klooster dat de eerste cisterciënzer gemeenschap te Luik stichtte, genaamd Val-Saint-Lambert. Ook al maakte Guibertus nergens expliciet gewag over een connectie met Signy, toch wijzen een aantal zaken op een band tussen hem en dit klooster, niet in het minst het feit dat een verwant van Guibertus te Signy zou zijn ingetreden. Daarnaast kan de aanwezigheid van een aantal werken met bijzondere betekenis voor Guibertus te Signy wijzen op een tussenstop van Guibertus te Signy, al kunnen deze werken mogelijk ook via Villers naar Signy gekomen zijn. Helaas valt Guibertus' band met Signy bij gebrek aan bronnen en historische studies over deze cisterciënzer abdij moeilijk in een breder perspectief te plaatsen.

---

<sup>66</sup> Voor een overzicht van deze problematiek, zie Hoofdstuk 5, voetnoot 36.

## 8.2 De gemeenschap van Villers

De precieze verhouding tussen het traditionele cenobistime en de cisterciënzer orde wordt dus het best geïllustreerd door Guibertus' contact met de nabijgelegen gemeenschap van Villers van naderbij te bekijken. Guibertus had slechts een beperkt bewustzijn van het bestaan van religieuze orden, zeker wat betreft het traditionele monasticisme, zo bleek in Hoofdstuk 2. Enkel in het geval van de cisterciënzers zijn er – beperkte – indicaties dat hij hen als een andere monastieke groep percipieerde. Zo verwees hij in zijn brief aan Radulfus van Villers naar 'jullie orde'<sup>67</sup>. In zijn dagdagelijkse omgang met de monniken uit Villers valt echter weinig te bemerken van een onderscheid tussen Guibertus en de cisterciënzers. Hoe Guibertus het eerst met Villers in contact kwam is niet geweten. Zoals reeds aangegeven, maakte Guibertus de komst van de gemeenschap mee in zijn jeugd en verbleef Bernardus van Clairvaux mogelijk in dezelfde periode te Gemblours. De Kroniek van Villers, die weliswaar pas lang na deze feiten werd opgesteld, stelt zelfs dat Gemblours een relik van Bernardus bezat<sup>68</sup>. Mogelijk leidde deze gebeurtenis tot een zekere nieuwsgierigheid te Gemblours naar de nieuwe gemeenschap en de idealen die zij en de befaamde Bernardus aanhingen. In ieder geval lijkt de geografische nabijheid van beide kloosters zeker geen onbelangrijke factor te zijn geweest in het tot stand komen van hun onderlinge relaties<sup>69</sup>. Omwille van die nabijheid werd Gemblours mogelijk al vroeg bij de nieuw gestichte gemeenschap betrokken. Abt Arnulfus trad alleszins als getuige op voor een oorkonde uit 1153, waarin een regeling werd getroffen tussen het klooster van Villers en de premonstratenzers van Hélécine over de nabijheid van hun *grangriae*. Ook Philip van Park, de premonstratenzer die voor Guibertus bemiddelde om zijn reis naar Rupertsberg mogelijk te maken, was overigens een van de medeondertekenaars<sup>70</sup>. Daarenboven werd in de periode 1159-1181 de hulp van de abten van Gemblours en Floreffe ingeroepen om een conflict tussen Villers en een lokale heer over tienden te beslechten<sup>71</sup>. In de overgeleverde

---

<sup>67</sup> GG Ep. 26, l. 848-349.

<sup>68</sup> De kroniek stelt dat Bernardus zijn mantel te Gemblours achterliet als aandenken aan zijn doortocht. De gemeenschap zou nog steeds in het bezit zijn geweest ten tijde van het opstellen van de kroniek. Zie *Chronica Villariensis monasterii*, ed. G. Waitz, p. 195.

<sup>69</sup> Misschien had bezat de abdij van Gemblours wel belangen in de regio waar de cisterciënzers zich vestigden. Een oorkonde die beweert opgesteld te zijn door keizer Otto I in 946 vermeldt immers een *mansus fiscalis* van Gemblours te 'Vilers'. Zie Charles-Gustave Roland, *Recueil des chartes de l'abbaye de Gembloux*, Gemblours, Imprimerie J. Duculot, 1921, oorkonde nr. 1, p. 5. Ook in Guibertus' brieven werd 'nabijheid' als reden aangehaald om de bekendheid met de moeilijkheden die Guibertus tijdens zijn abbatiaat te Gemblours ondervond, te verklaren. "*quidam e fratribus, qui pro uicinitate humilem quidem et laboriosam, sed infructuosam prelationis mee seriem et cessionis mee causas nouerant*". Zie GG Ep. 54, l. 97-100.

<sup>70</sup> Despy, *Inventaire*, regist. nr. 3, p. 39.

<sup>71</sup> De Moreau, *Chartes*, oorkonde nr. 25, pp. 40-42.

bronnen rond Guibertus zelf komt de gemeenschap van Villers komt het eerst in het blikveld van zijn briefwisseling uit 1176.

In dat jaar bracht Guibertus in naam van de gemeenschap van Villers een lijst met vragen over aan Hildegard van Bingen<sup>72</sup>, met wie hij op dat moment ongeveer één jaar in contact stond via een wederzijdse briefwisseling. Guibertus had echter op dat moment zeker al een band met Villers, aangezien hij op zijn terugweg van zijn eerste bezoek aan Hildegard eind 1175 langs deze cisterciënzer gemeenschap passeerde om er over zijn ervaringen met de profetes te vertellen<sup>73</sup>. Hoewel Guibertus niet de enige bekende van Hildegard was waartoe de monniken van Villers toegang hadden – Zeger van Waver, de leek die Hildegard meerdere malen bezocht te Rupertsberg, was immers recent bij hen ingetreden<sup>74</sup> – verkozen ze het toch om een beroep te doen op Guibertus om Hildegard te benaderen met hun vragen. Mogelijk dachten ze dat de benedictijnse profetes meer open zou staan voor de verzoeken van iemand in dezelfde monastieke traditie was opgevoed. Onder invloed van deze briefwisseling met de profetes en de persoonlijke contacten van zowel Guibertus als Zeger met Hildegard groeide de band tussen Gembloers en Villers uit tot een gemeenschap waarin Hildegards teksten met interesse werden gelezen en gedeeld. Hildegard bezorgde hen alleszins haar *Liber vitae meritorum*, dat te Villers werd gelezen onder de maaltijden en te Gembloers bestudeerd werd tijdens de collatie<sup>75</sup>. Daarenboven bezat Villers waarschijnlijk ook Hildegards laatste visionaire werk, het *Liber divinorum operum*<sup>76</sup>. Ook Philip van Park, en diens kopij van Hildegards *Scivias*, maakten mogelijk deel uit van deze

---

<sup>72</sup> GG Ep. 19. Voor meer informatie over de interactie tussen de gemeenschap van Villers en Hildegard van Bingen, zie Sara Moens, 'The *mulieres religiosae*, daughters of Hildegard of Bingen? Interfaces between a Benedictine visionary, the Cistercians of Villers and the spiritual women of Liège', in: Steven Vanderputten, Tjamke Snijders & Jay Diehl (reds.), *Medieval Liège at the Crossroads of Europe: Monastic Society and Culture, 1000-1300*, Brepols, Turnhout, 2014, te verschijnen.

<sup>73</sup> GG Ep. 19, l. 3-6.

<sup>74</sup> Voor meer informatie over deze Zeger van Waver, zie Hoofdstuk 3.

<sup>75</sup> Zie GG Ep. 23, l. 56-61. Het handschrift waarover sprake was, is overigens overgeleverd als hs. 9 van de abdij van Dendermonde. Naast het *Liber vitae meritorum* bevat het liederen van Hildegard, het *Liber viarum Dei* van Elisabeth van Schönau (toegeschreven aan Hildegard) en een dialoog tussen een demon en een priester tijdens een excorismeritueel waarin Hildegard een rol speelt. In het handschrift zijn de bezitsaanduidingen van zowel Villers als Gembloers terug te vinden. Later werd het verkocht aan de abdij van Affligem alvorens het na de Franse Revolutie te Dendermonde terecht kwam. Voor meer informatie over dit handschrift, zie Michael Embach, *Die Schriften Hildegards von Bingen. Studien zu ihrer Überlieferung und Rezeption im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit*, Akademie Verlag, Berlin, 2003, pp. 130-140 (*Erudiri Sapientia* 4) en Thomas Falmagne, *Un texte en context. Les 'Flores paradisi' et le milieu culturel de Villers-en-Brabant dans la première moitié du 13e siècle*, Brepols, Turnhout, 2001, p. 417 (*Instrumenta Patristica et Mediaevalia* 39).

<sup>76</sup> Uit Villers is een bibliotheekcatalogoog overleverd uit 1309 waarin 'Tres partes libri divinorum' opgenomen werd. Deze catalogoog werd op het einde van de negentiende eeuw uitgegeven door H. Schuermans en opnieuw in het begin van de eenentwintigste eeuw door Albert Derolez en diens medewerkers. De nummering die hier gehanteerd wordt, volgt die van de editie van Derolez. Zie H. Schuermans, 'Bibliothèque de l'abbaye de Villers', in: *Annales de la société de l'arrondissement de Nivelles*, 6 (1898), pp. 193-236 en Albert Derolez *et al.*, *Corpus Catalogorum Belgii*, IV, Paleis der Academiën, Brussels, 2001, pp. 215-226.

devotionele gemeenschap rond Hildegard en haar werken. De teksten van Hildegard van Bingen vormen trouwens niet de enige indicatie dat er sprake was van uitwisseling van handschriften tussen Gemblours en Villers. In Hoofdstuk 7 werd bijvoorbeeld vastgesteld dat verscheidene teksten die Guibertus te Marmoutier verzamelde opdoken in de manuscriptcollectie van Villers. Daarenboven bezat de gemeenschap ook een handschrift met *De tonsura et vestimentis et vita clericorum*, de tekst die Guibertus ertoe inspireerde om Gobert van Laon te contacteren en te rekruteren voor zijn Martinus-project<sup>77</sup>. Tot slot bezat Villers ook de werken van Anselmus van Canterbury en Bernardus van Clairvaux die Guibertus in het bijzonder aanraadde aan Arnulfus, al is het niet uitgesloten dat ook de de gemeenschap van Gemblours deze werken ooit zelf in haar bezit heeft gehad<sup>78</sup>. Er zijn dus verschillende aanwijzingen dat Guibertus toegang had tot de collectie van Villers, terwijl Guibertus hen ook werken die hij zelf belangrijk achtte ter beschikking stelde. Of deze interesse in het delen van teksten wederzijds was, is moeilijk te zeggen. Er zijn geen aanduidingen dat monniken van Villers naar Gemblours trokken om er teksten te kopiëren, al is dit niet uitgesloten. Mogelijk getuigt deze parallel tussen Guibertus' interesses en het handschriftenbezit van Villers in de eerste plaats van Guibertus' opdringerigheid. Guibertus' tussenkomst bij Hildegard was trouwens niet de enige keer dat hij de belangen van Villers behartigde. Zo drong hij er bijvoorbeeld – schijnbaar op eigen initiatief – bij Philip van Heinsberg op aan dat de aartsbisschop de gemeenschap van Villers zou bezoeken en de verzuchtingen van de monniken aldaar zou aanhoren<sup>79</sup>. Dit bezoek vond plaats rond januari 1183. Het lijkt erop dat Philip mogelijk gehoor heeft gegeven aan de smeekbedes van Villers, want op 11 mei 1184 vaardigde hij een oorkonde uit met een regeling voor een conflict tussen Villers en het kapittel van Nijvel<sup>80</sup>. In een andere oorkonde bevestigde de abdis van Nijvel dat ze akkoord ging met Philips voorstel<sup>81</sup>. Aangezien de oorkonde van mei 1184 de enige is die Philip opstelde voor Villers, lijkt Philips bemoeienis met dit conflict terug te gaan op Guibertus' bemiddeling. Guibertus' inspanningen lijken dus vruchten afgeworpen te hebben.

Als abt van Gemblours voorzag Guibertus de band met Villers van een zekere institutionalisering. Samen met abt Karel van Villers richtte hij een gebedsverbroedering op. Met deze *fraternitas* verbonden beide partijen zich ertoe om elkaars doden te herdenken en vormden zo één spirituele gemeenschap<sup>82</sup>. Uniek was zo'n verbintenis over de grenzen van de monastieke orden niet<sup>83</sup>, ook niet voor Villers dat reeds met de abdij van

---

<sup>77</sup> KBR hs. 4699-703.

<sup>78</sup> Zie ook 5.2.

<sup>79</sup> GG Ep. 11, l. 80-96.

<sup>80</sup> De Moreau, *Chartes*, oorkonde nr. 36, pp. 58-59.

<sup>81</sup> Despy, *Inventaire*, regist nr. 24, p. 44.

<sup>82</sup> Voor de concrete bepalingen van deze *fraternitas*, zie 3.2.3.

<sup>83</sup> Zo sloot de benedictijner abdij van Siegburg in 1150 een gebedsverbroedering met het premonstratenzer klooster van Floreffe, vormde het benedictijnse Waulsort sinds 1157 een gebedsassociatie met het St-



Affligem verbroederd was. Kloosters brachten dus zeker ook waardering op voor de spirituele kwaliteiten van gemeenschappen met een andere religieuze achtergrond. Vooral persoonlijke banden speelden mogelijk een rol in het tot stand komen van dergelijke initiatieven. Voor Guibertus hield deze verbroedering naast spirituele voordelen mogelijk ook meer praktische bijstand in: in 1200 trad hij immers op als oorkonder voor de gift van Zeger van Léez bij diens intrede te Villers<sup>84</sup>. De oorkonde waarmee de gebedsverbroedering werd ingesteld is wel enkel via het archief van Gembloers overgeleverd. Of er te Villers veel gehoor aan de overeenkomst werd gegeven is, is niet geweten.

Slechts één persoonlijk bezoek van Guibertus aan Villers is geattesteerd in het *epistularium*, in de periode na zijn aftreden als abt te Gembloers. De vanzelfsprekendheid waarmee dit bezoek wordt aangehaald<sup>85</sup> lijkt er echter op te wijzen dat dergelijke bezoeken noch uitzonderlijk waren, noch als problematisch werden ervaren. Daarenboven stelde Guibertus dat enkele van de monniken zeer goed bekend waren met zijn levensverhaal<sup>86</sup>. Guibertus lijkt dus ook informele en persoonlijke contacten met Villers te hebben onderhouden. Desalniettemin wordt deze dagdagelijkse interactie enkel indirect en zeer beperkt belicht in Guibertus' werken, terwijl ook geen enkele tekst blijkt geeft van een bijzonder hechte band tussen Guibertus en bepaalde monniken uit de gemeenschap van Villers. Guibertus' briefcollectie informeert vooral over de gezamenlijke inspanningen van Guibertus en de gemeenschap van Villers om Hildegard te benaderen, maar bevat slechts twee brieven die tussen Guibertus en een monnik uit Villers werden uitgewisseld. Het *epistularium* van Guibertus had immers tot doel om Guibertus' eigen belangrijkheid te illustreren. Het bezoek aan Villers werd bijvoorbeeld enkel opgevoerd als het toneel waar Guibertus' eerste ontmoeting met de prelaat Siegfried van Eppstein plaatsvond. Daarenboven had Guibertus ook weinig reden om naar het medium van brieven te grijpen in zijn interactie met Villers. Dit genre diende immers om de 'epistolaire situatie', een afstand in tijd of ruimte, te overbruggen, iets wat de geringe afstand tussen beide kloosters niet genoodzaakte. Enkel uit de periode dat Guibertus te Rupertsberg verbleef, zijn er brieven van Villers aan Guibertus overgeleverd, een vaststelling die overigens ook geldt voor de gemeenschap van Gembloers zelf. Als Guibertus al op een meer dagdagelijkse basis brieven met de gemeenschap van Villers heeft uitgewisseld, dan zouden deze enkel zijn opgenomen in zijn briefcollectie indien ze hem afschilderden als een figuur met uitzonderlijke (sociale of literaire) invloed. De enige overgeleverde briefcontacten tussen

---

Johanneskapittel van Luik, net zoals het benedictijnse Luxueil in 1169 met het kapittel van Terwaan en het augustijnerklooster van Eaucourt in 1175 met het kapittel van Arras, en verbond het benedictijnse klooster van Mont-Saint-Quentin zich in 1186 met de gemeenschap van reguliere kannuniken van Arrouaise. Deze oorkonden zijn allen terug te vinden via een zoekopdracht op de term *fraternitas* (in de hoofdtekst) of *association/fraternité/communauté/société des prières* (in de regesten) in de *Diplomata Belgica*.

<sup>84</sup> De Moreau, *Chartes*, oorkonde nr. 49, pp. 80-81.

<sup>85</sup> "Cum nuper in claustro Villariensi, michi gratissimo et familiari, versarer". GG Ep. 54, l. 45-46.

<sup>86</sup> GG Ep. 54, l. 97-100.

Villers en Guibertus is de briefwisseling met Radulfus<sup>87</sup>. Deze monnik contacteerde Guibertus toen die te Rupertsberg verbleef met het verzoek nog enkele bijkomende vragen aan de profetes voor te leggen. De toon van de brief is respectvol, maar zeker niet bijzonder intiem. In Guibertus' antwoordbrief aan Radulfus wordt echter gezinspeeld op andere brieven van verschillende monniken van Villers, waarin Guibertus bekritiseerd wordt omwille van zijn afwezigheid<sup>88</sup>. Ook de antwoordbrief geeft nergens blijk van een bijzondere band tussen beide monniken, maar fungeert vooral als forum voor de apologie voor zijn verblijf bij de nonnen van Rupertsberg. Opmerkelijk is wel dat Guibertus in zijn eigen *epistularium* ruimte heeft gelaten voor een brief van de gemeenschap van Villers aan de nonnen van Rupertsberg<sup>89</sup>. Deze typische *consolatio*-brief naar aanleiding van het overlijden van Hildegard bevat ook een elegie gewijd aan de profetes. De brief is opgenomen na Guibertus' onafgewerkte *Vita Hildegardis* en sluit de tweede thematische sectie van zijn *memoriale*, die aan Hildegard is gewijd, af (cf. de bespreking van dit handschrift in de Inleiding). Het is opmerkelijk dat Guibertus deze eer gunde aan een tekst die hij niet zelf schreef, alsook dat hij blijkbaar zelf geen elegie componeerde voor Hildegard. Blijkbaar ging zijn band met Villers toch dieper dan de brieven laten uitschijnen en apprecieerde hij de literaire stijl van zijn cisterciënzer collega's.

Guibertus' interactie met de gemeenschap van Villers werd dus gekenmerkt door samenwerking en bemiddeling. Over een meer persoonlijke band tussen Guibertus en bepaalde monniken van Villers liet Guibertus niets los, al is tussen de lijnen door wel te lezen dat hij zeker op vriendschappelijke voet stond met enkelen van hen, terwijl anderen dan weer net zo kritisch waren tegenover zijn lange verblijf te Rupertsberg als zijn medemonniken. Onverdeeld positief werden Guibertus en zijn daden dus ook te Villers niet onthaald. Het feit dat de monniken van Villers de behoefte voelden om Guibertus in te schakelen als tussenpersoon in hun contact met Hildegard wijst erop dat ze toch een verschil tussen zichzelf en Guibertus ervoeren en het aangeraden vonden om hun vragenlijst via een monnik met dezelfde monastieke achtergrond als de profetes te laten bezorgen. Jammer genoeg bestaan er geen bronnen die deze relatie vanuit de cisterciënzer kant belichten. Er is immers geen onafhankelijke informatie overgeleverd over de attitude van Villers ten opzichte van Guibertus, en bij uitbreiding het traditionele cenobitisme. Op basis van Guibertus' *epistularium* lijken de cisterciënzers alleszins vertrouwen te hebben gehad in Guibertus' talenten als bemiddelaar en betoonden ze hem respect. Ook al waren ze het misschien niet altijd eens met zijn daden, toch zijn er geen indicaties dat ze op hem neerkeken, al hield Guibertus de controle over zijn *epistularium* natuurlijk in handen en was het voor hem een koud kunstje om alle sporen van negatieve opmerkingen te elimineren. Voor Villers leverde het contact met Guibertus zeker voordelen op, zoals de

---

<sup>87</sup> GG Ep. 25 en 26.

<sup>88</sup> GG Ep. 25, l. 3-5 en GG Ep. 26, l. 5-11.

<sup>89</sup> GG Ep. 39.

bemiddeling bij Hildegard en Philip van Heinsberg. Welk profijt Guibertus zelf haalde uit zijn contact met Villers is minder duidelijk, behalve eventueel de mogelijkheid om hun bibliotheek te raadplegen. Misschien vormde Villers, net als Rupertsberg en Tours, daarenboven een toevluchtsoord om aan zijn moederabdij en abt Johannes te ontsnappen. Of Guibertus Villers percipieerde als een monastieke gemeenschap waarin de discipline hoog in het vaandel gedragen werd, in tegenstelling tot Gemblours, kan niet gestaafd worden. Nergens bevat het *epistularium* lof over Villers, zoals die wel over Rupertsberg en Marmoutier werd geuit. Van onderlinge rivaliteit, jaloezie of minachting valt dus geen enkel spoor op te merken, maar elke vorm van positieve beeldvorming over Villers ontbreekt evengoed. Net het uitblijven van elke vorm van onderlinge vergelijking – in positieve of in negatieve termen – tussen Gemblours/het traditionele cenobitisme enerzijds en Villers/de nieuwe orden anderzijds springt in het oog.

De verhouding tussen Guibertus en de gemeenschap van Villers verliep dus op een overwegend constructieve doch neutrale manier, maar over de attitude onder Guibertus' medemonniken geven de brieven weinig informatie. De twee hoger aangehaalde oorkonden bewijzen alleszins dat er ook buiten Guibertus om contacten met Villers waren. Daarenboven is de brief die abt Johannes rondstuurde in de regio om geld in te zamelen om het klooster na de brand van 1185 te herstellen zeker ook naar Villers gestuurd. De auteurs van de *Gallia Christiana* stellen immers dat ze deze brief *ex MS. codice Villariensi* overnamen. De beste aanwijzing voor de algemene houding te Gemblours is eigenlijk het feit dat Guibertus zich nergens geroepen voelde om zijn contacten met Villers te verantwoorden. Zijn verblijf te Tours en Rupertsberg, nochtans beide kloosters van het traditionele monasticisme, bezorgde hem veel meer kritiek, waartegen hij heel sterk optrad in zijn brieven en waartegen hij zich in zijn *epistularium* expliciet indekte naar toekomstige generaties toe. Het uitblijven van een dergelijke reactie met betrekking tot zijn interactie met cisterciënzers wijst er duidelijk op dat deze intermonastieke contacten geen zware kritiek uitlokte te Gemblours. Nergens wordt er in de briefwisseling gealludeerd op het risico dat Guibertus Gemblours voor Villers zou verlaten, hoewel er zeker wel bezorgdheid was dat hij zich definitief te Rupertsberg of Marmoutier zou vestigen. In het geval van Guibertus lijkt de gemeenschap van Gemblours dus eerder andere traditionele kloosters als potentiële bedreigingen te hebben beschouwd. Guibertus lijkt ook zelf nooit een *transitus* naar Villers te hebben overwogen, noch er van de cisterciënzers de vraag toe gekregen te hebben, dit in tegenstelling tot het traditionele St-Amand en het kathedraalkapittel van Mainz, die beide Guibertus verzochten hun gemeenschap te verwoegen. De gemeenschap van Gemblours lijkt Guibertus' band met Villers niet als problematisch te hebben ervaren noch deze in termen van rivaliteit te hebben gezien. Nochtans suggereert een oorkonde opgesteld ten tijde van Guibertus' abbatiaat dat ook Gemblours soms af te rekenen kreeg met monniken die de gemeenschap voor een andere verlieten. De oorkonde van paus Celestinus III uit 1176 bevestigde immers dat wie te Gemblours professie had afgelegd het

klooster niet mocht verlaten, tenzij voor een “plaats van een striktere levenswijze”<sup>90</sup>. De komst van Villers in de regio betekende dus mogelijk wel een verschuiving in het monastieke landschap rond Gembloers: als cisterciënzer klooster was het immers zo’n ‘striktere’ gemeenschap en lokte het dus mogelijk aspirant-monniken en reeds ingetreden monniken weg van de traditionele kloosters. In Guibertus’ *epistularium* is daar echter niets van te merken. Bovendien richtte Guibertus net rond deze tijd zijn gebedsverbroedering met Villers op. Van rivaliteit lijkt dus geen sprake te zijn geweest. Kortom, intermonastieke contacten waren meer alledaags en verliepen vriendschappelijker dan de secundaire literatuur laat uitschijnen.

Door het oprichten van een gebedsverbroedering institutionaliseerde Guibertus als abt de band tussen Gembloers en Villers en integreerde deze op een meer algemene basis in het leven te Gembloers. Leefde deze geest van verbondenheid echter ook na Guibertus’ aftreden en dood nog door onder zijn medemonniken? Er zijn enkele aanwijzingen dat het lot van beide abdijen tot het midden van de dertiende eeuw verbonden bleef. In 1217 riep Hendrik, hertog van Lotharingen, het advies in van ‘de abt van Villers en andere wijze mannen’ om een geschil tussen de abt van Gembloers en haar *advocati* te regelen in het voordeel van de abt<sup>91</sup>. De expliciete vermelding van de abt van Villers wijst mogelijk op een bijzondere rol die deze abt speelde in de resolutie van dit conflict. Daarenboven voerde de volgende abt van Villers, Willem van Dongelberg, een visitatie uit van Gembloers in de periode 1220-1240<sup>92</sup>. Tot slot intervenueerde Gobert van Aspremont, een seculiere heer die te Villers was ingetreden, rond 1260 ten bate van Gembloers bij de gravin van Brabant, die het klooster zou hebben benadeeld<sup>93</sup>. Terwijl het ten tijde van Guibertus meestal Gembloers was die Villers ter hulp kwam, lijkt de situatie in de dertiende eeuw dus omgekeerd te zijn geweest. Op basis van deze drie feiten gespreid over bijna vijftig jaar is het moeilijk in te schatten of er nog steeds sprake was van een bijzondere band die de gewone interactie tussen nabijgelegen kloosters oversteeg. Toch lijkt het Gembloerse verzoek om visitatie door abt Willem te getuigen van een bekendheid met en vertrouwen in de gemeenschap van Villers. Tot ver in de dertiende eeuw lijkt de interactie tussen beide kloosters vooral op wederzijdse hulp en samenwerking te zijn gebaseerd. Vanaf het midden van de dertiende eeuw trad, aldus de secundaire literatuur, echter te Villers een periode van decadentie in, waarbij financieel wanbeheer, de afwezigheid van de abten en conflicten met patroons aangestipt

---

<sup>90</sup> Roland, *Recueil des chartes*, oorkonde nr. 71, pp. 86-92.

<sup>91</sup> ‘*de consilio abbatis Villariensis et aliorum sapientium virorum nostre terre*’. Oorkonde uitgegeven door Roland, *Recueil des chartes*, oorkonde nr. 78, pp. 99-101, citaat op p. 99.

<sup>92</sup> Emile Brouette *et al.*, ‘Abbaye de Villers’, p. 373.

<sup>93</sup> *Vita Goberti Aspremontis*, ed. AASS, Aug IV, Antwerpen, 1739, Liber III, par. 82-86. Voor een Nederlandse vertaling van deze *vita*, zie Stefan Meysman, ‘De *vita* van Gobert van Aspremont (ca. 1187-1263)’, in: *Novi Monasterii: jaarboek abdijmuseum Ten Duinen 1138*, 12 (2013), pp. 83-133.

worden als symptomen die de neergang van de abdij inluidden<sup>94</sup>. Of dit beeld klopt of, net zoals de 'crisis van het cenobitisme' ingegeven is door een te selectieve en oppervlakkige lezing van het beschikbare bronnenmateriaal, moet in feite nog verder onderzocht worden.

---

<sup>94</sup> De Moreau, *L'abbaye de Villers-en-Brabant*, pp. 74-78 en pp. 126-132.

### 8.3 Cisterciënzer spiritualiteit en cultuur

Guibertus' relatie met de kloosterlingen van Villers verliep zeker op vriendschappelijke voet, maar strekte zijn interesse in deze cisterciënzer gemeenschap zich ook verder uit, bijvoorbeeld tot de literatuur en spirituele idealen die de cisterciënzer orde kenmerkte? Guibertus was alleszins erg onder de indruk van de werken van Bernardus van Clairvaux. In verscheidene brieven beval hij zijn correspondent werk van Bernardus aan, zoals *De consideratione*<sup>95</sup> en *De diligendo Deo*<sup>96</sup>, terwijl hij in zijn traktaatbrieven expliciet aan dit laatste werk refereerde<sup>97</sup>. Bovendien nam Guibertus in zijn *martinellus* een tekst van Bernardus over St-Martinus op, waarvan hij in zijn brief aan Gobert van Laon de inhoud kort uiteenzette. In deze brief omschreef hij Bernardus als 'sanctus' en 'doctrina et virtutum gratia clarissimus'<sup>98</sup>. Tot slot werd – vermoedelijk in de twaalfde eeuw – de geboortedatum van Bernardus aan de kroniek van Gemblours toegevoegd<sup>99</sup>. Guibertus toonde dus een openheid voor de literatuur die in de cisterciënzer orde werd geproduceerd, al lijkt zijn interesse beperkt te zijn gebleven tot deze ene opmerkelijke figuur. Guibertus vermeldde of citeerde immers geen andere cisterciënzer auteurs in zijn oeuvre<sup>100</sup>. Slechts één brief uit zijn *epistularium* is mogelijk het werk van een cisterciënzer, maar werd vervolgens door Guibertus zelf grondig gereviseerd<sup>101</sup>. In deze brief werd strenge kritiek geuit op Christiaan,

---

<sup>95</sup> GG Ep. 50, l. 252-256.

<sup>96</sup> "Lege etiam cum morosa et dulci mentis ruminacione librum domni Bernardi abbatis Clarevallis, quem de diligendo deo ad Aymericum cardinalem perscriptum illic invenies. Cuius ferventi haustu sicut potu vini illius quod miscuisse se in proverbiiis clamat sapientia, si non ebriaris et accenderis ad obliviscenda terrena et ad ipsum deum artius amplectendum, non te hominem rationis capacem, sed vel brutum pecus vel saxum impenetrabile pronuntiem. Sane in hoc opere lucida descriptione seriatim distinctos invenies quatuor gradus illos de dilectione, que a nobis in deum proficiscitur, de quibus supra cum de ipsa dilectione loquerer mentionem fecisse me recolo." T-Ep. 3, fol. 34r-v.

<sup>97</sup> T-Ep. 1, fol. 12r.

<sup>98</sup> EpGob, p. 288 en pp. 291-292.

<sup>99</sup> *Chronica. Auctarium Gemblacensis*, ed. Georg Pertz, *Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum* 8, Hannover, 1848, p. 392.

<sup>100</sup> De uitgever van Guibertus' *epistularium* duidde nog een vrij subtiele allusie op Aelred van Rievaulx' *De spiritali amicitia* aan maar die bevond zich in een brief gericht aan Guibertus (GG Ep. 45 van Joseph van Exeter). Het is dus niet zeker of Guibertus deze tekst zelf kende. Daarenboven refereerde de uitgever naar Adam van Perseignes brief over St-Martinus, maar Guibertus kende Adam als monnik van Marmoutier, niet als cisterciënzer en de brief dateert uit Adams tijd in het traditionele klooster. Tot slot bevatte Guibertus' brief 32 een verwijzing naar de *Scala claustrum*, een werk dat aan Bernardus werd toegeschreven, maar waarvan de feitelijke auteur onbekend is. Guibertus kende deze tekst enkel als het werk van Bernardus. Uit Gemblours is bovendien een twaalfde- en dertiende-eeuws handschrift overgeleverd met werk van Alain van Rijsel (KBR 2884-85), die later overstapte naar de cisterciënzer orde, maar er is geen enkele aanwijzing dat Guibertus deze tekst kende.

<sup>101</sup> GG Ep 53. Guibertus' ingrijpen in deze brief werd aangetoond in de Inleiding.

de aartbisschop van Mainz. Guibertus verborg zijn eigen mening over Christiaan dus achter de *persona* van een cisterciënzer abt. Hoe Guibertus aan deze brief kwam en wie de cisterciënzer in kwestie was, is niet geweten. Tot slot vertoonde Guibertus in zijn fascinatie voor mirakelverhalen zekere gelijkenissen met de voorliefde die cisterciënzer auteurs vanaf de late twaalfde eeuw voor het genre van het *exemplum* gingen ontwikkelen<sup>102</sup>. Twee van de mirakels die Guibertus verzamelde handelden zelfs over cisterciënzer monniken, al werden deze misschien niet op de meest flatterende manier voorgesteld. In beide gevallen ging het immers om monniken die in een moment van vertwijfeling hun klooster verlieten en enkel door St-Martinus' tussenkomst op het goede pad gehouden werden.

De spirituele idealen van de cisterciënzer orde waren gestoeld op een ver doorgedreven *imitatio Christi* waarin soberheid en handarbeid een belangrijke plaats innamen, een klemtoon op *caritas* als verenigende kracht in het monastieke leven en een toegenomen belangstelling voor de rol van Maria en de betekenis van het Hooglied. Uiteraard speelde het navolgen van Christus ook in Guibertus' leven een belangrijke rol. In zijn traktaatbrief aan Reinerus riep Guibertus op tot *assimilatio filio dei*. Concreet hield dit in dat hij zijn talenten ten volle moest benutten en hierbij trots steeds moest vermijden, berouw moest hebben voor zijn zonden en vrees voor God die zou uitmonden in liefde voor God. In Guibertus' betoog ligt de klemtoon echter vooral op Christus' menselijkheid: in Christus heeft God de mensheid een voorbeeld gegeven van hoe het mogelijk is om de inherente gelijkenis van de mens met God – God schiep de mens namelijk naar zijn voorbeeld – te bewaren. Guibertus refereerde in deze brief dan ook aan Anselmus' *Cur deus homo*<sup>103</sup>. In zijn overige brieven sprak Guibertus zelden uitgebreid over *imitatio Christi*, al vermeldde hij wel voortdurend de deugden van Christus die men moest imiteren, in het bijzonder gehoorzaamheid, lijdzaamheid, bescheidenheid en liefde<sup>104</sup>. Naast deze deugden kon een monnik ook het lijden van Christus navolgen. Dit hield in Guibertus' ogen geen imitatie van zijn fysiek lijden door strenge ascese in. Ook al was hij uiteraard een voorstander van vasten, kastijding en nachtwakes, toch loofde hij vooral *discretio*<sup>105</sup>. Bovendien stelde hij dat de middenweg steeds de veiligste weg was, een citaat dat hij aan Ovidius' *Metamorphoses* ontleende<sup>106</sup>. Met betrekking tot het temmen van het vlees gaf Guibertus aan dat je je toch niet alles ontzeggen mocht zodat je leven zelf niet in het gedrang kwam<sup>107</sup>. Guibertus lijkt dus geen voorstander te zijn geweest van de ver doorgedreven ascese en zelfmortificatie

---

<sup>102</sup> Zie ook 6.2.3.

<sup>103</sup> T-Ep. 9, fol. 88r-93r.

<sup>104</sup> GG Ep. 1, l. 107-109 en l. 397-401; GG Ep. 11, l. 113-114; GG Ep. 13, l. 29-30 en l. 185-186; GG Ep. 15, l. 44-45; GG Ep. 42, l. 360-362 en l. 370-372; GG Ep. 47, l. 727-729; GG Ep. 49, l. 496-499 en T-Ep. 13, fol. 132r-133r.

<sup>105</sup> GG Ep. 1, l. 804; GG Ep. 38, l. 315 en GG Ep. 42, l. 295.

<sup>106</sup> "*illius gentilis consilium amplectimini, qui dixit: "Medio tutissimus ibis", et illud medium uitiorum uirtutis iter, quod hactenus tenuere et semper tenebunt qui beati esse cupiunt, uos quoque in neutram partem declinando tenere conamini.*" GG Ep. 42, l. 332-335, citaat uit Ovidius, *Metamorphoses*, II, 137.

<sup>107</sup> GG Ep. 47, l. 423-448 en T-Ep. 7, fol. 68r.

zoals die in het begin van de dertiende eeuw in de gemeenschap van Villers beoefend en gewaardeerd werd, getuige de heiligenlevens die in dit klooster werden geproduceerd<sup>108</sup>. Ascese was dus in Guibertus' ogen maar nuttig in zoverre ze niet te radicaal was. Dezelfde vaststelling geldt voor Guibertus' houding tegenover armoede. Armoede was een essentieel onderdeel van de minachting van de wereld, maar het volledig afwijzen van elke vorm van rijkdom vond hij desalniettemin onverstandig<sup>109</sup>. Deugden zoals eenvoud, soberheid of onthouding konden Guibertus' enthousiasme maar bijzonder weinig wekken, zo blijkt uit zijn *epistularium*<sup>110</sup>. Guibertus interpreteerde het imiteren van Christus' lijden dus niet letterlijk, maar op een symbolische manier als standvastigheid en lijdzaamheid in het aanschijn van onrecht, in het bijzonder van vervolging door lasteraars. Lijdzaamheid bood een schild om aan deze vervolging weerstand te bieden<sup>111</sup> en was zodoende een vorm van spirituele strijd, de beste manier om Christus' voorbeeld te herbeleven. Liturgie speelde een belangrijke rol in deze spirituele strijd: Guibertus omschreef de biddende kloostergemeenschap ooit als een leger dat zielen uit de handen van de duivel redde<sup>112</sup>. Handarbeid daarentegen werd nergens in zijn werk naar voren geschoven als na te streven ideaal.

In zijn appreciatie van *caritas* sluit Guibertus beter aan bij zijn cisterciënzer kennissen, al speelde deze deugd uiteraard bij alle monastieke groepen een belangrijke rol. *Caritas* is alleszins de meest aangehaalde deugd in Guibertus' *epistularium*<sup>113</sup>. *Caritas* komt in twee derden van de brieven uit het *epistularium* voor, zowel in brieven aan reguliere als aan seculiere religieuzen, en werd gezien als *caritas* een prijzenswaardige vorm van

---

<sup>108</sup> Zie de heiligenlevens van de lekenbroeder Arnulfus en de monnik Abundus, die beiden ca. 1200 intraden te Villers. Voor een editie van de *vita* van Arnulfus, zie AASS, Juni V, Antwerpen, 1709, col. 608-631; voor de *vita* van Abundus, zie A.M. Frenken, 'De *Vita* van Abundus van Hoei', in: *Cîteaux*, 10 (1959), pp.11-33. Voor een Engelse vertaling van deze levens, zie Martinus Cawley, *Send Me God. The Lives of Ida the Compassionate of Nivelles, Nun of La Ramée, Arnulf, Lay Brother of Villers, and Abundus, Monk of Villers, by Goswin of Bossut*, Brepols, Turnhout, 2003, respectievelijk pp. 122-205 en pp. 206-258 (Medieval Women. Texts and Contexts 6).

<sup>109</sup> "*Nec uero me talia uobis consulentem tam stolidum esse putetis, ut negem ex toto diuitias, et multa que mundi esse uidentur, ab aliquibus haberi posse nec diligi, et inueniri quosdam utentes hoc mundo, tamquam non utantur, et dominari potius quam seruire diuitiis, et facere sibi ex illis thesauros non deficientes, dispergendo scilicet et dando pauperibus comparare amicos qui, cum ipsi defecerint, recipiant eos in eterna tabernacula.*". GG Ep 42, l. 521-528.

<sup>110</sup> *Modestia* komt 3 keer voor in Guibertus' *epistularium*, *abstinentia* 1 maal en van *sobrietas* en *simplicitas* is helemaal geen sprake. Indien ook de afgeleiden van deze termen in rekening gebracht worden, dan neemt de frequentie van *simplicitas* wel toe tot 45 woorden. De overige termen - *modestia*, *abstinentia* en *sobrietas* - nemen slechts zeer beperkt toe, tot respectievelijk 11, 5 en 10 maal.

<sup>111</sup> GG Ep. 1, l. 391; GG Ep. 26, l. 113 en GG Ep. 29, l. 110.

<sup>112</sup> GG Ep. 8, l. 343-366.

<sup>113</sup> *Carit\** komt niet minder dan 103 keer voor. Dit is meer dan de monastieke deugd bij uitstek, *humilitas*, die 65 keer wordt aangehaald. Indien echter de afgeleiden van *humilitas* mee in rekening gebracht worden (*humilis*, *humiliter*, ...), dan verandert dit beeld. Dan wordt deze deugd immers 191 aangehaald door Guibertus. Voor *caritas* kan echter geen gelijklopende berekening worden gemaakt: de afgeleiden *carus* of *carere* verwijzen immers niet naar hetzelfde concept als *caritas*, maar worden in een heel andere context aangehaald.



verhevenheid in tegenstelling tot de verwerpelijke trots<sup>114</sup>. In een brief aan Siegfried van Eppstein definieerde Guibertus *caritas* als de liefde voor God en de naaste, een deugd waardoor men de kracht kreeg om zichzelf op te offeren zowel ten dienste van God en van vrienden, als van de eigen vijanden<sup>115</sup>. Deze ‘koningin van de deugden’ oversteeg alle andere deugden en voedde elke monnik als een moeder<sup>116</sup>. Bovendien was het een dienst, die mensen aan elkaar verplicht waren<sup>117</sup>. *Caritas* bond hen aan God<sup>118</sup> en bevorderde de gemeenschap tussen mensen<sup>119</sup>. Uit Guibertus’ intellectueel profiel, zoals dat in Hoofdstuk 5 werd opgesteld, bleek al dat Guibertus niet bijzonder vaak het Hooglied aanhaalde in zijn brieven. Bruidsmystiek paste hij voornamelijk toe op de figuur van *Ecclesia*<sup>120</sup>. Voor de rest wendde Guibertus deze beeldspraak enkel aan in de context van Martinus’ heiligheid – het stond immers buiten kijf dat die onbezoedeld het huwelijk van de Kerk en Christus bijwoonde in de hemel<sup>121</sup> – en in zijn contact met Rupertsberg, in het bijzonder in de preek die hij aan de nonnen richtte<sup>122</sup>. Een meer persoonlijke toepassing – zoals de vereniging van de individuele ziel met Christus – blijft in Guibertus’ brieven uit. De typische voorliefde die de cisterciënzers in navolging van Bernardus van Clairvaux voor het Hooglied ontwikkelden blijkt Guibertus dus niet bijzonder beïnvloed te hebben. Tot slot staan de cisterciënzers bekend om hun uitzonderlijke devotie voor Maria, die hen zelfs de omschrijving ‘Mary’s special lovers’ opleverde<sup>123</sup>. Ook in de kloostergemeenschap van Gembloers werd Maria alleszins bijzonder vereerd: onder abt Tietmar (abb. 1071-1092) werd er in de kloosterkerk een crypte aan Maria gewijd, terwijl onder abt Liethard (abb. 1092-1113) een Maria-altaar werd opgericht te Gembloers. De abdij bezat ook een handschrift met mirakels die door Maria werden uitgevoerd uit de elfde eeuw, dat gedurende de twaalfde en dertiende eeuw verder werd aangevuld<sup>124</sup>. Onder abt Arnulfus (abb. 1136-1154) werd de dag van Maria’s conceptie bijzonder herdacht. Maria nam dus geleidelijk aan een belangrijker plaats in binnen de devotionele praktijken van Gembloers. Guibertus lijkt echter geen bijzondere voorkeur voor Maria te hebben gehad. Hij kende haar weliswaar een bijzondere plaats toe – zo stelde hij haar samen met Petrus boven de andere heiligen<sup>125</sup> en nam twee teksten over

---

<sup>114</sup> GG Ep. 7, l. 180-191.

<sup>115</sup> GG Ep. 48, l. 164-171, 228-231 en 470-474.

<sup>116</sup> GG Ep. 54, l. 528-561.

<sup>117</sup> Er is sprake van ‘*officium caritatis*’ in GG Ep. 15, l. 9; GG Ep. 42, l. 776; GG Ep. 3, l. 78 en GG Ep. 4, l. 130. Zie ook GG Ep. 10, l. 29-32; GG Ep. 10; l. 526-528; GG Ep. 42, l. 422-424; GG Ep. 50, l. 203-204 en GG Ep. 45, l. 56.

<sup>118</sup> GG Ep. 1, l. 442-445 en GG Ep. 42, l. 411-414.

<sup>119</sup> GG Ep. 10, l. 244-259 en l. 283-288; GG Ep. 12, l. 457-561 en l. 636-638; GG Ep. 15, l. 80-86.

<sup>120</sup> GG Ep. 1, l. 150-187; GG Ep. 9, l. 62-63; GG Ep. 49, l. 595-596; Vita SM Vers, fol. 10v-11r.

<sup>121</sup> GG Ep. 47, l. 210-241.

<sup>122</sup> GG Ep. 18, l. 233-236 en GG Ep. 55, l. 32-74.

<sup>123</sup> Miri Rubin, *Mother of God. A History of the Virgin Mary*, Yale University Press, New Haven & Londen, 2009, pp. 149-157.

<sup>124</sup> KBR hs. 5519-26.

<sup>125</sup> GG Ep. 50, l. 283-285.

haar op in de handschriften die over haar handelden. De eerste tekst verhaalde het mirakel dat ze in samenwerking met Martinus uitvoerde en dat ook in de kroniek van Gemblours terug te vinden was<sup>126</sup>, de tweede is *De laudibus B. Mariae virginis*, van Arnold van Bonneval. Die tekst werd echter onvolledig en zonder visueel onderscheid opgenomen in het kladhandschrift, na Arnolds traktaat over Christus' woorden aan het kruis, en lijkt dus van ondergeschikt belang te zijn geweest voor Guibertus. Guibertus wijdde ook zelf geen traktaat aan Maria, zoals bijvoorbeeld de cisterciënzer Adam van Perseigne<sup>127</sup>, noch mengde hij zich in theologische discussies over Maria's onbevleete ontvangenis zoals Petrus van Celle<sup>128</sup>. In zijn brieven vermeldde Guibertus Maria wel, maar hij stelde haar meestal voor als maagd die Christus in de wereld had gebracht en op deze wijze de duivel had verslaan<sup>129</sup>. Een enkele keer duidde hij haar aan als *mater*<sup>130</sup> van Christus en éénmaal als *domina*<sup>131</sup>, maar andere typische omschrijvingen zoals *mediatrix* of *regina* vallen nergens te bespeuren. Slechts indirect verwees hij één keer naar haar vermogen om, net zoals de andere heiligen, bij Christus te interveniëren voor de zielen van de overledenen<sup>132</sup>. In de brieven aan Hildegard gaf Guibertus tot slot tweemaal aan de hand van een allusie op het *Ave Maria* de uitzonderlijke positie van Maria onder vrouwen aan<sup>133</sup>. Enkel in zijn *Vita sancti Martini* besteedde Guibertus uitzonderlijke aandacht aan de moeder van God. Zo beschreef hij Maria als de redder van de metaforische schipbreukelingen en beklemtoonde hij dat Maria overal speciale devotie genoot. Daarenboven prees hij haar reddende interventies ten voordele van het zielenheil van de gelovigen<sup>134</sup>. Verderop in de tekst laste hij zelfs een gebed aan Maria in, waarin hij haar betitelde als haven van de zon en licht van de waarheid<sup>135</sup>. In vergelijking met zijn tijdgenoten blijven deze aansprekingen al bij al vrij doorsnee, zeker voor het einde van de twaalfde eeuw. Guibertus was dus niet bijzonder getekend door de toenemende devotie voor Maria.

<sup>126</sup> Opgenomen zowel in zijn *Vita sancti Martini* in verzen als in proza. Zie Vita SM Vers, fol. 55v-58r en Vita SM Proza, fol. 42v-44r.

<sup>127</sup> De traktaten van Adam van Perseigne over Maria, alsook enkele kortere fragmenten van Adam gewijd aan Maria, zijn uitgegeven in de *Patrologia Latina* nr. 211, col. 699-771.

<sup>128</sup> Petrus van Celle had ca. 1180-1181 een traktaat over dit onderwerp geschreven en gestuurd aan Nicolaas van St-Albanus, waarin hij zich onder andere beriep op het werk van Bernardus van Clairvaux. Nicolaas kon zich echter niet vinden in Petrus' visie en diende hem in een brief van repliek. Vervolgens wisselden Petrus en Nicolaas nog twee andere brieven uit over dit onderwerp. Zie PC Ep. 158 t.e.m. 160.

<sup>129</sup> Zie bijvoorbeeld GG Ep. 47, l. 633-634 of GG Ep. 18, l. 67-68.

<sup>130</sup> GG Ep. 22, l. 3 en GG Ep. 26, l. 568.

<sup>131</sup> GG Ep. 18, l. 289-290.

<sup>132</sup> GG Ep. 50, l. 226-227.

<sup>133</sup> GG Ep. 18, l. 288-290 en GG Ep. 22, l. 18-21.

<sup>134</sup> Vita SM Vers, fol. 56v. Deze passage wordt in de marge aangekondigd als '*Laus virginis matris*'. Na deze passage verhaalde hij het mirakel dat Martinus en Maria tezamen uitvoerde.

<sup>135</sup> Vita SM Vers, fol. 58r.

Ondanks Guibertus' contacten met de gemeenschap van Villers lijkt hij niet bijzonder beïnvloed te zijn door de cisterciënzer cultuur en spiritualiteit. Hij haalde enkel de werken van Bernardus van Clairvaux aan en lijkt geen enkele andere cisterciënzer auteur gekend te hebben of, indien hij dit wel deed, was hij niet voldoende van hun opvattingen overtuigd om uit deze werken te citeren. Soberheid, handarbeid noch armoede stonden als religieuze idealen bijzonder hoog bij Guibertus aangeschreven en ook voor Maria, dé heilige *mediatrix* voor de cisterciënzers, betoonde hij geen uitzonderlijke devotie. Guibertus gebruikte weliswaar de symboliek van het Hooglied maar deed dit steeds op zeer traditionele wijze. Hij droeg *caritas* hoog in het vaandel, maar kende de deugd nu ook weer geen uitzonderlijke plaats toe. Guibertus identificeerde zichzelf vooral symbolisch met het lijden van Christus, door hem geïnterpreteerd als het lijden van vervolging door kwaadsprekerij. Door standvastig en lijdzaam dergelijke laster te ondergaan imiteerde hij Christus. Strenge ascese en het radicaal afwijzen van bezit kon hem zeker niet bekoren. Guibertus was met andere woorden vooral getekend door de spirituele idealen zoals die in het traditionele cenobitisme aangehangen werden. De gemeenschap van Villers bood hem dus – eventueel met uitzondering van de werken van Bernardus van Clairvaux – geen nieuwe horizonten die hij wenste te verkennen.



## Hoofdstuk 9 : Intellectuele cultuur herbekeken

In Hoofdstuk 5 werd op basis van Guibertus' kennisprofiel, zijn benadering van het auteurschap, zijn overgeleverde werken en zijn keuze op vlak van genres besloten dat Guibertus het duidelijk verkoos zich te beperken tot het vertrouwde terrein van de intellectuele tradities waarin hij was opgevoed. In zijn selectie van mirakelverhalen schemerde hier en daar weliswaar een interesse voor de hoofse epiek en de cultuur van *exempla* door, zonder dat Guibertus zich zelf aan deze nieuwe genres waagde. Daarenboven wou hij zijn literaire faam vooral vestigen in gemeenschappen met een gelijkaardige, traditionele achtergrond, aangezien hij zich vooral inspande om zijn werken te verspreiden onder kloosters behorende tot het traditionele cenobitisme. De groepen die deel uitmaakten van zijn netwerk vormden echter poorten tot andere intellectuele milieus, zoals dat van de scholen via zijn vrienden-scholasters zoals Joseph van Exeter of zoals Arnulfus en Lambertus die we in de traktaatbrieven tegen komen. Guibertus uitte zich niettemin in afkerige termen over de kennis die in deze scholen werd onderwezen. Dit wijst er evenwel op dat Guibertus zich toch een beeld kon vormen van wat er in de scholen werd onderricht en op welke wijze dit onderricht verschilde van hetgeen hij in het klooster te leren kreeg.

Guibertus' intellectuele profiel toonde ook enkele opmerkelijke hiaten, zoals een desinteresse voor de antieke cultuur die in het bijzonder opvallend is in zijn *epistularium*. Toch was die antieke cultuur ook in het monastieke curriculum zeker een belangrijk onderdeel en getuigt de literaire productie te Gembloers vóór Guibertus van een gedegen vertrouwdheid met de cultuur van de oudheid. Ook het overgeleverde bibliotheekbezit geeft aan dat kennis over de klassieken zeker niet ontbrak te Gembloers. Guibertus lijkt er bewust voor gekozen te hebben om antieke literatuur zoveel mogelijk uit zijn eigen werk te weren. Enkel in zijn traktaatbrieven en in de brief aan de scholaster R. uit Tours zijn duidelijke ontleningen aan de klassieke cultuur terug te vinden. Mogelijk paste Guibertus zijn taalgebruik dus aan in functie van zijn bestemming en diens intellectuele achtergrond en was zijn culturele bagage ongetwijfeld veel uitgebreider dan hij liet uitschijnen.

De cisterciënzers van Villers vormden zo'n groep die Guibertus een toegang tot een andere intellectuele cultuur bood. Ze lieten hem immers niet enkel kennis maken met een andere visie op spiritualiteit en het monastieke leven, maar wisselden ook handschriften met hem uit. Ook de bibliotheek van Villers maakte dus in zekere mate deel uit van Guibertus' kennisinfrastructuur. In de historiografie wordt Villers echter net beschreven als

een weinig geleerde gemeenschap met een duidelijke conservatieve, anti-wetenschappelijke en mystieke inslag<sup>136</sup> en een vijandigheid tegenover de vroege scholastische theologie en het milieu van de scholen<sup>137</sup>. Deze opvattingen zijn echter nog sterk getekend door het paradigma, dat voor het eerst door Jean Leclercq werd geformuleerd<sup>138</sup>, maar nog lang het historische onderzoek domineerde, waarin de monastieke cultuur diametraal tegenover de scholastieke cultuur werd geplaatst<sup>139</sup>. Dit idee van twee uniforme intellectuele culturen werd in de meer recente decennia echter ontkracht<sup>140</sup>. Beide intellectuele culturen kenden immers veel meer interne diversiteit dan voorheen werd aangenomen. Zo wees Constant Mews er bijvoorbeeld op dat zelfs 'de' Parijse universiteit van de dertiende eeuw in feite eerder een cluster van diverse gemeenschappen was die elk naar hun eigen vorm van kennissynthese streefden, vaak in onderlinge rivaliteit<sup>141</sup>. Aan de andere kant kon ook de monastieke wereld niet zomaar over

---

<sup>136</sup> De Moreau, *L'abbaye de Villers-en-Brabant*, pp. 115-125.

<sup>137</sup> Ernest McDonnell, *The beguines and beguards in medieval culture*, Octagon Books, New York, 1969, p. 288.

<sup>138</sup> Leclercq formuleerde zijn these het meest expliciet in Jean Leclercq, *Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age: l'amour des lettres et désir de Dieu*, Editions du Cerf, Parijs, 1957, in het bijzonder pp. 179-218. In zijn later werk nuanceerde hij zijn uitspraken enigszins door meer oog te hebben voor interactie tussen beide 'theologieën', die hij desalniettemin als twee vrij monolitische, aparte blokken bleef aanzien. Leclercq had het echter moeilijk om zijn voorkeur voor de monastieke aanpak te verbergen. Zie bijvoorbeeld Jean Leclercq, 'The Renewal of Theology', in: Robert Benson, Giles Constable *et al.* (reds.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, University of Toronto, Toronto, Londen & Buffalo, 1991, pp. 68-87 (herdruk van het gelijknamige werk dat in 1982 door Harvard University Press te Cambridge werd uitgegeven).

<sup>139</sup> Stephen Ferruolo ziet bijvoorbeeld een fundamentele breuk tussen de zich ontwikkelende universiteiten en de cisterciënzer orde, die de houding van de schoolmeesters fundamenteel afwijst als een gebrek aan geloof, een nood om alles in vraag te stellen, een overdreven en ongegrond vertrouwen op het eigen intellect en een gebrek aan respect voor de traditie en autoriteit. De aanhangers van het traditionele cenobitisme volgen de cisterciënzers in hun kritiek dat de schoolmeesters het verkeerde doel nastreven, namelijk eigenbelang in plaats van het verstevigen van het geloof, maar stellen zich iets gematiger op. Zie Stephen Ferruolo, *The Origins of the University. The Schools of Paris and Their Critics, 1100-1215*, Stanford University Press, Stanford, 1985, pp. 47-92.

<sup>140</sup> Dit gebeurde vooral sinds de jaren 2000, al gingen er ook al vroeger stemmen op tegen deze dichotomische voorstelling van de intellectuele cultuur in de twaalfde eeuw. Zo wees Valerie Flint er bijvoorbeeld al in de jaren '70 op dat de *sententiae*, min of meer gesystematiseerde collecties van uitspraken van befaamde *magistri* uit de scholen, reeds snel geannexeerd werden door monastieke gemeenschappen, die deze collecties aanwendden als instrument in hun hervormingsstreven. Van een sterke 'afkeer' voor de methode van de scholen, zoals die volgens Leclercq het monastieke milieu domineerde, was dus geen sprake, alleszins niet in het Zuiden van het Duitse rijk, de regio waar deze interesse in het werk van de schoolmeesters zich het duidelijkst manifesteerde. Zie Valerie Flint, 'The "School of Laon": A Reconsideration', in: Valerie Flint, *Ideas in the Medieval West*, Variorum Reprints, Londen, 1988, pp. 1-22 (herdruk van het gelijknamige artikel in *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 43 (1976), pp. 89-110).

<sup>141</sup> Constant Mews, 'Communities of learning and the dream of synthesis: the schools and colleges of thirteenth-century Paris', in: Constant Mews & John Crossley (reds.), *Communities of Learning. Networks and The Shaping of Intellectual Identity in Europe, 1100-1500*, Brepols, Turnhout, 2011, pp. 109-135, in het bijzonder pp. 109-112 en pp. 134-135.

één kam geschoren worden<sup>142</sup>. Beide culturen vormden bovendien niet zozeer gescheiden werelden, maar vloeiden deels in elkaar over. Als alternatief voor het meer rigide aandoende concept van ‘intellectuele cultuur’ schoof men dat van ‘community of learning’ naar voren. Een dergelijke ‘community’ definieert men als een formele of informele groep van mensen die zich bezig houden met de ontwikkeling en uitwisseling van kennis, gekenmerkt door een zekere eenheid maar waarbinnen ruimte blijft voor discussie en afwijkende meningen, of deze groep zich nu zelf als ‘leergemeenschap’ percipieert of niet<sup>143</sup>. Zo een gemeenschap kan individuen uit beide vroegere ‘intellectuele culturen’ omvatten. Uit nader onderzoek bleek dat sommige kloosters zich net receptief opstelden voor werken uit de scholen, al kon niet aangetoond worden dat men ook actief participeerde aan deze nieuwe intellectuele cultuur. Het nieuwe paradigma werd gedistilleerd uit een aantal specifieke gevalstudies over traditionele kloosters uit de zuidelijke regio van het Duitse rijk en is daarenboven vaak schatplichtig aan het toegenomen belang van gender in het historische onderzoek. Op basis van handschriftenonderzoek en de analyse van bibliotheekcatalogi stelde men bijvoorbeeld vast dat er in de vrouwengemeenschappen van Admont<sup>144</sup>, Lippoldsberg<sup>145</sup>, Zwiefalten<sup>146</sup> en Hohenburg<sup>147</sup> een grote belangstelling bestond

---

<sup>142</sup> Constant Mews, ‘Monastic educational culture revisited: the witness of Zwiefalten and the Hirsau reform’, in: George Ferzoco & Carolyn Muessig (reds.), *Medieval Monastic Education*, Leicester University Press, Londen & New York, 2000, pp. 182-183 en pp. 194-195.

<sup>143</sup> Constant Mews & John Crossley (reds.), *Communities of Learning. Networks and The Shaping of Intellectual Identity in Europe, 1100-1500*, Brepols, Turnhout, 2011, pp. 1-7, in het bijzonder p. 3.

<sup>144</sup> Een benedictijns dubbelklooster in het huidige Oostenrijk, sterk beïnvloed door de Hirsau-hervorming. Het feit dat in één handschrift ‘scholastische’ en ‘monastieke’ teksten samen voorkwamen, toont aan dat men geen sterk onderscheid percipieerde tussen beide, aldus Constant Mews. Het is echter niet geheel duidelijk of Mews bij deze uitspraak rekening heeft gehouden met de mogelijkheid dat de verschillende codicologische eenheden later hersamengesteld kunnen zijn geweest. Mews ziet daarenboven in Otto van Freising, een bisschop met een cisterciënzer achtergrond en een verleden aan de Parijse scholen, een verzoening tussen beide stromingen. Zie Constant Mews, ‘Scholastic Theology in a Monastic Milieu in the Twelfth Century: The Case of Admont’, in: Alison Beach (red.), *Manuscripts and Monastic Culture. Reform and Renewal in Twelfth-Century Germany*, Brepols, Turnhout, 2007, pp. 217-239.

<sup>145</sup> Een benedictijnse vrouwen gemeenschap onder spirituele leiding van de augustijner kanunnik Gunther uit Hamersleben. De bibliotheekcatalogus (vermoedelijk uit 1151) toont een duidelijke openheid tegenover het ideeëngoed uit de Franse scholen. Zie Julie Hotchin, ‘Women’s Reading and Monastic Reform in Twelfth-Century Germany: The Library of the Nuns of Lippoldsberg’, in: Alison Beach (red.), *Manuscripts and Monastic Culture. Reform and Renewal in Twelfth-Century Germany*, Brepols, Turnhout, 2007, pp. 139-189.

<sup>146</sup> Een benedictijns dubbelklooster gesticht in de schoot van de Hirsau-hervorming in het huidige Zuid-Duitsland. Net zoals in het geval van Admont baseert Mews zich op het combineren van ‘scholastische’ en ‘monastieke’ teksten samen in één handschrift. Opnieuw is niet duidelijk of hij hierbij rekening heeft gehouden met een mogelijke recombinate van de codicologische eenheden. Zie Mews, ‘Monastic educational culture revisited’, pp. 182-197.

<sup>147</sup> Een vrouwengemeenschap van benedictijnen die in de elfde eeuw omgevormd werd tot een klooster van augustijner kanunnikessen. Tijdens het laatste kwart van de twaalfde eeuw compileerde Herrade van Landsberg een groot aantal spirituele en theologische werken tot *de Hortus deliciarum*, een handschrift bedoeld als onderricht over de heilsgeschiedenis voor de kanunnikessen. Herrade weefde vrijelijk ‘scholastieke’ en

voor het gedachtengoed uit de scholen. Het Franse kerngebied van de scholen en de cisterciënzer orde zijn nog minder bestudeerd, al lijkt het weinige bestaande onderzoek wel de vaststellingen voor de reeds onderzochte Duitse instellingen te bevestigen. Brian Noell meent alleszins te kunnen stellen dat tegen het begin van de dertiende eeuw de kloof tussen klooster en school zo goed als verdwenen was in Cîteaux. Hij bestudeerde de rol die de cisterciënzers opnamen tijdens de periode 1200-1225 in de populaire predicatie en de strijd tegen ketters en joden. Om deze taak te kunnen vervullen zochten de monniken van Cîteaux toenadering tot de scholen, die hen via hun teksten van argumenten voorzagen<sup>148</sup>. Het historiografische beeld van het ‘conservatisme’ van Villers dateert echter van vóór deze inzichten zijn beginnen doordringen in de historiografie en is dus dringend aan herziening toe. Tegelijk geeft een studie van de kennis die te Villers voorhanden was aan welke intellectuele raakvlakken de cisterciënzers Guibertus boden, raakvlakken die misschien niet uitgewerkt zijn in Guibertus’ eigen oeuvre of waarvan het overgeleverde bibliotheekbezit van Gemblours geen getuigenis aflegt. Tot slot illustreert de reactie van Guibertus op het toegankelijk worden van kennis uit andere milieus, van de cisterciënzers tot de scholen, hoe hij zich, als traditionele monnik, positioneerde ten opzichte van deze ‘communities of learning’.

In 2001 bracht Thomas Falmagne een zeer uitgebreide studie uit over de vroege ontwikkeling van de bibliotheek en het scriptorium van de abdij van Villers. Hij concludeerde dat ondanks de anti-intellectuele tendens in de statuten van de cisterciënzer orde er toch vanaf de late twaalfde eeuw sterk geïnvesteerd werd in een gedegen intellectuele basis. Abt Karel, degene met wie Guibertus als abt een formele band uitbouwde via een gebedsverbroedering, was de eerste die een echte culturele impuls gaf aan de abdij. Onder hem en zijn opvolgers werd de bibliotheek uitgebouwd, werd de eigen literaire productie gestimuleerd en kwam het scriptorium tot bloei. Dit culturele hoogtij duurde op vlak van scriptoriumactiviteiten tot ongeveer 1250 en wat betreft de uitbouw van de bibliotheek tot het einde van de dertiende eeuw<sup>149</sup>. Op basis van de opmaak en materiële kenmerken van de bewaarde handschriften stelde Falmagne vast dat Villers de voorkeur gaf aan een conservatieve stijl die eerder aansloot bij de Noord-Franse dan bij de Rijnlandse manuscriptproductie. In tegenstelling tot verscheidene andere kloosters uit de regio drong de invloed van de universiteiten slechts geleidelijk door in het scriptorium van Villers. Opmerkelijk is dat Falmagne vooral bewijs ziet voor een wisselwerking met andere

---

‘monastieke’ tekten door elkaar zonder hierin een onderscheid aan te brengen. Zie Fiona Griffiths, *The Garden of Delights. Reform and Renaissance for Women in the Twelfth Century*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2001, in het bijzonder pp. 5-6, pp. 72-75 en pp. 158-163.

<sup>148</sup> “The gap that historians have posited between monks and masters, if it ever existed at all, had surely broken down by the turn of the thirteenth century.” Brian Noell, ‘Scholarship and Activism at Cîteaux in the Age of Innocent III’, in: *Viator*, 38 (2007), pp. 21-53, citaat op pp. 52-53.

<sup>149</sup> Falmagne, *Un texte en contexte*, pp. 405-410.



cisterciënzer kloosters en met premonstratenzers, niet met de traditionele gemeenschappen<sup>150</sup>. Uit de brondocumenten voor de *Flores Paradisi*, een compilatiewerk van hoofdzakelijk patristische teksten dat in verschillende fasen te Villers het licht zag, bleek echter dat de opsteller hiervan toch ook inspiratie vond buiten dit milieu van de nieuwe orden. Naast de cisterciënzer gemeenschappen van Cîteaux, Clairvaux, Clairmarais, Cambron, Aulne en Signy leverden ook de benedictijnse kloosters van St-Amand, Anchin, Gembloers en St-Laurentius te Luik materiaal voor de *Flores*<sup>151</sup>.

De intellectuele oriëntatie van Villers kan afgeleid worden uit de handschriften die uit de abdij overgeleverd zijn én uit de bibliotheekcatalogoog die in 1309 werd opgesteld<sup>152</sup>. Uiteraard levert die laatste slechts een statisch beeld van de situatie in het begin van de veertiende eeuw, maar anderzijds geeft de catalogoog met zijn 455 titels wel inzicht in welke teksten te Villers gelezen werden en hoe men het handschriftenbezit percipieerde en indeelde. In de catalogoog is het bibliotheekbezit van het *armarium magnum* en het *armarium parvum* opgenomen. Aangezien liturgische handschriften in beide echter ontbreken, is de catalogoog geen exhaustieve lijst van het hele handschriftenbezit van Villers, enkel van die codices die in deze twee ruimtes werden bewaard. De liturgische handschriften werden dan ook waarschijnlijk elders, mogelijk in een niche in de sacristie, bewaard. Opvallend is daarenboven dat in het *armarium parvum* duidelijk de meer recente handschriften bewaard werden die vaak teksten bevatten uit het universitaire milieu. Falmagne kon deze beschrijvingen echter zelden koppelen aan een overgeleverd handschrift, dit in tegenstelling tot de collectie in het *armarium magnum*. Dit suggereert dat Villers mogelijk wel meer ‘intellectueel vernieuwende’ handschriften kan bezeten hebben, maar dat deze vaker verloren zijn gegaan net omdat ze op een aparte plaats werden bewaard. Enkel uitgaan van het overgeleverde handschriftenbezit kan derhalve het beeld van het intellectuele profiel van de gemeenschap van Villers vertekenen. Dat er heel wat verloren is gegaan, blijkt overigens duidelijk uit het overzicht van de vroegmoderne en moderne historiografie over de bibliotheek van Villers van H. Schuermans<sup>153</sup>. Van vele van de werken die daarin aangehaald worden is vandaag geen spoor meer te bekennen.

Uit Thomas Falmagnes beschrijving van de overgeleverde handschriften uit Villers<sup>154</sup> blijkt duidelijk dat de monniken van Villers meer open stonden voor het gedachtengoed uit de scholen dan vaak werd aangenomen. Zo is uit de laatste kwart van de twaalfde eeuw een anonieme antologie van *sententiae* overgeleverd, die werd toegevoegd aan Cassianus’ *Collationes*<sup>155</sup>. Tussen 1200 en 1233 breidde de bibliotheek uit met werken van de Victorijnse

---

<sup>150</sup> “Villers a participé à l’émergence d’un “culture monastique” issue des nouvelles fondations du douzième siècle.” Zie Falmagne, *Un texte en contexte*, pp. 177-190, citaat op p. 189.

<sup>151</sup> Falmagne, *Un texte en contexte*, pp. 347-354, p. 529 (grafisch voorstelling).

<sup>152</sup> Voor de twee edities die van deze catalogoog zijn gemaakt, zie voetnoot 76 van Hoofdstuk 8.

<sup>153</sup> Schuermans, ‘Bibliothèque de l’abbaye’, pp. 215-234.

<sup>154</sup> Opgenomen als Appendix 2 in zijn werk op pp. 425-539.

<sup>155</sup> KBR hs. 20019 – nr. 122 in de catalogoog van 1309.

school, zoals Hugo van St-Victors *Didascalion*<sup>156</sup>, een preek voor het feest van Pasen<sup>157</sup> en zijn *De sacramentis*<sup>158</sup>, een compilatie van werk van Richard van St-Victor aangevuld met *sententiae vel distinctiones* van onder andere Hugo van St-Victor<sup>159</sup> en hymnen van Adam en Godfried van St-Victor<sup>160</sup>. Ook het werk van Petrus Lombardus werd vrij snel in Villers opgepikt. Uit de vroege dertiende eeuw is een commentaar op de brief van Paulus aan de Corinthiërs overgeleverd<sup>161</sup> en waarschijnlijk ook het derde boek van Petrus' *Sententiae*<sup>162</sup> en zijn commentaar op de psalmen<sup>163</sup>. Bovendien is uit Villers ook een handschrift met een tekst getiteld *De philosophia mundi* bewaard<sup>164</sup>. Doordat het handschrift beschadigd is, slaagde Falmagne er niet in de tekst te identificeren, maar hij kon wel een sterke gelijkenis met Willem van Conches' *Dragmaticon philosophiae* vaststellen. De *Dragmaticon* bespreekt op systematische wijze allerlei natuurfenomenen, zoals de elementen, de planeten, weerfenomenen en het menselijk lichaam. Hoewel Willems gedachtengoed duidelijk platonisch van inspiratie is, was de 'wetenschappelijke' manier waarop hij de studie van de natuur aanpakte toch voldoende om door Willem van St-Thierry, en later van het cisterciënzer klooster van Signy van ketterij beschuldigd te worden<sup>165</sup>. Hoewel tot slot in de *Flores Paradisi* de klemtoon op patristiek ligt, bevat het werk ook fragmenten van Johannes van Salisbury en Alain van Rijsel<sup>166</sup>. De meeste van de hierboven vernoemde werken zijn terug te vinden in de catalogoog van 1309. De catalogoog vermeldt echter nog veel meer werken uit de (vroeg)scholastische periode, van de hand van Petrus Comestor<sup>167</sup>, Petrus Lombardus<sup>168</sup>, Hugo<sup>169</sup> en Richard<sup>170</sup> van St-Victor, Simon van Doornik<sup>171</sup>, Willem van

---

<sup>156</sup> KBR hs. 4699-703 – nr. 148 in de catalogoog van 1309.

<sup>157</sup> KBR hs. 4800-01 - nr. 176 in de catalogoog van 1309.

<sup>158</sup> KBR hs. 4877-86 - nr. 155 in de catalogoog van 1309.

<sup>159</sup> KBR hs. 20020-25 - nr. 381 in de catalogoog van 1309.

<sup>160</sup> Overgeleverd op het schutblad van KBR 4699-703. De toeschrijving is niet voor 100% zeker.

<sup>161</sup> KBR hs. II 928 - nr. 65 in de catalogoog van 1309.

<sup>162</sup> KBR hs. 20033 - nr. 192 in de catalogoog van 1309.

<sup>163</sup> KBR hs. II.925 + hs. 4676-78 - nr. 124-125 in de catalogoog van 1309. In deel 7 van de *Corpus catalogorum* (2009) zijn voor Villers handschriften KBR hs. 4684 (dertiende eeuw) en hs. 4686 (twaalfde eeuw) als een psalter met glossen opgenomen. Van Den Gheyn, die deze handschriften weliswaar foutief in de veertiende eeuw dateert, stelt dat de auteur van de glossen Petrus Lombardus is. Falmagnes werk (2001) maakt daarentegen nergens gewag van beide handschriften, maar de reden hiervoor is onduidelijk. Indien deze handschriften toch correct aan Villers zijn toegeschreven, dan vormen ze een extra argument om van een vroege interesse in Petrus Lombardus' werk te Villers te spreken.

<sup>164</sup> KBR hs. II.3308.

<sup>165</sup> Italo Ronca, 'Introduction', in: Guillelmi de Conchis. *Dragmaticon Philosophiae*, ed. Italo Ronca, Brepols, Turnhout, 1997, pp. xvi-xix (*Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* 152).

<sup>166</sup> Falmagne, *Un texte en contexte*, p. 247 en p. 254. Mogelijk bevat de catalogoog van 1309 ook referenties naar werk van Alain van Lille, zoals '*Alanus super cantica*' (nr. 32) en '*Liber penitentialis*' (nr. 323).

<sup>167</sup> Nrs. 68 en 69.

<sup>168</sup> Nrs. 66-67, 186-191, 193, 282-284 en 287-288. Nrs. 66 en 191 werden door Falmagne geïdentificeerd als respectievelijk handschriften 4780 (dertiende eeuw) en 4692-93 (veertiende eeuw) uit de collectie van de KBR.

<sup>169</sup> Nrs. 196-198 en 221.

Auxerre<sup>172</sup> en vele andere *magistri*<sup>173</sup>. Heel wat werken worden als *summa*, *sententiae*, *quaestiones* of *distinctiones* aangeduid, terminologie die zijn oorsprong vond in de scholen. Tot slot bevat de catalogoog ook werk van Aristoteles<sup>174</sup> en andere teksten die van interesse voor de natuur en schepping getuigen<sup>175</sup>, onderwerpen die met belangstelling werden bestudeerd door de *magistri* van de scholen en universiteiten als zichtbare aanwijzingen van Gods volmaakte plan<sup>176</sup>.

De overgeleverde handschriften en de bibliotheekcatalogus geven duidelijk aan dat de gemeenschap te Villers open stond voor de werken die de scholen en jonge universiteiten voortbrachten, ook al behoorden de auteurs die te Villers gelezen werden zeker niet tot de meer subversieve stromingen binnen de universiteiten. Zo werd Petrus Lombardus' *Sententiae* weliswaar vanaf de vroege dertiende eeuw gezien als hét handboek theologie van de universiteiten, maar gezien zijn algemene populariteit was het ook de meest voor de hand liggende keuze voor een gemeenschap die eens van de intellectuele cultuur van de scholen wou proeven. De aanwezigheid van Petrus Lombardus' werk getuigt dus van een nieuwsgierigheid naar wat er in de scholen gaande was, maar niet noodzakelijk van een grote betrokkenheid bij deze nieuwe cultuur. Het is jammer dat vele van de handschriften uit de catalogoog van 1309 niet overgeleverd lijken te zijn, zeker die uit het *armarium parvum*, aangezien de teksten uit deze codices mogelijk de meer specifieke interessesferen van de cisterciënzers uit Villers hadden kunnen blootleggen.

De catalogoog van 1309 biedt slechts een momentopname uit het begin van de veertiende eeuw en de overgeleverde handschriften getuigen vooral vanaf 1200 van de uitbouw van een bibliotheek waarin (vroeg)scholastieke onderwerpen en methoden duidelijk geaccepteerd werden als studiemateriaal. Of Guibertus van deze bibliotheek al gebruik heeft gemaakt, is mogelijk, maar niet zeker. Een diepgaande analyse van de hierboven aangehaalde lijst met vragen die de monniken van Villers via Guibertus aan Hildegard van Bingen bezorgden, toont echter aan dat de problematieken die de debatten in de scholen beheersten in de jaren 1170 ook te Villers bediscussieerd werden. In feite stuurden de monniken Hildegard twee vragenlijsten. De eerste is de hierboven vermelde lijst die

---

<sup>170</sup> Nrs. 238-240.

<sup>171</sup> Nr. 88.

<sup>172</sup> Nrs. 291, 310 en 325.

<sup>173</sup> Voor de latere periode gaat het bijvoorbeeld over Johannes van Rupella, Thomas van Aquina en Bonaventura.

<sup>174</sup> Nrs. 347-349.

<sup>175</sup> Van Vincent van Beauvais' werk is enkel de *Speculum naturale* opgenomen (nr. 7). De catalogoog bevat ook de *Mathematica Aristarchi*, een werk over astronomie (nr.374), Boethius' *De consolatione* (nr. 200) en toont een zekere voorkeur voor de Pentateuch, vooral het boek Genesis (nrs. 1-2, 13-14).

<sup>176</sup> David Keck, *Angels and Angelology in the Middle Ages*, Oxford University Press, New York & Londen, 1998, pp. 83-87.

Guibertus aan Hildegard bezorgde in 1176<sup>177</sup>, de tweede werd door Radulfus aan Guibertus gestuurd toen die te Rupertsberg verbleef. De twee lijsten met *quaestiones* zijn tezamen goed voor 69 vragen, die illustratief zijn voor de religieuze gevoeligheden en de intellectuele vraagstukken die de gemeenschap van Villers in de ban hielden. Ondanks hun duidelijke belang voor het inzicht in de intellectuele en religieuze oriëntatie van Villers zijn de vragenlijsten nog weinig bestudeerd<sup>178</sup>.

De *quaestiones* raken diverse onderwerpen aan, gaande van exegetische problemen en morele kwesties tot eschatologie en natuurfenomenen. Waarschijnlijk vloeide de lijst voort uit de discussies die te Villers gevoerd werden. Het feit dat de eerste vragenlijst twee vragen over Martinus bevat suggereert dat Guibertus ook deelnam aan deze debatten. In de vragenlijsten vallen enkele duidelijke klemtonen op. Zo handelen verschillende vragen over het lichaam, zowel het lichaam van engelen, het lichaam van mensen tijdens visioenen als het verrezen lichaam. De monniken waren dus duidelijk beïnvloed door de zogenaamde ‘somatic turn of late medieval spirituality’<sup>179</sup>, een fascinatie voor het lichaam als locus van religieuze expressie ten gevolg van de toegenomen aandacht voor Christus’ menselijkheid. Ook het daarmee gerelateerde onderwerp van het verwerven van kennis over de wereld, en vooral de rol van de zintuigen hierbij, komt meerdere keren aan bod. Bovendien fascineerde het onderscheid tussen het spirituele en het lichamelijke de monniken van Villers. Zo vroegen ze zich bijvoorbeeld af met welke ogen de mens na zijn verrijzenis Christus zal aanschouwen, of engelen fysieke of spirituele lichamen hadden, of het hellevuur fysiek of spiritueel van aard was en of fysieke zaken met spirituele ogen konden worden gezien en vice versa. De opkomst van de kathaarse ketterij was waarschijnlijk niet vreemd aan deze preoccupatie met het spanningsveld tussen het materiële en het spirituele. De monniken toonden daarenboven een bijzonder interesse in het bestaan van goede en slechte engelen, zowel voor wat betreft hun dagdagelijkse omgang met mensen als hun metafysische aard. De verhalen die de cisterciënzer Caesarius van Heisterbach enkele decennia later in zijn *Dialogus miraculorum* neerpende tonen aan hoezeer het alledaagse leven in de middeleeuwse kloosters doordrongen raakte van het geloof in dergelijke bovennatuurlijke wezens. Ook in de morele theologie van Bernardus van Clairvaux speelden engelen daarenboven een belangrijke rol<sup>180</sup>. In combinatie met de hoger aangestipte interesse voor

---

<sup>177</sup> GG Ep. 19, l. 103-229.

<sup>178</sup> In de enige twee artikels waarin de vragenlijsten aan bod komen vormen de *quaestiones* in feite vooral een opstapje naar de studie van de antwoorden die Hildegard formuleerde op deze vragen. Zie Anne Clark Bartlett, ‘Commentary, Polemic, and Prophecy in Hildegard of Bingen’s *Solutiones triginta octo quaestionum*’, in: *Viator*, 23 (1992), pp. 153-165 en Michael Embach, ‘Die “*Solutiones triginta octo quaestionum*” Hildegards von Bingen. Ein unbeachtetes Fragment aus dem 12. Jahrhundert’, in: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 136:1 (2007), pp. 48-57.

<sup>179</sup> Dyan Elliot, ‘True Presence/False Christ. The Antimonies of Embodiment in Medieval Spirituality’, in: *Medieval Studies*, 64 (2002), p. 241.

<sup>180</sup> Dit blijkt bijvoorbeeld uit zijn preken voor de feestdag van Michael de Aartsengel en het traktaat ‘*De consideratione*’. Het leverde Bernardus in de literatuur de omschrijving van ‘meest vurige van alle

epistemologie en perceptie lijkt dit erop te wijzen dat de monniken van Villers worstelden met de problematiek van de *discretio spirituum*, het vermogen om goede en valse geesten en geestesverschijningen van elkaar te onderscheiden. Aangezien ook Satan zich als een engel van het licht kon voordoen, aldus Paulus<sup>181</sup>, was de *discretio spirituum* immers een belangrijke vaardigheid, die in de twaalfde en dertiende eeuw steeds aan belang toenam, bijvoorbeeld onder invloed van de transsubstantiatieleer en de daarmee gepaard gaande eucharistische mirakels<sup>182</sup> en van het toegenomen aantal claims op visionaire ervaringen<sup>183</sup>. Tot slot getuigen de *quaestiones* van een duidelijke interesse voor de natuurlijke wereld en haar fenomenen, geassocieerd met een letterlijke lezing van het scheppingsverhaal. Zo vroegen de monniken zich of de winden een eigen, permanente substantie hadden, wie of wat stormen en bliksem veroorzaakte, waarin de harmonie van de elementen bestond en welke kracht de planeten voortbewoog.

Deze vragen zijn duidelijk geworteld in de patristieke traditie. Zo inspireerde Augustinus' uiteenzetting over de verschillende vormen van visuele waarneming – de *visio corporalis*, *spiritalis* en *intellectualis* – in zijn interpretatie van het Genesisverhaal mogelijk de vragen over het 'zien' en de aard van de ogen van de mens<sup>184</sup>. Het geloof in de beschermengelen van elke mens kende een lange traditie, die onder andere door Cassianus in diens *Collationes* vertolkt werd<sup>185</sup>. Daarenboven vertonen de vragen duidelijke parallellen met de debatten die onder de *magistri* van de scholen woedden. Hoewel de diepgaande en

---

engelvereerders' op. Zie Peter van der Eerden, 'Engelen en demonen', in: Manuel Stoffers (red.), *De middeleeuwse ideeënwereld, 1000-1300*, Verloren, Hilversum, 1994, p. 129. Nochtans waren engelen voor Bernardus vooral een middel om het geweten van zijn monniken aan te spreken, eerder dan een doel om te vereren op zich, maar door latere generaties cisterciënzer monniken werd aan deze nuance voorbijgegaan. De derde generatie cisterciënzers bekommerde zich immers minder om Bernardus als rationeel en spiritueel denker maar maakte van hun illustere voorganger een voorbeeld van mystieke verhevenheid. Zie Wim Verbaal, 'Cistercians in dialogue: bringing the world into the monastery', in: Mette Birkedal Bruun (red.), *The Cambridge Compendium to The Cistercian Order*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013, p. 242.

<sup>181</sup> II Cor. 11, 14-15.

<sup>182</sup> Elliot, 'True Presence/False Christ', pp. 241-265.

<sup>183</sup> Nancy Caciola, *Discerning Spirits. Divine and Demonic Possession in the Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca & Londen, 2003, pp 1-27.

<sup>184</sup> Augustinus, *De Genesi ad litteram*, Liber XII. In de bibliotheek van Villers is Augustinus zowat de best vertegenwoordigde auteur. *De Genesi ad litteram* is echter niet opgenomen in één van de overgeleverde handschriften, noch wordt het expliciet vermeld in de catalogoog 1309. Het compilatiewerk *Flores paradisi* (versie A – KBR hs. 4785-931) bevat echter wel excerpten uit dit werk en mogelijk geldt hetzelfde voor de versie B van de Flores (KBR hs. 20030-32).

<sup>185</sup> Cassianus, *Collationes*, Collatio VIII, cap. 17. Villers bezat alleszins al in het laatste kwart van de twaalfde eeuw een exemplaar van dit basiswerk voor het monastieke leven, namelijk handschrift KBR hs. 20019 (+ het schutblad van KBR hs. 4820-25. Philippe Faure ziet vooral vanaf 1200 een duidelijke versnelling in het geloof in beschermengelen onder invloed van de ontwikkeling van een meer persoonlijke, individuele devotie en het toegenomen belang van een individu en zijn/haar spirituele biechtvader. Zie Philippe Faure, 'Les anges gardiens (XIIIe-XVe siècle). Modes et finalités d'une protection rapprochée', in: *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 8 (2001), pp. 23-41 en Keck, *Angels and Angelology*, pp. 161-165.

systematische studie van deze thematieken vaak pas op gang kwam onder de scholastici van de dertiende eeuw, hadden hun twaalfde-eeuwse voorlopers er al menig uur aan besteed. Ten eerste eechoot de klemtoon op het functioneren van de zintuigen en het verwerven van zintuigelijke kennis de opkomende invloed van Aristoteles in de scholen. Daarnaast kaderen de bekommernissen van de monniken over de precieze manier waarop het lichaam na de apocalyps zou verrijzen in het bredere debat over de lichamelijke verrijzenis dat in de twaalfde eeuw opflakkerde. De idee van een volledig lichamelijke, materiële en bovennatuurlijke verrijzenis ging domineren op een meer spirituele invulling van de verrijzenis, gesymboliseerd door organische metaforen zoals een ontkiemend zaadje. De denkers van de vroegscholastische periode stelden dat alle deeltjes van het lichaam bij de verrijzenis zouden worden hersamengesteld tot het oorspronkelijke lichaam<sup>186</sup>. In de monastieke wereld heersten dezelfde ideeën, al was er meer ruimte voor organische metaforen en werd er vaak minder aandacht aan deze thematiek besteed. De spirituele verrijzenis, zijnde de bekering tot het monastieke leven, speelde immers een veel centralere rol in hun denkwereld. Dit gold ook voor de cisterciënzer denkers, al onderschreef Bernardus van Clairvaux wel de noodzaak van het volledige herstel van het lichaam in het hiernamaals<sup>187</sup>. De vraag uit Villers over de wenselijkheid van het herstel van al onze haren, nagels en tanden, ook degene die we tijdens ons leven verloren of afknipten<sup>188</sup>, toont echter dat de monniken wel degenlijk op de hoogte waren van de zeer radicale opvattingen in de scholen en dat deze een zekere ongerustheid bij hen uitlokten. Daarenboven vroegen ze zich af of de mens God na de verrijzenis met fysieke of spirituele ogen zou aanschouwen<sup>189</sup>, ook al had Bernardus in feite al gesteld dat dit met onze fysieke ogen zou zijn<sup>190</sup>. Een derde thema dat net in deze periode in de scholen belangstelling wekte waren de engelen. In het christelijke wereldbeeld speelden engelen, zowel goede als slechte, al vanaf het ontstaan van het christendom een bijzondere rol in het dagdagelijkse leven<sup>191</sup>. Ook de monastieke

---

<sup>186</sup> Caroline Walker Bynum, *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*, Columbia University Press, New York, 1995, pp. 121-137.

<sup>187</sup> Bynum, *The Resurrection*, pp. 156-158 en pp. 163-176.

<sup>188</sup> Q. 26 uit de tweede vragenlijst. Q. 25 handelt ook over de verrijzenis, maar dan toegepast op Christus: indien iedereen volledig hersteld wordt tot zijn oorspronkelijke lichaam, hoe valt dat dan te rijmen met de relieken van Christus die nog hier op aarde zijn achtergebleven, zoals diens navelstreng of zijn bloed, vragen de monniken zich af.

<sup>189</sup> Q. 4 van de eerste vragenlijst.

<sup>190</sup> Bynum, *The Resurrection*, pp. 175-176.

<sup>191</sup> Zo beschreef Hilarius van Poitiers in de eerste helft van de vierde eeuw hoezeer de mens permanent omgeven werd door engelen, die hem voortdurend controleren. Zie van der Eerden, 'Engelen en demonen', p. 117. Engelen vervulden in de eerste plaats een rol als 'sociale bemiddelaars' die intervenieerden in het dagdagelijkse leven als boodschappers van God en zo bijdroegen tot de regeling van conflicten, geruststelling boden of waarschuwende signalen van God stuurden. Tijdens de centrale middeleeuwen evolueerde hun functie geleidelijk naar 'leden van het hemelse hof', zonder hun rol als sociale bemiddelaar ooit volledig af te werpen. Engelen werden meer en meer gezien als de mede-vereerders van God die samen met de mensen God gingen loven en bezingen. Zie Henry Mayer-Harting, 'Perceptions of Angels in History', in: Henry Mayer-

wereld was doordrongen van dit geloof in de betrokkenheid van de engelen in het leven van elke monnik. Engelen fungeerden als een sterke morele controle op de daden van de monniken. Daarenboven vormden de engelen en hun harmonieuze en sterk hiërarchische samenleving het na te streven ideaalbeeld voor elke kloostergemeenschap, een voorafspiegeling van het hemelse leven in het hiernamaals. Monniken werden dan ook vaak als engelen voorgesteld, die samen met de engelen één hemelse koor vormden dat God voortdurend loofde<sup>192</sup>. De belangstelling van de scholen lag echter op een ander vlak. De groeiende acceptatie van speculatieve methoden om de wereld en het geloof te doorgronden maakte ook van de moeilijk grijpbare engelen een legitiem studieonderwerp<sup>193</sup>. In de eerste helft van de twaalfde eeuw trachtte men de engelen een plaats in het scheppingsverhaal te geven en hun psychologische en morele eigenschappen te doorgronden. In beperkte mate stelde men daarenboven de vraag naar de aard van het lichaam van de engelen die door God 'op missie' naar de aarde werden uitgestuurd<sup>194</sup>. De lichamen van engelen waren immers spiritueel, maar toch werden ze gezien door mensen, die enkel over lichamelijke ogen beschikten. Augustinus had deze problematiek al aangeraakt, maar besloot noodgedwongen dat deze vraag niet te beantwoorden viel en dat dit ook niet echt essentieel was voor de gelovige<sup>195</sup>. In monastieke middens besteedde men dan ook weinig aandacht aan dit probleem: zo weigerde Bernardus van Clairvaux hierover een definitieve uitspraak te doen, aangezien dit niet paste in de monastieke *lectio*<sup>196</sup>. Petrus Lombardus trachtte echter deze vraag te doorgronden, maar slaagde er niet in de zaak tot zijn voldoening op te lossen<sup>197</sup>. In de tweede helft van de twaalfde eeuw nam de interesse in engelen terug af en werden vooral de opvattingen Petrus Lombardus gemeengoed<sup>198</sup>. Een uitgesproken fascinatie voor de metafysische aard van de engelen brak echter pas in de periode 1200-1225 door<sup>199</sup>. Dat de monniken van Villers in 1176 Hildegard consulteerden over het lichaam van engelen<sup>200</sup>, geeft aan dat ze zich niet enkel opvallend vroeg met deze

---

Harting, *Religion and Society in the Medieval West, 600-1200. Selected Papers*, Ashgate, Aldershot, 2010, herdruk van Mayer-Hartings inaugurale rede te Oxford in 1997 (Variorum Collected Studies Series).

<sup>192</sup> Keck, *Angels and Angelology*, pp. 117-123.

<sup>193</sup> Keck, *Angels and Angelology*, pp. 75-83.

<sup>194</sup> Marcia Colish, 'Early Scholastic Angelology', in: *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 62 (1995), pp. 81-91.

<sup>195</sup> Keck, *Angels and Angelology*, pp. 71-14.

<sup>196</sup> Keck, *Angels and Angelology*, pp. 76-79.

<sup>197</sup> Petrus Lombardus besprak dit thema in het tweede boek van zijn *Sententiae*, distinctio 8, cap. 2. Zie ook Colish, 'Early Scholastic Angelology', pp. 90-91.

<sup>198</sup> Colish, 'Early Scholastic Angelology', pp. 91-98.

<sup>199</sup> In het bijzonder in de geschriften van Alexander van Hales. Het onderwerp speelde verder een belangrijke rol in het denken van Bonaventura en bleef intellectuelen bezig houden tot minstens de zeventiende eeuw. Zie Colish, 'Early Scholastic Angelology', pp. 99-109; Keck, *Angels and Angelology*, pp. 95-114; Isabel Iribarren & Martin Lenz, *Angels in Medieval Philosophical Inquiry. Their Function and Significance*, Ashgate, Aldershot, 2008, pp. 201-214.

<sup>200</sup> Q. 12 van de eerste vragenlijst.

kwestie bezighielden, maar ook dat ze – gezien de beperkte interesse ervoor in de kloosters – vermoedelijk goed op de hoogte waren van de discussies in de scholen. De vraag over de lichamen van de engelen is daarenboven niet de enige *quaestio* van Villers die grote gelijkenis vertoont met de thema's aangehaald in Petrus Lombardus' *Sententiae*. De onderlinge overeenkomsten zijn integendeel op z'n minst opmerkelijk te noemen<sup>201</sup>. De *Sententiae* kregen hun definitieve vorm rond 1155-1158: het is dus zelfs mogelijk dat dit werk als inspiratiebron diende bij het opstellen van de vragenlijst te Villers zo'n twintig jaar later<sup>202</sup>. Ook met andere werken vertonen de vragen en hun formulering parallellen. Zo verwijst de formulering van vraag 10 van de tweede vragenlijst – over het aantal uitverkoren mensen versus het aantal engelen – woordelijk naar *Cur deus homo* van Anselmus van Canterbury, de innovatieve monastieke denker die met logica het bestaan van God beargumenteerde<sup>203</sup>. Ook vallen de sterke gelijkenissen met het werk van Willem van Conches op voor de vragen naar de verklaring en werking van verschillende natuurfenomenen<sup>204</sup>. Dat de monniken geïnteresseerd waren in de werking van de natuur werd reeds vastgesteld aan de hand van de hogervermelde aanwezigheid in hun bibliotheek

---

<sup>201</sup> Vergelijk de volgende *quaestiones* (Q) uit de eerste lijst (GG Ep. 19) met de *Sententiae*: Q.1 met Sent., II.2.1 (over de schepping van de wereld), Q.5 met Sent., I.46.2 (over Gods almacht), Q.10 met Sent., II.17.5 (over de locatie van het paradijs), Q.27 met Sent., II.25-26 (over het verschil tussen gratie en vrije wil), Q.31 met Sent., IV.44.7 (over de aard van het hellevuur) en Q.33 met Sent., IV.50.4 (over de betekenis van Abrahams boezem, Lazarus' vinger en de tong van de rijke). Vergelijk de volgende *quaestiones* uit de tweede lijst (GG Ep. 25) met de *Sententiae*: Q. 1-3 en Q.8 met Sent., II.5.5-6 en II.11.2 (over de verdiensten en beloningen van de engelen), Q.7 met Sent., II.11.1 (over de beschermengelen van de mens), Q.9 met Sent., II.9.4 (over de gevallen engelen), Q.10 met Sent., II.11.1 (over het aantal van de uitverkoren en de gevallen engelen) en Q.25-26 met Sent., IV.44.2 (over de verrijzenis aan het einde der tijden). Voor een editie van de *Sententiae*, zie Petrus Lombardus, *Sententiae in libri IV distinctae*, Collegium S. Bonaventurae Grottaferrata, Rome, 1971-1981, 3 delen (*Spicilegium Bonaventurianum* 4-5).

<sup>202</sup> De overeenkomsten tussen de vragenlijsten en de *Sententiae* werden eerder al opgemerkt door Edouard de Moreau, die echter deze suggestie vervolgens kordaat van de hand wees omwille van 'l'opposition recontrée par les *Libri sententiarum* pendant près d'un demi siècle et du peu de sympathie, que recontrèrent chez saint Bernard et ses premiers disciples en général les tendances des écoles dialectiques'. Zie de Moreau, *L'abbaye de Villers-en-Brabant*, pp. 119-122, citaat op pp. 121-122. De Moreau stamt echter nog uit de periode waarin uitgegaan werd van een kloof tussen klooster en school, een paradigma dat – zoals gezien – sindsdien sterk genuanceerd is.

<sup>203</sup> Anselmus van Canterbury, *Cur deus homo*, vol. 2, Liber I, cap. 18. Voor een editie, zie Anselmus Cantuariensis, *Opera Omnia II*, ed. Franciscus Schmitt, Nelson, Edinburgh, 1946, pp. 39-133.

<sup>204</sup> Vergelijk bijvoorbeeld de volgende vragen van de eerste vragenlijst met Willem van Conches' *Dragmaticon philosophiae*: Q. 1 met Dragm. III.2 (over de wateren boven het firmament) of de volgende vragen van de tweede vragenlijst met de *Dragmaticon*: Q. 31 met Dragm. VI.14 (over de substantie van de winden); Q. 34 met Dragm. IV. 4 en IV.7 alsook Willem van Conches glossen op Plato, boek I, cap. 87 en 88 (over de beweging van de planeten). Voor de context van de kwestie over de wateren boven het firmament, zie Clark Bartlett, 'Commentary, Polemic', pp. 161-164; voor een editie van de *Dragmaticon*, zie Guillelmi de Conchis. *Dragmaticon Philosophiae*, ed. Italo Ronca, Brepols, Turnhout, 1997, pp. xvi-xix (*Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* 152).



van een werk met de titel *Philosophiae mundi*, dat inhoudelijk aansloot bij Willem van Conches' ideeën.

De vragenlijsten bevatten naast de kwestie van de lichamen van engelen nog verscheidene andere speculatieve vragen, zoals 'waar verbleef Christus tussen de verrijzenis en zijn tenhemelopneming'<sup>205</sup>, 'waar op aarde bevindt zich het paradijs'<sup>206</sup>, 'kan Satan de demonen, en dus zichzelf, verdrijven'<sup>207</sup> en 'hoe ziet het licht eruit in het paradijs'<sup>208</sup>. Tot slot roept ook de aanpak van de vragenlijsten en hun aanduiding als *quaestiones* associaties op met de scholen. Het genre van de *quaestio* wordt immers gezien als een tussenfase tussen de monastieke *lectio* en de scholastieke *disputatio*. Tijdens de monastieke *lectio* werden religieuze teksten, in hoofdzaak de bijbel en patristiek, gelezen onder de begeleiding van een ervaren monnik, die de interpretatie stuurde en mogelijke interpretatieproblemen van onduidelijke of contradictorische passages oploste. Het op een meer systematische manier aanpakken van deze interpretatieproblemen gaf aanleiding tot het ontstaan van het genre van de *quaestio*. In een *quaestio* worden de tegenstellingen tussen tekstuele bronnen expliciet naast elkaar gezet en moet men een beroep doen op de eigen beoordeling van het probleem om tot een oplossing te komen. Tijdens de late twaalfde eeuw ontwikkelde uit de *quaestio* de scholastieke *disputatio*, een geïnstitutionaliseerde vorm van een vraag-en-antwoorddebat waarin een scholaster door middel van zijn eigen rede en gedecontextualiseerde tekstpassages zijn punt maakte door de tegenkantingen van zijn leerlingen of een andere meester te weerleggen<sup>209</sup>. Dit publieke dispuut wordt ook wel eens een 'toernooi voor clerici' genoemd<sup>210</sup>. Ook al bevatten de vragenlijsten van Villers nog heel wat vragen die ook binnen de monastieke *lectio* pasten, toch voldoen sommige vragen aan de voorwaarden om als *quaestio* aangeduid te worden<sup>211</sup>. Daarenboven is de systematische manier waarop de monniken hun vragen samenbrachten, uit de directe pedagogische context, typerend voor de aanpak in de scholen.

Uit de vragenlijsten van Villers blijkt dus duidelijk dat zowel de onderwerpen, de openheid voor speculatieve vraagstellingen als de neiging tot systematiek van de scholen tot het cisterciënzer klooster van Villers waren doorgedrongen. Het grote verschil zit natuurlijk in het feit dat de monniken hun vragen niet zelf met behulp van de rede trachtten op te lossen, noch aan de *magistri* van de scholen toestuurd, maar aan een

---

<sup>205</sup> Q. 23 van de eerste vragenlijst.

<sup>206</sup> Q. 10 van de eerste vragenlijst.

<sup>207</sup> Q. 21 van de tweede vragenlijst.

<sup>208</sup> Q. 23 van de tweede vragenlijst.

<sup>209</sup> Bernardo Bazàn, 'Les questions disputées, principalement dans les facultés de théologie', in: Bernardo Bazan *et al.* (reds.), *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les facultés de théologie, de droit et de médecine*, Brepols, Turnhout, 1985, pp. 25-48.

<sup>210</sup> Deze typering is afkomstig van Pierre Madonnet. Zie Keck, *Angels and Angelology*, pp. 75-83.

<sup>211</sup> Zo worden in verschillende vragen expliciet enkele contradictorische autoritatieve uitspraken naast elkaar geplaatst. Zie uit de eerste vragenlijst Q. 1, Q.6, Q.16 en Q. 26; uit de tweede vragenlijst Q.4 en Q.5.

monastieke figuur voorlegden, daarenboven een vrouw met een traditioneel monastieke achtergrond en een zelfverklaarde profetes. Dat mannen met hun theologische *problemata* naar visionaire vrouwen stapten, was op zich niet ongebruikelijk, al behoorden ze meestal wel tot de onmiddellijke omgeving van de visionaire<sup>212</sup>. De aard van de vragen – de klemtoon op zien en epistemologie – suggereert daarenboven dat de monniken van Villers bij het opstellen van de vragen specifiek Hildegard van Bingen voor ogen hielden. Henri Lindeman stelde zelfs dat Hildegards *Liber divinorum operum* aan de basis van de vragen lag<sup>213</sup>. De bovenstaande analyse van de vragenlijsten bewijst echter dat de vragen zeker niet enkel door Hildegards eigen werk waren ingegeven, maar ingebed waren in bredere debatten die in de scholen gevoerd werden. De keuze voor Hildegard wijst echter op een meer fundamentele overweging door de monniken van Villers. Ook al waren hun vragen dan wel geïnspireerd door de discussies aan de scholen, voor de antwoorden vertrouwden ze blijkbaar niet op de inzichten van scholasters. In feite moest Petrus Lombardus voor enkele thema's die de monniken aankaartten net toegeven dat hij geen definitief antwoord kon bieden. De citaten van Augustinus die hij in deze context aanhaalde laten uitschijnen dat dergelijke kennis gewoonweg niet tot de mogelijkheden van mensen behoorde, tenzij het hen door een goddelijke interventie zou worden getoond<sup>214</sup>. Het lijkt er dus op dat de gemeenschap van Villers zich tot Hildegard richtte omdat zij, als profetes, net wel toegang had tot dergelijke bovennatuurlijke kennis. Een passage uit Guibertus' brieven lijkt dit te bevestigen. Guibertus citeerde namelijk uitgebreid de lof die de voormalige abt van Valroy had geuit over Hildegard en de brief die ze gestuurd had naar haar aanhangers in het Luikse. Hij schreef de abt de volgende uitspraak toe: "*Nec opinor, inquit, uim et altitudinem quorundam uerborum, in hac epistola positorum, summos huius temporis Francie magistros, quantouis polleant acumine ingenii, ex integro posse consequi, nisi eo spiritu*

---

<sup>212</sup> Zo waren de visioenen van Hildegards tijdgenote, Elisabeth van Schönau, vaak geïnspireerd door de vrij specifieke vragen die haar broer Eckbert aan haar voorlegde. Ook de visionaire vrouwen van de latere middeleeuwen, zoals Angela van Foligno en de heilige Brigitta van Zweden, werden ondervraagd over religieuze thema's. Zie Anne Clarke, *The Complete Works of Elisabeth of Schönau*, Paulist Press, New York, 2000, pp. 4-5; Alastair Minnis & Rosalynn Voaden (reds.), *Medieval Holy Women in the Christian Tradition c. 1100 - c. 1500*, Brepols, Turnhout, 2010, pp. 68-70.

<sup>213</sup> Henri Lindeman, 'S. Hildegard en hare Nederlandsche vrienden', in: *Ons geestelijk erf*, 2 (1928), p. 153.

<sup>214</sup> Met betrekking tot de engelen en hun lichamen: "*Sed fateor excedere vires intentiones meae... quoniam homo sum, nullo experimento comprehendere valeo, sicut angeli qui agunt.*" Attende, lector, quia quaestionem propositam non solvit, sed indiscussum relinquit." Petrus Lombardus, *Sententiae*, Liber II, distinctio VIII, cap. 2, met een citaat van Augustinus' uit diens *De Trinitate*, Liber III, cap. 1: met betrekking tot de aard van het hellevuur: "*Aeternum ignem ..., qui ignis cuius modi et in qua mundi uel rerum parte futurus sit, hominem scire arbitror neminem, nisi forte cui spiritus diuinus ostendit.*" Augustinus, *De civitate Dei*, Liber XX, cap. 16, aangehaald in Petrus Lombardus, *Sententiae*, Liber IV, distinctio XLIV, cap. 6. Voor een editie van *De trinitate*, zie Augustinus, *De trinitate*, ed. William Mountain & François Glorie, Brepols, Turnhout, 1968, 2 delen (*Corpus Christianorum. Series Latina* 50-50A); voor een editie van *De civitate Dei*, zie Augustinus, *De civitate Dei*, ed. Bernard Dombart & Alphonse Kalbs, Brepols, Turnhout, 1955, 2 delen (*Corpus Christianorum. Series Latina* 47-48).

*quo dicta sunt reuelante*<sup>215</sup>. Vervolgens vergeleek de abt de eenvoud en bescheidenheid van Hildegard met de praat- en twistzieke Franse magisters<sup>216</sup>. De monniken maakten dus van de unieke kans die Guibertus' bekendheid met Hildegard bood gebruik om goddelijke kennis te verwerven die anders buiten hun bereik viel<sup>217</sup>. Daarenboven liet op z'n minst één cisterciënzer, weliswaar voor zover geweten geen lid van de gemeenschap van Villers, zich sceptisch uit over de intellectuele capaciteiten van de Franse *magisters*, al hoeft Guibertus' citaat natuurlijk niet representatief te zijn voor de gehele teneur van het betoog van de abt. In ieder geval was de voorkeur van de gemeenschap van Villers voor Hildegard geworteld in een ongeloof dat menselijke intellegentie hun vragen ooit zou kunnen doorgronden. Daarenboven, waarom zouden ze de moeite doen andere – feilbare – mensen te consulteren, als ze toch beschikten over een directe lijn naar God die hen geen *sententia*, maar een definitief antwoord kon bezorgen op al hun vragen?

Toen Guibertus de tweede vragenlijst ontving, liet hij de gemeenschap echter weten dat Hildegard te oud, te ziek en te druk bezet was om zich met hun vragen bezig te houden. Hij stelde hen voor hetzij zelf de antwoorden in haar werken op te zoeken, *“aut, si hoc non sedet, alicui magistrorum Francie peritissimo ad dissoluendum eas per quemlibet monachum ordinis uestri, quorum plurimi sepius Cistercium tendunt, denuo mittatis”*<sup>218</sup>. Anne Clark Bartlett interpreteert deze uitspraak als ironisch<sup>219</sup>, maar zelfs als dit al het geval is, is dit in de eerste plaats tekenend voor Guibertus' houding tegenover de scholen. De monniken van Villers hoeven dit niet noodzakelijk ook zo gelezen te hebben. Ook Bartletts suggestie dat de monniken van Villers zich tot Hildegard zouden gewend hebben omdat ze hoopten dat haar antwoorden hen van de nodige munitie zouden voorzien om de argumenten van 'hun academische vijanden te weerleggen'<sup>220</sup>, lijkt niet aan de orde. Er is immers geen enkel direct bewijs dat de gemeenschap van Villers ooit actief het gedachtengoed van de scholen bestreden heeft. De eerste echte ontegensprekelijke aanwijzing dat Villers zich tegen een betrokkenheid van de cisterciënzer orde bij de scholen verzette, dateert pas van verscheidene decennia later. De kroniek van Villers, opgesteld kort na het midden van de dertiende eeuw, verhaalt de reactie van abt Arnulfus (abb. 1240-1250) op de stichting van het eerste college voor cisterciënzers te Parijs in 1244. De abt betoonde zich duidelijk verbaasd over deze 'nieuwigheid' aangezien het niet paste voor een

---

<sup>215</sup> GG Ep. 18, l. 144-148.

<sup>216</sup> *“Illi quidem arenti corde et crepantibus buccis perstrepunt, languentes circa questiones et pugnas, de quibus oriuntur rixe, non intelligentes de quibus loquuntur uel de quibus affirmant; et lacinosus contentionum funibus et se et alios inexplicabiliter irretiunt. Hec autem beata, disciplinari assidue, ut audio, infirmitatis uerbere purgata et in sui custodiam cohibita, mitis et humilis corde unum illud, quod solum est necessarium, id est beate gloriam Trinitatis, in simplicitate purissime mentis contemplans, de plenitudine illa intus haurit, quod ad sitientum releuandam sitim foras fundit.”* GG Ep. 18, l. 148-157.

<sup>217</sup> Zie ook Moens, 'The *mulieres religiosae*, daughters of Hildegard of Bingen?', te verschijnen.

<sup>218</sup> GG Ep. 26, l. 846-849.

<sup>219</sup> Clark Bartlett, 'Commentary, Polemic', p. 155.

<sup>220</sup> Clark Bartlett, 'Commentary, Polemic', p. 165.

monnik om zijn klooster voor studie te verlaten en weigerde bijgevolg een financiële bijdrage te leveren voor dit college zoals de abt van Clairvaux van hem vereiste. Of Arnulfus hierin verstandig handelde, laat de auteur van de kroniek over aan het oordeel van de toekomstige generaties<sup>221</sup>.

De gemeenschap van Villers stond dus enigszins ambigu tegenover de kennis van de scholen. Enerzijds worstelden ze met erg gelijkaardige vragen en lijken ze op de hoogte geweest te zijn van de debatten in de scholen, al beperkte hun openheid zich mogelijk tot de minder gewaagde ideeën. Anderzijds toonden ze een voorkeur voor profetische kennis die definitieve antwoorden kon bieden op hun vragen die soms erg speculatief van aard waren en waarover de gekende autoriteiten zich niet konden of wilden uitlaten. De vragenlijsten bewijzen dus in de eerste plaats dat voor de monniken van Villers bovennatuurlijke openbaringen een valabele bron van kennis waren, zelfs al was de bron een contemporaine profetes. Mogelijk speelde ook een gebrek aan vertrouwen in het vermogen van de magisters om antwoorden te bieden mee, vooral in de methodes die ze hierbij hanteerden die net tweestrijd zaaiden in plaats van harmonie, al is het moeilijk te bepalen hoe algemeen dit standpunt gedeeld werd te Villers. Het scherpe contrast dat Guibertus benadrukte tussen de eenvoud van Hildegard en de chaos van de scholen geeft echter wel aan dat hij zich zelf in deze visie terugvond. Villers balanceerde dus tussen intellectuele affiniteit met de scholen en scepsis over hun slaagkansen, terwijl bovennatuurlijke kennis aan status won. In feite vielen de vragenlijsten en hun opstellers tussen de tweede en de derde generatie cisterziëners zoals die door Wim Verbaal getypeerd worden. De tweede generatie ging de dialoog met de scholen en hun gedachtengoed aan om aldoende impact op de wereld uit te oefenen. Zo predikte Bernardus in de scholen om jongelingen te bekeren. Bijgevolg traden ook heel wat figuren in die gevormd waren in de scholen en hun intellectuele achtergrond meebrachten in het klooster<sup>222</sup>. De derde generatie keerde echter op haar stappen terug wat betreft het contact met de wereld en de scholen. Men plooidde weer terug op zichzelf en ging een vergaand ascetisme centraal stellen, gekoppeld aan een mythologisering van het eigen verleden waarbij Bernardus niet langer als intellectueel, maar als mysticus werd afgebeeld<sup>223</sup>. Door het voorleggen van

---

<sup>221</sup> *“Cum dominus Clarevallis fundaret domum Parisius pro studio ordinando, rogavit hunc patrem nostrum unam summam pecunie in subsidium. Dominus [= abt Arnulfus] admirans hanc novitatem obstupuit. Sciebat namque, ordinem in magna simplicitate fundatum laudabiliter perseverasse usque ad tempus illud in sua humilitate et puritate et mirabiliter profecisse in spiritualibus et in temporalibus, nec hactenus consuetudinis fuisse, quod monachi, omisso exercitio claustrali, quod potissime convenit voto professionis eorum, operam dare studio litterarum, iuxta illud beati Bernardi: ‘Non est opus monachi docere, sed lugere’. Timens etiam, ne persone ordinis causa studii plus insolescerent et superbirent, quam antea fecerant, iuxta illud Pauli: ‘Scientia inflat’, constanter dixit se nil daturum. Quod verbum dominus Clarevallis egre tulit. Utrum hic vir Dei verum senserit, et an tanta sit humilitas et religio in ordine, quanta fuerat ante ordinationem studiorum, iudicet generatio ventura.”* *Chronica Villariensis monasterii*, ed. G Waitz, p. 209.

<sup>222</sup> Verbaal, ‘Cisterciens in dialogue’, pp. 239-242.

<sup>223</sup> Verbaal, ‘Cisterciens in dialogue’, pp. 242-243.

scholastische discussiepunten aan een benedictijns profetes streefden de monniken van Villers de combinatie na van de kennis van de scholastische denkers, de benedictijnse wijsheidstraditie en profetische inzichten, wat hen op een balanceerpunt tussen het intellectualisme van de tweede en het mysticisme van de derde generatie bracht. Het zou interessant zijn te weten of de leden van de gemeenschap van Villers in hun premonastieke leven in de scholen vertoefd hadden, maar hierover zwijgen de bronnen. Zelfs van abt Ulric (abb. 1160-1184), de abt waaronder de vragenlijsten het licht zagen, is de intellectuele voorgeschiedenis ongekend<sup>224</sup>.

De cisterciënzers van Villers stelden in ieder geval hoge verwachtingen aan Hildegard: haar antwoorden zouden immers definitief de knoop kunnen doorhakken in heel wat disputen die de scholen beroerden. De antwoorden van de profetes bereikten hen echter nooit<sup>225</sup>. Of deze echter aan hun verwachtingen zouden hebben voldaan, is onzeker. Niet enkel blonken Hildegards beknopte en obscure antwoorden niet uit in eenduidigheid<sup>226</sup>, ze waren daarenboven slechts tweemaal in een visionair discours vervat. Enkel in het antwoord op vragen 7 en 26 uit de eerste lijst<sup>227</sup> sprak ze duidelijk met een profetische stem: hier formuleerde ze haar antwoord (deels) in de eerste persoon vanuit het standpunt van God<sup>228</sup>. In de overige antwoorden refereerde ze nergens aan visionaire kennis, noch plaatste

---

<sup>224</sup> Het enige dat de kroniek van Villers prijsgeeft, is dat Ulric *Alemannus natione* was. *Chronica Villariensis monasterii*, ed. G Waitz, p. 196.

<sup>225</sup> Hildegard beantwoordde slechts 33 vragen van de eerste vragenlijst. Ze splitste echter sommige vragen op en beantwoordde één vraag die niet in de lijst voorkwam, maar mogelijk mondeling door Guibertus aan haar was voorgelegd, waardoor haar antwoorden bekend staan als de *Solutiones triginta octo questionum*. De authenticiteit van deze tekst werd door vroegere historici in vraag gesteld, maar tegenwoordig wordt de tekst zonder meer aan haar toegeschreven. Voor Hildegards critici, zie Hippolyte Delehaye, *Mélanges d'hagiographie grecque et latine*, Société des Bollandistes, Brussel, 1966, p. 33; de Moreau, *L'abbaye de Villers-en-Brabant*, p. 109 en Lindeman, 'S. Hildegard', p. 153-155; voor de meest recente stand van zaken, zie Embach, 'Die *Solutiones*', pp. 52-53. Een editie van de *Solutiones* zal in 2014 uitgegeven worden door Chris Evans in de reeks *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* onder nr. 226A als *Hildegardis Bingensis Opera Minora. Pars II*. Voor de vraag of Hildegards antwoorden ooit Villers bereikten, zie Moens, 'The *mulieres religiosae*, daughters of Hildegard of Bingen?', te verschijnen.

<sup>226</sup> Guibertus was alleszins niet onder de indruk van Hildegards antwoorden. "*Scire tamen uos uolo, quod ad singulas earum, scilicet questionum uestrarum, rescripsit, sed breuitate, que, sicut aliquando grata est, ita nonnumquam obscuritatis et ambiguitatis parens, necessarie earum elucidationi non satisfacit.*" GG Ep. 26, l. 822-825.

<sup>227</sup> Respectievelijk *solutio* 5 en *solutio* 23 uit de *Solutiones triginta octo questionum*.

<sup>228</sup> Vraag 7 handelt over een passage uit Genesis waarin God over Adam spreekt 'alsof hij uit ons gemaakt is'. Hier stelde Hildegard zich maar beperkt in de plaats van God. Enkel het antwoord op vraag 26, waarin het verschil tussen *processio* van de zoon uit God en die van de H. Geest uit God besproken wordt, is volledig in de mond van Christus gelegd. Dit is overigens de vraag die ook Guibertus in de begeleidende brief als één van de meer obscure bestempelde. "*Discretionis autem tue erit faciliores et olim a patribus discussas secernere et summam perstringere, obscuriores uero et necdum ad liquidum propalatas, ut sunt ille de anima et de differentia natiuitatis Filii et processione Spiritus Sancti, et cetere in hunc modum, diu uersando et reuoluendo ad notitiam etiam mediocrum in lucem producere.*" GG Ep. 19, l. 36-42. Gillian Ahlgren identificeerde drie verschillende retorische strategieën in Hildegards brieven. In de 'reportorial mode'

ze haar antwoorden in de context van een visioen, al klonk ze wel steeds zelfverzekerd. Ze deed bovendien amper een beroep op autoritatieve bronnen, maar berustte vooral op haar eigen inzichten. Hildegard stond duidelijk ver van de scholastische ideeën af: ze benaderde de vragen niet analytisch, maar holistisch en antwoordde – vaak enigszins naast de kwestie – met metaforen en parafrase<sup>229</sup>. De verhoopde eenduidige en definitieve antwoorden bleven dus uit.

Wat het precieze eindoordeel over de stellingname van de cisteriënzers van Villers ten opzichte van de scholen ook mag zijn, het is duidelijk dat de monniken niet onbekend waren met de intellectuele debaten van hun tijd én dat op z'n minst vanaf 1200 de bibliotheek werden aangevuld met werken uit de scholen. Ze discussieerden ook onderling over deze thema's. Mogelijk participeerde Guibertus aan deze gesprekken en kwam hij met het plan op de proppen om bij de profetes te rade te gaan. Guibertus' cisterciënzer kennissen boden hem dus toegang tot intellectuele ideeën die anders nooit tot zijn beschikking zou hebben gestaan. Uit de bibliotheek van Gemblours zijn alleszins weinig werken overgeleverd die overeenkomsten vertonen met hetgeen de interesse van de gemeenschap van Villers wekte. Werken waarin de werking van de natuur werd besproken zijn bijzonder schaars<sup>230</sup> en ook het lijstje Gemblourse handschriften met werk van contemporaine auteurs is vrij kort<sup>231</sup>, al toonde Guibertus – zoals al meerdere keren

---

beschreef Hildegard hetgeen ze gezien had in een visioen (type '*Vidi et audivi in vera visione*'); in de 'instrumental mode' beschreef ze het visioen maar maakte ze haar eigen *persona* los van de visionaire ervaring door haar eigen ongeschiktheid te benadrukken (type '*Ego pauperula forma scripsi haec in vera visione*'); in de 'representative mode' schakelde Hildegard haar eigen persoon helemaal uit door rechtstreeks voor God te spreken, in de eerste of derde persoon (type '*Lux vivens dicit*' of '*Ego, fons vivens*'). Afhankelijk van de aard van haar uitspraken en de status van de persoon aan wie de brief gezonden werden, koos ze één van deze strategieën. De 'representatieve stijl' koos ze wanneer ze bijzondere claim op autoriteit wou leggen. Het feit dat Hildegard voor de vraag over de *processio* uit God op deze stijl terugviel, suggereert dat ze zelf niet de verantwoordelijkheid voor deze uitspraken op zich wou nemen, mogelijk omdat ze zich niet helemaal zeker voelde van haar antwoord en zich zo tegen mogelijke kritiek indekte. Zie Gillian Ahlgren, 'Visions and Rhetorical Strategies in the Letters of Hildegard of Bingen', in: Karen Cherewatuk & Ulrike Wiethaus (reds.), *Dear Sister: Medieval Women and the Epistolary Genre*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1993, pp. 50-60.

<sup>229</sup> Voor een bespreking van Hildegards methode, zie Clark Bartlett, 'Commentary, Polemic,' pp. 160-161 en pp. 163-165.

<sup>230</sup> Uit de elfde eeuw zijn naast Boethius' Commentaar op Aristoteles (KBR hs. 5439-43) twee handschriften met teksten over astronomie overgeleverd (KBR hs. 10012-13 met Manilius' *Astronomica* en Priscianus' *Periegesis* en KBR hs. 10078-95 met, onder andere, Hyginus' *Poeticon Astronomicum*). Boethius' werken over wiskunde en muziek zijn overgeleverd in een handschrift uit de elfde of twaalfde eeuw (KBR hs. 5444-46), terwijl een handschrift van de eerste helft van de twaalfde eeuw Isidorus' *De natura rerum* bevat (KBR hs. 5447-58).

<sup>231</sup> Berengarius van Tours, Lanfranc van Canterbury, Marbod van Rennes, Radulfus van Caen, Rupert van Deutz, Anselmus van Canterbury en Alain van Rijsel, aan te vullen met Hugo van St-Victor en Jacques van Vitry voor de dertiende eeuw. Zie KBR handschriften 2884-5, 5369-73, 5554-46, 5576-604, 6470 en 9739-40; en Leiden UB hs. BPL 114A. De literaire productie binnen het klooster van Gemblours door o.a. Sigebert is hier buiten beschouwing gelaten.

aangehaald – wel interesse in de werken van Bernardus van Clairvaux, Anselmus van Canterbury en Hugo (of misschien Richard) van St-Victor. Scholastische teksten duiken pas in de dertiende eeuw op in Gembloers, maar zelfs dan blijft het lijstje erg beperkt: enkel Petrus Comestors *Historia Scholastica*<sup>232</sup>, de *Summa* van Raymond van Pennaforte<sup>233</sup> en de *Ordo iudiciarius* van Tancredo<sup>234</sup> zijn uit deze periode overgeleverd uit Gembloers.

Guibertus kon dus enkel via zijn kennissen uit Villers in contact komen met de intellectuele debatten van de late twaalfde eeuw en kreeg via hen zeker mogelijkheden tot interactie met het gedachtegoed in de scholen. In zijn overgeleverde werken is hier echter geen spoor van terug te vinden, noch in de handschriften die onder zijn supervisie werden opgesteld. Blijkbaar verkoos hij het dus om zich niet te mengen in deze nieuwe intellectuele ontwikkelingen. Bovendien zijn de schaarse opmerkingen in zijn *epistularium* over de Franse *magistri* veeleer negatief. Tot slot uitte hij als jongeling al een zekere scepsis over de kans om aan scholen wijsheid te vinden. Velen zochten immers, aldus Guibertus, het gezelschap van *magistri* op om zich ‘van de waarheid af te wenden en toe te wenden naar praatjes’, die ‘dwaas zijn en eigen aan oude vrouwen’<sup>235</sup>. Hij spande zich in zijn traktaatbrieven dan ook in om zijn correspondenten te overtuigen van de superioriteit van het leven in het klooster. In brief 26 aan Radulfus contrasteerde Guibertus de scherpe blik van Hildegard, nochtans een oude vrouw op het einde van haar leven, met het gebrekkige zicht van de magisters<sup>236</sup>. Het lijkt er dus sterk op dat de nieuwe methoden die in de scholen het licht zagen en de vraagstukken die in de late twaalfde eeuw het denken beheersten geen enthousiasme wisten op te wekken onder het traditionele cenobitisme, maar eerder negatief bekeken werden. Guibertus gaf er alleszins de voorkeur aan om de intellectuele raakvlakken die de gemeenschap van Villers hem aanreikte niet verder te verkennen. Integendeel, in feite was hij net diegene die een nieuwe horizon opende voor de cisterciënzers van Villers door hen in contact te brengen met Hildegard van Bingen.

---

<sup>232</sup> KBR hs. 5554-46.

<sup>233</sup> KBR hs. 5218. Dit handschrift dateert uit de tweede helft van de dertiende eeuw.

<sup>234</sup> KBR hs. 5217.

<sup>235</sup> “*qui purientes auribus et ad sua desideria coacervantes sibi magistros a veritate auditum avertent et convertentur ad fabulas. Et proinde in unius dilecti discipuli instructione omnes ad declinandas ineptas et aniles fabulas ammonerat [=Paulus].*” T-Ep. 9, fol. 81r. Dit laatste is een referentie aan I Tim. 4:7.

<sup>236</sup> GG Ep. 26, l. 818-820.





## Hoofdstuk 10 : Interactie met religieuze vrouwen

Briefwisselingen hebben zich, naast hagiografische bronnen, steeds dankbaar onderzoeksmateriaal betoond voor vrouwen- en gendergeschiedenis<sup>237</sup>, zeker wat betreft de periode vóór de opkomst van de geschreven volkstaal. Het briefgenre bood vrouwen immers de mogelijkheid om het patriarchale systeem en zijn strikte eisen en verwachtingen te omzeilen door creatief om te springen met de regels van de *ars dictaminis* of er zich net helemaal buiten te plaatsen<sup>238</sup>. De bestaande studies beperken hun blikveld helaas vaak tot de vrouwelijke briefschrijvers zelf, bijvoorbeeld een Hildegard van Bingen of Catherina van Siena. Door deze exclusieve focus op de vrouwelijke actoren verliest men echter de interactie tussen beide seksen uit het oog, die nochtans net in epistolografie, een relationeel genre bij uitstek, goed belicht wordt. In Hoofdstuk 3 bleek immers dat van gemiddeld 25% van de brieven uit de geselecteerde collecties de correspondenten van sekse verschilden, een percentage dat evenwel sterk fluctueerde van 0% tot 79%. Ondanks deze vaststelling leggen studies die zich richten op netwerkreconstructie op basis van briefverzamelingen een gebrek aan interesse voor gendervraagstellingen aan de dag. Vanuit genderstudies worden brievencollecties opgebouwd rond mannen dan weer meestal genegeerd omdat de meerderheid van de overgeleverde collecties weinig of geen brieven van vrouwelijke auteurs bevatten. Nochtans belichten dergelijke verzamelingen evengoed aspecten van gender en vrouwelijkheid. Uit brieven aan vrouwen kan bijvoorbeeld waardevolle informatie worden afgeleid, zoals hoe deze briefschrijvers hun vrouwelijke correspondenten percipieerden en hoe ze hun relatie tot deze vrouwen vormgaven en zich opstelden tegenover hen.

Het *epistularium* van Guibertus van Gemblours bevat zowel brieven aan als van vrouwen en vormt dus een waardevolle bron voor de interactie tussen religieuze mannen en vrouwen. Guibertus' interesse in religieuze vrouwen maakte hem enigszins een buitenbeentje bij de onderzochte mannelijke briefschrijvers uit Deel II Hoofdstuk 3, de

---

<sup>237</sup> Zie bijvoorbeeld Karen Cherewatuk & Ulrike Wiethaus (reds.), *Dear Sister: Medieval Women and the Epistolary Genre*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1993, 215p. of Joan Ferrante, *To the Glory of Her Sex. Women's Roles in the Composition of Medieval Texts*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 1997, in het bijzonder hoofdstuk 1 'Women in Correspondence', pp. 10-35.

<sup>238</sup> "Unlike learned treatises, letters have long been accessible to women because of the directness with which they convey ideas and emotions and because of the immediate availability of audience. Through letters, women who desired to write could bypass the need for formal education, literary patronage, editors, and publishers, and they often thus circumvented the censorship of a patriarchal literary industry." Cherewatuk & Wiethaus, *Dear Sister*, p. 1.

cisterciënzer Adam van Perseigne buiten beschouwing gelaten. De overige onderzochte briefschrijvers bezaten slechts weinig vrouwelijke correspondenten. Petrus van Celle richtte twee korte traktaten aan befaamde abdissen die in toon en thematiek weinig afweken van zijn andere brieven, terwijl Petrus van Blois' collectie vooral brieven bevat waarin vrouwen van adellijke afkomst in de terminologie van het Hooglied geprezen worden om hun keuze voor een religieus leven. Enkel zijn brief aan Mathilde, de abdis van Wherwell, getuigt van een zeker geloof in de spirituele krachten van vrouwen<sup>239</sup>. In de collectie van de premonstratenzer Philip van Harvengt werd zelfs geen enkele brief aan een vrouw overgeleverd. Nochtans werd de twaalfde eeuw gekenmerkt door een zekere openheid naar religieuze vrouwen toe. Vanaf het midden van die eeuw vallen er echter steeds minder sporen van enthousiasme voor vrouwen te bespeuren onder traditionele monniken en verschoof deze naar de nieuwe orden. Dit verklaart de gretigheid waarmee Adam van Perseigne zich als biechtvader opwierp voor gravin Maria van Champagne, spiritueel advies verstrekte aan verschillende andere hooggeplaatste lekenvrouwen en brieven met korte traktaten en lofbetuigingen aan nonnen schreef. Anderzijds is het dan wel vreemd dat Philip van Harvengt – voor zover bekend – met geen enkele vrouw correspondeerde, al was hij wel de auteur van een heiligenleven van Oda van Rivreulle.

In Hoofdstuk 4 werd de onderlinge relatie tussen Guibertus en Gertrude na Guibertus' vertrek te Rupertsberg al blootgelegd. Hieronder wordt ingegaan op de andere vrouwen van Guibertus' netwerk, in het bijzonder zijn dagdagelijkse, concrete omgang met de vrouwengemeenschap van Rupertsberg. Ook Guibertus' abstracte opvattingen over vrouwen en vrouwelijkheid worden uitgespit. Weliswaar werkte Guibertus nergens een synthetiserende visie op vrouwen uit, maar naast elkaar gelegd illustreren de opmerkingen over vrouwen en vrouwelijkheid waarmee zijn beide brievencollecties doorspekt zijn een goed inzicht in zijn visie op de andere sekse.

---

<sup>239</sup> PB Ep. 17.

## 10.1 Vrouwen in het religieuze leven

Vrouwen voelden zich al sinds het begin van het christendom aangetrokken tot een leven getekend door religieuze idealen. Ze bevonden zich onder Christus' eerste volgelingen<sup>240</sup> en behoorden tot de eerste verwoede voorvechters van de nieuwe religie, als martelaressen of als discipels van de kerkvaders, zoals Hiëronymus of Gregorius I<sup>241</sup>. Ze waren actief in de zielenzorg als diaconessen, tot aan de afschaffing van deze functie in de zevende eeuw<sup>242</sup>, of als vrouwen van priesters, tot de Gregoriaanse Hervorming strenger optrad tegen getrouwe priesters<sup>243</sup>. Als stichters en patronessen waren ze betrokken bij het monastieke leven, terwijl de clerus hen een rol toedichtte als het 'geweten' van hun adellijke echtgenoten<sup>244</sup>. Als nonnen tot slot konden vrouwen zich wijdden aan een contemplatief religieus leven. De kerkelijke hiërarchie bleef echter – met uitzondering voor die korte periode waarin het diaconaat voor vrouwen werd toegestaan – voor hen gesloten. De houding van de Kerk tegenover religieuze vrouwen was bovendien gekenmerkt door misogynie, wantrouwen en dubbele standaarden voor mannen en vrouwen. De dualiteit tussen lichaam en geest die het theologische denken in de vroege kerk beheerste, draaide immers nadelig uit voor de vrouw, aangezien zij net sterk met lichamelijke geassocieerd werd. Deze aanname werd daarenboven onderschreven door het medische discours van de periode. Haar enige hoop op redding was dan ook het bewaren van haar maagdelijkheid<sup>245</sup>. Stelselmatig sloten opeenvolgende hervormingen de verschillende opties voor een actief religieus leven voor vrouwen af, totdat naast een vroom leven in de privésfeer enkel een bestaan als non binnen een gereguleerde gemeenschap als alternatief overbleef. Het vrouwelijke kloosterwezen ontstond in de vijfde eeuw en kwam vooral vanaf 550 tot bloei. Uit deze eeuw stammen ook de eerste regels die de monastieke voorschriften aanpasten aan vrouwen, zoals de Regel van

---

<sup>240</sup> Zie bijvoorbeeld Handelingen, verzen 1, 14; 2, 42-47 en 4, 32-37.

<sup>241</sup> Zie bijvoorbeeld John Martyn, *Pope Gregory and the Brides of Christ*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle, 2009, 113p.

<sup>242</sup> Jan Gerchow *et al.*, 'Early Monasteries and Foundations (500-1200): An Introduction', in: Jeffrey Hamburger & Susan Marti (reds.), *Crown and Veil. Female Monasticism from the Fifth to the Fifteenth Centuries*, Columbia University Press, New York, 2008, pp. 13-40 (Engelse vertaling door Dietlinde Hamburger van *Krone und Schleier. Kunst aus mittelalterlichen Frauenklöster*, Hirmer, München, 2005), p. 15.

<sup>243</sup> Fiona Griffiths, 'The Cross and the *Cura Monialium*: Robert of Arbrissel, John the Evangelist, and the Pastoral Care of Women in the Age of Reform', in: *Speculum*, 83 (2008), pp. 309-311 en Dyan Elliot, 'The Priest's Wife: Female Erasure and the Gregorian Reform', in: Constance Berman (red.), *Medieval Religion. New Approaches*, Routledge, New York & Londen, 2005, pp. 123-126 (herdruk uit Dyan Elliot, *Fallen Bodies: Pollution, Sexuality, and Demonology in the Middle Ages*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1999, p. 81-106).

<sup>244</sup> Sharon Farmer, 'Persuasive Voices: Clerical Images of Medieval Wives', in: *Speculum*, 61 (1986), pp. 517-543.

<sup>245</sup> Dyan Elliot, 'Flesh and Spirit: The Female Body', in: Minnis & Voaden, *Medieval Holy Women*, pp. 14-18.

Caesarius van Arles, de *Regula Donati* en de *Regula cuiusdam ad virgines*<sup>246</sup>. Vanaf de achtste eeuw boette het vrouwelijke kloosterwezen terug aan belang in<sup>247</sup>, mogelijk onder invloed van het Karolingische hervormingsprogramma dat een striktere actieve claustralisatie oplegde aan vrouwen<sup>248</sup>. Die diende enerzijds ter bescherming van de ‘weerloze’ vrouwen, maar vormde anderzijds ook een bescherming tegen seksuele verleiding, die onvermijdelijk speelde bij het contact tussen de seksen en het zielenheil van beide partijen hypothekeerde. Hierdoor werd de publieke rol van de abdis sterk uitgehold en werden haar pastorale taken verboden, al valt de effectiviteit van dergelijke regelgevingen in de praktijk moeilijk in te schatten<sup>249</sup>. De klemtoon op priesterschap vanaf de tiende eeuw ondermijnden verder de pastorale taken van vrouwen<sup>250</sup>. Het inherente wantrouwen tegenover de leidinggevende capaciteiten van vrouwen bracht de Kerk er bovendien toe vrouwenkloosters aan de controle van de bisschop te onderwerpen<sup>251</sup>. De vroegmiddeleeuwse vrouwen-gemeenschappen waren overigens vaak maar een kort leven beschoren<sup>252</sup>. Tijdens de elfde-eeuwse hervormingen werden daarenboven verscheidene vrouwenkloosters omgevormd

---

<sup>246</sup> Albrecht Diem, ‘Rewriting Benedict: *The Regula Cuiusdam Ad Virgines* and Intertextuality as a Tool to Construct a Monastic Identity’, in: *Journal of Medieval Latin*, 17 (2007), pp. 313-328.

<sup>247</sup> Voor een overzicht van de ontwikkeling van de vrouwelijke monastieke levenswijze, zie Jane Tibbetts Schulenberg, ‘Women’s Monastic Communities, 500-1100: Patterns of Expansion and Decline’, in: Judith Bennet *et al.* (reds.), *Sisters and Workers in the Middle Ages*, University of Chicago Press, Chicago, 1989, pp. 208-239; Gerchow *et al.*, ‘Early Monasteries and Foundations (500-1200)’, pp. 13-40.

<sup>248</sup> Jane Tibbetts Schulenberg, ‘Strict Active Enclosure and Its Effects on the Female Monastic Experience (ca. 500-1100)’, in: John Nichols and Lillian Shank (reds.), *Medieval Religious Women I: Distant Echoes*, Cistercian Publications, Kalamazoo, 1984, pp. 56-60. Claustralisatie had als doel een vrouwengemeenschap zoveel mogelijk af te schermen van de schadelijke invloed van de buitenwereld. Het onderscheid tussen actieve en passieve claustralisatie bestaat erin dat bij passieve claustralisatie het aan andere personen werd verboden zonder toestemming van de abdis het klooster te betreden, maar dat de vrouwen zich indien nodig wel buiten de kloostermuren mochten begeven. Bij actieve claustralisatie was het aan de vrouwen verboden om het klooster te verlaten. Zie Tibbetts Schulenberg, ‘Strict Active Enclosure’, pp. 51-52.

<sup>249</sup> Tibbetts Schulenberg, ‘Strict Active Enclosure’, pp. 64-76; Klaus Schreiner, ‘Pastoral Care in Female Monasteries: Sacramental Services, Spiritual Edification, Ethical Discipline’, in: Hamburger & Marti, *Crown and Veil*, pp. 226-227. Mediëvisten die de impact van de claustralisatie op vrouwen nuanceerden, zijn bijvoorbeeld Gabriela Signori en Alison Beach. Signori wijst op het blijvende contact tussen nonnen en de buitenwereld aan de hand van brieven, processies, intredecereemonies, testamenten en dergelijke. Beach ziet in de samenwerking tussen de mannelijke en de vrouwelijke component van het dubbelklooster Admont voor de productie van handschriften een teken dat claustralisatie geen absoluut isolement inhield voor vrouwelijke religieuzen. Zie Gabriela Signori, ‘Wanderers between Worlds: Visitors, Letters, Wills, and Gifts as Means of Communication in Exchanges between Cloister and the World’, in: Hamburger & Marti, *Crown and Veil*, pp. 13-40; Alison Beach, ‘Claustralisation and Collaboration between the Sexes in the Twelfth-Century Scriptorium’, in: Sharon Farmer & Barbara Rosenwein (reds.), *Monks and Nuns, Saints and Outcasts. Religion in Medieval Society. Essays in Honor of Lester K. Little*, Cornell University Press, Ithaca & Londen, 2000, pp. 57-75.

<sup>250</sup> Gerchow *et al.*, ‘Early Monasteries and Foundations (500-1200)’, pp. 14-26.

<sup>251</sup> Tibbetts Schulenberg, ‘Strict Active Enclosure’, pp. 77-79.

<sup>252</sup> Tibbetts Schulenberg, ‘Strict Active Enclosure’, pp. 70-76; Tibbetts Schulenberg, ‘Women’s Monastic Communities, 500-1100’, pp. 221-224.

tot mannenkloosters<sup>253</sup>. De inspanningen van de Gregoriaanse hervorming om de priesterstand te zuiveren en duidelijker af te bakenen, versterkten enkel maar het wantrouwen tegenover vrouwen en het misogynie discours van de vrouw als verleiding dat in kerkelijke middens dominant was. Daarenboven streefde men ernaar de autonomie van vrouwengemeenschappen in te perken, door ze steeds onder de hoede van mannen te brengen, bijvoorbeeld door een vrouwengemeenschap te herleiden tot een priorij verbonden aan een mannengemeenschap<sup>254</sup>. Vanaf ongeveer 1100 hervond het vrouwelijke monasticisme zijn adem<sup>255</sup>, zo luidt de consensus onder historici, al spreken sommigen tegelijkertijd van een verstrenging van het religieuze leven in vrouwenkloosters<sup>256</sup>. Spirituele evoluties zoals de toegenomen Mariadevotie<sup>257</sup>, de bloei van heiligenculten gewijd aan penitente vrouwen zoals Maria Magdalena<sup>258</sup> en een positievere visie op het lichaam<sup>259</sup> droegen bij aan deze heropleving. Het fortuin van het vrouwelijke religieuze leven was dus nogal wisselvallig en hing van heel wat, vaak externe, factoren af.

Vrouwen participeerden alleszins aan het religieuze leven en er waren dus volop mogelijkheden voor religieuze mannen om in contact te komen met vrouwen. Deze contacten waren zelfs onvermijdelijk. Vrouwen konden immers niet gewijd worden en moesten dus een beroep doen op mannen om in bepaalde pastorale zorgen te voorzien, zoals het verstrekken van absolutie en het uitvoeren van de eredienst. Binnen kloostergemeenschappen gebeurde het in de vroege middeleeuwen wel dat de abdis zelf deels deze spirituele zorg op zich nam, maar vanaf de Karolingische hervorming werden deze taken haar ontnomen. Een vrouwenklooster was daarenboven ook voor haar administratieve en economische aangelegenheden afhankelijk van mannen, aangezien de regels voor de clausuur steeds verstrengd werden, zodat nonnen de externe zaken van hun klooster niet zelf konden behartigen. Het was dus aan mannen om zich ten dienste te stellen van religieuze vrouwen en de *cura mulierum* op zich te nemen<sup>260</sup>. Dit kon op verschillende manieren gebeuren. De vrouwenkloosters konden bijvoorbeeld op zoek gaan

---

<sup>253</sup> Tibbetts Schulenberg, 'Women's Monastic Communities, 500-1100', p. 229.

<sup>254</sup> Tibbetts Schulenberg, 'Women's Monastic Communities, 500-1100', p. 217.

<sup>255</sup> Tibbetts Schulenberg, 'Women's Monastic Communities, 500-1100', pp. 216-217; Tibbetts Schulenberg, 'Strict Active Enclosure', p. 77.

<sup>256</sup> Gerchow *et al.*, 'Early Monasteries and Foundations (500-1200)', pp. 14-26.

<sup>257</sup> Rubin, *Mother of God*, pp. 119-188.

<sup>258</sup> Elliot, 'Flesh and Spirit', p. 20.

<sup>259</sup> Elliot, 'Flesh and Spirit', pp. 20-24.

<sup>260</sup> In de literatuur spreekt men meestal van *cura monialium*. Deze term komt echter niet voor in de bronnen. Wel is in de bronnen heel soms sprake van *cura mulierum*, *cura sanctimonialium* of *cura virginum*, maar in feite worden de pastorale taken die religieuze mannen voor vrouwen verrichten beschouwd als onderdeel van de algemene *cura animarum*, of zielenzorg. Zie de online databank *Library of Latin Texts* voor het voorkomen van deze termen. Ik verkies de term *cura mulierum* om de zorg van religieuze mannen voor vrouwen aan te duiden, omdat het hun vrouwelijkheid, en daaruit voortvloeiende 'ongeschiktheid' voor de priesterwijding, was die ervoor zorgde dat vrouwen deze extra zorg van mannen nodig hadden.

naar een geschikte kandidaat-kapelaan uit de lokale clerus. Dit was gebruikelijk in vele vroegmiddeleeuwse kloosters. Anderzijds ontstond het fenomeen van ‘dubbelkloosters’. Met deze enigszins misleidende term wordt een hele waaier aan samenlevingsverbanden tussen monastieke mannen en vrouwen bedoeld, waarbij beide gemeenschappen als deel van een overkoepelende gemeenschap werden gezien, geleid door één hoofd<sup>261</sup>. Het ontstaan van dit fenomeen werd vroeger gezien als het natuurlijk gevolg van de uitbarsting van religieus enthousiasme, waarin een superieure vorm van kuisheid werd nagestreefd<sup>262</sup>, maar tegenwoordig is er meer oog voor de specifieke context waarin deze ‘dubbelkloosters’ ontstonden en de onderlinge variëteit. In sommige gevallen groeide de mannengemeenschap bijvoorbeeld rond een bestaand vrouwenklooster, maar ook het omgekeerde kon het geval zijn, indien een kluis aan een mannenklooster geleidelijk aan uitgroeide tot een volwaardige vrouwengemeenschap naast de abdij<sup>263</sup>. Julie Hotchin stelt dan ook dat de essentie van een dubbelklooster het structureren van de fysieke ruimte tussen religieuze mannen en vrouwen is<sup>264</sup>. De eerste dubbelkloosters kwamen op vanaf de late zesde eeuw<sup>265</sup>, vooral in landelijke gebieden<sup>266</sup>, maar konden enkel in de Anglo-Saksische wereld een zekere duurzaamheid realiseren<sup>267</sup>. In de twaalfde eeuw kende het fenomeen een heropleving. In de Franse regio leidde dit zelfs tot de oprichting van een nieuwe orde, namelijk Fontevrault dat zijn bestaan te danken had aan Robert van Arbrissel. In deze nieuwe orde hadden de vrouwen de leiding en dienden de mannen<sup>268</sup>. Te Prémontré schaarde zich rond Norbertus van Xanten zowel mannen als vrouwen, waardoor de eerste stichting van de premonstratenzers *de facto* een dubbelklooster werd<sup>269</sup>, een tendens die zich ook in de verdere geschiedenis van de orde voortzette, op zijn minst tot de jaren

---

<sup>261</sup> Penny Schine Gold, ‘Male/Female Cooperation: The Example of Fontevrault’, in: John Nichols and Lilian Shank (reds), *Medieval Religious Women I: Distant Echoes*, Cistercian Publications, Kalamazoo, 1984, pp. 156-157.

<sup>262</sup> Deze kloosters zouden hun bestaan rechtvaardigen door te refereren aan de Handelingen van de apostelen waarin gesteld wordt dat in de vroegchristelijke gemeenschappen mannen en vrouwen ook samenleefden in kuisheid om zich aan een religieus leven te wijden. Zie Mary Bateson, ‘Origin and Early History of Double Monasteries’, in: *Transactions of the Royal Historical Society*, 13 (1899), pp. 137-198, in het bijzonder p. 197, zoals aangehaald in Sharon Elkins, ‘The Emergence of a Gilbertine Identity’, in: John Nichols and Lilian Shank (reds), *Medieval Religious Women I: Distant Echoes*, Cistercian Publications, Kalamazoo, 1984, p. 172.

<sup>263</sup> Schine Gold, ‘Male/Female Cooperation’, pp. 156-157.

<sup>264</sup> Julie Hotchin, ‘Female Religious Life and the *Cura Monialium* in Hirsau Monasticism, 1080 to 1150’, in: Constant Mews (red.), *Listen Daughter. The Speculum Virginum and the Formation of Religious Women in the Middle Ages*, Palgrave, New York & Basingstoke, 2001, pp. 68-70.

<sup>265</sup> Gerchow *et al.*, ‘Early Monasteries and Foundations (500-1200)’, p. 16.

<sup>266</sup> Tibbetts Schulenberg, ‘Women’s Monastic Communities, 500-1100’, pp. 219-220.

<sup>267</sup> Schine Gold, ‘Male/Female Cooperation’, pp. 156-157. De Karolingische hervormingen betekenden de doodsteek van dit fenomeen op het continent. Zie Tibbetts Schulenberg, ‘Strict Active Enclosure’, p. 75-76; Tibbetts Schulenberg, ‘Women’s Monastic Communities, 500-1100’, p. 225.

<sup>268</sup> Schine Gold, ‘Male/Female Cooperation’, pp. 151-168.

<sup>269</sup> Schreiner, ‘Pastoral Care’, pp. 229-230.

1140<sup>270</sup>. In Engeland zag in dezelfde periode de orde van de Gilbertijnen het licht. Ook deze orde ontstond rond een vrouwengemeenschap, die echter verschilde van Fontevrault in het feit dat voor de stichter Gilbert van Sempringham aan de mannen de eindverantwoordelijkheid en controle gaf<sup>271</sup>. Ook in het Heilig Roomse Rijk bleek de periode 1080-1150 bijzonder vruchtbaar voor het fenomeen van dubbelkloosters, maar dan vooral binnen de gevestigde ordes<sup>272</sup>. De kloosters die verbonden waren aan de hervormingen geïnitieerd door het traditionele klooster van Hirsau, zoals Admont<sup>273</sup>, Schönau en Rupertsberg, toonden een openheid ten opzichte van religieuze vrouwen, zolang er een gepaste fysieke afstand bewaard bleef<sup>274</sup>. Ook de Augustijnen betoonden zich open naar vrouwen toe, bijvoorbeeld in de gemeenschappen van Marbach en Springiersbach<sup>275</sup>, die de *cura mulierum* opnamen voor de Augustijner kanunnikessen van Schwartzenthann en Hohenbourg. Te Hohenbourg vervoegden de kanunniken de benedictijnen van Ebersheim in deze functie, al verliep de relatie met zowel Ebersheim en Marbach niet van een leien dakje<sup>276</sup>. Typisch voor de Duitse regio<sup>277</sup> is ook dat er zich een literair genre ontwikkelde ter ondersteuning van de *cura mulierum* en de spirituele vorming van vrouwen. Het bekendste voorbeeld is zonder twijfel de *Speculum virginum*, een tekst die vermoedelijk iets voor het midden van de twaalfde eeuw ontstond in het hervormingsgezinde milieu rond Hirsau. Dit handboek voor biechtvaders vormde een leidraad en inspiratie voor de omgang met en het

---

<sup>270</sup> Bijvoorbeeld Schäftlarn in het Duitse rijk. Zie Beach, 'Claustralisation and Collaboration', pp. 67-74.

<sup>271</sup> Elkins, 'The Emergence of a Gilbertine Identity', p. 172.

<sup>272</sup> Barbara Newman, 'Liminalities: Literate Women in the Long Twelfth Century', in: Thomas Noble & John Van Engen (reds.), *European Transformations: The Long Twelfth Century*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2012, pp. 183-184; Hotchin, 'Female Religious Life', pp. 61-66.

<sup>273</sup> Zie Beach, 'Claustralisation and Collaboration', pp. 57-75.

<sup>274</sup> Schreiner, 'Pastoral Care', pp. 228-229; Newman, 'Liminalities', pp. 183-184.

<sup>275</sup> Schreiner, 'Pastoral Care', p. 232 en p. 235; Newman, 'Liminalities', pp. 183-184; Griffiths, *The Garden of Delights*, pp. 32-42; Fiona Griffiths, 'Brides and *Dominae*: Abelard's *cura monialium* at the Augustinian monastery of Marbach', in: *Viator*, 34 (2003), pp. 57-88.

<sup>276</sup> Griffiths, *The Garden of Delights*, pp. 39-42.

<sup>277</sup> Elisabeth Bos stelt alleszins dat Engeland en Frankrijk duidelijk achterop hinken wat betreft literatuur voor de spirituele vorming van vrouwen. Enkel in brieven ziet zij getuigenissen van spiritueel advies aan vrouwen. Nochtans stamt de *De institutione inclusarum* van Aelred van Rievaulx wel uit deze periode, maar dit werk is uiteraard, net zoals de vroeg dertiende-eeuwe Ancrene Wisse, gericht op een publiek van reclusen en niet van kloosterlingen. Het zou interessant zijn te weten waar en wanneer precies het *Liber de modo bene vivendi ad sororem* ontstond. Deze tekst is werd waarschijnlijk tussen 1150 en 1220 geschreven door een Augustijnerkanunnik voor een kloosterlinge, maar de tekst is tot nu toe nog weinig bestudeerd. Zie Elisabeth Bos, 'The Literature of Spiritual Formation for Women in France and England, 1080 to 1180', in: Constant Mews, *Listen Daughter. The Speculum Virginum and the Formation of Religious Women in the Middle Ages*, Palgrave, New York & Basingstoke, 2001, pp. 201-220; Anne McGovern-Mouron, 'Listen to me, daughter, listen to a faithful counsel: The *Liber de modo bene vivendi ad sororem*', in: Denis Renevey & Christina Whitehead (reds.), *Writing Religious Women. Female Spiritual et Textual Practice in Late Medieval England*, University of Toronto, Toronto, 2000, pp. 81-106.

onderricht aan vrouwen<sup>278</sup> en is getekend door genderstereotiepe opvattingen<sup>279</sup>. De *Hortus Deliciarum* van de augustines Herrad van Hohenbourg bood eveneens een leidraad voor het spirituele onderricht van vrouwen, maar werd ook door een vrouw geschreven. Dit werk getuigt van het hoge opleidingsniveau van de vrouwen<sup>280</sup>, een vaststelling die ook onderschreven wordt door de analyse van het boekbezit van de benedictijnse vrouwengemeenschap van Lippoldsberg<sup>281</sup>.

Het zich verzekeren van een gepaste priester voor de *cura mulierum* lijkt echter geregeld een probleem te zijn geweest ondanks de proactieve houding die vrouwen aan de dag legden<sup>282</sup>, zeker vanaf 1150. Fiona Griffiths wijst op de impact die het tweede Lateraanse Concilie in 1139 had op het samenleven van religieuze mannen en vrouwen: bepaling 27 stelde een verbod in op het samen vieren van de liturgie. Dit leidde er toe dat sommige dubbelkloosters hun vrouwelijke component gingen afstoten<sup>283</sup>, terwijl het klimaat van openheid naar religieuze vrouwen omsloeg naar argwaan. Volgens het traditionele historiografische discours leidde deze mentaliteitsverandering er stapsgewijs toe dat spirituele vrouwen zich opeenvolgend bij de premonstratenzers, de cisterciënzers en de bedelorden gingen aansluiten. Enkel de dubbelorde van Fontevrault kon zich handhaven, volgens Penny Shine Gold omwille van de institutionele inbedding van de vrouwen in de statuten sinds het begin van de orde. Hierdoor kon men de nonnen niet als ‘burdensome, unimportant, or peripheral’ gaan zien, zoals in andere orden het geval was, maar bleven de vrouwen centraal in de opvatting van de orde staan<sup>284</sup>. Voor de vrouwen binnen de premonstratenzer orde keerde het tij echter al snel: rond 1138-1141 werd een eerste stap gezet met de ontbinding van de dubbelkloosters en vervolgens nam men maatregelen om geen vrouwen meer in de orde op te nemen, een verzuchting die in 1198 pauselijk gehoor kreeg met de bul ‘*De non recipiendis sororibus*’<sup>285</sup>. Vanaf de late twaalfde eeuw viel de zorg

---

<sup>278</sup> Schreiner, ‘Pastoral Care’, pp. 232-233; Constant Mews, *Listen Daughter. The Speculum Virginum and the Formation of Religious Women in the Middle Ages*, Palgrave, New York and Basingstoke, 2001, in het bijzonder de bijdrage van Constant Mews, ‘Virginity, Theology, and Pedagogy in the *Speculum Virginum*’, pp. 15-40.

<sup>279</sup> Newman, ‘Liminalities’, pp. 186-188 en pp. 192-194.

<sup>280</sup> Griffiths, *The Garden of Delights*, pp. 49-81.

<sup>281</sup> Hotchin, ‘Women’s Reading’, pp. 152-171.

<sup>282</sup> Zie bijvoorbeeld de problemen die Herrad van Hohenbourg ondervond bij het verwerven van een gepaste biechtvader. Griffiths, *The Garden of Delights*, pp. 42-47. Dit probleem lijkt ook de gemeenschap van Zella (Thuringen) parten te hebben gespeeld. In een brief (1168-1197) contacteerde de abdis van dit klooster de nabijgelegen gemeenschap van Reinhardsbrunn met het verzoek hen een gepaste priester ter beschikking te stellen. Zie de *Reinhardsbrunner Briefsammlung* uitgegeven door Friedel Peeck uitgegeven door Helmut Plechl en Werner Bergmann in de reeks *Monumenta Germaniae Historiae. Epp. Sel. 5*, Weimar, 1952, pp. 84-85.

<sup>283</sup> Griffiths, *The Garden of Delights*, p. 38.

<sup>284</sup> Schine Gold, ‘Male/Female Cooperation’, pp. 161-162, citaat op p. 162.

<sup>285</sup> Shelley Amiste Wolbrink, ‘Women in the Premonstratensian Order of Northwestern Germany, 1120-1250’, in: *The Catholic Historical Review*, 89 (2003), p. 391 en pp. 403-404; Alcantara Mens, ‘De ‘kleine armen van Christus’ in de Brabants-Luikse gewesten (eind 12<sup>e</sup> – begin 13<sup>e</sup> eeuw)’, in: *Ons geestelijk erf*, 37 (1963), pp. 363-369.



voor religieuze vrouwen dan te beurt aan de cisterciënzer orde, die de *paternitas* over vrouwengemeenschappen opnam. Al snel namen ook de cisterciënzers echter gelijkaardige stappen om zich van de ‘last’ die deze vrouwen vormden te ontdoen. Vanaf 1228 was er een officieel verbod op de opname van vrouwen in de orde, in 1237 werd dit ook vastgelegd in de statuten van de orde als de bepaling ‘*De monialibus non sociandis*’ en in 1251 werd de orde door de paus ontheven van hun verplichtingen tegenover vrouwen<sup>286</sup>. Vrouwen die een religieus leven nastreefden, associëerden zich vervolgens met de bedelorden<sup>287</sup>. Omdat er, nog steeds aldus de traditionele historiografie, enerzijds sinds het vierde Lateraanse concilie een verbod op de creatie van nieuwe orden gold<sup>288</sup> en anderzijds meer aspirantnonnen waren dan de bedelordes konden verwerken, ontstonden de eerste begijnengemeenschappen om dit ‘vrouwenoverschot’ te verwerken<sup>289</sup>. Latere historici hadden gelukkig meer aandacht voor een meer positieve verklaring voor de hausse van vrouwelijke religiositeit in de late twaalfde en dertiende eeuw. Vrouwen voelden zich aangetrokken tot een religieus leven en ontwikkelden een eigen, vernieuwende spiritualiteit<sup>290</sup>.

Al in 1972 plaatste John Freed kanttekeningen bij het traditionele historiografische discours. Hij wees er op dat er niet zozeer sprake was van een ‘aflossing’ van de cisterciënzers door de bedelordes, maar eerder van een geografische verdeling, waarbij de bedelorden zich engageerden voor de *cura mulierum* in die regio’s waar cisterciënzers en premonstratenzers niet ingebed waren<sup>291</sup>. Meer recent onderzoek nuanceert de afwijzende

---

<sup>286</sup> Schreiner, ‘Pastoral Care’, pp. 230-231.

<sup>287</sup> Schreiner, ‘Pastoral Care’, pp. 235-238; John Freed, ‘Urban Development and the ‘*Cura Monialium*’ in Thirteenth-Century Germany’, *Viator*, 3 (1972), pp. 311-327.

<sup>288</sup> Canon 13 van het Vierde Lateraanse Concilie. Voor een editie, zie voetnoot 24 van Hoofdstuk 8.

<sup>289</sup> Het debat rond dit ‘vrouwenoverschot’ in de steden veroorzaakt door socio-economische en demografische ontwikkelingen staat bekend als de Frauenfrage. Vrouwen zouden uit gebrek aan een geschikte huwelijkspartner gedwongen zijn geweest hun leven binnen de kloostermuren of in een begijnhof te spenderen. Dit leidde ook tot interesse voor de sociaal-economische achtergrond van deze religieuze vrouwen. Zie Walter Simons, *Cities of Ladies. Beguine Communities in the Medieval Low Countries, 1200-1565*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2001, pp. x-xi en pp. 91-117.

<sup>290</sup> Deze vrouwelijke spiritualiteit vertoonde vaak sterke overeenkomsten met kettters gedachtegoed en was volgens Barbara Newman, in navolging van Jo Ann McNamara, het gevolg van het verdwijnen van genderneutrale religieuze idealen (gekend onder de term syneisactisme, een visie waarin de intrede in het religieuze leven alle verschillen wegnam en kloosterlingen als sekseloze engelen beschouwd werden, in een voorafspiegeling van het leven in het hiernamaals). De nieuwe idealen beklemtoonden priesterschap voor mannen, waardoor vrouwen steeds meer naar de lekensfeer gedwongen werden. Zie Simons, *Cities of Ladies*, pp. x-xi en pp. 7-24; Juliette Dor & Marie-Elisabeth Henneau, ‘Introduction: Liège, the Medieval “Woman Question”, and the Question of Medieval Women’ in: Juliette Dor *et al.* (reds.), *New Trends in Feminine Spirituality: the Holy Women of Liège and Their Impact*, Brepols, Turnhout, 1999, pp. 1-32 (Medieval Women. Texts and Contexts 2); Newman, ‘Liminalities’, pp. 160-161 in navolging van Jo Ann McNamara, *Sisters in Arms: Catholic Nuns Through Two Millennia*, Harvard University Press, Cambridge, 1996, 751p.

<sup>291</sup> Freed, ‘Urban Development’, pp. 311-327.

houding van premonstratenzers tegenover vrouwen voor de Zuidelijke Nederlanden<sup>292</sup> en Noordwest-Duitsland<sup>293</sup> op zijn minst tot in de dertiende eeuw en toont aan dat het bestaan van verbodsbepalingen niets zegt over de effectiviteit ervan<sup>294</sup>. Over de precieze houding van de cisterciënzers ten opzichte van vrouwelijke religieuzen brak vanaf de jaren tachtig een heftig debat uit. De formele en juridische opname van vrouwen in de cisterciënzer orde vanaf 1190 bleek slechts een tweede fase in de interactie tussen de orde en spirituele vrouwen te zijn<sup>295</sup>. Gemeenschappen van religieuze vrouwen bleken immers vroeger al verbonden te zijn geweest met de orde, al was het dan op meer informele wijze door het initiatief van individuele abten, zo stelde Brigitte Degler-Spengler vast<sup>296</sup>. Constance Berman projecteert de betrokkenheid van vrouwen bij de cisterciënzers nog verder terug in de tijd. Volgens deze historica maakten de vrouwen al vanaf het ontstaan van de typische cisterciënzer spiritualiteit deel uit van de orde, die door veel interne variëteit was gekenmerkt in deze vroege periode<sup>297</sup>. Bovendien hield het vroeg-dertiende-eeuwse verbod van de orde om vrouwen op te nemen geen verbod in op het imiteren van de cisterciënzer gebruiken door vrouwen<sup>298</sup>. Franz Felten stelt echter als conclusie van zijn *status quaestionis* over dit debat dat het traditionele discours zich al met al vrij goed kan handhaven en schrijft de cisterciënzers toch een eerder weigerachtige houding tegenover vrouwen toe, die onder andere af te leiden valt uit het feit dat de anders zo sterk

---

<sup>292</sup> Zie Carol Neel, 'The Origins of the Beguines', in: Bennet *et al.*, *Sisters and Workers*, pp. 250-260 (herdruk uit *Signs*, 14 (1989), pp. 321-341); Carol Neel, 'Women religious and extraregulars: Premonstratensian nuns and the Beguines', in: Nicole Bouter (red.), *Les Religieuses dans le cloître et dans le monde des origines à nos jours*, Publications de l'Université de Saint-Etienne, St-Etienne, 1994, pp. 149-159.

<sup>293</sup> Zeker tot het midden van de dertiende eeuw kenden de vrouwen binnen de premonstatenzerorde in deze regio een relatieve vrijheid. Het keren van hun fortuin na 1250 hield gelijke tred met de algemene neergang van de orde in de regio en was dus niet exclusief voor de vrouwelijke 'tak'. Zie Wolbrink, 'Women in the Premonstratensian Order', pp. 397-408.

<sup>294</sup> Wolbrink, 'Women in the Premonstratensian Order', p. 391.

<sup>295</sup> Constance Berman, 'Were There Twelfth-Century Cistercian Nuns?', in: Berman, *Medieval Religion*, pp. 217-248, in het bijzonder pp. 232-240 (herziene herdruk van *Church History*, 68 (1999), pp. 824-864).

<sup>296</sup> Brigitte Degler-Spengler, 'Die Zisterzienserinnen in der Schweiz', in: Cécile Sommer-Ramer (red.), *Helvetia Sacra Abt. III*, deel 3, Francke, Bern, 1982, pp. 507-578 zoals aangehaald in Franz Felten, 'Waren die Zisterzienser frauenfeindlich? Die Zisterzienser und die religiöse Frauenbewegung im 12. Und frühen 13. Jahrhundert. Versuch einer Bestandsaufnahme der Forschung seit 1980' in: Frans Felten & Werner Rösener (reds.), *Norm und Realität. Kontinuität und Wandel der Zisterzienser im Mittelalter*, LIT-verlag, Berlin, 2009, pp. 187-192 (*Vita regularis* 42). Degler-Spengler suggereerde bovendien dat de afwijzende positie die de cisterciënzers innamen in de kwestie van de *cura mulierum* een discursieve strategie was om hun relatie tegenover de paus en de bedelorden te bepalen, maar niet was ingegeven door intrinsieke scepsis tegenover de *cura*. Zie Brigitte Degler-Spengler, 'Zahlreich wie die Sterne des Himmels' Zisterzienser, Dominikaner und Franziskaner vor dem Problem der Inkorporation von Frauenklöstern', in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte*, 4 (1985), pp. 37-50.

<sup>297</sup> Berman, 'Were There Twelfth-Century Cistercian Nuns?', pp. 217-248 en Berman, *The Cistercian Evolution*, pp. 163-175.

<sup>298</sup> Simone Roisin, 'L'efflorescence cistercienne et le courant féminin de piété au XIIIe siècle', in: *Revue d'histoire ecclésiastique*, 39 (1943), p. 343.

georganiseerde orde nooit een institutioneel kader schiep voor vrouwelijk religieus leven<sup>299</sup>. Tot slot kan ook voor de dertiende eeuw de precieze mate van betrokkenheid van de cisterciënzer monniken bij de religieuze vrouwengemeenschappen onder hun hoede in vraag worden gesteld. Anne Lester stelde alleszins voor het vroeg-dertiende-eeuwse Champagne vast dat, hoewel mannenkloosters van de orde *de iure* verantwoordelijk waren voor de vrouwen in de regio, ze in realiteit zelden tussenkwamen in de dagdagelijkse gang van zaken in de gemeenschappen en daarenboven de taak van visitatie geregeld overlieten aan de lokale bisschop<sup>300</sup>. De cisterciënzers lijken dus niet echt hun hart aan de *cura mulierum* te hebben verloren. Of dit ook geldt voor de Zuidelijke Nederlanden, is helaas nog niet bestudeerd. Daarenboven vloeide, althans voor de Champagneregio, de incorporatie van vrouwengemeenschappen niet voort uit een wens van de vrouwen of de mannen in kwestie, maar was het eerder een gevolg van ongerustheid binnen de Kerk over vrouwelijke religiositeit. De opname was dus eerder een manier om controle te verwerven over deze spontaan gegroeide gemeenschappen<sup>301</sup>. De dertiende eeuw zag inderdaad een toegenomen klemtoon op absolute, actieve clausuur, die culmineerde in de pauselijke bul *Periculoso* in 1298<sup>302</sup>, terwijl scholastici de argumenten tegen de klerikale rol van vrouwen gingen synthetiseren en consolideren<sup>303</sup>. Wat begon als een enthousiasme van vrouwen voor het religieuze leven en, op zijn minst in de eerste helft van de twaalfde eeuw, van mannen voor religieuze vrouwen, kwam steeds meer onder controle van de Kerk, terwijl de vrijheid van religieuze expressie stelselmatig aan banden werd gelegd<sup>304</sup>.

Zo'n vaart liep het tijdens Guibertus' leven nog niet. Dat speelde zich immers af tussen de bloei van het fenomeen van de dubbelkloosters in de eerste helft van de twaalfde eeuw én de bloei van een nieuwe, vrouwelijke spiritualiteit in de Zuidelijke Nederlanden, al dan niet in geïnstitutionaliseerde vorm verbonden aan de cisterciënzer orde, op het einde van

---

<sup>299</sup> Felten, 'Waren die Zisterzienser frauenfeindlich?', pp. 209-213.

<sup>300</sup> Anne Lester, *Creating Cistercian Nuns. The Women's Religious Movement and Its Reform in Thirteenth-Century Champagne*, Cornell University Press, Ithaca & London, 2011, pp. 78-116, in het bijzonder pp. 110-114 en pp. 175-177.

<sup>301</sup> De penitentiële spiritualiteit van de late twaalfde eeuw vond in het bijzonder gehoor bij religieuze vrouwen van de burgerij, die deze religiositeit vormgaven via hun werk in huizen voor berouwvolle prostituées, armenhuizen en hospitalen. De vrouwen ontvingen sociale en financiële steun vanuit de stedelijke burgerij, maar werden geleidelijk aan geïnstitutionaliseerd als onderdeel van de cisterciënzer orde op voorwaarde dat ze zelfvoorzienend waren en dus geen extra economische last inhielden voor de orde. Op deze wijze kreeg de Kerk meer grip op dit spontaan ontstane fenomeen in de Champagnestreek. Dit is de overkoepelende these die Anne Lester naar voren schuift in haar boek *Creating Cistercian Nuns*. Voor de relatie met de cisterciënzer orde, zie pp. 78-116.

<sup>302</sup> Deze bul van Bonifatius VIII verplichtte strikte actieve claustralisatie voor alle geprofeste nonnen. Zie Tibbetts Schulenberg, 'Strict Active Enclosure', p. 52.

<sup>303</sup> Alastair Minnis, 'Religious Roles: Public and Private', in: Minnis & Voaden, *Medieval Holy Women*, pp. 48-52.

<sup>304</sup> Jeffrey Hamburger *et al.*, 'The Time of the Orders (1200-1500): An Introduction', in: Hamburger & Marti, *Crown and Veil*, pp. 41-45.

dezelfde eeuw. Het was een periode waarin het vrouwelijke kloosterwezen een duidelijke heropbloei meemaakte, maar waarin het wantrouwen tegenover vrouwelijke religieuzen toenam en ook de *cura mulierum* met groeiende scepsis bejegend werd<sup>305</sup>. Toen Guibertus aan zijn monastieke leven te Gembloers begon, waren er reeds enkele vrouwengemeenschappen aanwezig in de directe omgeving rond Gembloers, zoals de traditionele kloosters van Andenne, Moustiers en Nijvel, en breidde het premonstratenzer netwerk zich geleidelijk aan uit met bijvoorbeeld het dubbelklooster van Park bij Leuven en de vrouwengemeenschappen die afhingen van Hélécine, namelijk Stocquoy bij Opgeldenaken en Seumay bij Perwez. Tegen het einde van Guibertus' leven vervoegden de eerste kloosters van cisterciënzerinnen dit landschap van monastieke vrouwen, zoals in Hoofdstuk 8 al werd aangestipt, en ontstonden de eerste kiemen van het begijnenwezen. Niets wijst er echter op dat het traditionele kloosterwezen in de Zuidelijke Nederlanden ooit een bijzondere aandacht voor haar vrouwelijke tegenhangers heeft getoond, al hinkt de stand van kennis over de vrouwengemeenschappen wel achterop in vergelijking met die over religieuze mannen. Ook het voorbeeld van hun collega's uit het Duitse rijk, zoals het best vertegenwoordigd door de abdij van Hirsau, lijkt geen navolging te hebben gekregen in het milieu waarin Guibertus opgroeide. Dat Guibertus wel interesse voor vrouwen aan de dag legde, is dus op zijn minst opmerkelijk te noemen.

---

<sup>305</sup> Griffiths, 'The Cross and the *Cura Monialium*', p. 82.

## 10.2 Guibertus' visie en ervaringen

### 10.2.1 Opvattingen over vrouwelijkheid

Volgens Barbara Newman getuigen de richtlijnen voor het monastieke leven bedoeld voor vrouwen op drie manieren van onderscheid op basis van gender, hoewel ze zeker ook gelijkenissen vertonen met de spirituele adviezen aan mannelijke religieuzen. Ten eerste leggen ze een expliciete misogynie aan de dag door vrouwelijkheid met zwakte, lichamelijke en negatieve eigenschappen, zoals nieuwsgierigheid of een voorliefde tot veelsprekerij, te associëren. Aan deze inherente laagheid van vrouwen werd doorheen de middeleeuwen geleidelijk aan wel een positiever gevolg verbonden: voor een vrouw is het immers moeilijker te volharden in een vroom leven. De potentiële verdiensten van religieuze vrouwen zijn bijgevolg groter dan die van religieuze mannen. Ten tweede wordt in richtlijnen aan vrouwen het belang van de deugd maagdelijkheid veel sterker benadrukt. Vrouwen worden aldus verengd tot maagden, die deze grootste troef te allen koste moesten proberen bewaren. Het zoveel mogelijk afschermen van religieuze vrouwen was derhalve essentieel. Voor de persoonlijkheid van vrouwen was dan ook weinig aandacht: hun individuele eigenschappen waren ondergeschikt aan het rolmodel van de maagd. Tot slot is er ook sprake van impliciete misogynie: dit uitte zich zowel in een algemeen gebrek aan interesse in spirituele vrouwen als in een meer homogene visie op het religieuze leven van vrouwen, waarin minder ruimte is voor diversiteit en persoonlijke ontwikkeling<sup>306</sup>.

In zijn beide briefcollecties liet Guibertus zich opmerkingen over vrouwen en vrouwelijkheid ontvallen. Was Guibertus evenzeer als zijn tijdgenoten doordrenkt van de gendervooronderstellingen die Newman vaststelde<sup>307</sup>? In de eerste plaats vormden vrouwen voor Guibertus een ondergeschikte sociale groep. Zo hield hij verscheidene correspondenten zowel mannelijke als vrouwelijke modellen voor ter navolging en vaak illustreerde hij zijn punt met voorbeelden van beide seksen. De onderliggende boodschap van zijn op het eerste zicht eerder gelijke benadering van mannen en vrouwen was echter minder lovend: Guibertus wilde vooral aantonen dat als 'zelfs' vrouwen het in zich hadden om een dergelijke devotie aan de dag te leggen, zijn correspondenten er toch zeker in moesten slagen<sup>308</sup>. Daarenboven waren de vrouwelijke voorbeelden vooral instrumenteel en

---

<sup>306</sup> Barbara Newman, *From Virile Woman to WomanChrist. Studies on Medieval Religion and Literature*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1995, pp. 19-45.

<sup>307</sup> Het onderstaande overzicht van Guibertus' opvattingen over vrouwen, vrouwelijkheid en het onderscheid tussen de seksen is gebaseerd op het gebruik van de termen *mulier/muliebris*, *femina/feminis*, *puella*, *(sancti)monialis*, *virgo/virginitas*, *sexus*, *masculinus* en *virilis* in zijn brieven, zowel het *epistularium* als de traktaatbrieven.

<sup>308</sup> T-Ep. 6, fol. 64r-65v, GG Ep. 1, l. 628-640 en Apologia, fol. 3r.

dienden ze om mannen beschaamd te maken over hun eigen gedrag en aldus aan te zetten tot verbetering<sup>309</sup>. Guibertus waarschuwde Arnulfus bijvoorbeeld om niet tot de *effeminati* te behoren die uitgesloten waren van Gods rijk<sup>310</sup>. Dat mannen zich eventueel zouden ‘verlagen’ tot vrouwelijk gedrag was immers schandelijk, vandaar dat Guibertus zich ook veel moeite getroostte om te verklaren waarom hij de toegewijden aan God, die meestal betiteld werden als *servi, consules, milites* of *reges*, in zijn traktaatbrief over het priesterschap met de term *ancillae* aanduidde. Dit was echter geoorloofd als uiting van de erkenning van de inherente zwakte van elke mens en de dienstbaarheid die verwacht werd van deze gelovigen<sup>311</sup>. Deze ondergeschikte positie van vrouwen blijkt ook uit zijn opsommingen van de vereerders van Martinus in de brief aan Gobert van Laon. Na de geletterde bewonderaars van Martinus, allen mannen, haalde hij de ongeletterde aan, waaronder hij diegenen verstond die kerken en kloosters aan de heilige hadden gewijd of hem bijzonder hadden vereerd. Pas in deze alinea over de ‘ongeletterde’ vereerders van Martinus<sup>312</sup> besteedde Guibertus aandacht aan de *Visio de sancto Martino* toegeschreven aan Hildegard van Bingen, die hoger al uitgebreid besproken werd. Hij zette deze tekst, waarvoor hij zelf grotendeels verantwoordelijk was, duidelijk apart van de andere geschriften over Martinus, vermoedelijk omdat Hildegard voor hem als vrouw een ‘ongeletterde’ was. Dat een laag opleidingsniveau in Guibertus’ ogen kenmerkend was voor vrouwen blijkt ook uit brief 38, waarin hij het als typisch voor vrouwen beschouwde om enkel het psalter en de eenvoudige betekenis van de Heilige Schrift te kennen<sup>313</sup>. Kortom, Guibertus’ uitspraken geven impliciet aan dat vrouwen voor hem een aparte én ondergeschikte groep waren, onder andere gekenmerkt door hun gebrekkige aanleg voor de letteren. Expliciet negatieve beschrijvingen komen daarentegen zelden voor. Enkel zijn brief aan Johannes opent met een ronduit negatieve stereotypering van de vrouw als verleidster. Aan de hand van de verzen van hoofdstuk 7 uit het boek Spreuken trachtte Guibertus de jeugdige Johannes aan te zetten tot het nemen van ‘het goede pad’ van de tweesplitsing en zich toe te leggen op de spirituele strijd. De vrouw uit Spreuken staat hier symbool voor het slechte pad, het pad van de wereld waartoe ze de jeugdige en onstabiele geesten aanzette met haar ‘listen en kunsten en sluwheden’ en haar ‘dodelijke bedrog’<sup>314</sup>. Voor het overige komt dit beeld van de vrouw als verleiding slechts aan bod in Guibertus’ *epistularium* wanneer hij de kritiek van anderen op zijn verblijf te Rupertsberg aanhaalt en

---

<sup>309</sup> GG Ep. 1, l. 640-648.

<sup>310</sup> Op basis van Job 36, 14 en I Cor. 6, 10. Zie T-Ep. 6, fol. 61v.

<sup>311</sup> Daarnaast wees Guibertus nog op het feit dat deze mannen door *Sapientia* werden ingeleid in het geloof en ‘nieuw’ werden gemaakt, net zoals bij jonge maagden het geval was, en dat de term *ancilla* refereerde aan de eenheid van Christus en Ecclesia. Zie T-Ep. 14, fol. 150r-v.

<sup>312</sup> “*De illiteratis autem cultoribus, qui nec litteris conversationem vel opera eius didicerunt, nec litteris ipsi quas ignorabant aliis notificare potuerunt*”. EpGob, p. 294.

<sup>313</sup> GG Ep. 38, l. 375-380.

<sup>314</sup> T-Ep. 7, fol. 66r-v.

in één brief aan Gertrude, de non uit Rupertsberg waarmee Guibertus ook na zijn vertrek nog contact hield. In beide gevallen verwijst hij naar de seksuele verleiding die niet enkel vrouwen, maar ook jongelingen inhielden<sup>315</sup>, wat de homo-erotische interpretatie van Guibertus' relatie tot Joseph ondersteunt. In zijn brief aan Rainerus liet Guibertus zich ook de nogal weinig lovende frase '*dira muliebri levitate*' ontvallen<sup>316</sup>. Voor de rest beschreef Guibertus de vrouw, in de lijn met de opvatting van zijn tijdgenoten, als de sekse die de dood in de wereld had gebracht (Eva)<sup>317</sup> maar die tevens ook de weg naar redding mogelijk had gemaakt (Maria)<sup>318</sup>. Evenzeer traditioneel was Guibertus' visie op vrouwen als het zwakke geslacht dat hij beschreef in termen als *fragilis, infirma, fictilis, imbecillis, minima, tenera, levis* en *singilior*<sup>319</sup>, dit in tegenstelling tot de mannelijke sekse die terecht op een zekere sterkte kon bogen<sup>320</sup>. Spirituele strijdbaarheid werd dan ook zodanig als een typisch mannelijk kenmerk beschouwd<sup>321</sup> dat, wanneer vrouwen zich sterk gedroegen, ze zich 'mannelijk' betoonden<sup>322</sup>. De aangeboren zwakte van vrouwen hield volgens Guibertus ook in dat de verdiensten van religieuze vrouwen derhalve groter waren dan die van religieuze mannen<sup>323</sup>. Naast zwakte en veranderlijkheid werden vrouwen ook gekenmerkt door laagheid en zachtheid<sup>324</sup>. Vanwege deze zachtere affecten – waarbij vrees als een typisch vrouwelijke eigenschap werd gezien<sup>325</sup> – hadden vrouwen meer nood aan troost. Vandaar had Christus zich ook eerst aan hen vertoond na zijn verrijzenis<sup>326</sup>. Het geloof schreef daarenboven voor dat religieuze vrouwen waren uitgesloten van het priesterschap en de uitoefening van de sacramenten<sup>327</sup> alsook van een actieve rol in predicatie<sup>328</sup> en

---

<sup>315</sup> In brief 26 spreekt Guibertus van '*mulierculis*' en '*iuvenculus*' (l. 472-473). Door het gebruik van een ablatiefvorm is onzeker of het basiswoord hier '*iuvenculus*' of '*iuvencula*' is. In brief 32 wordt de verleiding gesitueerd '*in aspectu maxime iuvenum et disparis sexus*' (l. 26). *Iuvenis* betekent 'jeugdig' en kan op beide seksen slaan, maar wordt toch overwegend voor jonge mannen gebruikt.

<sup>316</sup> T-Ep. 9, l. fol. 82v.

<sup>317</sup> GG Ep. 16, l. 42-45 en Ep. 18, l. 67-69.

<sup>318</sup> GG Ep. 27, l. 59- en l. 12-.

<sup>319</sup> Zie bijvoorbeeld GG Ep. 1, l. 631-632; GG Ep. 15, l. 156-157; GG Ep. 26, l. 732-741 en l. 793; GG Ep. 29, l. 90; GG Ep. 38, l. 276; T-Ep. 6, fol. 64r-v en 65v; T-Ep. 9, fol. 82v; T-Ep. 12, fol. 82v; T-Ep. 13, fol. 128r; Apologia, fol. 3r en De destructione, fol. 3v.

<sup>320</sup> Mannen worden geassocieerd met de termen *robustus* en *fortis*. GG Ep. 1, l. 630-631; GG Ep. 26, l. 794 en T-Ep. 6, fol. 64r-v.

<sup>321</sup> De relatie tussen het bieden van weerstand en mannelijkheid gaat deels terug op I Cor. 16, 13. Zie bijvoorbeeld GG Ep. 1, l. 328-331; GG Ep. 18, l. 110-113; GG Ep. 42, l. 164-165 en 296-297; GG Ep. 51, l. 108-109; GG Ep. 56, l. 2 en l. 137; T-Ep. 2, fol. 20r; T-Ep. 4, fol. 40r en fol. 40v en De destructione, fol. 2r.

<sup>322</sup> GG Ep. 38, l. 142-145 en l. 229-233; T-Ep. 6, fol. 65r-v.

<sup>323</sup> "*Scitote quia, quo sexus uester fragilior et pugna quam geritis ex infirmitate difficilior, eo merces que uobis a Deo preparatur in remuneratione laborum inuenitur propensior.*" GG Ep. 32, l. 319-322.

<sup>324</sup> '*muliebris depressio*' in GG Ep. 18, l. 259-260 en '*muliebris mollities*' in GG Ep. 26, l. 518.

<sup>325</sup> GG Ep. 18, l. 299-300.

<sup>326</sup> GG Ep. 26, l. 544-552.

<sup>327</sup> GG Ep. 26, l. 512-516 en l. 732-741.

<sup>328</sup> GG Ep. 18, l. 240.

daarenboven door Paulus verplicht waren hun hoofd te bedekken<sup>329</sup>. Vrouwelijkheid was tot slot sterk verweven met het lichamelijke en aardse, zo blijkt bijvoorbeeld uit de uitdrukking ‘de aarde van jullie lichamen’ die Guibert tweemaal aanwendde in zijn advies aan de nonnen van Rupertsberg<sup>330</sup>. De essentie van het vrouwelijke monastieke leven lag voor Guibertus dan ook in het traditionele ideaal van maagdelijkheid: deze deugd dienden vrome vrouwen te allen tijde te bewaren<sup>331</sup>. Guibertus paste het concept *virginitas* dan ook hoofdzakelijk toe op vrouwen<sup>332</sup>. Slechts twee mannen werden geassocieerd met maagdelijkheid, meer bepaald met een maagdelijk lichaam, en beide waren daarenboven geen gewone mannen, maar heiligen<sup>333</sup>. Eenmaal stelde Guibertus dat ‘drievoudige maagdelijkheid’ een deugd was die beide seksen moesten nastreven<sup>334</sup>, maar de weg naar deze deugd was ‘onbegaanbaar, ontoegankelijk en uitzonderlijk’. Wie hierin wel volhardde, kon hopen op grote verdienste na de dood<sup>335</sup>. Vrouwen konden dus door het nastreven van deugdzaamheid een verheven status bereiken indien ze zich erop toededen<sup>336</sup>. Zij die hierin slaagden konden rekenen op Guibertus’ bewondering en konden terecht heiligen worden genoemd. Uit de bespreking van de heiligencultus te Gembloers in Hoofdstuk 6 bleek al dat Guibertus een voorvechter voor vrouwelijke heiligen kon worden genoemd, bijvoorbeeld door zijn ijver voor het invoeren van de feestdag van Ursula en Maria Magdalena, al zijn beide heiligen natuurlijk wel algemeen gekend in deze periode. Ook al etaleerde Guibertus zijn kennis over vrouwelijke heiligen vooral ten dienste van zijn argument dat ‘zelfs’ vrouwen tot zulke hoogten in staat waren, toch bewijst zijn uitgebreide kennis van vrouwelijke heiligen dat hij goed bekend was met hun heiligenlevens. Zijn aandacht ging in het bijzonder uit naar die vrouwelijke heiligen die net in de twaalfde eeuw hun opmars maakten, zoals de penitente zondaressen en vrouwen die kost wat kost een religieus leven willen leiden en daarvoor misleiding en verkleedtruken niet schuwden.

Kortom, echt opzienbarend kunnen Guibertus’ opvattingen niet genoemd worden voor een twaalfde-eeuwse monnik. Hoewel Guibertus nergens een systematische visie op

---

<sup>329</sup> GG Ep. 18, l. 256-260.

<sup>330</sup> “*terra corporum vestrorum*”. Zie GG Ep. 55, l. 155 en l. 241-242.

<sup>331</sup> “*dignitatem sublimis et gloriose, id est uirginalis, uocationis uestre*” en “*Nimirum que distinxerunt labia uestra et locutum est os uestrum in quacumque uel tribulatione uel deuotione uestra, et maxime uotum conseruande uirginitatis, quod bis iurastis et statuistis custodire et reddere sponso uestro: in professione scilicet monachatus uestri, et in consecratione, quam sollempniter ab episcopo suscepistis.*” Respectievelijk GG Ep. 55, l. 60-61 en l. 129-135.

<sup>332</sup> Hetzelfde kan geconstateerd worden voor de term *castitas*, die Guibertus minder vaak gebruikt. *Castitas* wordt ofwel in de context van religieuze vrouwen, ofwel metaforisch als de integriteit en eenheid van het geloof in *Ecclesia* gebruikt.

<sup>333</sup> Zijnde Sint-Martinus en Johannes de Doper. Voor Martinus zie GG Ep. 4, l. 21-22; GG Ep. 9, l. 619-626; GG Ep. 47, l. 167-172 en GG Ep. 48, l. 105-109; voor Johannes zie GG Ep. 48, l. 287-289.

<sup>334</sup> GG Ep. 55, l. 66-74.

<sup>335</sup> T-Ep. 3, fol. 27v.

<sup>336</sup> Vrouwen konden zich bijvoorbeeld verheffen tot de status van koninginnen, als ze zich maar aan de juiste gedragsregels hielden. Zie GG Ep. 55, l. 23-25 en 98-99.



vrouwen en de verschillen tussen de seksen ontwikkelde, toont de vanzelfsprekendheid waarmee hij zijn brieven doorspekte met opmerkingen die recht uit het traditionele kerkelijke discours over vrouwelijkheid kwamen hoezeer zijn denkwereld doordrongen was van dit discours. Wel opmerkelijk is dat vooral het expliciete wantrouwen tegenover vrouwen waarvan monastieke bronnen vaak getuigen, slechts in zeer beperkte mate aanwezig is in Guibertus' werken: voor Guibertus zijn vrouwen niet zozeer slecht, maar vooral ondergeschikt en zwak. Opvallend is overigens dat Guibertus zich in feite het meest negatief uitliet over vrouwen in zijn traktaatbrieven, die waarschijnlijk het sterkst doordrongen waren van het aangeleerde en sociaal 'wenselijke' gedachtengoed. Hun ondergeschiktheid maakte vrouwen in de eerste plaats afhankelijk van mannen, maar hield ook hun grootste troefkaart in, want net door hun zwakkere positie waren de beloningen die vrouwen konden verwerven groter dan die van mannen. Guibertus betoonde dus een zekere gematigd positieve appreciatie van vrouwen. Met andere woorden, Guibertus' brieven onderschrijven de eerste twee vormen van genderingenomenheid die Newman identificeerde, maar zijn woorden en in het bijzonder zijn daden geven aan dat er van desinteresse in vrouwen zeker geen sprake was. Guibertus zat geklemd tussen de traditionele kerkelijke misogynie en een groeiende openheid naar vrouwen toe. Enerzijds klinkt in Guibertus' werken immers het traditionele kerkelijke discours over de 'inferieure' vrouw door, maar anderzijds schemert er in sommige passages een positiever beeld van de vrouw door, weliswaar enkel van religieuze vrouwen. Bovendien blijkt vooral uit Guibertus' daadwerkelijke omgang met vrouwen in het dagdagelijkse leven dat spirituele vrouwen een zekere aantrekkingskracht op Guibertus uitoefenden. Guibertus praatte dus de vrouwonvriendelijke opvattingen van zijn tijdgenoten vooral na, maar zijn daden schilderen een meer genuanceerd beeld van zijn houding tegenover spirituele vrouwen.

### 10.2.2 Guibertus, vrouwen en de *cura mulierum* te Rupertsberg

In Guibertus' netwerk bevonden zich verscheidene vrouwen (cf. Tabel 4). In zijn thuisregio gaat het enkel over Elisabeth, de vrouw van *vir nobilis* Zeger van Waver. Guibertus kwam zeker persoonlijk met haar in contact. Op zoek naar Zeger trof hij immers Elisabeth alleen thuis aan, die hem een brief overhandigde<sup>337</sup>. Guibertus zag er dus geen graten in alleen in het gezelschap van een vrouwelijke leek te verkeren. Gezien de geografische nabijheid van Nijvel is het mogelijk dat Guibertus ook bekend was met de benedictinessen van het St-Gertrudisklooster<sup>338</sup>. De belangrijkste vrouwengemeenschap waar Guibertus contacten mee onderhield, bevond zich echter in het Rijnland. Op het einde van zijn leven documenteerde

---

<sup>337</sup> GG Ep. 18, l. 36-39.

<sup>338</sup> Hij bezocht alleszins Nijvel in het gezelschap van Philip van Heinsberg, zie GG Ep. 11, l. 244-246.

Guibertus zijn interactie met Hildegard en haar gemeenschap te Rupertsberg doorheen de zorgvuldige selectie en samenstelling van zijn *epistularium* (in het tweede deel van de eerste codicologische eenheid, cf. de Inleiding). Op basis van deze teksten kan Guibertus' fascinatie voor de profetes en zijn bijstand voor de vrouwen te Rupertsberg gedetailleerd gereconstrueerd worden.

De reputatie van Hildegard, de *magistra* van de gemeenschap van Rupertsberg te Bingen, verspreidde zich snel, gevoed door geruchten, door de briefcontacten die ze onderhield en de predicietournees die de profetes zou hebben ondernomen in het Duitse Keizerrijk<sup>339</sup>. Terwijl sommigen meteen gewonnen waren voor de profetes<sup>340</sup>, bleken anderen toch enigszins sceptisch ten opzichte van de '*fama*'<sup>341</sup> die hen bereikt had<sup>342</sup>. Verhinderd door zaken, een gelofte tot *stabilitas loci* of de afstand beriepen zij zich vaak op het epistolaire genre om met Hildegard in contact te komen en het waarheidsgehalte van de geruchten zelf te bepalen. Guibertus van Gemblours behoorde tot deze laatste groep. In een latere brief schetste Guibertus een levendig, en vermoedelijk overdreven, beeld van de fascinatie voor Hildegard die in het Luikse bisdom heerste: zowel mannen als vrouwen, afkomstig uit steden, dorpen en het platteland trokken naar Hildegard uit devotie, om deelgenoot te worden van haar gebeden of uit nieuwsgierigheid naar wat de toekomst voor hen in petto had<sup>343</sup>. Deze kring van bewonderaars in het Luikse<sup>344</sup> telde bijvoorbeeld naast de bisschop van Luik<sup>345</sup> ook twee premonstrantenzers gemeenschappen in de regio, namelijk de abdijen van Averbode<sup>346</sup> en Park<sup>347</sup>. Dat net de premonstratenzers een zekere fascinatie voor Hildegard aan de dag legden, is interessant aangezien net deze orde één van de eerste was die openheid vertoonde ten opzichte van religieuze vrouwen en tijdens de twaalfde eeuw

---

<sup>339</sup> Historici zien Hildegard dan wel in de eerste plaats als de auteur van verscheidene visionaire werken, maar voor haar tijdgenoten was dit aspect van Hildegards *persona* waarschijnlijk minder dominant in hun perceptie van de profetes. Er zijn bijvoorbeeld slechts zes handschriften overgeleverd met Hildegards visionaire werken die dateren van tijdens Hildegards leven. Pas na haar dood lijkt de verspreiding van haar visioenboeken een zekere vlucht te hebben genomen: er werden alleszins minstens zeven handschriften met deze werken geproduceerd kort na haar dood. Voor de handschriftelijke overlevering van Hildegards drie visionaire werken, zie Embach, *Die Schriften*, p. 79, pp. 128-129 en p. 160.

<sup>340</sup> Zie bijvoorbeeld "*Igitur famam quam rumore uulgante agnouit, quamuis sanctas tuas reuelationes non uiderim, ueram esse non dubitauit.*" HB Ep. 48 l. 10-12.

<sup>341</sup> Zie bijvoorbeeld HB Ep. 35, l. 5; 48, l. 10; 52, l. 4; 55, l. 9; 66, l. 8; 110, l. 6; 112, l. 5; 146, l. 4; 158, l. 6-9 & 17; 176, l. 4; 179r, l. 6; 204, l. 7; 209, l. 4; 276, l. 9; 324, l. 5. Deze geruchten werden vaak vergeleken met 'een goede geur' die van Hildegard af straalde. Hildegard bezat dus al tijdens haar leven een aura van heiligheid.

<sup>342</sup> Zie bijvoorbeeld HB Ep. 66, l. 8-10: '*Ex quo primum de bonitate uestra, fama prodente, audiui, quam postmodum in uobismet ipsa probauit, totus in uestram dilectionem pronus fui.*'

<sup>343</sup> GG Ep. 26, l. 149-162.

<sup>344</sup> Voor een uitgebreide bespreking van Hildegards netwerk in Luik, zie Lindeman, 'S. Hildegard', pp. 128-160 en McDonnell, *Beguines and Beghards*, pp. 281-298.

<sup>345</sup> HB Ep. 37 en 37r.

<sup>346</sup> HB Ep. 54, 55 en 55r.

<sup>347</sup> HB Ep. 179, 179r, 180 en 181.

verantwoordelijk was voor de stichting van dubbelkloosters, waar religieuze mannen en vrouwen samen hun christelijke idealen trachten te verwezenlijken<sup>348</sup>. Vooral de fascinatie van Philip, de abt van Park – op dat moment waarschijnlijk een dubbelklooster<sup>349</sup> – is waarschijnlijk ingegeven door deze algemene interesse voor religieuze vrouwen en Philips functie als spirituele biechtvader voor vrouwen. Philip leerde de profetes ca. 1170 kennen te Keulen, waar hij een van haar openbare preken bijwoonde<sup>350</sup>, en de gemeenschap van Park bezat daarenboven één van de vroegste kopijen van de *Scivias*, Hildegards eerste visionaire werk<sup>351</sup>. Hij bouwde een briefwisseling uit met Hildegard, waarvan vier brieven uit de periode 1170-1173 zijn bewaard<sup>352</sup>. Hun brieven getuigen van een erg persoonlijke band<sup>353</sup> en Hildegard vertrouwdde Philip ook de zorg over één van haar nonnen toe, die ‘met het medicijn van penitentie’ diende te worden behandeld<sup>354</sup>. In het handschrift dat Philips briefwisseling met Hildegard bevat, Cod. Add. 17292 van de British Library, is trouwens ook nog een andere correspondentie opgenomen, namelijk tussen Philip en Jutta, de abdis van Dietkirchen te Bonn<sup>355</sup>. Ook de monastieke traditie waarin Hildegard was opgegroeid, beïnvloed door de Hirsau-hervorming, stond – zoals hoger gezegd – positief tegenover dubbelkloosters en de zorg voor vrouwengemeenschappen<sup>356</sup>. Disibodenberg zelf was

---

<sup>348</sup> Neel, ‘The Origins of the Beguines’, pp. 250-252.

<sup>349</sup> Philip verzocht immers Hildegards gebeden voor ‘de congregatie van broeders en zusters’ onder zijn hoede. Zie HB Ep. 179r, l. 19.

<sup>350</sup> In een brief aan Philip (= HB Ep. 180) haalde Hildegard namelijk het feit aan dat Philip, geïnspireerd door geruchten over de profetes, naar haar was komen luisteren. De vertalers van Hildegards brieven, Joseph Baird en Radd Ehrman, interpreteren deze passage als een verwijzing naar Hildegards openbare preken tijdens haar rondreizen. Zie Joseph Baird & Radd Ehrman, *The Letters of Hildegard of Bingen II*, Oxford University, New York & Oxford, 1998, p. 143.

<sup>351</sup> KBR hs. 11568. Dit handschrift dateert uit de periode 1160-1175.

<sup>352</sup> HB Ep. 179, 179r, 180 en 181.

<sup>353</sup> Zo verzocht Hildegard bijvoorbeeld de gebeden van Philip voor haar zielenheil. Dit is erg opmerkelijk: normaal gezien zijn het immers Hildegards correspondenten die om gebeden van de profetes vragen. Een dergelijke ‘nederige’ Hildegard is dus vrij uitzonderlijk, al moet hierbij een kanttekening gemaakt worden: de briefwisseling met Philip van Park is niet in de sterk geconstrueerde en gereviseerde Riesenkodex overgeleverd, maar via een manuscript uit de ontvangende instelling. Het is dus mogelijk dat dit minder ongewoon was dan op het eerste zicht lijkt, maar dat Hildegard een dergelijke houding minder passend vond voor de *persona* die ze doorheen haar brieven zoals opgenomen in de Riesenkodex wou projecteren.

<sup>354</sup> HB Ep. 179, l. 20.

<sup>355</sup> Voor een editie, zie Libertus De Paepe, *Summaria Cronologia*, Leuven, 1662, pp. 53-57. Het is daarenboven niet onmogelijk dat deze abdis ook zelf met Hildegard correspondeerde. Zie HB Ep. 156 en 156r.

<sup>356</sup> De Hirsau-hervorming, geïnspireerd door het voorbeeld van Cluny, werd uitgedragen door William van Hirsau. De hervorming kreeg momentum in het laatste kwart van de elfde eeuw en leefde door tot het midden van de twaalfde eeuw. In de kloosters beïnvloed door het monasticisme van Hirsau werd het instituut van oblaten afgeschaft, de band met de adel aangehaald, de zaak van de paus gesteund, lekenpredicatie gepromoot en het gebruik van conversen ingevoerd. Behalve de abdij van Disibodenberg werden velen andere gemeenschappen beïnvloed door Hirsau, waaronder die van St-Eucharius, waar twee grote bewonderaars van Hildegard, de abten Ludwig en Godfried, resideerden. St-Eucharius droeg in de twaalfde eeuw de verantwoordelijkheid voor de vrouwengemeenschappen van Marienberg bij Boppard en Oberwerth oberhalb

immers een dubbelklooster, waarbij de vrouwengemeenschap gegroeid was uit de oorspronkelijke kluis waar Hildegard op jonge leeftijd werd ingesloten. Later, op initiatief van Hildegard zelf, werd deze directe band verbroken toen ze met haar gemeenschap verhuisde van Disibodenberg naar Bingen, al bleven de monniken van Disibodenberg in principe wel verantwoordelijk voor het leveren van geschikte functionarissen die die interne en externe zaken van het klooster konden behartigen.

Aangespoord door de verhalen over Hildegards visioenen en haar *Scivias*<sup>357</sup> die in de Luikse kring van bewonderaars de ronde deden, contacteerde Guibertus Hildegard in 1175 via een brief. Hierin betoonde Guibertus zich enigszins kritisch ten opzichte van Hildegard: hoewel hij haar loofde als uniek onder vrouwen, waarschuwde hij haar wel in niet mis te verstane bewoordingen dat zij net omwille van haar uitverkorenheid vele risico's liep<sup>358</sup>. Hij verzocht haar daarenboven om meer informatie over de manier waarop ze haar visioenen ontving en vroeg zich af of ze haar kennis door studie of zuiver door goddelijke inspiratie had verkregen<sup>359</sup>. In een vervolgbrief voegde hij hier nog enkele vragen over haar visioenen en werken aan toe<sup>360</sup>. Guibertus was dus hoofdzakelijk geïntrigeerd in de precieze aard van de visioenen die Hildegard ontving. Hildegards antwoordbrief werd bezorgd door Zeger van Waver<sup>361</sup>, de adellijke lekenheer die later – misschien op aanraden van Hildegard<sup>362</sup> – intrad bij de cisterciënzers van Villers. Guibertus was duidelijk overtuigd door Hildegards uiteenzetting over haar visioenen. Eens de goddelijke oorsprong van haar visioenen voor hem buiten kijf stond, zette hij zich in voor het verspreiden van haar roem, bijvoorbeeld door het organiseren van een publieke samenkomst waarop hij Hildegards brief in de volkstaal en met veel lovende bewoordingen uiteenzette voor een breder publiek. Vele van de aanwezigen kopieerden de brief zelfs<sup>363</sup>. Guibertus bracht daarenboven twee korte bezoeken aan Rupertsberg om Hildegard te bezoeken, waarvan één als reisgezel van een kanunnik van St-Lambertus te Luik. Ook de gemeenschap van Villers raakte bevangen door het enthousiasme van Guibertus en de recent bij hen ingetreden Zeger en besloot de profetes een reeks theologische vragen voor te leggen, die reeds hoger in Hoofdstuk 9 besproken werden. Hierbij spraken ze Guibertus aan om als tussenpersoon voor hun

---

Koblenz. Zie Edeltraud Klueting, *Monasteria semper reformanda. Koster- und Ordensreformen im Mittelalter*, LIT-Verlag, Berlijn, 2011, pp. 24-25 (*Historia profana et ecclesia* 12); Constant Mews, 'Hildegard, visions, and religious reform', in: Rainer Berndt (red.), *'Im Angesicht Gottes suche der Mensch sich selbst' Hildegard von Bingen (1098-1179)*, Akademie Verlag, Berlijn, 2001, pp. 330-335 en Petrus Becker, *Die Benediktinerabtei St.Eucharius-St.Matthias vor Trier*, De Gruyter, Berlijn & New York, 1996, pp. 369-376.

<sup>357</sup> Mogelijk ging het hierbij om de kopij die de gemeenschap van Park bezat. Zie GG Ep. 17 (HB Ep. 103), l. 46-49.

<sup>358</sup> GG Ep. 16 (HB Ep. 102), l. 46-72.

<sup>359</sup> GG Ep. 16 (HB Ep. 102), l. 91-102.

<sup>360</sup> GG Ep. 18 (HB Ep. 104), l. 39-51.

<sup>361</sup> GG Ep. 26, l. 210.

<sup>362</sup> HB 103r, l. 160-176.

<sup>363</sup> GG Ep. 18, l. 135-137.

verzoek op te treden<sup>364</sup>. In afwachting van de antwoorden op hun vragenlijst zond Hildegard de monniken van Villers een kopij van haar *Liber vitae meritorum*<sup>365</sup>. Mogelijkerwijs bezat de gemeenschap daarenboven een handschrift met Hildegards derde visionaire werk, het *Liber divinorum operum*<sup>366</sup>. Het zou dus kunnen dat Guibertus toegang had tot Hildegards belangrijkste visionaire werken. Het *Liber vitae meritorum* werd in ieder geval te Gembloers met interesse gelezen tijdens de *collatio*<sup>367</sup>. In 1176 vatte Guibertus alleszins al het plan op zijn briefwisseling met Hildegard te bundelen als *memoriale* voor de profetes. Enigszins verontrust door ongefundeerde geruchten over Hildegards dood contacteerde hij immers de gemeenschap van Rupertsberg met het verzoek zijn verzonden brieven terug te sturen<sup>368</sup>, een petitie die hij in zijn volgende brief herhaalde<sup>369</sup>.

In de herfst van 1177 deed er zich echter een buitengewone kans voor: Walcherus, de koster van St-Amand verzocht Guibertus om hem op een reis naar Rupertsberg te vergezellen<sup>370</sup>. Op dit moment kwam het bestaan van een breder netwerk van bewonderaars van Hildegard in het Luikse Guibertus goed uit: hij kon namelijk een beroep doen op Philip van Park om voor hem de toestemming van de abt van Gembloers te bemiddelen. Op de vele inspanningen die Guibertus zich getroostte – deels post factum vermoedelijk – om zijn bezoek, dat uitmondde in een verblijf van drie jaar, voor te stellen als ‘geheel volgens de regels van monastieke gehoorzaamheid’ werd reeds in Hoofdstuk 2 ingegaan. Te Rupertsberg gekomen was Guibertus bijzonder onder de indruk van wat hij aantrof. Hij loofde in het bijzonder de wedijver in deugden tussen Hildegard en haar nonnen<sup>371</sup>. De ijver waarmee de nonnen zich toeleggen op lezen, gezang en handarbeid zoals het schrijven van boeken en maken van kledij kon Guibertus bijzonder bekoren<sup>372</sup>. In zijn lof voor de vrouwen van Rupertsberg was Guibertus mogelijk niet alleen: één van de nonnen, de prioeres Margaretha, genoot op z’n minst op het einde van de middeleeuwen alvast een reputatie

---

<sup>364</sup> GG Ep. 19 (HB Ep. 105).

<sup>365</sup> Overgeleverd als Dendermonde hs. 9. Het manuscript draagt de bezitsaantekeningen van zowel Villers als Gembloers. Naast het *Liber vitae meritorum* bevat het handschrift ook een selectie van Hildegards liederen, een dialoog tussen een priester en een duivel waarin ook Hildegard figureert en het *Liber viarum Dei*, weliswaar van de hand van Elisabeth van Schönau maar hier toegeschreven aan Hildegard. Het handschrift maakte tot minstens 1309 deel uit van de collectie van Villers, aangezien het is opgenomen in de bibliotheekcatalogus die in dat jaar werd opgemaakt (opgenomen onder nr. 122). Voor een analyse van het Dendermondse handschrift, zie Embach, *Die Schriften*, pp. 130-140 en Falmagne, *Un texte en context.*, p. 417.

<sup>366</sup> Lindeman suggereert zelfs dat de vragenlijst aan Hildegard geïnspireerd was op een lezing van dit werk. Zie Lindeman, ‘S. Hildegard’, p. 153. Deze hypothese wordt verder onderschreven door de bibliotheekcatalogus van Villers uit 1309. Onder nr. 123 staat immers ‘*Tres partes libri divinorum*’ opgelijst.

<sup>367</sup> GG Ep. 23 (HB Ep. 108a), l. 56-61.

<sup>368</sup> GG Ep. 23 (HB Ep. 108a), l. 48-55.

<sup>369</sup> GG Ep. 24 (HB Ep. 109), l. 78-84.

<sup>370</sup> GG Ep. 26, l. 295-300.

<sup>371</sup> GG Ep. 38, l. 47-56.

<sup>372</sup> GG Ep. 38, l. 57-64.

van heiligheid, aldus blijkt uit de werken van Johannes Trithemius<sup>373</sup>. Als een waar mirakel beschouwde Guibertus het daarenboven dat een klooster ‘*a femina paupere, advena et infirma recens fundatum*’ zo’n solide economische basis had dat het prachtige kloostergebouwen en een entourage van 50 nonnen, verscheidene functionarissen en een continue stroom aan gasten kon onderhouden<sup>374</sup>. Welke personen onder deze functionarissen – *officiales domus, qui plures habentur* – verstaan worden, is jammer genoeg niet gespecificeerd. Tot slot vergeleek Guibertus zijn verblijf te Rupertsberg zelfs met de lieflijke omarming van Rachel, die in sterk contrast stond met de slavernij van de blinde Lea die hij te Gembloers onderging<sup>375</sup>, een opmerking die – zoals hoger gezien – veel kwaad bloed zette bij zijn medemonniken. Het koppel Rachel-Lea werd vaak aangehaald als parallel van hun meer bekende tegenhangers Maria en Martha en diende als metafoor voor respectievelijk het contemplatieve en het actieve leven. Vaak paste men de beeldspraak van het verlaten van Lea voor Rachel toe op seculiere religieuzen die zich bekeerden tot het monastieke leven<sup>376</sup>. Met andere woorden, Guibertus schilderde zijn leven te Rupertsberg tegenover zijn medebroeders uit Gembloers af als het perfecte contemplatieve en monastieke leven. Dit lijkt echter niet met de feiten te stroken, aangezien van Guibertus te Rupertsberg een veel actievere rol werd verwacht in het behartigen van de interne en externe zaken van het klooster dan hij vermoedelijk ooit te Gembloers vervulde. Het is dus maar de vraag of het leven te Rupertsberg Guibertus veel tijd voor contemplatie overliet. Waarschijnlijk gebruikte Guibertus de vergelijking eerder als een strategie om zijn moederabdij, onder leiding van de door hem verfoeide abt Johannes, te stigmatiseren: een kloostergemeenschap waar vooral Lea heerste, schoot immers schromelijk te kort in zijn primaire functie, namelijk contemplatie van God. Over de verwachtingen die aan Guibertus

---

<sup>373</sup> Margaretha en haar oudere zus Ida zouden beiden dochters zijn geweest van de graaf van Hohenfels. Terwijl Margaretha al vroeg voor een religieus leven koos, huwde Ida met de graaf van Sponheim. Na diens dood vergezelde ze haar zus echter in het klooster van Bingen (vanaf 1189/90). Beiden genoten een bijzonder vrome reputatie, Ida omwille van haar penitentie, gebeden en studie en Margaretha omwille van haar mirakels. Het klooster van Sponheim zou daarenboven het hoofd van Margaretha als reliek hebben gekregen van Guda, de abdis van Bingen op het einde van de middeleeuwen, mogelijk tezamen met een arm van Hildegard. Dit alles kan afgeleid worden uit de kronieken van Sponheim en Hirsau alsook de annalen van dit laatste klooster, allen van de hand van Johannes Trithemius, de abt van Sponheim (1482-1505/6) en een groot bewonderaar van Hildegard. Voor een overzicht van de beschikbare informatie over Margaretha en Ida, zie AASS, Oktober XIII, Antwerpen, 1768, col. 97-99. Voor een overzicht van Johannes Trithemius’ rol als promotor van Hildegards reputatie, werken en cultus, zie Embach, *Die Schriften*, pp. 458-491. Margaretha van Hohenfels is overigens waarschijnlijk niet de Margaretha waaraan in GG Ep. 35 gerefereerd wordt. Die Margaretha was op het moment van haar vermelding in brief 35 uit ca. 1185 al overleden, terwijl Margaretha van Hohenfels vermoedelijk minstens leefde tot ca. 1189/90, wanneer haar zus intrad te Bingen.

<sup>374</sup> GG Ep. 38, l. 65-74.

<sup>375</sup> GG Ep. 38, l. 13-23.

<sup>376</sup> Giles Constable, ‘The Interpretation of Mary and Martha’, in: Giles Constables, *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, passim, in het bijzonder pp. 10-11 en p. 35.

te Rupertsberg gesteld werden, gaf hij slechts terloops informatie mee. Hij stelde bijvoorbeeld dat Hildegard gesmeekt had om zijn aanwezigheid te Rupertsberg opdat hij de spirituele zorg voor haar, haar nonnen en haar boeken op zich zou kunnen nemen<sup>377</sup>. Zijn rol als secretaris is één van de best onderzochte aspecten van de figuur van Guibertus en zijn invulling van de functie, en de vele vrijheden die hij zich hierbij permitteerde, werd al in Hoofdstuk 5 uitgebreid belicht. Zijn concrete activiteiten ter ondersteuning van de vrouwengemeenschap te Rupertsberg konden tot nu toe echter op minder enthousiasme onder historici rekenen, met uitzondering van Fiona Griffiths' recente artikel<sup>378</sup>. Traditioneel lag de verantwoordelijkheid voor het voorzien van de nodige mannelijke medewerkers ter assistentie van het externe en interne beleid te Rupertsberg bij de gemeenschap van Disibodenberg<sup>379</sup>. Na de dood van Volmar, die naast secretaris ook deze twee taken op zich lijkt te hebben genomen, bleek de abt van Disibodenberg echter weigerachtig om Hildegards privilege van vrije keuze te erkennen dat haar het recht toekende de volgens haar meest geschikte monnik van Disibodenberg te kiezen als nieuwe mannelijke medewerker. Waarschijnlijk lag de onvrede over de verhuis van de vrouwengemeenschap van Disibodenberg naar Rupertsberg aan de grond van dit verzet van de abt<sup>380</sup>. Hildegard moest haar invloed tot op het hoogste niveau aanwenden om toch haar zin te krijgen: in een brief uit 1173 beklagde ze zich bij paus Alexander III over de onwil van de abt om haar keuze te eerbiedigen. De paus stelde daarop Wescelinus, Hildegards neef en kanunnik te Mainz, aan om te bemiddelen<sup>381</sup>. Kort daarop nam Godfried van Disibodenberg de zorg voor de vrouwengemeenschap op zich. Hij stierf echter in 1176 en deze keer lijkt de abt van Disibodenberg zich niet te hebben laten vermurwen. Hildegard deed daarom een beroep op twee kanunniken uit Mainz. Hildegards broer Hugo was verantwoordelijk voor het externe beleid en een kanunnik van St-Stefanus nam de spirituele begeleiding voor zijn rekening. Beiden overleden echter kort na Guibertus'

---

<sup>377</sup> “*ut interiorem curam ipsius et filiarum eius et considerandorum librorum, quos scripsit, susciperem.*” GG Ep. 38, l. 38-40.

<sup>378</sup> Fiona Griffiths, ‘Monks and Nuns at Rupertsberg. Guibert of Gembloux and Hildegard of Bingen’, in: Fiona Griffiths & Julie Hotchin (reds.), *Partners in Spirit: Men, Women, and Religious Life in Germany, 1100-1500*, Brepols, Turnhout, 2014, te verschijnen. Ik ben Fiona Griffiths veel dank verschuldigd voor het ter beschikking stellen van haar bijdrage aan dit boek.

<sup>379</sup> Griffiths verwijst naar een oorkonde van Arnold, de aartsbisschop van Mainz, uit 1158, waarin vastgelegd werd dat het de plicht van de gemeenschap te Disibodenberg was om de nonnen van Rupertsberg van een geschikte priester te voorzien. Deze oorkonde werd bevestigd in 1163 door keizer Frederik Barbarossa. In Hildegards *Vita* wordt daarenboven gesteld dat Rupertsberg hierbij de vrije keuze tussen de monniken van Disibodenberg had. Zie Griffiths, ‘Monks and Nuns’, te verschijnen.

<sup>380</sup> Griffiths, ‘Monks and Nuns’, te verschijnen. Uit Hildegards overgeleverde briefwisseling met de gemeenschap van Disibodenberg blijkt inderdaad dat Hildegards beslissing om haar vrouwenklooster te verhuizen niet bepaald in goede aarde was gevallen bij haar voormalige ‘collega’s’. Zie HB Ep. 74, 74r, 75, 76r, 77 en 78.

<sup>381</sup> Griffiths, ‘Monks and Nuns’, te verschijnen. Op basis van HB Ep. 10 en 10r.

aankomst, waarop de zorg voor het klooster op Guibertus' schouders terecht kwam<sup>382</sup>. Dit soort moeilijkheden om een priester te verwerven met geschikte devote reputatie was overigens niet uniek aan Rupertsberg. Ook Herrad van Hohenbourg en Heloïse ondergingen een moeizame zoektocht naar een geschikte priester<sup>383</sup>. Dat Hildegards keuze uiteindelijk op Guibertus viel, was vooral ingegeven door diens eerder toevallige aanwezigheid en bereidheid eerder dan zijn eventuele expertise als biechtvader van vrouwen. Er is immers geen enkel bewijs dat de monniken van Gemblours ooit actief bij de zorg voor vrouwengemeenschappen waren betrokken. Fiona Griffiths ziet in Guibertus een zeldzame getuige van een 'broader intellectual culture of support for the involvement of men with religious women – a culture, which, by the middle of the twelfth century, had developed a distinctive vocabulary and rhetoric'<sup>384</sup>. In deze cultuur, waarvan Robert van Arbrissel, Abelardus en hun minder gekende tegenhangers te Marbach vertegenwoordigers waren, kreeg de zorg voor vrouwen een positieve invulling en vormde het een essentieel onderdeel van het zelfbegrip en de identiteit van de mannen actief in de *cura*<sup>385</sup>. Geheel in de lijn van de *vita apostolica*-gedachte interpreteerde men de zorg voor vrouwen als een verwezenlijking van de idealen zoals die onder de vroege christenen leefden<sup>386</sup>. Daarenboven zag men zich als directe erfgenamen van Christus die de zorg voor zijn moeder Maria bij zijn sterven overdroeg aan zijn leerling Johannes de Evangelist<sup>387</sup>. Het verlenen van assistentie aan vrouwen was meteen ook een gelegenheid om het eigen zielenheil te verwerven: behalve een oefening in nederigheid was het immers een vorm van zelfgekozen martelaarschap om zo dicht bij de bron van alle verleiding te leven<sup>388</sup>. Tegelijkertijd was men ook niet blind voor de bijzondere kansen die vrouwen boden: als

---

<sup>382</sup> GG Ep. 26, l. 307-312 en l. 324-329.

<sup>383</sup> Herrad van Hohenbourg ging zelfs over tot de stichting van twee gemeenschappen van reguliere kanunniken onder haar hoede, zodat ze toch min of meer verzekerd was van toegang tot geschikte priesters. Zie Fiona Griffiths, '“Men's Duty to Provide for Women's Needs”: Abelard, Heloise, and Their Negotiation of the *Cura Monialium*', in: Berman, *Medieval Religion*, p. 301 (herdruk uit: *Journal of Medieval History*, 30 (2004), pp. 1-24) (Heloïse); Griffiths, *The Garden of Delights*, pp. 40-47 (Herrad). Zelfs de gemeenschap van Fontevrault, die net specifiek als vrouwengemeenschap ondersteund door religieuze mannen was ontstaan, kende problemen met hun priesters, zo blijkt uit pauselijke bullen uit de jaren 1126 en 1132, waarin het mannen werd verboden de orde te verlaten. Zie Griffiths, 'Men's Duty', p. 301; Griffiths, 'The Cross and het *Cura Monialium*', pp. 322-323.

<sup>384</sup> Griffiths, 'Monks and Nuns', te verschijnen.

<sup>385</sup> Voor Griffiths argumentatie van deze 'cultuur met gemeenschappelijk vocabularium ter verdediging van de zielenzorg voor vrouwen', zie Fiona Griffiths, 'Brides and *Dominae*: Abelard's *Cura Monialium* at the Augustinian Monastery of Marbach', in: *Viator*, 34 (2003), pp. 57-88; Griffiths, 'Men's Duty', pp. 290-315 en Griffiths, 'The Cross and the *Cura Monialium*', pp. 303-330.

<sup>386</sup> De Handelingen van de apostelen, in het bijzonder verzen 1, 14; 2, 42-47 en 4, 32-37 vormden de theologische basis waarin deze opvattingen gegrondvest waren. Zie Hotchin, 'Female Religious Life', pp. 61-62.

<sup>387</sup> In feite aan Johannes de apostel, maar in de christelijke cultuur wordt deze vaak vereenzelvigd met de Johannes van wie een evangelie is overgeleverd. Voor de desbetreffende bijbelpassage, zie Joh. 19, 26-27. Zie Griffiths, 'The Cross and *Cura Monialium*', pp. 316-324.

<sup>388</sup> Griffiths, 'The Cross and *Cura Monialium*', pp. 326-327.



Bruiden van Christus genoten ze immers een geprivilegieerde toegang tot de Verlosser en konden ze bemiddelen voor de mannen die hen ondersteunden<sup>389</sup>. Het dienen van vrouwen was dus een vorm van *vita activa* – en zeker niet contemplatief zoals Guibertus liet uitschijnen – in de betrekkelijk veilige omgeving van het kloosterleven, opdat de vrouwen zich op zuivere contemplatie konden toeleggen<sup>390</sup>. Met andere woorden, hoewel het een win-win situatie voor beide partijen was (d.i. de nodige dienstverlening voor vrouwen in ruil voor een weg naar zielenheil voor mannen), stonden in feite de mannen in dit discours centraal en werden de vrouwen voornamelijk verengd tot instrument naar zielenheil van hun mannelijke ‘assistenten’<sup>391</sup>. Ook Guibertus wordt door Griffiths in deze cultuur van vrijwillige dienst aan vrouwengemeenschappen geplaatst. Ze stelt dat Guibertus troost en vriendschap vond bij de gemeenschap van Rupertsberg alsook spirituele weldaden die niet in Gembloers voorhanden waren<sup>392</sup> en zodoende zijn rol als priester bij vrouwen als een essentieel onderdeel van zijn spirituele identiteit ging beschouwen. Kortom, ‘the women needed Guibert, but ... Guibert needed the women too’<sup>393</sup>. Dat Guibertus zijn verblijf te Rupertsberg ervoer als bijzonder begunstigd met spirituele weldaden, staat buiten kijf<sup>394</sup>. Ook na zijn vertrek blijft hij zijn dienstbaarheid aan de gemeenschap betuigen – in de *salutatio* van een brief gericht aan de gemeenschap na zijn vertrek bood Guibertus immers zijn ‘gebeden, dienst en zichzelf’ aan<sup>395</sup> – al bevestigt niets in de brieven dat dit meer dan een beleefdheidsformule was. Tot slot getuigt zijn briefwisseling met Gertrude van de vriendschap die hij er opbouwde<sup>396</sup>. Of Guibertus de *cura mulierum* echt als onderdeel van zijn religieuze identiteit is gaan beschouwen, lijkt echter twijfelachtig. Slechts eenmaal verbond hij de spirituele voordelen die zijn bekendheid met de nonnen van Rupertsberg hem opleverde expliciet met zijn eigen diensten aan deze gemeenschap<sup>397</sup> en hij meende er

---

<sup>389</sup> Griffiths, ‘The Cross and *Cura Monialium*’, pp. 324-326.

<sup>390</sup> Hotchin, ‘Female Religious Life’, p. 64.

<sup>391</sup> Abelardus lijkt hierin enigszins af te wijken van dit discours in de zin dat hij meer klemtoon legt op de inbreng van de vrouwen en spreekt van de plicht van mannen om vrouwen bijstand te verlenen in de zaken die ze, omwille van hun sekse, niet zelf kunnen verrichten. Zie Griffiths, ‘Men’s Duty’, pp. 297-299.

<sup>392</sup> Griffiths, ‘Monks and Nuns’, te verschijnen.

<sup>393</sup> Griffiths, ‘Monks and Nuns’, te verschijnen.

<sup>394</sup> Zie bijvoorbeeld “*non parum profeci videns et admirans et meipsum quasi segnem despiciens si non in aliquo imitarem sacrem conversationem gloriose illius multitudinis omne genere virtutum refulgantis et in sexu fragilis meritis, hortatu et exemplis magistre sue hostem illum triumphantis*” of “*Et quidem sicut copiosam michi retinendi eam ex consideratione impensorum michi a vobis beneficiorum suppetere profiteor materiam, ita etiam, ne pro parte mea ledatur, non minorem in conseruanda ea diligentiam adhibeo.*” Respectievelijk De destructione, fol. 3v en GG Ep. 32, l. 9-13.

<sup>395</sup> “*Dilectissime in Christo sorori, ancille et sponse eiusdem Christi frater G<uibertus> de Gemblues, salutem, orationes, seruitium et seipsum in Domino.*” GG Ep. 34, l. 1-3.

<sup>396</sup> Zie bijvoorbeeld GG Ep. 34.

<sup>397</sup> “*Precor ergo ut, si pro dilectione qua uos uehementer, caste tamen, amplector, et pro seruitio quod quamdiu licuit deuote uobis exhibui, michi uicarium repretatis affectum; precor, inquam, ut sedule Deum oretis ne fuga mea fiat sabbato uel hieme, sed in beneplacito ipsius Dei et tempore oportuno, ut, in stadio uite*

ook na zijn vertrek en op afstand van te kunnen genieten<sup>398</sup>. Directe persoonlijke betrokkenheid bij en dienst aan de gemeenschap van Rupertsberg was dus geen voorwaarde om van de spirituele voordelen van de vrouwen te kunnen genieten. Uit de weliswaar schaarse informatie die hij blootgaf in zijn brieven over zijn taken te Rupertsberg blijkt daarenboven dat hij zich niet altijd even goed van zijn verplichtingen kweet en zich vaak liet bijstaan door anderen. Echt na aan het hart lijkt zijn rol als priester in een vrouwengemeenschap hem niet gelegen te hebben. Waarschijnlijk was Hildegards aanbod voor Guibertus in de eerste plaats een welkome kans om zijn moederabdij te ontvluchten. Daarenboven genoot hij vermoedelijk van het gevoel van belangrijkheid dat hij er ervoer. Achteraf hield Guibertus immers zijn beste herinneringen over aan de gehoorzaamheid die de vrouwen hem betoond hadden<sup>399</sup>. Hijzelf was daarentegen enkel aan Hildegard verantwoording verschuldigd<sup>400</sup>. Guibertus' loyaliteit lag dus niet zozeer bij de gehele gemeenschap, dan wel bij individuen: bij Hildegard zelf (tijdens zijn verblijf) of bij zijn bijzondere vriendin Gertrude (na zijn vertrek). Zijn al bij al vrij kortstondige taak als dienaar van vrouwen was dus van ondergeschikt belang aan zijn rol als promotor van St-Martinus en diens cultus. Guibertus' religieuze identiteit lag in de eerste plaats verankerd in zijn zelfperceptie als bewonderaar en hagiograaf van Martinus.

De overgeleverde brieven lichten – vaak onbedoeld – een tipje van de sluier op over Guibertus' concrete invulling van zijn verantwoordelijkheden te Rupertsberg. Zo fungeerde Guibertus als naaste medewerker van Hildegard als aanspreekpunt en tussenpersoon. Radulfus, een monnik van Villers, verzocht hem bijvoorbeeld per brief een tweede lijst vragen, bijgevoegd aan de brief, aan de profetes voor te leggen<sup>401</sup>. Erg hulpvaardig betoonde Guibertus zich echter niet: hij maande de gemeenschap van Villers vooral aan niet teveel hoop te koesteren om ooit antwoorden te krijgen op hun vragen en verwees hen in plaats daarvan door naar de werken van de kerkvaders of de *magistri* van Parijs<sup>402</sup>. Guibertus trad daarenboven ook als vertegenwoordiger op voor het klooster in allerlei zaken. Om deze naar behoren te behandelen reisde Guibertus zeer regelmatig naar Mainz<sup>403</sup>. Zijn gebrek aan

---

*presentis adiutus ab eo, sine detrimento et scandalo ad brauium felicitatis eterne pertingam.*” GG Ep. 32, l. 271-277.

<sup>398</sup> Zie Guibertus' verzoeken om gebeden in zijn latere briefwisseling met de gemeenschap van Rupertsberg.

<sup>399</sup> “*Nam cum innumera pietatis et honoris obsequia a uobis michi exhibita sedula inuestigatione frequenter recurro, quid aliud nisi, ne in altari cordis mei eiusdem ignis dilectionis deficiat, more sacerdotis idem in lege iussi facere, cotidie ligna subicio?*” GG Ep. 32, l. 13-17.

<sup>400</sup> GG Ep. 32, l. 53-59.

<sup>401</sup> GG Ep. 25.

<sup>402</sup> “*Ipsi aut per uos diligenti inuestigatione e libris doctorum sensus earum elicitos, data studii opera, in unum compingatis; aut, si hoc non sedet, alicui magistrorum Francie peritissimo ad dissoluendum eas per quemlibet monachum ordinis uestri, quorum plurimi sepius Cistercium tendunt, denuo mittatis.*” GG Ep. 26, l. 844-849.

<sup>403</sup> “*Accitus enim litteris et uoto totius congregationis, que in monte sancti Rodberti Pinguie collecta est, ... in ministerio illic Deo seruientium ibidem per triennium demoratus sum; et quotiens pro causis necessariis ad officiales ecclesie Moguntiam mittebar.*” GG Ep. 52, l. 74-80.

kennis van het Duits speelde hem echter soms parten bij de uitoefening van deze belangenbehartiging<sup>404</sup>. Bij welke van zijn zakenpartners Guibertus niet kon terugvallen op Latijn als *lingua franca* specificerde hij echter niet. Mogelijks om aan deze situatie te verhelpen werd hij in het beheer van de externe zaken van het klooster bijgestaan door twee *procuratores*, beiden Gerlacus genaamd<sup>405</sup>. Ook een deel van zijn spirituele takenpakket schoof Guibertus door naar anderen, zo blijkt uit brief 32. Hierin verhaalde hij hoe de kandidaat, die hij voor het uitvoeren van het heilige officie had voorgedragen, bij nader inzien omwille van zijn ongepaste vleierij en nalatigheid niet de beste keuze bleek te zijn geweest. De man werd dan ook uit zijn functie ontzet, tot grote ontevredenheid van enkelen die zich zeer misnoegd over Guibertus' handelwijze uitlieten<sup>406</sup>. Guibertus lijkt dus de spirituele zorg voor de nonnen niet alleen op zich te hebben genomen. Desalniettemin voerde Guibertus op z'n minst bepaalde priesterlijke taken zelf uit. Zo doopte hij Werner van Bolanden, een lid van een belangrijke lokale familie<sup>407</sup>. Het *epistularium* bevat daarenboven op het einde twee fragmentarische teksten, door Derolez uitgegeven als brieven 55 en 56, die echter eerder preken lijken te zijn. De eerste daarvan is duidelijk gericht aan een vrouwengemeenschap, naar alle waarschijnlijkheid Rupertsberg<sup>408</sup>. Deze preek is de enige getuigenis van Guibertus' praktische invulling van de *cura mulierum*. In deze preek beklemtoonde Guibertus de noodzaak van de 'twee kronen', of de ook wel 'de lelie' en de 'roos', voor het zielenheil van de vrouwen. Met deze vrij traditionele beeldspreek bedoelde hij de deugd van maagdelijkheid en het martelaarschap. Dit eerste element betoogde hij aan de hand van het Hooglied en Matth. 25, 2-10, waarbij enkel de verstandige maagden erin zouden slagen zich klaar te maken voor hun huwelijksnacht met de Bruidegom, terwijl de dwaze maagden zich in de luren lieten leggen door hun overmoed. De drievoudige maagdelijkheid waarnaar beide seksen moesten streven bestond niet enkel uit het vermijden van seksuele bezoedeling, maar ook in 'maagdelijkheid van geest' door

---

<sup>404</sup> 'Ego, utpote novus adhuc teutonice incola terra, et disparis homo lingue, ad plenarium illi ministerium exhibendum in plurimis deficio.' GG Ep. 26, l. 797-800.

<sup>405</sup> "Quero etiam et scire cupio de duobus Gerlacis illis, procuratoribus exteriorum rerum domus, et de aliis qui uel que supersint aut obierint, ut sciam quibusque sua reddere". GG Ep. 40, l. 38-40.

<sup>406</sup> "Etenim nostis quia, cum quendam michi in officiis diuinis suffragaturum et rogatu meo et causa Dei suscepissetis, re in contrarium cedente, quomodo et me pro negligentibus suis eum benigne redarguentem, cum exinde magis diligere et uenerari deberet, iniuriarum multiplicitate sepius obruerit, et uos ausu ex familiaritate concepto non impudica quidem, sed importuna susurrationum assentatione infestauerit et, Deo in sinum eius et suas negligentias et meas refundente iniurias, cum ultra eius insolentia ferri non posset, exire iussus, quo merore animos earum que eius presentia delectabantur, consternauerit. Quam eius abiectioem licet michi ab illis submurmurando imputata sit, scit tamen scrutator cordium Deus eam me nullatenus prestruxisse, sed tantum tacite tolerasse, et ob hoc maxime, quod constaret hoc prouenisse et michi ad pacem, et domui ad concordiam et honorem." GG Ep. 32, l. 184-198.

<sup>407</sup> "nepotem uestrum, carissimum filiolum meum Warnerum de Borlandia, quem eo tempore quo Binguie cum domna Hildegarde commoratus sum baptizauit et de sacro fonte suscepit". GG Ep. 50, l. 211-214. Voor meer informatie over deze Werner van Bolanden, zie Hoofdstuk 3.

<sup>408</sup> GG Ep. 55.

het voorkomen van ‘ijdele en nieuwe’ of ‘ongepaste of leugenachtige’ gedachten<sup>409</sup>. Het martelaarschap bestond vervolgens uit zelfkastijding en dienstbaarheid<sup>410</sup>. Om beide vereisten te verwezenlijken was doorzettingsvermogen vereist, zowel in uiterlijke als in innerlijke werken. Deze innerlijke werken bestonden er volgens Guibertus in de kuisheid te bewaren, te vechten tegen de begeerten van het vlees, zich gehoorzaam en nederig te betonen en genotzucht en frivoliteit te vermijden<sup>411</sup>. Daarnaast was ook het bejubelen en danken van God essentieel<sup>412</sup>. Op deze manier konden de vrouwen zich als koninginnen betonen<sup>413</sup>. Vrouwen konden dus volgens Guibertus wel een verheven status bereiken indien ze zich erop toelieden. Echt verrassend zijn Guibertus’ adviezen aan de vrouwen van Rupertsberg niet te noemen. Hij beklemtoonde typische deugden zoals gehoorzaamheid en nederigheid, dit in tegenstelling tot bijvoorbeeld studie of spirituele ontwikkeling. De essentie van het vrouwelijke monastieke leven lag immers in het ideaal van maagdelijkheid<sup>414</sup>. Guibertus’ adviezen aan de vrouwen van Rupertsberg bleven dus erg stereotiep, maar geven aan dat Guibertus zich toch ook het zielenheil van de gemeenschap onder zijn hoede aantrok.

Guibertus was erg beducht voor eventuele smetten die zijn verblijf onder vrouwen op zijn blazen konden werpen. Hij was zich immers steeds bewust van het belang van zijn reputatie en achtte het zijn taak potentiële lasteraars, en dus potentiële zondaars, geen aanleiding te geven om zich over te geven aan smadelijke woorden<sup>415</sup>. Derhalve voelde hij

---

<sup>409</sup> “*qui typo uel figura numeri illius in utroque sexu designati triplici uirginitatis munditia agni precurrentis sequuntur uestigia; hii scilicet, qui nulla meditantur uana uel noua, nulla meditantur inepta seu mendacia, nulla fede commixtionis infusione corporum suorum inquinant uestimenta.*” GG Ep. 55, l. 23-74, citaat op l. 71-74.

<sup>410</sup> GG Ep. 55, l. 75-97.

<sup>411</sup> GG Ep. 55, l. 110-207. Guibertus heeft het over het algemeen erg weinig over kuisheid of maagdelijkheid in zijn *epistularium*. Wanneer hij hier toch over spreekt is het bijzonder vaak in de context van de *cura monialium*, bijvoorbeeld in zijn verdediging van zijn verblijf te Rupertsberg en in zijn preek voor de vrouwen van deze gemeenschap.

<sup>412</sup> GG Ep. 55, l. 208-232.

<sup>413</sup> GG Ep. 55, l. 23-25 en 98-99.

<sup>414</sup> “*dignitatem sublimis et gloriose, id est uirginalis, uocationis uestre*” en “*Nimirum que distinxerunt labia uestra et locutum est os uestrum in quacumque uel tribulatione uel deuotione uestra, et maxime uotum conseruande uirginitatis, quod bis iurastis et statuistis custodire et reddere sponso uestro: in professione scilicet monachatus uestri, et in consecratione, quam sollempniter ab episcopo suscepistis.*” Respectievelijk GG Ep. 55, l. 60-61 en l. 129-135.

<sup>415</sup> “*Nec enim ignoro quoniam recte secundum precepta Dei ambulantes non minus forte oporteat custodire famam suam quam uitam suam. Nam sicut non custodiendo quis uitam suam seipsum perdit, ita negligendo famam suam proximum interficit. Vnde scriptum est: Qui negligit famam suam crudelis est. ...Certa enim ratione caritatem non habere conuincitur, qui fratrem, quem sicut seipsum precipitur diligere, a ruina uel morte premonendo non curat reuocare. Sic et ille procul dubio crudelis est et reus fraterni sanguinis, qui, quamlibet innocenter uiuat, alios tamen de se malum opinari et mentiri scienter tolerat, ... Custodiamus ergo uitam nostram, ne perdamus nosmetipsos; custodiamus et famam nostram, ne ad detractionem et mendacium, ac per hoc ad interitum, alios prouocemus.*” GG Ep. 32, l. 136-159.

zich verplicht om genoegdoening af te leggen over bepaalde zaken die tijdens zijn verblijf te Rupertsberg waren voorgevallen. Behalve over de aanstelling van een onwaardige priester maakte hij zich zorgen over het feit dat hij iemand geld had geleend dat Hildegard toebehoorde, weliswaar uit goede bedoelingen. Hij dacht immers zo de persoon in kwestie op termijn te kunnen bekeren tot het monastieke leven. Toen puntje bij paaltje kwam, weigerde deze persoon echter de som terug te betalen, wat Guibertus zeer beschaamde<sup>416</sup>. Hij was echter in beide gevallen vrij van alle misdaad, al misschien niet van schuld – *etsi non sine culpa, sine crimine tamen et querela*<sup>417</sup>. Hij herinnerde de vrouwen van Rupertsberg aan, en trachtte dus al doende zijn lezerspubliek te overtuigen van, zijn onberispelijke houding tijdens zijn verblijf. Dankzij Gods gratie had hij immers nooit een onbehoorlijk woord gesproken, noch een onzedelijke gedachte over één van de nonnen gehad, maar was hij steeds trouw, bereidwillig en een haven van rust geweest<sup>418</sup>. Uiteraard moest hij wel toegeven dat hij ook wel eens een luchthartig woord met de vrouwen had gewisseld – hij was immers niet perfect – maar toch was hij steeds zeer voorzichtig geweest in wat hij vertelde, wat hem de reputatie had opgeleverd hard en streng te zijn<sup>419</sup>. Zijn samenleven met vrouwen was dus zeker niet ingegeven door wellustige verlangens, maar

---

<sup>416</sup> “*Scitis nichilominus et alteri, natalium claritate pollenti, sed interdum paupertatis necessitate laboranti, quem diligebam et seculo abstrahere et numero fratrum Christi addere cupiebam, cum ei uadiolum aliquod, a matre Hildegarde acceptum, pietatis intuitu prestitissem, qualiter fide fracta michi illud statuto tempore reddere distulerit, ac per hoc detractoribus, spiculis uerborum ferendum, me obiecerit. Et licet nemo me super hoc in facie reprehendere umquam presumeret, noui tamen id egre uos tulisse, plus pro meo pudore quam pro eiusdem uadii morosa restitutione.*” GG Ep. 32, l. 199-208.

<sup>417</sup> “*His duobus exceptis reatibus, qui tamen, ut dictum est, et de ignorantia futurorum et miseratione compassionis processerunt, libere pronuntio, quantum ad iustificationes huius temporis, me, etsi non sine culpa, sine crimine tamen et querela inter uos conuersatum fuisse et a uobis exisse.*” GG. Ep. 32, l. 209-213.

<sup>418</sup> “*reminisimini, queso, quam deuotus fuerit introitus meus ad uos, quam quiete et sine superfluitate ambulauerim inter uos, quam libens et indefessus in opere Dei uobis astiterim, quam fideliter, quam instanter, hoc est sine fraude et negligentia, uniuersa a domina mea et matre uestra uenerabili Hildegarde michi imposta executus sim. Recolite, queso, etiam quam impolluto calle uobis cum positus usque ad egressum transierim. Veritatem enim dico, testimonium michi in Spiritu Sancto perhibente conscientia mea, quod super nullam uestrum aliquando deprauatum sit cor meum; nec reprehendit me censura iudicii mei de uerbo turpi nec de respectu lenocinii cum aliqua uel super aliqua uestrum a die introitus mei usque ad exitum meum a uobis; quoniam rogaueram Dominum, et posuerat custodiam ori meo et ostium circumstantie labiis meis, ne declinaretur cor meum in uerba malitie, pepigeram que dudum et ipse fedus cum oculis meis, ut ne cogitarem quidem de uirgine; et sic opitulante Deo non sunt coinquinata uestimenta mea degentis inter uos, et cum quali intraui, expleto utcumque officio uicis mee, cum tali tunica exiens munda apud uos uestigia reliqui.*” GG Ep. 32, l. 53-73.

<sup>419</sup> “*Nec tamen dico uel intelligi uolo, quin loquens uobis cum nulla nisi seria dixerim aut nullos nisi timoratos uel necessarios respectus habuerim, cum necdum omnino in his iustificatus sim (etenim qui non labitur in his, hic perfectus est uir, quod longe est a me); ad uitandas ineptias, que inter disparem sexum dici uel contingere possunt, firmiter decreueram custodire os meum, ne loqueretur turpitudinem... Hinc est quod, dum extranei (cum quibus me, ut sum dissolutus et remissus, non solum iocunde, sed et iocose habebam) inhumanum me et communem predicarent, nonnulla uestrum, cum quibus familiarius loqui consueueram, pro seueritate habitus mei uobis cum non ita esse, sed rigidum et austerum me asserebant.*” GG Ep. 32, l. 77-91.

vloeiende voort uit zijn gehoorzaamheid. Daarenboven bewezen de voorbeelden van St-Hiëronymus en de hooggeplaatste bewonderaars van Hildegard dat interactie met vrouwen niet per definitie afkeurenswaardig was en daarenboven waren er ook vele andere abten die niet uit eigen wil, maar uit verplichting de zorg voor vrouwen op zich namen<sup>420</sup>. In zijn briefwisseling met zijn moederabdij liet Guibertus zelfs uitschijnen dat hij eigenlijk liever in een ander ‘regulier’ klooster zou verblijven<sup>421</sup>, alsof Rupertsberg niet aan deze vereiste voldeed. In een brief aan Radulfus van Villers formuleerde hij tot slot zijn meest systematische verantwoording van de *cura mulierum* en zijn verblijf bij vrouwen. Fiona Griffiths wijst er terecht op dat er – ondanks Guibertus’ herhaaldelijke belijdenis van de zuiverheid van zijn hart<sup>422</sup> – waarschijnlijk geen concrete beschuldiging van ongepast seksueel gedrag aan de grondslag van dit betoog lag, maar dat het waarschijnlijk meer ingegeven was door de moeilijke relatie met zijn moederabdij<sup>423</sup>. In de enige overgeleverde brief van de gemeenschap van Gemblours wordt overigens ook nergens gealludeerd op eventueel seksuele schandalen, maar enkel op het niet naleven van Guibertus’ gelofte tot *stabilitas* en bijstand in tijden van nood<sup>424</sup>. Ook de monniken van Villers, bekend voor hun openheid tegenover vrouwen<sup>425</sup>, steunden de aanklacht van de abt van Gemblours<sup>426</sup>, wat het des te onwaarschijnlijker maakt dat het Guibertus’ samenleven met vrouwen an sich was dat zoveel kwaad bloed zette te Gemblours en omstreken. Dat Guibertus in zijn verdediging van zijn verblijf te Rupertsberg zoveel klemtoon legde op zijn kuisheid en gepast gedrag, was misschien een tactiek om de aandacht van de ware beschuldigingen van zijn medebroeders af te leiden en te verleggen naar een breder, maatschappelijk gevestigd debat over het al dan niet gepast zijn van het dienen van religieuze vrouwen. Dit debat kende een eigen discours dat Guibertus meteen een uitgebreid arsenaal aan argumenten aanreikte om zijn gedrag te verantwoorden. Het is, zoals Griffiths al opmerkte, inderdaad

---

<sup>420</sup> “*cum ego ad cohabitandum uobis non impetu lasciuientis animi, sed litteris sancte matris Hildegardis uocatus et obsecratus, accesserim, iussu episcopi Leodiensis, rogatu archiepiscopi Coloniensis, concessu quoque abbatis mei compulsus ... Quasi uero non et plures alii sublimiores et meliores me, gratia sanctitatis eius ducti, eandem uenerabilem matrem uestram ante me expetierint et ei in quibuscumque uoluit paruerint beatus quoque Iheronimus, obtrektorum suorum uehementissimus succensor, Paulam, Eustochium et Marcellam alias que nonnullas religiosas feminas familiares non habuerit, et eis sepius scripserit; multi etiam alii sancti uiri monasteriis puellarum non preuerint et eis secundum prelationis exigentiam frequenter interfuerint.*” GG Ep. 32, l. 107-122.

<sup>421</sup> “*licet multo amplius in aliquo regulari claustro commorari desiderem*”. GG Ep. 38, l. 43-46. Mogelijk is deze passage bij het opstellen van zijn *epistularium* ingelast om aan te tonen dat hij nooit echt zelf verlangd had te Rupertsberg te blijven. Op deze wijze wou hij mogelijk zijn lezerspubliek ervan overtuigen van zijn onschuld in het conflict met de abdij van Gemblours.

<sup>422</sup> GG Ep. 26, l. 404-434 en l. 483-684.

<sup>423</sup> Griffiths, ‘Monks and Nuns’, te verschijnen.

<sup>424</sup> GG Ep. 30, l. 55-60. In brief 26 lastte Guibertus wel verscheidene ‘citatens’ in van zijn belasteraars, maar in hoeverre deze hem effectief ten laste zijn gelegd is niet te bepalen.

<sup>425</sup> Griffiths, ‘Monks and Nuns’, te verschijnen; zie ook infra (10.2.3).

<sup>426</sup> GG Ep. 26, l. 5.

tekenend dat Guibertus zich zo vanzelfsprekend bediende van hetzelfde discours dat ook Abelardus bijvoorbeeld hanteerde, weliswaar in een iets minder verfijnd betoog<sup>427</sup>. Tot slot kon Guibertus de verdediging ook hebben ingelast met het latere lezerspubliek van zijn *epistularium* en hun mogelijke bedenkingen in het achterhoofd. In zijn weerlegging van mogelijke beschuldigingen van ongepast gedrag verwees Guibertus naar de lange traditie die er al sinds het begin van de Kerk bestond om vrouwen te dienen<sup>428</sup>, waarbij hij vele voorbeelden aanhaalden zoals Christus, Johannes de Evangelist en de heilige Equitius<sup>429</sup>. Hijzelf was immers, dankzij Gods gratie, een eunuch in de metaforische betekenis van het woord. Deze zelfopgelegde castratie zag hij als een vorm van zelfkastijding<sup>430</sup>. Aan andere 'voordelen' die hijzelf uit de samenwerking haalde, refereerde Guibertus niet. Zijn voornaamste argument was in feite het onvermogen van vrouwen om zelf in al hun materiële en spirituele behoeften te voorzien. Naast de mannelijke gestrengheid om de vrouwen op het juiste pad te houden was de aanwezigheid van een man nodig om de sacramenten, de biecht, de eucharistie en de zaken van het klooster te leiden<sup>431</sup>. Deze man fungeerde niet enkel als hun dienaar, maar ook als hun leermeester. Immers, zonder zijn leidende hand zouden vrouwen te snel vervallen in zondig gedrag. Van nature uit beschikten vrouwen namelijk niet over voldoende discipline<sup>432</sup>. Zodoende was het gezelschap en de troost die mannen boden onotbeerlijk voor vrome vrouwen<sup>433</sup>. Het was dan ook de plicht van bisschoppen en abten om vrouwengemeenschappen van waardige

---

<sup>427</sup> Griffiths, 'Monks and Nuns', te verschijnen.

<sup>428</sup> "*Ab exordio namque sancte ecclesie, uel potius ex quo congregationes uirginum esse ceperunt, usque ad tempora nostra semper earum monasteria per uiros gubernata et disposita sunt.*" GG Ep. 26, l. 500-503.

<sup>429</sup> Voor een volledige opsomming, zie Griffiths, 'Monks and Nuns', te verschijnen op basis van GG Ep. 26, l. 492-498 en l. 520-684.

<sup>430</sup> GG Ep. 26, l. 613-621.

<sup>431</sup> "*Etsi enim collectiones uirorum in Dei seruitio sine feminis esse possunt et debent, feminarum tamen sine uiris nullatenus esse debent uel possunt. Ve siquidem eis mulierum monasteriis, que uirilis censure disciplina non reguntur! Quis enim, pre communi et pudore et horrore, uel referre possit uel audire uelit inhonesta, que in cenobiis puellarum fiunt, in quibus nulla uirorum que illa coherceat aut amputet sollicitudo peruigilat? In quibus etsi nichil prorsus reprehensibile appareret, sed omnia sancta et iusta inuenirentur, quomodo tamen uirili consortio aut solatio carere possent? Quis enim eis ritum et ordinem sacramentorum, in suscipiendis scilicet confessionibus, in officio ligandi atque soluendi, in traditione Dominici corporis et sanguinis et ceterorum huiusmodi, a quorum ministerio auctoritate canonum femine penitus excluduntur; quis, inquam, hec eis preter uiros celebraret, aut exteriora, sine quibus nulla domus subsistit, negotia et ad que muliebris mollities omnino non sufficit, illis procuraret?"* GG Ep. 26, l. 503-519.

<sup>432</sup> "*Hoc enim incunctanter et denuntio et astruo, feminarum cenobia, que Deum uolunt habere propitium, absque uiris, qui eis et magistri et ministri sint, esse nec debere nec posse: non debere propter uitia uel peccata, uitiorum genimina, quibus fragilitas humana hic numquam caret, que illorum magisterio corrigantur; non posse tum propter sacramenta peragenda, a quorum celebratione muliebris sexus arcetur, tum propter alia quedam obsequia intus et foris necessaria, ad que feminea imbecillitas non sufficit, que illorum eis ministerio expleantur.*" GG Ep. 26, l. 732-741.

<sup>433</sup> "*quomodo tamen uirili consortio aut solatio carere possent?"* GG Ep. 26, l. 511-512.

mannelijke dienaars en leermeesters te voorzien<sup>434</sup>. Echt lovend liet Guibertus zich dus niet uit over vrouwen<sup>435</sup>. Daarenboven drukte hij de hoop uit om zijn leven te eindigen in een klooster van mannen<sup>436</sup>. Hoewel Guibertus weliswaar participeerde aan de “bredere intellectuele cultuur van steun aan de betrokkenheid van mannen met religieuze vrouwen”<sup>437</sup>, blijkt hij niet dezelfde waardering van de spirituele voordelen voor de mannen op te brengen als Robert van Arbrissel, terwijl ook zijn beeld van religieuze vrouwen een stuk gematigder was dan de positieve waardering van Abelardus. Kort gesteld, Guibertus was zeker niet afkerig van het verlenen van diensten aan religieuze vrouwengemeenschappen, maar deze dienstbaarheid maakte voor hem zeker niet de essentie van zijn religieuze identiteit uit. Het was veeleer de samenloop van omstandigheden – zijn problemen te Gembloers, de geruchten rond Hildegard, de dood van Hildegards medewerkers – die hem aan het hoofd van de *cura mulierum* te Rupertsberg bracht, een functie waarvoor hij zich daarenboven gedwongen voelde rekenschap af te leggen.

Ook na Guibertus’ vertrek lijkt de gemeenschap te Rupertsberg moeilijkheden te hebben gehad met het verwerven van aanvaardbare priesters. Godfried van St-Eucharius deelde Guibertus immers in de vroege dertiende eeuw mee dat het tekort aan monniken te Disibodenberg de nonnen ertoe gedwongen had hun zielzorgers nu te Siegburg nabij Keulen te zoeken<sup>438</sup>. Siegburg, een klooster ca. 1065 gesticht door Anno II, bisschop van Keulen, en geïnspireerd op de gebruiken van Fruttuaria en Cluny, werd al snel na zijn stichting de voortrekker van een eigen hervormingsbeweging. Sieburgs invloed liet zich tot in de tweede helft van de twaalfde eeuw voelen en de abdij werd vanaf de canonisatie van zijn

---

<sup>434</sup> “*Hoc autem episcoporum uel abbatum, quibus monasteria ipsa subiecta sunt, cure incumbit, ut tales eis et magistros et ministros prouideant, qui et iniuncta sibi officia, siue ecclesiastica siue secularia sint, uigilanti sollicitudine peragant, et seipsos non solum in oculis cuncta cernentis Dei, sed et in conspectu hominum tam sincere custodiant, ut et illius iudicium et istorum obloquium euadant; uidelicet ut et Deus, qui uniuersa examinat, nichil in eis quod dampnet inueniat, et isti, qui ad uitam religiosorum carpendam quam laudandam paratiores semper sunt, nil unde reprehendere eos possint habeant, quin immo, radiis splendide et immaculate conuersationis eorum reuerberati, et Patrem celestem glorificare et eis probabile testimonium reddere compellantur.*” GG Ep. 26, l. 741-753.

<sup>435</sup> Deze brief heeft natuurlijk als doel Guibertus’ onmisbaarheid voor de vrouwen te beklemtonen en derhalve is het weinig verwonderlijk dat hij net de vrouwelijke afhankelijkheid en onvermogens beklemtoonde. Hier en daar liet hij zich wel positiever uit over vrouwen, al loofde hij vooral hun gehoorzaamheid en gediensdigheid, beide deugden die vrouwen toch in een ondergeschikte positie plaatsten. Zie bijvoorbeeld “*Certe uirgines sacre Dei Patris templum sunt, filii eius Ihesu Christi sponse, sacrarium Spiritus Sancti, et calcata omni spurcitia, impolluto calle sequuntur agnum quocumque ierit; ac per hoc eidem earum sponso, immo toti sancte obsequuntur Trinitati, qui deuote eis aliquod religiosum pie seruitutis officium impenderint.*” GG Ep. 26, l. 553-558.

<sup>436</sup> “*Ego enim nusquam nisi in consilio et congregatione non feminarum, sed uirorum (et utinam iustorum!) uitam Deo iuuante terminare disposui.*” GG Ep. 26, l. 360-362.

<sup>437</sup> Griffiths, ‘Monks and Nuns’, te verschijnen.

<sup>438</sup> “*Quorum uices et ministerium fratres de Siberch amministrant, quoniam raritate et paucitate fratres montis sancti Disibodi sunt attenuati.*” GG Ep. 41, l. 32-34.



stichter in 1183 een pelgrimsoord<sup>439</sup>. Onder Sieburgs hoede waren ook enkel vrouwenkloosters opgenomen<sup>440</sup>, wat mogelijk een rol speelde in de keuze voor Sieburg als voorziener van de *cura mulierum* te Rupertsberg. Daarenboven had het klooster van Sieburg zich misschien zelf aangeboden voor de taak: in de jaren zestig van de twaalfde eeuw had de gemeenschap Hildegard immers tot hun spirituele moeder verkozen. Hun pogingen om contact met haar op te nemen via brieven bleven echter tot hun spijt lang onbeantwoord<sup>441</sup>, maar Hildegard maakte haar initiële veronachtzaming van de Sieburger monniken later goed met een brief over de staat van het klooster<sup>442</sup> en een concreet advies aan de monnik Dietzelinus<sup>443</sup>. Echt succesvol lijkt ook deze samenwerking niet geweest te zijn, als we Johannes Trithemius mogen geloven. Die beweerde dat Rupertsberg vanaf 1224 onder hoede van Sponheim werd geplaatst<sup>444</sup>, al is het mogelijk dat hij met zijn uitspraak vooral een situatie uit de late middeleeuwen van meer prestige trachtte te voorzien.

Tot slot duikt nog één vrouw op in Guibertus' brieven, aan wie hij slechts één maal en in vrij mysterieuze bewoordingen refereerde. In brief 10, geschreven in februari 1182, drukte Guibertus de wens uit om zijn beschermheer Philip van Heinsberg persoonlijk te ontmoeten om hem de brieven van de gemeenschappen van Tours voor te lezen en daarenboven met hem te spreken “over bepaalde geheime zaken, in het bijzonder over de woorden, adviezen en zeden van vrouwe Ascelina, uw geliefde dochter in Christus, bij wie ik op mijn terugweg [van Tours] ben langsgegaan en met wie ik heb gesproken”<sup>445</sup>. Guibertus zou dus tijdens zijn terugtocht van Tours naar Gemblours een omweg hebben gemaakt om deze Ascelina te bezoeken, die blijkbaar een bekende van Philip was. Om Guibertus' bewondering voor deze vrouw te begrijpen is het noodzakelijk te proberen deze Ascelina te identificeren. Aangezien Ascelina geen ongebruikelijke naam was, is dit geen sinecure. Zo valt het bijvoorbeeld onmogelijk te bepalen of Guibertus' Ascelina en de non Ascelina die het kloosterleven verkoos boven een huwelijk met de neef van de hertog van Bourgondië en om

---

<sup>439</sup> Voor een overzicht van de geschiedenis van Sieburg, zie Erich Wisplinghoff, *Erzbistum Köln. 2. Die Benediktinerabtei Sieburg*, De Gruyter, Berlijn & New York, 1975, 263p., in het bijzonder pp. 21-28. Voor meer informatie over de hervormingsbeweging die Sieburg aanstuurde, zie Klueting, *Monasteria semper reformanda*, pp. 22-23 en Josef Semmler, *Die Klosterreform von Sieburg, ihre Ausbreitung und ihr Reformprogramm im 11. und 12. Jahrhundert*, onuitgegeven doctoraatsverhandeling Johannes-Gutenberg Universität, 1955/56, 375p.

<sup>440</sup> Semmler, *Die Klosterreform von Sieburg*, pp. 77-82 en 196-197.

<sup>441</sup> HB Ep. 206.

<sup>442</sup> HB Ep. 206r.

<sup>443</sup> HB Ep. 205.

<sup>444</sup> Embach, *Die Schriften*, pp. 461-462; Griffiths, 'Monks and Nuns', te verschijnen.

<sup>445</sup> “*Quia enim sepius exire nec uolo nec ualeo, ueniens ad uos aliquando uellem aliquantum uos inuenire feriatum; epistolas tres relatu dignas a duabus celeberrimis Turonorum ecclesiis ... recitaturus, et aliqua de secretis quibusdam, maxime que de uerbis, consiliis et moribus domne Asceline, dilecte in Christo filie uestre, ad quam in reditu meo diueri et locutus sum, uobis cum collaturus.*” GG Ep. 10, l. 8-17.

die reden door Petrus van Blois in de late twaalfde eeuw geprezen werd<sup>446</sup>, gelijkgesteld mogen worden. Twee cisterciënzer bronnen uit de late twaalfde en vroege dertiende eeuw lijken echter veelbelovend. In Caesarius van Heisterbachs *Dialogus miraculorum*<sup>447</sup> wordt verscheidene malen gerefereerd aan een Aczelina. Deze vrouw werd als *beata* beschouwd omwille van haar visioenen: zo verschenen verscheidene overledenen aan haar<sup>448</sup>, werd ze geraadpleegd om de oorzaak van de problemen die een abdij te beurt vielen te achterhalen<sup>449</sup> en werd aan haar een *Liber visionum* toegeschreven<sup>450</sup>. Er wordt daarenboven gespecificeerd dat ze te Keulen verbleef ‘*temporibus meis*’<sup>451</sup>. Caesarius werd ca. 1180 geboren in Keulen, alvorens in 1199 in te treden in het cisterciënzer klooster van Heisterbach<sup>452</sup>. Dit maakt het zeer goed mogelijk dat Aczelina te Keulen verbleef tijdens Philips episcopaat (1167-1191). Dit zou betekenen dat Guibertus’ fascinatie voor visionaire vrouwen zich niet beperkte tot Hildegard, maar hem ook na zijn passage te Bingen zou hebben geïnspireerd. Dat Guibertus deze Ascelina echter op zijn terugweg van Tours naar Gembloers bezocht, is echter vreemd, doch niet onmogelijk, zeker gezien het feit dat Caesarius het nodig achtte zo expliciet te vermelden dat Aczelina ‘*temporibus meis Coloniae fuit*’, alsof dit niet steeds het geval was.

Naast Caesarius’ getuigenis bestaat er een teksttraditie over een vrome *virgo Christi* met de naam Ascelina (ca. 1120-1195), die leefde in de regio rond Troyes en wier moeder een verwante zou zijn geweest van Bernardus van Clairvaux, al dekte de term *consanguinea* in die periode wel een heel brede lading<sup>453</sup>. Al voor haar geboorte zou Ascelina bestemd zijn geweest voor een devoot leven, zo had de heilige Glodesindis van Metz voorspeld. Ascelina spendeerde het grootste deel van haar religieuze carrière te Boulancourt, op z’n minst sinds

---

<sup>446</sup> Deze brief is opgenomen in de *Epistolae*-databank (onder leiding van Joan Ferrante). Zie <http://epistolae.ccnmtl.columbia.edu/letter/1286.html>.

<sup>447</sup> Voor de editie en vertaling van deze tekst, zie voetnoot 22 van Hoofdstuk 8.

<sup>448</sup> Namelijk een prior van Clairvaux, Irmentrudis de abdis van Dietkirchen bij Bonn, een anonieme geestelijke zuster van Aczelina en David, een monnik van Himmerod. Zie respectievelijk Caesarius van Heisterbach, *Dialogus Miraculorum*, distinctio 12, 25, 43 en 44. Brian Patrick McGuire suggereert dat Caesarius deze drie visioenen overnam uit het *Liber visionum* van Ascelina. Zie Brian Patrick McGuire, ‘The Cistercians and the Transformation of Monastic Friendships’, in: *Analecta Cisterciensia*, 37 (1981), p. 14, vn. 50.

<sup>449</sup> Caesarius van Heisterbach, *Dialogus Miraculorum*, distinctio. 4, 59.

<sup>450</sup> Caesarius van Heisterbach, *Dialogus Miraculorum*, distinctio. 6, 10.

<sup>451</sup> Caesarius van Heisterbach, *Dialogus Miraculorum*, distinctio. 4, 59.

<sup>452</sup> Gerhardus Bartelink, ‘Inleiding’, in: Gerhardus Bartelink, *Boek der mirakelen*, I, Voltaire, ’s-Hertogenbosch, 2003, p. 7.

<sup>453</sup> Om die reden wordt Ascelina vaak als nicht van Bernardus beschouwd, zelfs in recente secundaire literatuur, al lijkt dit te berusten op een anachronistische interpretatie van de term. Zie bijvoorbeeld Constance Berman, ‘Fashions in Monastic Patronage: The Popularity of Supporting Cistercian Abbeys for Women in Thirteenth-Century Northern France’, in: *Proceedings of the Western Society for French History*, 17 (1990), p. 38. In de middeleeuwen strekte bloedverwantschap zich immers uit tot vierdegraadsverwantschap en zelfs tot spirituele biechtvaderschap. Derhalve staat het allesbehalve vast dat Ascelina een nichtje van Bernardus van Clairvaux was. In de *Vita* van Bernardus wordt alleszins geen gewag van haar gemaakt.

het midden van de twaalfde eeuw aangesloten bij de cisterciënzer orde<sup>454</sup>, waar ze prioeres werd. Haar leven en mirakels zouden zijn beschreven door Goswin, een monnik van Clairvaux (†1203), die later overstapte naar Cheminon<sup>455</sup> in de Champagne-regio, een dochterabdij van Trois-Fontaines<sup>456</sup>, en mogelijks zelfs naar Boulancourt, waar hij alleszins begraven werd<sup>457</sup>. Dit feit zou uiteraard kunnen verklaren hoe hij met deze Ascelina in contact kwam en haar hagiograaf werd. Deze Goswin zou daarenboven nog andere hagiografische werken op zijn naam staan hebben, namelijk een heiligenleven van Emmelina, begraven te Boulancourt, van een *Vita* van de priester Everard, die te Keulen stierf, en van een *Liber miraculorum* opgedragen aan Gerard, de abt van Eberbach. Goswins *Vita Ascelinae* verdween echter van de radar van historici en was lange tijd enkel gekend via terloopse opmerkingen in twee bronnen, waarvan de bovenstaande beschrijving een samenvatting vormt. De *Chronicon Clarevallense* (vermoedelijk geschreven tussen 1223 en 1232<sup>458</sup>), biedt een overzicht van de gebeurtenissen van 1147 en 1192. De tekst werd uitgegeven in de reeks *Patrologia Latina*<sup>459</sup> en refereert naar Goswin voor de jaren 1178, 1184 en 1192 en naar Ascelina in 1184. Het manuscript dat aan de basis van deze editie lag werd als verloren gegaan beschouwen. De tweede bron, de kroniek van Alberic van Trois-Fontaines<sup>460</sup> geschreven tussen 1227 en 1241<sup>461</sup>, bevestigt de informatie uit de *Chronicon*,

---

<sup>454</sup> Constance Berman meent dat er sinds 1095 een vrouwengemeenschap nabij Boulancourt bestond, die bekend stond onder de naam '*Locus dominarum prope Bulencuriam*' of kortweg als 'Lieu des dames' of 'Lieu-aux-Dames de Boulancourt'. De eerste mannen te Boulancourt zouden volgens haar vanaf 1141 geattesteerd zijn (andere bronnen spreken van 1095) en ca.1150 geïncorporeerd zijn in de cisterciënzer orde onder hoede van Clairvaux. Zie Berman, 'Fashions in Monastic Patronage', p. 38. Volgens T. Pinard zou de oorspronkelijke mannengemeenschap uit reguliere kanunniken bestaan hebben voor hun overstap naar de cisterciënzers. Zie T. Pinard, 'Notre-Dame de Boulancourt (Haute-Marne)', in: *Revue Archéologique*, 4:2 (1847-48), pp. 474-477. De vrouwengemeenschap heeft echter weinig sporen nagelaten in de geschiedenis. In het recente boek van Anne Lester is er enkel sprake van het mannenklooster te Boulancourt en wordt er met geen woord gerept over de mogelijkheid van een vrouwengemeenschap. Zie Lester, *Creating Cistercians Nuns*, 261p.

<sup>455</sup> "*Domnum Gossuinum, primum Clarevallis et postea de Chiminon monachum, usque ad hunc annum vixisse percepimus. Qui scripsit miracula et visiones, de quibus quasdam in superioribus annotavimus.*"

<sup>456</sup> Cheminon was oorspronkelijk een gemeenschap van kanunniken die de regel van Arrouaise volgden. In 1138 werd de abdij echter aangesloten bij de cisterciënzer orde onder de hoede van het naburige Trois-Fontaines. (<http://lamop-intranet.univ-paris1.fr/baudin/monasteres/citeaux/cheminon/cheminon.htm>) - geraadpleegd op 19 september 2013.

<sup>457</sup> De gemeenschap bezat op zijn minst tot de achttiende eeuw zijn relieken. Zie Stefano Mula, 'Gossuinus's *vitae* of Emelina and Ascelina. Edition from Florence, Laurenziana, hs. Ashburnham 1906', in: *Cîteaux*, 62 (2011), p. 40.

<sup>458</sup> Stefano Mula, 'I Frammenti di Gossuinus. Edizione dal hs. Firenze, Laurenziana, Ashburnham 1906', in: *Herbertus*, 3 (2002), pp. 6-7.

<sup>459</sup> De kroniek werd uitgegeven door Chifflet in de *Patrologia Latina*-reeks onder nr. 185, col. 1247-1252.

<sup>460</sup> Mogelijk verklaart de link tussen Trois-Fontaines en Cheminon, de abdij waar Goswin leefde, waarom Alberic zo goed op de hoogte was van Goswins werk en Ascelina's leven.

<sup>461</sup> Deze kroniek is enkel overgeleverd in een geïnterpoleerde versie van de hand van Maurice, een reguliere kanunnik uit Neufmoustier bij Hoi. Zie Gillette Tyl-Labory, 'Aubri de Trois-Fontaines', in: Geneviève Hasenohr & Michel Zink (reds.), *Dictionnaire des lettres françaises. Le Moyen Age*, Fayard, Parijs, 1992, pp.

maar voegt er de sterfdatum van zowel Ascelina als Goswin aan toe. Goswin wordt vermeld voor de jaren 1195 en 1203 en Ascelina in 1184 en 1195. Zeer recent meende Stefano Mula echter een manuscript met de *Vita Ascelinae* te hebben opgespoord, al gaat het in realiteit slechts over een samenvatting van Goswins oorspronkelijke werk. Mula bracht namelijk het vermeende verdwenen handschrift met de *Chronicon Clarevallense* aan het licht<sup>462</sup> en ontdekte dat de oorspronkelijke uitgevers enkele passages uit het handschrift niet hadden opgenomen in zijn editie, net die passages die samenvattingen en/of excerpten uit Goswins werken waren<sup>463</sup>. Daarenboven betoogde Mula dat de *Chronicon Clarevallense*, alsook een andere tekst in het handschrift met excerpten uit Caesarius van Heisterbach, van de hand zou zijn van Alberic van Trois-Fontaines<sup>464</sup>. Mula editeerde de voorheen genegeerde passages uit de *Chronicon* als de *Vita Emelinae*<sup>465</sup>, de *Vita et visiones Ascelinae*<sup>466</sup> en fragmenten van Goswins *Liber Miraculorum*<sup>467</sup>. Uit de zeventiende eeuw zijn overigens ook twee versies van het *Leven van Ascelina* overgeleverd, een korte versie in het kader van de inspanningen van de bollandisten<sup>468</sup> en een uitgebreidere van de hand van Chrysostomus Henriquez<sup>469</sup>. De versie van de *Acta Sanctorum* volgt de tekst uit de *Chronicon* vrij dicht, maar Henriquez wijkt er sterk van af en voegt heel wat nieuwe informatie toe. Vermoedelijk is Henriquez zelf verantwoordelijk voor de amplificatie van de tekst, maar het valt niet uit te sluiten dat hij toch over een andere bron (misschien het volledige werk van Goswin?) beschikte<sup>470</sup>. De tekst die Mula publiceerde als '*Vita et visiones Ascelinae*' beschrijft Ascelina

---

110-111. Voor een editie van de tekst, zie *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores* 23, ed. Paul Scheffer-Boichorst, Stuttgart, 1874, pp. 631-950.

<sup>462</sup> Firenze, Laurenziana, hs. Ashburnham 1906. Dit verzamelhandschrift bevat 84 katernes 'geplunderd' uit diverse handschriften uit Clairvaux uit de twaalfde en dertiende eeuw. De *Chronicon Clarevallense* beslaat de gehele vijfde katern (fol. 45-52) en dateert uit de vroege dertiende eeuw. Voor de geschiedenis van dit handschrift, zie Stefano Mula, 'Looking for an author. Alberic of Trois Fontaines and the Chronicon Clarevallense', in: *Cîteaux*, 60 (2009), pp. 5-25. Voor een beschrijving van het handschrift, zie Mula, 'I frammenti', pp. 6-7; Mula, 'Gossuinus's *vitae*', p. 47 en Stefano Mula, 'Gossuinus e il Chronicon Clarevallense', in: *Herbertus*, 2 (2000), pp. 2-3.

<sup>463</sup> Mula, 'Looking for an author', pp. 7-8.

<sup>464</sup> Hoewel niet al Mula's argumenten even sterk zijn, lijken ze samen genomen toch in de richting van Alberic als auteur van het *Chronicon* ete wijzen. Zie Mula, 'Looking for an author', pp. 10-22.

<sup>465</sup> Mula, 'Gossuinus's *vitae*', pp. 48-49.

<sup>466</sup> Mula, 'Gossuinus's *vitae*', pp.50-57.

<sup>467</sup> Mula, 'I frammenti', pp. 8-17. Oorspronkelijk meende Mula dat de passages excerpten waren uit slechts één werk, namelijk het *Liber miraculorum*, waarin ook de levensbeschrijvingen van verschillende heiligen zouden zijn opgenomen. Later stapte hij van deze stelling af en besloot dat het toch aparte werken moeten zijn geweest. Vergelijk Mula, 'Gossuinus e il Chronicon', p. 4 met Mula, 'I frammenti', pp. 2-6.

<sup>468</sup> AASS, Augustus IV, Antwerpen, 1865, col. 653-655.

<sup>469</sup> 'Vita beatae Aszelinae' in: Chrysostomus Henriquez, *Lilia cistercii*, Douai, 1623, pp. 84-121.

<sup>470</sup> Dit stelt Stefano Mula, al lijkt de mogelijkheid hem erg onwaarschijnlijk. Zie Mula, 'Gossuinus's *vitae*', p. 39. Voor deze scriptie werd de informatie die Henriquez toevoegde om die reden buiten beschouwing gelaten. Naar de bron(nen) die Henriquez raadpleegde, is overigens nog maar weinig onderzoek verricht. Hij vermeldde bijvoorbeeld alleszins expliciet de *Vita Ascelinae* van Goswin, waaruit hij enkele citaten opneemt,

als een vrome cisterciënzer non, die haar dagen in contemplatie en gebed sleet, begunstigd was met de *gratia lacrimarum* en een bijzondere verering voor Maria en voor St-Ursula en haar 11.000 maagden koesterde. Haar visioenen – over het vagevuur en de relieken van de 11.000 maagden – en de mirakels die ze verrichtte, worden eveneens uitgebreid verhaald. Indien Guibertus naar deze Ascelina verwees, verklaart dat wel waarom hij haar bezocht op zijn terugreis van Tours: Boulancourt (gelegen te Longeville-sur-les-Laines bij St-Dizier) zou inderdaad een beperkte omweg betekenen op de route tussen Tours en Gembloers via de Champagnestreek. Mula gaat er alleszins vanuit dat ‘zijn’ Ascelina en de vrouw uit Guibertus’ brieven dezelfde zijn, zonder er veel woorden aan vuil te maken<sup>471</sup>.

Is deze vrome vrouw uit de streek rond Champagne tot slot te vereenzelvigen met de Aczelina die ten tijde van Caesarius te Keulen verbleef? In haar *Vita* werd Ascelina opmerkelijk genoeg te Keulen gesitueerd, waar ze op verzoek van de aartsbisschop een bezeten vrouw genas. Ervan uitgaand dat Ascelina’s reputatie op dit moment al gevestigd was en ze dus niet meer piepjong was, is Philip van Heinsberg de meest waarschijnlijke identificatie voor de aartsbisschop die Ascelina’s assistentie verzocht<sup>472</sup>. De mogelijkheid dat Ascelina en Aczelina dezelfde persoon zijn bestaat dus alleszins en is verleidelijk. Voor Mula lijkt dit feit zelfs vast te staan<sup>473</sup>. Hij verwijst hiervoor naar de gelijkenis in typering tussen de *Vita* en de *Dialogus*, al is het de vraag of deze parallel niet eerder uit een generieke beschrijving van dé *mulier religiosa* voortvloeit. Daarnaast stelt hij het *Liber visionum* dat Caesarius aan Aczelina toeschreef gelijk met een passage op het einde van de *Vita*, die ingeleid wordt met ‘*Sequitur de visionibus eius*’<sup>474</sup>. Samengevat zou dit betekenen dat Ascelina en Philip elkaar al kenden vanaf ca. 1180, dat Ascelina op Philips verzoek naar Keulen trok (op zijn minst vóór 1191, Philips sterfjaar) en er een zekere tijd verbleef (op zijn minst gedeeltelijk tijdens het leven van Caesarius en ten laatste tot in 1195, Ascelina’s sterfjaar), lang genoeg om aanleiding te geven tot de orale traditie die Caesarius tijdens zijn jeugd oppikte. In ieder geval is het bijzonder dat Guibertus – misschien in opdracht van Philip van Heinsberg<sup>475</sup> – op terugweg van Tours een bezoek bracht aan een vrouw, die hoogst waarschijnlijk een welverspreide faam als devote vrouw, visionaire en genezeres

---

en de *Vita* van Bernardus van Clairvaux, terwijl ook Caesarius van Heisterbachs *Dialogus Miraculorum* is gebruikt zonder hier echter naar te verwijzen. Of deze compilatie op Henriquez, dan wel op de bron(nen) die hij gebruikte teruggaat, is niet geweten. De bollandisten laten zich alleszins in de voetnoten bij hun editie van de *Leven* van Ascelina geregeld kritisch uit ten opzichte van bepaalde feiten die Henriquez verkondigde.

<sup>471</sup> Mula, ‘Gossuinus’s *vitae*’, p. 45.

<sup>472</sup> Philip was aartsbisschop van 1167 tot 1191.

<sup>473</sup> Ook Brian Patrick McGuire, de enige andere historicus die – weliswaar zeer summier – Ascelina een vermelding gunt, lijkt hier zonder meer van uit te gaan. Zie McGuire, ‘The Cistercians and the Transformation’, pp. 14-15.

<sup>474</sup> Mula, ‘Gossuinus’s *vitae*’, p. 46.

<sup>475</sup> Het is niet ondenkbaar dat Guibertus en Philip het tijdens hun gesprekken te Rupertsberg ook over andere visionaire vrouwen hebben gehad en dat Guibertus daarom besloot een bezoek te brengen aan Philips ‘spirituele dochter’ of hier misschien wel door Philip toe werd verzocht.

bezat. Dit zou immers suggereren dat zijn fascinatie voor Hildegard geen uitzondering op de regel was, deels ingegeven door een verlangen om aan de situatie in Gemblours te ontsnappen, maar dat Guibertus door het opkomende fenomeen van visionaire vrouwen was geïntrigeerd. Of Guibertus zich tijdens zijn bezoek aan Ascelina ook als potentieel biechtvader of medewerker profileerde, is helaas niet geweten. Voor zover bekend is hun contact beperkt gebleven tot dat ene bezoek, mogelijk in opdracht van Philip van Heinsberg.

Dat Guibertus ook nog een briefwisseling met Lutgard van Aywières zou hebben onderhouden, zoals in de *Flores ecclesiae leodiensis* beweerd wordt<sup>476</sup>, lijkt te berusten op een naamsverwisseling tussen Hildegard en Lutgard. Er is in ieder geval geen bewijs dat deze bewering staft, al is een contact tussen Guibertus en Lutgard in theorie natuurlijk niet onmogelijk: Lutgard (ca. 1182-1246) startte haar religieuze leven immers als een benedictines in het St-Catharinaklooster te St-Truiden rond 1194 en stapte in 1206 over naar de cisterciënzer gemeenschap van Aywières bij Luik<sup>477</sup>. Deze gemeenschap verhuisde in 1211 naar een nieuwe locatie op zo'n 25 km van Gemblours. Ze was dus een jongere tijdgenoot van Guibert en leefde in dezelfde regio. Wat er ook van zij, Guibertus' netwerk bevatte in feite maar weinig vrouwelijke kennissen, die zich daarenboven bijna uitsluitend te Rupertsberg bevonden. Zijn contacten met vrouwen waren dus eerder ingegeven door toevallige mogelijkheden (de geruchten rond Hildegard bijvoorbeeld), maar waren wel steeds geïnitieerd vanuit een fascinatie voor de visionaire talenten van deze vrouwen. Guibertus zag er daarenboven geen graten in zich tot een vrouwengemeenschap te wenden om zijn eigen abdij te ontvluchten en dacht ook een eigen uitgebreide, maar nogal combattieve verdediging van zijn zorg voor vrouwen uit. Echt zijn hart verloren aan de *cura mulierum* had hij weliswaar niet, maar zijn functie te Rupertsberg gaf hem wel een gevoel van belangrijkheid en bood hem de kans een meer gedisciplineerd monastiek leven te leiden dan hij te Gemblours mogelijk achtte. Guibertus betoonde zich zeker open ten opzichte van religieuze vrouwen, indien zoverre dit ook zijn eigen belangen diende. Eens terug te Gemblours toonde Guibertus zich verder niet meer geïnteresseerd in een carrière als spirituele biechtvader voor vrouwen.

---

<sup>476</sup> Bartholomeus Fisen, *Flores ecclesiae leodiensis sive Vitae vel elogia sanctorum et aliorum qui illustriori virtute hanc dioecesis exornarunt*, Nicolai de Rache, Insulis, 1647, p. 255.

<sup>477</sup> Voor een overzicht van de chronologie van Lutgard van Aywières leven, zie *Thomas of Cantimpré. The collected Saint's Lives. Abbot John of Cantimpré, Christina the Astonishing, Margaret of Ypres and Lutgarde of Aywières*, inl. en vert. door Barbara Newman & Margot King, Brepols, Turnhout, 2008, pp. 209-210 (Medieval Women. Texts and Contexts 19).

### 10.2.3 De *mulieres religiosas* uit het Luikse

De regio waarin Guibertus leefde, het bisdom Luik, bood nochtans zekere mogelijkheden om contacten uit te bouwen met religieuze vrouwen. Tijdens de laatste decennia van de twaalfde eeuw en eerste helft van de dertiende eeuw vormde de regio immers de schoot voor de bloei van het fenomeen van de *mulieres religiosas*. Met deze verzamelnaam duidt men vrouwen aan die zich uit vrije beweging toelegden op een vroom leven. De precieze vorm die dat religieuze leven aannam, varieerde van non binnen de gevestigde kerkelijke structuren, recluse verbonden aan een lokale kerk, begijn in een (in)formele gemeenschap tot verzorgster in een hospitaal of armenhuis. Hoewel al deze groepen verschilden op vlak van juridische en kerkelijke positie, deelden ze toch dezelfde waarden en idealen. Bovendien had een *mulier religiosa* vaak tijdens verschillende fasen van haar leven een andere religieuze status. Hun spiritualiteit was gegrondvest in de uitbouw van een affectieve band met Christus (via de eucharistie of de devotie voor Christus als kind), intercessie voor de zielen in het vagevuur en visionaire ervaringen<sup>478</sup>. Er waren weliswaar ook mannen befaamd voor hun mystieke ervaringen<sup>479</sup>, maar toch beschouwt men deze uitingen van spiritualiteit over het algemeen als typisch voor vrouwen. De opkomst van dit fenomeen wordt gelinkt aan de opkomst van de stedelijke geldeconomie, die de nodige weerstand opwekte in het bijzonder onder de kinderen van de handelaars die profiteerden van de veranderende sociaaleconomische structuren<sup>480</sup>. Het fenomeen deed zich dan ook het meest uitgesproken voor in verstedelijkte gebieden, zoals Noord-Italië<sup>481</sup> maar ook de Zuidelijke Nederlanden, de Champagneregio en het Rijnland, kortom, net die gebieden waar Guibertus van Gembloers te situeren valt.

De *mulieres religiosas* zijn gekend omdat enkele van hen de aandacht hebben getrokken van aspirant-hagiografen die in deze devote vrouwen dankbare onderwerpen zagen. Vaak waren ze persoonlijk met de vrouwen bekend vanuit hun functie als biechtvader of, indien

---

<sup>478</sup> Zie bijvoorbeeld Barbara Newman, 'On the Threshold of the Dead: Purgatory, Hell, and Religious Women', in: Newman, *From Virile Woman*, pp. 118; Roisin, *L'Hagiographie cistercienne*, 301p.; Juliette Dor *et al* (reds.), *New Trends in Feminine Spirituality: the Holy Women of Liège and Their Impact*, Brepols, Turnhout, 1999, 350p. (Medieval Women. Texts and Contexts 2).

<sup>479</sup> Zie Jeroen Deploige, 'How Gendered Was Clairvoyance in the Thirteenth Century? The Case of Simon of Aulne', in: Veerle Fraeters *et al.* (reds.), *Speaking to the Eye: Sight and Insight through Text and Image*, Brepols, Turnhout, 2011, pp. 95-126.

<sup>480</sup> Zie bijvoorbeeld Dor & Henneau, 'Introduction', pp. 1-32; Brenda Bolton, 'Thirteenth-Century Religious Women. Further Reflections on the Low Countries "Special Case"', in: Dor *et al.*, *New Trends*, pp. 129-157; Simons, *Cities of Ladies*, pp. 1-24.

<sup>481</sup> Voor een overzicht van de situatie in Italië, zie bijvoorbeeld Luigi Pellegrini, 'Female Religious Experience and Society in Thirteenth-Century Italy', in: Sharon Farmer & Barbara Rosenwein (reds.), *Monks and Nuns, Saints and Outcasts. Religion in Medieval Society. Essays in Honor of Lester K. Little*, Cornell University Press, Ithaca & Londen, 2000, pp. 97-122 of E. Ann Matter, 'Holy women in Italy: A Survey', in: Minnis & Voaden, *Medieval Holy Women*, pp. 529-555.

dit niet het geval was, baseerden ze zich op z'n minst op ooggetuigenverslagen. De levens van *mulieres* werd vervolgens beschreven volgens de gevestigde hagiografische conventies, al weken ze in hun typische spiritualiteit en het feit dat ze contemporaine heiligen waren duidelijk af van de traditionele onderwerpen van hagiografie. Zo groeide dit type heiligenlevens uit tot een apart genre binnen de bredere hagiografie met als archetype de *Vita* van Maria van Oignies geschreven door Jacques van Vitry. De hagiografen deden veel moeite hun onderwerpen te kaderen in een orthodoxe interpretatie, die ook de 'extravagante' kantjes van de vrouwen trachtte te verklaren, wat vaak ten dienste stond van hun dieperliggende beweegredenen, zoals de bestrijding van ketterij<sup>482</sup> of het uitdragen van religieuze idealen<sup>483</sup>. De auteurs van de overgeleverde *vitae* vormden echter een vrij beperkte, gesloten groep, met als zwaartepunt enkele gemeenschappen van cisterciënzers (Aulne, Villers, Clairvaux), reguliere kanunniken (Oignies en Floreffe), dominicanen (Leuven) en seculiere kanunniken (vaak verbonden aan Luikse instellingen). De aanhangers van het traditionele cenobitisme participeerden eigenlijk niet aan dit nieuwe fenomeen. Dit nieuwe 'genre' heiligenlevens is in feite slechts met een beperkt aantal gemeenschappen in verband te brengen, die met het claimen van de *mulieres religiosae* het prestige van de eigen instelling wouden vergroten. Ook al stonden de beschreven *mulieres* vooral in dienst van ambitieuze hagiografen, toch geven de *vitae* aan dat deze vrouwen vooral de meest opmerkelijke exponenten waren van een fenomeen dat breder en misschien in vele gevallen minder opzienbarend was dan de overgeleverde teksten laten uitschijnen. In de *vitae* worden immers naast het 'hoofdpersonage' nog andere, vaak anonieme devote vrouwen vermeld, waarvan de meerderheid aan de pen van de hagiograaf, en derhalve de blik van de historicus, is ontsnapt. Dit gevoel van verwevenheid wordt nog versterkt door de individuele *vitae* als geheel te beschouwen: verscheidene personages uit de ene hagiografie komen immers terug in de andere. Zelfs al is dit deels een vorm van prestigieuze 'namedropping', dan nog is het – het beperkte geografische gebied waar alles zich afspeelt in acht genomen – verre van onwaarschijnlijk dat dit wijst op het bestaan van een onderling verknoopt netwerk, waaraan ook religieuze mannen participeerden<sup>484</sup>. De brieven van Jacques van Vitry vormen bronmateriaal dat onafhankelijk van de *vitae* deze hypothese van een breder netwerk ondersteunt. Na zijn vertrek uit de Luikse regio om in Acco als bisschop te dienen onderhield de hagiograaf van Maria van Oignies immers contact met de vrouwengemeenschap van Aywières waar ook Lutgard verbleef, één van die

---

<sup>482</sup> Christina Roukis-Sterns, 'A Tale of Two Dioceses: Prologues as letters in the *Vitae* authored by Jacques de Vitry and Thomas of Cantimpré', in: Katherine Allen Smith & Scott Wells (reds.), *Negotiating Community and Difference in Medieval Europe. Gender, Power, Patronage and the Authority of Religion in Latin Christendom*, Brepols, Turnhout, 2009, pp. 33-47 (Studies in the History of Christian Traditions 142).

<sup>483</sup> Robert Sweetman, 'Christine of Saint-Trond's Preaching Apostolate: Thomas of Cantimpré's Hagiographical Method Revisited', in: *Vox benedictina*, 9 (1992), pp. 66-107.

<sup>484</sup> Dor & Henneau, 'Introduction', p. 14.



*mulieres religiosas* die na haar dood op een bereidwillige hagiograaf kon rekenen<sup>485</sup>. Daarenboven verzocht Jacques Johannes van Nijvel, zijn vroegere medekanunnik te Oignies en befaamde biechtvader voor vrouwen<sup>486</sup>, een brief – die aan Johannes en de gemeenschap van Oignies gericht was – door te spelen aan de gemeenschap van Villers. Een andere brief was zelfs direct mede aan Walter, de abt van Villers, gericht<sup>487</sup>. De befaamde hagiograaf hield dus ook na zijn promotie tot bisschop in het Heilige Land contact met zowel mannen- als vrouwengemeenschappen, die met elkaar verbonden waren in dit netwerk waarin de *mulieres religiosas* zo'n prominente positie innamen.

De vraag is nu of Guibertus al dan niet van dit fenomeen van deze spirituele vrouwen op de hoogte was en indien dit het geval was, waarom hij het heeft nagelaten contact te zoeken met hen. De oudste overgeleverde *vita* van een *mulier religiosa*, die van Maria van Oignies, dateert van 1213 of kort daarna<sup>488</sup>. Met andere woorden, Guibertus was zeker niet bekend met de hagiografische traditie over de spirituele vrouwen uit het bisdom Luik, aangezien hij omstreeks het moment dat Jacques van Vitry zijn *Vita* afwerkte, reeds stierf. Deze traditie ontstond echter niet uit het niets: het bestaan ervan bewijst vooral dat de beweging vanaf ca. 1215 voldoende aantrekkingskracht en bekendheid genoot om aanleiding te geven tot de kristallisatie ervan in tekstvorm. De vrouwelijke spirituele ijver die er de basis van was, ging echter verder terug en verscheidene *mulieres religiosas* aan wie een Leven gewijd werd, waren reeds actief tijdens het leven van Guibertus. Maria van Oignies werd bijvoorbeeld omstreeks 1177 geboren en bekeerde zich al vroeg tot een religieus leven (ca. 1190). Ze was werkzaam in een leproserie te Willambroux. Deze plaats lag nabij Nijvel, zo'n 25 km van Gembloers, een plaats die Guibertus zeker en vast bezocht tijdens zijn leven<sup>489</sup>. Vanaf ca.

---

<sup>485</sup> De brieven van Jacques van Vitry zijn uitgegeven door R.C. Huygens. Het betreft zeven verschillende brieven overgeleverd via ontvangersarchieven, waarvan sommige brieven in grosso modo dezelfde versie aan verschillende bestemmingen werden verzonden. De brieven dateren uit de periode 1216-1221, wanneer Jacques te Acco verblijft. Verscheidene brieven bevatten fragmenten die ook in Jacques' *Historia Hierosolimitana* terug te vinden zijn. Brieven 2, 4 en 6 werden aan de gemeenschap van Aywières gestuurd. Zie R.C. Huygens, *Lettres de Jacques de Vitry (1160/1170-1240), évêque de Saint-Jean-d'Acce*, Brill, Leiden, 1960, 166p. Voor een overzicht van Jacques' bemiddeling voor de gemeenschap van Aywières voor zijn aanstelling tot bisschop van Acco, zie Ursmer Berlière, 'Jacques de Vitry. Ses relations avec les abbayes d'Aywières et de Doorezeele', in: *Revue Bénédictine*, 27 (1908), pp. 185-193.

<sup>486</sup> Simons, *Cities of Ladies*, p. 41.

<sup>487</sup> Namelijk brief 7 uit de editie van Huyghens.

<sup>488</sup> Aan Maria zijn twee hagiografische teksten gewijd: de eerste werd geschreven door Jacques van Vitry kort na Maria's dood, de tweede door Thomas van Cantimpré ca. 1230. Beide zijn in het Engels vertaald door respectievelijk Margot King en Hugh Feiss en uitgegeven in Anneke Mulder-Bakker, *Mary of Oignies, Mother of Salvation*, Brepols, Turnhout, 2006, resp. pp. 39-127 en pp. 137-165 (Medieval Women. Texts and Contexts 7). Voor meer informatie over Maria, zie de inleiding op de vertaling door Anneke Mulder-Bakker, pp. 1-30; de bijdrage van Brenda Bolton, 'Marie of Oignies: A Friend of the Saints', in hetzelfde werk op pp. 199-220 en Jennifer Brown, 'Marie d'Oignies: The Vita of Jacques de Vitry', in: Jennifer Brown (red.), *Three Women of Liège. A Critical Edition and Commentary on the Middle English Lives of Elizabeth of Spalbeek, Christina Mirabilis, and Marie d'Oignies*, Brepols, Turnhout, 2008, pp. 247-287 (Medieval Women: Texts and Contexts 23).

<sup>489</sup> GG Ep. 11, l. 292-293.

1207 tot haar dood in 1213 leefde ze als recluse aan de gemeenschap van reguliere kanunniken te Oignies, zo'n 20 km van Gemblours. Aangezien de reputatie van Maria zich vóór 1210 al tot bij Jacques van Vitry had uitgestrekt<sup>490</sup>, lijkt het onwaarschijnlijk dat men in de gemeenschap van Gemblours nog geen geruchten over Maria zou hebben opgevangen. Een gelijkaardige religieuze carrière – van hospitaalwerker tot recluse – was ook weggelegd voor Ivetta van Hoei (ca. 1158-1228). Na de dood van haar echtgenoot wijdde de uit Luik afkomstige Ivetta haar leven aan God, vanaf 1181 in een leproserie en vanaf 1191 als recluse. De stad waar Ivetta's leven zich afspeelde, Hoei, lag op ca. 35 km van Gemblours<sup>491</sup>. Tot slot had Guibertus mogelijk gehoord van Christina Mirabilis (ca. 1150-1124/28), al is deze figuur door haar excentrieke gedrag zelfs onder de *mulieres religiosae* een buitenbeentje. Wellicht is het vooral haar hagiograaf Thomas van Cantimpré die haar tot de status van 'spirituele vrouw' verhief, terwijl haar onmiddellijke omgeving haar niet noodzakelijk percipieerde als voorbeeldige heilige<sup>492</sup>. Christina valt iets verderaf van Gemblours te situeren dan de twee bovengenoemde *mulieres*, namelijk in de regio van St-Truiden, Loon en Luik. Of ook de

---

<sup>490</sup> Simons, *Cities of Ladies*, pp. 38-41.

<sup>491</sup> De *Vita* van Ivetta is vertaald in het Engels door Jo Ann McNamara en uitgegeven in Anneke Mulder-Bakker, *Living Saints of the Thirteenth Century. The Lives of Yvette, anchoress of Huy; Juliana of Cornillon, author of the Corpus Christi Feast; and Margaret the lame, anchoress of Magdeburg*, Brepols, Turnhout, 2011, pp. 71-141 (Medieval Women. Texts and Contexts 20) (herdruk van de vertaling uit Jo Ann McNamara, *The Life of Yvette of Huy by Hugh of Floreffe*, Peregrina Publishing, Toronto, 2000, 143p.). Voor meer informatie over Ivetta, zie de inleiding op de vertaling (in beide werken dezelfde inleiding) en Anneke Mulder-Bakker, 'Yvette of Huy: The Metamorphoses of a Woman', in: Anneke Mulder-Bakker, *Lives of the anchoresses. The Rise of the Urban Recluse in Medieval Europe*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2005, pp. 51-77.

<sup>492</sup> Christina is bijvoorbeeld bekend om het feit dat ze in ketels met heet water sprong, uren in een ijskoude rivier stond en in de toppen van bomen zat. Haar familieleden ketenden Christina soms vast om haar te beletten er weer eens vandoor te gaan en zichzelf schade te berokkenen. Christina lijkt voor haar onmiddellijke omgeving een bron van schaamte te zijn geweest. Barbara Newman zocht een verklaring voor Christina's bizarre gedrag en suggereerde dat het mogelijk het effect van hersenschade was, opgelopen naar aanleiding van een ziekte op jongere leeftijd. Eerder dan een heilige was Christina mogelijk in de ogen van haar omgeving een marginale figuur. Thomas van Cantimpré gaf echter een religieuze betekenis aan Christina's dwangmatige zelfpijniging als ware het het beleven van het vagevuur reeds op aarde als afschrikwekkend voorbeeld voor de gelovige gemeenschap. Hij 'goot' haar dus in de mal van de hagiografie, hoewel ze niet noodzakelijk door iedereen als heilige werd gepercipieerd. De *Vita* van Christina Mirabilis is vertaald in het Engels door Barbara Newman & Margot King en uitgegeven in Barbara Newman & Margot King (reds.), *Thomas of Cantimpré. The Collected Saints' Lives. Abbot John of Cantimpré, Christina the Astonishing, Margaret of Ypres, and Lutgard of Aywières*, Brepols, Turnhout, 2008, pp. 127-157 (Medieval Women: Texts and Contexts 19). Voor meer informatie over Christina, zie de inleiding op de vertaling; Jennifer Brown, 'Christina Mirabilis: Astonishing Piety', in: Jennifer Brown (red.), *Three Women of Liège. A Critical Edition and Commentary on the Middle English Lives of Elizabeth of Spalbeek, Christina Mirabilis, and Marie d'Oignies*, Brepols, Turnhout, 2008, pp. 219-245 (Medieval Women: Texts and Contexts 23), Barbara Newman, 'Possessed by the Spirit: Devout Women, Demoniacs, and the Apostolic Life in the Thirteenth Century', in: *Speculum*, 73:3 (1998), pp. 763-768 en Sweetman, 'Christine of Saint-Trond's', pp. 66-107.

reputaties van Lutgard van Aywières (ca.1182-1246)<sup>493</sup>, Juliana van Mont-Cornillon (ca.1192-1158/59)<sup>494</sup> en Eva van Luik (ca. 1190-1265/66)<sup>495</sup> gekend waren door Guibertus is, gezien hun jeugdige leeftijd op het moment van zijn dood, minder waarschijnlijk, maar valt niet uit te sluiten, aangezien ze allen uit Luik en directe omstreken afkomstig waren<sup>496</sup>. In de *Vitae* van Christina, Maria en Ivetta wordt daarenboven ook gerefereerd aan heel wat minder befaamde devote vrouwen, onder wie Ivetta van Borgloon (bij Christina), Heldewidis<sup>497</sup> en

---

<sup>493</sup> Lutgarde was afkomstig uit dezelfde regio als Christina Mirabilis, trad in in de benedictinessengemeenschap van St-Catherina te St-Truiden, maar stapte in 1206 op advies van Christina over naar het cisterciënzerinnenklooster van Aywières nabij Luik. De kloostergemeenschap verhuisde in 1211 naar Lillois, zo'n 25 km van Gembloers en vanaf 1215 verplaatste ze zich naar Couture-Saint-Germain, nog enkele kilometers dichterbij Guibertus' abdij. Het is dus zeker niet ondenkbaar dat Guibertus van Lutgard gehoord had. Deze vaststelling verklaart mogelijk ook waarom de *Flores ecclesiae leodiensis* Guibertus een briefwisseling met Lutgard, in plaats van met Hildegard toeschreven (zie hoger). Lutgard wordt in haar *Vita* ook te Aulne en Nijvel gesitueerd, beide plaatsen waarmee Guibertus mogelijk een band had. De *Vita* van Lutgarde is vertaald in het Engels door Margot King en Barbara Newman en werd uitgegeven in Barbara Newman & Margot King (reds.), *Thomas of Cantimpré. The Collected Saints' Lives. Abbot John of Cantimpré, Christina the Astonishing, Margaret of Ypres, and Lutgard of Aywières*, Brepols, Turnhout, 2008, pp. 207-296, voor de passage waarin Christina Mirabilis vermeld wordt, zie pp. 237-238. (Medieval Women: Texts and Contexts 19). Voor meer informatie over Lutgarde, zie de inleiding op de vertaling. Voor meer informatie over de abdij van Aywières, zie Emile Brouette *et al.*, 'Abbaye d'Aywières', in: *Monasticon Belge*, IV: Brabant, deel 2, Centre national de recherches d'histoire religieuse, Luik, 1968, pp. 407-424.

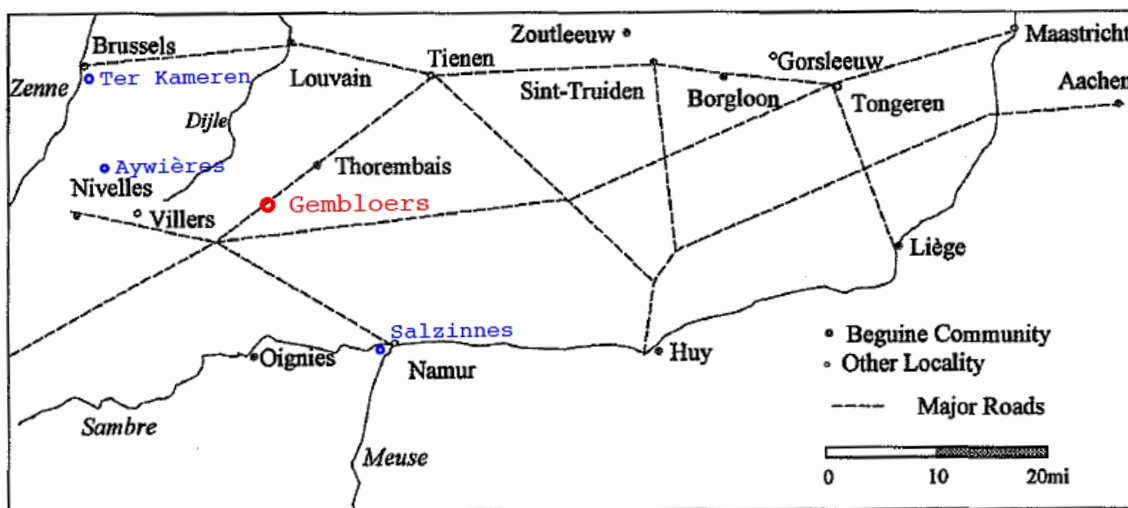
<sup>494</sup> De *Vita* van Juliana is vertaald in het Engels door Barbara Newman en uitgegeven in Anneke Mulder-Bakker, *Living Saints of the Thirteenth Century. The Lives of Yvette, anchoress of Huy; Juliana of Cornillon, author of the Corpus Christi Feast; and Margaret the lame, anchoress of Magdeburg*, Brepols, Turnhout, 2011, pp. 71-141 (Medieval Women. Texts and Contexts 20) (herdruk van de vertaling uit Barbara Newman, *The Life of Juliana of Mont-Cornillon*, Peregrina Publishing, Toronto, 1999, 162p.). Voor meer informatie over Ivetta, zie de inleiding op de vertaling en Anneke Mulder-Bakker, 'Juliana of Cornillon, Church Reform, and the Corpus Christi Feast', in: Anneke Mulder-Bakker, *Lives of the Anchoresses. The Rise of the Urban Recluse in Medieval Europe*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2005, pp. 78-117.

<sup>495</sup> Van Eva van Luik is geen aparte *Vita* overgeleverd, maar deze recluse figureert wel zeer prominent in het Heiligenleven van Juliana, met wie ze een goede band had. Voor de *Vita* van Juliana, zie voetnoot 494. Voor informatie over Eva, zie Anneke Mulder-Bakker, 'Eve of St. Martin, the Faithful of Liège, and the Church', in: Anneke Mulder-Bakker, *Lives of the Anchoresses. The Rise of the Urban Recluse in Medieval Europe*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2005, pp. 118-147.

<sup>496</sup> Misschien kan aan deze lijst van Luikse *mulieres* Odilia van Luik worden toegevoegd. Deze devote vrouw werd rond 1165 geboren en leefde na haar huwelijk als recluse aan de kathedraal van Luik (vanaf 1203?) tot haar dood ca. 1220. Ze werd tezamen met haar zoon Johannes beschreven in een *Vita* door een anonieme seculiere kanunnik van het St-Lambertuskapittel, waaraan Johannes voor zijn dood verbonden was. De levensbeschrijving van Odilia wijkt echter qua stijl en inhoud af van de overige *vitae* en daarenboven lijkt de tekst amper verspreiding te hebben gekend. Het is maar de vraag of Odilia veel bewonderaars had buiten haar zoon die haar duidelijk op een piedestal plaatste. De *Vita* van Odilia is uitgegeven in *Analecta Bollandiana* 13 (1894), pp. 197-287. Voor meer informatie over Odilia, zie Heleen Debruyne, *De Vita Odiliae Leodiensis: tussen religie en politiek. Een casestudy van een uitzonderlijk dertiende-eeuws document*, onuitgegeven masterscriptie Ugent, prom. J. Deploige, 2010, 138p.

<sup>497</sup> Deze Heldewidis is mogelijk te vereenzelvigen met 'Helwigis inclusa' wiens relieken samen met die van Maria te Villers begraven waren. Helwigis was een recluse aan St-Cyr te Nijvel, aldus H. Schuermans. Zie H. Schuermans, 'Les reliques de la b. Julienne de Cornillon', in: *Annales de la société archéologique de*

Hadewijch (bij Maria) met naam genoemd worden. De gemeenschappen die zich rond deze vrouwen vormden, worden gezien als de voorlopers van de formele begijnhoven en -kloosters die vanaf 1230 ontstonden<sup>498</sup>. Naast Hoei, Oignies, Nijvel en Luik ging het bijvoorbeeld over Thorembais<sup>499</sup>, een plaatsje dat zich minder dan 15 km van Gembloers bevond en bovendien op de weg naar Perwez, waar Guibertus' contactpersoon Jonas parochiepriester was. Verscheidene van deze informele gemeenschappen van spirituele vrouwen lagen binnen een straal van 25 km rond Gembloers, het gebied waaruit substantieel aandeel van Guibertus' netwerkcontacten kwamen, zo bleek uit Hoofdstuk 3. Gembloers lag dus middenin dit gebied dat als bakermat van het begijnenwezen wordt aanschouwd (zie Figuur 15). Daarenboven maakte Guibertus – zoals reeds hoger vermeld – ook de komst van de eerste vrouwenkloosters verbonden aan de cisterciënzer orde in de regio mee, namelijk Salzennes (1196/97), Ter Kameren (1201) en Aywières (1211).



Figuur 15: De informele begijnengemeenschappen in de regio van Brabant en Luik (ca. 1200-1230) – overgenomen uit Simons, *Cities of Ladies*, p. 44, met eigen toevoeging van de kloosters van Gembloers, Ter Kameren, Salzennes en Aywières.

Bovendien was de gemeenschap van Villers, waar Guibertus vriendschappelijke banden mee onderhield, actief betrokken bij het milieu van de *mulieres religiosae*. Zo werd Maria van Oignies te Villers herdacht, bezat de gemeenschap de relieken van Juliana van Mont-Cornillon en verzorgden de monniken het biechtvaderschap voor verscheidene devote

*l'arrondissement de Nivelles*, 8 (1903), pp. 1-68 op basis van de *Cronica Villariensis monasterii* uitgegeven in de reeks *Monumenta Germaniae Historica Scriptores XXV* door Georg Waitz, Hannover, 1880, pp. 192-219.

<sup>498</sup> Simons, *Cities of Ladies*, pp. 36-48.

<sup>499</sup> Later, op z'n minst vanaf 1267, groeide deze informele gemeenschap van *mulieres religiosae* uit tot een formele gemeenschap van begijnen te Thorembais. Onder invloed van deze begijnenaanwezigheid veranderde de naam van de plaats ook van Thorembais-Saint-Martin naar Thorembais-Les-Béguines. Zie Simons, *Cities of Ladies*, nr. 96 in het repertoire van begijnhoven en -kloosters dat Simons als appendix I toevoegde.

vrouwen<sup>500</sup>. Villers' formele en meest intensieve interactie met vrouwengemeenschappen dateerde weliswaar van later in de dertiende eeuw, maar er zijn voldoende aanwijzingen dat de monniken reeds tijdens Guibertus' leven in contact stonden met de *mulieres*, al was dit dan op informele wijze. Een belangrijke bron hiervoor zijn de werken van Caesarius van Heisterbach. Zo berust de aanduiding van Thorembais als vroege informele begijngemeenschap op een anekdote uit Caesarius' *Dialogus Miraculorum*, waarin gesproken wordt over een vrome vrouw genaamd Oda en haar huisgenoot te Thorembais<sup>501</sup>. Dit plaatsje behoorde tot het domein van Villers sinds 1175, toen Zeger van Waver Thorembais aan de abdij schonk, mogelijk ter gelegenheid van zijn intrede<sup>502</sup>. Caesarius spendeerde zijn eerste jaren als monnik te Villers onder abt Karel (abb. 1197-1209)<sup>503</sup> en het is dus erg aannemelijk dat hij deze anekdote, en de vele andere over religieuze vrouwen uit het bisdom Luik die hij opnam in zijn werken<sup>504</sup>, leerde kennen in deze periode<sup>505</sup>. Dit toont aan dat al tijdens Guibertus' leven in de regio rond Gembloers een orale traditie bestond rond de *mulieres religiosae*, die Guibertus moeilijk kan zijn ontgaan, gezien zijn banden met

---

<sup>500</sup> Voor een meer volledig overzicht van Villers' betrokkenheid bij spirituele vrouwen, zie Moens, 'The *mulieres religiosae*, daughters of Hildegard of Bingen?', te verschijnen.

<sup>501</sup> Zie Caesarius van Heisterbach, *Dialogus Miraculorum*, distinctio 9, 35. Volgens een lokale legende zou Oda in 1220 gestorven zijn. Zie Simons, *Cities of Ladies*, pp. 44.

<sup>502</sup> In 1175 bevestigde Godfried, de graaf van Lotharingen en latere hertog van Brabant, de schenking van Thorembais door Zeger en zijn broer Godfried en zus Ermentrude. In 1177 bevestigde de paus en de proost van Keulen deze schenking. Zie de Moreau, *Chartes*, oorkonden nrs. 14 en 17, respectievelijk pp. 26-27 en pp. 30-33.

<sup>503</sup> Caesarius trad ten vroegste in in de cisterciënzer orde in 1199 en zijn verblijf te Villers dateert dus van tijdens Guibertus' leven. Zie Bartelink, 'Inleiding', pp. 7-8. De link tussen Heisterbach en Villers wordt gevormd door Karel, de abt van Villers sinds 1197. Deze Karel was immers voor zijn aanstelling te Villers prior van Heisterbach. Voor informatie over abt Karel (van Sayn), zie Emile Brouette *et al.*, 'Abbaye de Villers', pp. 369-370.

<sup>504</sup> Zie Caesarius van Heisterbach, *Dialogus Miraculorum*, distinctio 2, 20; distinctio 3, 6 en 47; distinctio 4, 84; distinctio 9, 28, 31 en 35; distinctio 11, 28; idem, *Homiliae*, ex. 60 en 161; idem, *Libri miraculorum* Boek I, ex. 4 en 5; Boek II, ex. 4. Excerpten uit Caesarius' *Homiliae* en *Libri miraculorum* werden uitgegeven door Alphonse Hilka, Peter Hanstein Verlagsbuchhandlung, Bonn, 1937, 3 delen.

<sup>505</sup> Caesarius gaf als tijdsaanduiding voor deze anekdote weliswaar '*nondum duo anni sunt elapsi*'. Echt betrouwbaar is deze datering echter niet aangezien nergens gezegd wordt wat het referentiepunt van deze uitspraak is: de afwerking van zijn *Dialogus* (ca. 1219-1223), het moment van neerschrijven van deze anekdote door Caesarius of van het vertellen ervan aan Caesarius. Gezien de geografische nabijheid van Villers en Thorembais is het waarschijnlijker dat Caesarius deze anekdote hoorde tijdens zijn verblijf te Villers dan dat hij dit verhaal pas later in zijn leven oppikte. Deze laatste optie valt echter niet uit te sluiten, aangezien Caesarius zijn bron omschrijft als 'onze monnik Johannes die toen juist van dat dorp kwam'. Zelfs al zou deze anekdote van latere datum zijn, dan nog staat onomstotelijk vast dat Caesarius heel wat verhalen vernam te Villers, in het bijzonder van abt Karel en monnik Wieger die hij met naam als één van zijn bronnen noemt. Voor meer informatie over Caesarius, zie Bartelink, 'Inleiding', pp. 7-18. Voor een studie van Caesarius' bronnen, zie Brian Patrick McGuire, 'Written Sources and Cistercian Inspiration in Caesarius of Heisterbach', in: *Analecta Cisterciensia*, 35 (1979), pp. 227-282 en Brian Patrick McGuire, 'Friends and Tales in the Cloister: Oral Sources in Caesarius of Heisterbach's *Dialogus Miraculorum*', in: *Analecta Cisterciensia*, 36 (1980), pp. 167-247.

Villers. In verscheidene verhalen situeert Caesarius expliciet religieuze vrouwen in de entourage van deze cisterciënzers<sup>506</sup>, onder andere in die van abt Karel<sup>507</sup>. Ook in de *Vita* van Karel wordt diens biechtvaderschap van religieuze vrouwen bevestigd: na zijn dood bleven immers heel wat religieuze vrouwen verweesd achter<sup>508</sup>. Mogelijk ging het hier over nonnen van de gemeenschap van Ter Kameren. Deze gemeenschap werd immers door ene Gisela – op dat moment nog een benedictines – met hulp van Karel gesticht in 1201. Villers nam ook de *paternitas* van de nieuwe gemeenschap op en leverde de kapelaan en biechtvader voor de gemeenschap<sup>509</sup>. Het abbatiaat van Karel verliep gedeeltelijk parallel aan dat van Guibertus te Gemblours en het was ook met deze abt dat Guibertus een gebedsverbroedering tussen beide abdijen sloot. Tot slot hadden de monniken van Villers mogelijk ook (indirecte) banden met de meer befaamde *mulieres*: zo telden ze mogelijk de vader van Ivetta van Hoei onder hun rangen – Ivetta adviseerde alleszins haar vader om in te treden te Villers<sup>510</sup>. Ook Maria had, aldus haar hagiograaf, een bijzondere bewondering voor Bernardus van Clairvaux en de cisterciënzers<sup>511</sup>, wat haar ertoe inspireerde haar broers aan te raden in deze orde in te treden<sup>512</sup>.

Ook al is het niet evident om de beschikbare teksten, die alle dateren van na Guibertus' dood, als bron voor de situatie tijdens het eerste decennium van de dertiende eeuw aan te wenden, toch duiden deze individuele aanwijzingen er tezamen op dat er zich reeds tijdens Guibertus' leven een netwerk van spirituele vrouwen en mannen had opgebouwd in de regio van Gemblours, waaraan Guibertus' kennissen te Villers participeerden. Het lijkt dus onwaarschijnlijk dat Guibertus onbekend was met het fenomeen van de *mulieres religiosae*. De totale stilte hierover in Guibertus' brieven is dan ook opmerkelijk, gezien zijn eerdere

---

<sup>506</sup> Caesarius van Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, distinctio 1, 41; distinctio 2, 19, 20 & 25; distinctio 3, 43; distinctio 6, 18; distinctio 9, 31; distinctio 10, 71 en distinctio 11, 28 en 29 en *Libri miraculorum*, Boek I, ex. 4 en 5; Boek II, ex. 4. Ter illustratie enkele voorbeelden: Oda, een recluse uit Namen, gelegen op ca. 18 km van Gemblours, zag tijdens de mis een vuurbal boven het hoofd van de priester, een monnik uit Villers met de naam Ulric. Te Nijvel kreeg Tydela een visioen van Christus als kind dat ze op bovennatuurlijke wijze deelde met haar *amicus* uit Villers. Deze vriend vormde ook het onderwerp van een 'zeer religieuze vrouw, vol van geloof, liefde en goede werken, aan wie Christus geregeld troost en visioenen zond. Deze vrouw, Oda van Wagnelée (ca. 12 km van Gemblours en ca. 5 km van Villers), had ook het bovennatuurlijke vermogen gekregen om de waardigheid van priester te beoordelen tijdens de mis. Zie respectievelijk Caesarius van Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, distinctio 9, 31 en *Libri miraculorum* Boek I, ex. 5 en 4.

<sup>507</sup> Caesarius van Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, distinctio 1, 41; distinctio 3, 43 en distinctio 6, 18.

<sup>508</sup> Dit Heiligenleven is bewaard in het kader van de *Gesta sanctorum Villariensium*, zoals uitgegeven door Georg Waitz in *Monumenta Germaniae Historica Scriptores* 25, Hannover, 1880, pp. 220-226 of Martène & Durand, *Thesaurus novus*, III, col. 1311-1318.

<sup>509</sup> Dit verhaal over de stichting van Ter Kameren en de band met Villers wordt verhaald in de *Vita* van Karel, die als onderdeel van de *Gesta sanctorum Villariensium* is overgeleverd. Er wordt ook naar gerefereerd door Caesarius van Heisterbach in zijn *Liber Miraculorum*, Boek II, ex. 4. Voor verdere informatie over Ter Kameren, zie Brouette *et al.*, 'Abbaye de La Cambre', pp. 441-468.

<sup>510</sup> Zie de Engelse vertaling van de *Vita* van Ivetta, p. 97.

<sup>511</sup> Zie de Engelse vertaling van de *Vita* van Maria, p. 52 en p. 113.

<sup>512</sup> Zie de Engelse vertaling van de *Vita* van Maria, p. 96.

fascinatie voor Hildegard en zijn dienstbaarheid aan haar gemeenschap. Uiteraard kunnen er verschillende oorzaken liggen aan de grondslag van deze stilte: zo verzetten zijn medemonniken zich mogelijk tegen een nieuwe betrokkenheid met vrouwen. Anderzijds beperkten zijn verantwoordelijkheden als abt misschien Guibertus' eigen spirituele vrijheid en was hij, toen hij deze zorgen uiteindelijk neerlegde, misschien door zijn hoge leeftijd niet meer geïnteresseerd in het aangaan van nieuwe engagementen. Daarenboven bevond Guibertus zich sinds zijn aftreden als abt ietwat buiten het epicentrum van deze beweging van spirituele vrouwen. Hij trok zich immers terug te Florennes, maar hield desalniettemin contact met zijn moederabdij<sup>513</sup> en de gemeenschap van Villers<sup>514</sup>. Tot slot speelde Hildegards benedictijnse achtergrond zeker een rol in zijn openheid voor de profetes en haar vrouwengemeenschap. Guibertus achtte het daarentegen misschien niet gepast voor een traditionele monnik zoals hijzelf om betrokken te raken bij vrouwen die niet tot dezelfde monastieke groep behoorde. Toch duidt dit volstrekte stilzwijgen tegelijkertijd op een gebrek aan interesse voor de *mulieres religiosas*, zelfs al stond Guibertus in theorie niet afkerig of sceptisch tegenover spirituele vrouwen en toonde hij bereidwilligheid tot het opnemen van de *cura mulierum* te Rupertsberg. Dit bevestigt dat Guibertus' fascinatie voor Hildegard en zijn betrokkenheid bij haar gemeenschap zeker mede door andere elementen was ingegeven dan een belangstelling voor de noden van religieuze vrouwen. Hieronder wordt nagegaan waarin Hildegards aantrekkingskracht op Guibertus dan wel precies bestond, als het niet uit een intrinsieke interesse in vrouwen was. Lag deze aantrekkingskracht misschien in de nieuwe spiritualiteit die zich op het einde van zijn leven begon te manifesteren en waarvan de vrome vrouwen uit het Luikse de meest emblematische vertegenwoordigers zijn? In het laatste hoofdstuk wordt Guibertus' visie op spiritualiteit opnieuw onder de loep genomen.

---

<sup>513</sup> Ondanks Guibertus' terugtrekking te Florennes zijn de handschriften die zijn literaire erfenis vormen via Gembloers overgeleverd. Dit suggereert dat Guibertus ook na zijn aftreden nog in contact stond met zijn moederabdij.

<sup>514</sup> Brief 54 beschrijft Guibertus in de periode na zijn aftreden op bezoek te Villers, alsof dit de gewoonste zaak ter wereld is. Vermoedelijk was dit dus geen eenmalige gebeurtenis. Zie GG Ep. 54, l. 45-46.





## Hoofdstuk 11 : Spiritualiteit herbekeken

Net zoals de monniken van Villers een toegang vormden voor Guibertus tot nieuwe intellectuele ideeën, zo brachten de nonnen van Rupertsberg, en in het bijzonder Hildegard zelf, hem voor het eerst in contact met visionaire spiritualiteit. In Hildegard manifesteerde zich immers voor het eerst een nieuw soort heiligheidsideaal, gestoeld op het persoonlijke charisma van eigentijdse figuren. De basis van deze charismatische uitstraling werd gevormd door de profetische en visionaire ervaringen. Op deze wijze effende Hildegard het pad voor de aanvaarding van visionaire autoriteit en aldus voor de spirituele vrouwen van de dertiende eeuw, wier aantrekkingskracht beruste op de mystieke visioenen die ze ontvingen. In dit hoofdstuk staat dan ook de vraag centraal in hoeverre Guibertus' contact met Hildegard en haar gemeenschap ook zijn perceptie op spiritualiteit beïnvloedde. Waarin bestond precies de fascinatie die hij voelde voor Hildegard van Bingen? In hoeverre vertoonde Guibertus een bijzondere belangstelling voor dit raakvlak met visionaire spiritualiteit dat Hildegard hem bood, een vorm van spirituele devotie die nochtans veeleer met de nieuwe orden geassocieerd wordt, in het bijzonder met de cisterciënzers?

Daarnaast werpt Guibertus' interactie met de vrouwengemeenschap van Rupertsberg vragen op over zijn positionering tegenover de spirituele idealen van de twaalfde eeuw. In zijn dagdagelijkse bezigheden te Rupertsberg legde hij immers een bedrijvigheid aan de dag die mogelijk een verlangen naar een meer actief religieus leven verborg. Zo nam hij de spirituele zorg voor de vrouwen op zich, al besteedde hij sommige aspecten hiervan weliswaar uit, en zette hij zich in om de belangen van de gemeenschap te behartigen bij hogere instanties, zoals bij de aartsbisschop van Mainz. Alvorens de precieze aard van Guibertus' fascinatie voor Hildegard te analyseren en wat ons dit leert over zijn spirituele horizonten, richten we dus eerst de aandacht op het verlangen naar een meer actief leven dat door Guibertus' daden en werken heen schemert.

## 11.1 Een verlangen naar een *vita activa*?

Tijdens de diversifiëring van het religieuze landschap in de twaalfde eeuw was het combineren van een *vita activa* met een leven van contemplatie binnen een reguliere gemeenschap één van de nieuwe idealen. Vanuit het *vita apostolica*-idee trachtten nieuwe orden zoals de premonstratenzers hun levenswijze te rechtvaardigen: net zoals de eerste apostelen leefden ze in gemeenschap, zonder hierbij hun maatschappelijke verantwoordelijkheid op zij te schuiven. Het vervullen van pastorale taken in de wereld, waaronder bijvoorbeeld de *cura mulierum*, zagen reguliere kanunniken als een essentieel onderdeel van hun religieuze roeping, een opdracht die volgens hen perfect verzoenbaar was met de vereisten van het leven in een gemeenschap<sup>515</sup>. Hierin verschilden deze nieuwe groepen sterk van het traditionele monastieke ideaal, dat het zich terug trekken uit de wereld net als voorwaarde zag om een zuiver, spiritueel leven te kunnen leiden, maar ook van de cisterciënzers, die een leven van contemplatie als hoogst bereikbare religieuze ideaal zagen<sup>516</sup>. Het al dan niet opnemen van een actieve rol in de wereld vormde dan ook een strijdpunt in de polemiek tussen de verschillende monastieke groepen<sup>517</sup>. Phyllis Jestice zag hierin zelfs de motor van de diversifiëring van het monastieke landschap, waarbij het traditionele cenobitisme de middenweg vormde tussen een leven in strikt isolement van de wereld en het opnemen van een rol in de wereld<sup>518</sup>.

De taken die Guibertus op zich nam in de gemeenschap van Rupertsberg wijzen duidelijk op een verlangen zich nuttig te maken ten dienste van de gemeenschap. Zo nam Guibertus de (eind)verantwoordelijkheid voor de *cura mulierum* op zich en behartigde hij de belangen van de gemeenschap bij de kerkelijke hiërarchie. Daarnaast werd hij bijvoorbeeld, zoals hoger gezien, ook ingeschakeld als priester bij de doop van Werner van Bolanden. Guibertus schuwde het contact met de wereld duidelijk niet en lijkt bewust een actief leven te hebben

---

<sup>515</sup> Caroline Walker Bynum, *Docere verbo et exemplo. An Aspect of Twelfth-Century Spirituality*, Scholars Press, 1979, Missoula, pp. 1-5. (Harvard Theological Studies 31).

<sup>516</sup> Al bleek het verschil tussen reguliere kanunniken en monniken in realiteit vooral te liggen in de manier waarop ze hun pedagogische rol binnen de eigen gemeenschap zagen, zo concludeerde Caroline Walker Bynum. Zie Bynum, *Docere verbo et exemplo*, 226p.

<sup>517</sup> Voor de polemiek tussen reguliere kannuniken en de traditionele monniken, zie bijvoorbeeld Roby, 'Philip of Harvengt's Contribution', pp. 71-72 of John Van Engen, *Rupert of Deutz*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles & London, 1983, pp. 299-334, in het bijzonder pp. 323-334. Van Engen beklemtoont zelfs dat de opkomst van de reguliere kanunniken voor het traditionele monnikwezen een grotere uitdaging betekende dan de opkomst van bijvoorbeeld de cisterciënzers, of toch op zijn minst in de ogen van Rupert van Deutz. Zie Van Engen, *Rupert van Deutz*, p. 332.

<sup>518</sup> Phyllis Jestice, *Wayward Monks and The Religious Revolution of The Eleventh Century*, Brill, Leiden, 1997, pp. 283-287. Jestice heeft het in de eerste plaats over de rol van de traditionele kloosters als grootgrondbezitters, maar in feite gaat het ook over andere zaken zoals het recht op predikatie, waar bijvoorbeeld Rupert van Deutz een sterk voorvechter van was. Zie Van Engen, *Rupert van Deutz*, pp. 323-334.

opgezocht. Guibertus' zelfperceptie als priester versterkte waarschijnlijk zijn gevoel dat voor hem een pastorale taak was weggelegd. De *Visio ad Guibertum missa*, het visioen van Hildegard over Guibertus waarvan eerder werd aangetoond dat deze tekst vermoedelijk aan Guibertus zelf kan worden toegeschreven, onderstreept zijn interesse in het priesterschap nog verder. Als priester moest Guibertus, zo stelt de *Visio*, het goede voorbeeld geven en te allen tijde zijn zuiverheid bewaken indien hij wou dat zijn bemiddeling tussen *sponsus* en *sponsa*, tussen God en de Kerk van gelovigen, succesvol was. Een voorbeeldige levensstijl, waarin soberheid een belangrijke plaats innam, zou ervoor zorgen dat zijn aanblik God zou behagen. Tot slot werd ook de nood aan predikatie in de verf gezet: Guibertus moest immers zijn talenten aanwenden en zijn stem laten horen om Gods woord te verkondigen<sup>519</sup>. Het uitvoerige spirituele advies dat Guibertus zijn correspondenten bezorgde, getuigt eveneens van een verlangen om zich nuttig te maken voor zijn medemensen, al rangschikte hij het zielenheil van zijn naasten wel pas na de liefde voor God en de zorg voor zichzelf<sup>520</sup>. Bovendien beeldde Guibertus zijn grote voorbeeld St-Martinus af als de perfecte combinatie tussen een actief en een contemplatief leven, tussen een leven ten dienste van de gelovigen en de zaligheid van de aanblik van het hemelse. Ook in Benedictus, het monastieke rolmodel bij uitstek, zag Guibertus een figuur die zijn contemplatieve wensen geregeld opzij schoof voor zijn naaste<sup>521</sup>. Een zuiver contemplatief leven kon Guibertus dus zeker niet bekoren, wat meteen zijn negatieve houding tegenover eremieten verklaart. In een brief aan Siegfried, de aartsbisschop van Mainz, stelde hij zich tot doel de waarde van de strijd geleverd door de heilige te bespreken 'niet van de eremieten die zich verborgen van alle mensen enkel overgeven aan de zoetheid van de hemelse contemplatie, maar van hen die zich begeven in de gevaren van de wereldse schandalen en met alle kracht strijden tegen de kwalen van dit gevaarlijke leven'<sup>522</sup>. Vervolgens prees hij meteen de strijd die St-Martinus zo onversaagd was aangegaan. Dit sterke contrast tussen strijdbare heiligen zoals St-

---

<sup>519</sup> Voor een editie van de *Visio ad Guibertum missa*, zie Jeroen Deploige, Michael Embach, Chris Evans, Kurt Gärtner & Sara Moens, *Hildegardis Bingensis Opera Minora. Pars II*, Brepols, Turnhout, 2014, te verschijnen (*Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis* 226A).

<sup>520</sup> “*venitque in mentem ut premisso dei amore, cui nichil prorsus conferendum est, et subiuncta mei cura, tercio de salute proximi, quem precepto divino uniusquisque sicut seipsum iubetur diligere, competentem pro posse gererem sollicitudinem et bona atque iusta visa est huius sermonis suggestio, ingerens hominem fidelem non sibi soli, sed quibuscumque prevalet utilem esse debere, et in lucrando deo animabus ipsum qui per earum salute tanta in carne sua protulit studere semper imitari*”. De destructione, fol. 2v.

<sup>521</sup> “*dum mentis excessum nonnumquam in superna raperetur, revertebatur, dum ad iuvandam proximi necessitatem pio mentis affectu ab illa celestium sepculatione reflecteretur*” en “*ibat in deum devotione ad proximum benignitate sibi sancta operatione, ascendebat contemplatione, revertebatur compassione*”. Respectievelijk T-Ep. 9, fol. 84r en fol. 84v.

<sup>522</sup> “*quod equus censor Deus unicuique reddat iuxta opera sua, et quod unusquisque propriam mercedem accipiat secundum suum laborem, eorum, scilicet omnium sanctorum, quorum hactenus gesta legi uel audiui, non dico heremitarum, qui, secreti ab hominibus, libere solius diuine contemplationis dulcedini uocabant, sed illorum, qui, inter mundanorum scandalorum degentes discrimina, fortissime aduersus periculose huius uite aduersa decertarunt, diligenter consideremus dimicationis qualitatem*.” GG Ep. 49, l. 451-459.

Martinus enerzijds en de eremieten anderzijds lijkt niet flatterend bedoeld voor deze laatste groep<sup>523</sup>. Naast contemplatie maakte *caritas* voor Guibertus immers een even belangrijk deel van het leven uit. Zo vergeleek hij de mens ooit met vogels, wier opwaartse vleugelslag hun streven naar contemplatie symboliseerde, terwijl hun neerwaartse vleugelslag het uitoefenen van liefde verbeeldde<sup>524</sup>. Tot slot is Guibertus' kritiek op de monastieke orde en de gehele samenleving tijdens de late twaalfde en vroege dertiende eeuw in feite een uiting van zijn verlangen een rol in de wereld op te nemen om deze te hervormen naar zijn ideaalbeeld.

Guibertus kende dus een zeker verlangen naar een meer actief leven, dat zich deels buiten zijn eigen gemeenschap afspeelde. Hij voelde een rol voor zichzelf weggelegd in dienst van zijn medemens, een manier om zichzelf nuttig te maken en te voelen. Dit betekent natuurlijk niet dat het contemplatieve leven voor Guibertus van minder belang zou zijn geweest, integendeel. De klemtoon die hij als abt legde op liturgie en de inspiratie die hij mogelijk bij Marmoutier, en dus indirect bij Cluny, vond, toont immers aan dat Guibertus een leven van gebed en contemplatie essentieel vond om de discipline te Gembloers te vrijwaren. Daarenboven is zijn briefcollectie doorspekt met verzoeken om voor zijn zielenheil te bidden, terwijl hij zichzelf ook als *intercessor* voor anderen opwierp<sup>525</sup>. Toch zijn de inspanningen die Guibertus zich getroostte om een meer actief leven op te zoeken, bijvoorbeeld te Rupertsberg, opvallend en blijkt uit de manier waarop hij Martinus en Benedictus voorstelt hoezeer hij de combinatie van de *vita contemplativa* én *activa* als hoogste goed beschouwd. Deze vaststelling sluit mooi aan bij Jestic's conclusie dat de benedictijnen zich onder invloed van het verschuivende religieuze landschap als een tussenweg tussen een strikte terugtrekking en een actieve rol in de wereld gingen profileren, al gaat het in Guibertus' geval misschien nog iets verder. Hij nam immers ook pastorale taken op zich die voor de doorsnee traditionele monnik te ver gingen, zo suggereert de kritiek van de Gembloerse monniken op Guibertus' verblijf in een vrouwengemeenschap. Guibertus' daden en werken verraden dus een verlangen naar een meer actief leven, een leven waarmee Guibertus zich nuttig kon maken en een verschil kon maken, zowel in het monastieke leven te Gembloers als buiten deze gemeenschap. Toch gaf hij enkel gehoor aan dit verlangen binnen het traditionele kloosterwezen. Van een taak opnemen buiten deze vertrouwde omgeving was ook voor Guibertus dus geen sprake.

---

<sup>523</sup> Dit sluit aan bij de toon van het *Carmen de sancto Martino*, waarin de eremieten ook negatief met Martinus werden vergeleken. Zie *Carmen de sancto Martino*, p. 317.

<sup>524</sup> “*impigre uolantia, utpote nullo uitiorum uisco glutinata, et in ipso uolatu ad excitandum se in bono alas suas alteram ad alteram percutientia, euntia per contemplationem, reuertentia ad sibi iniucem seruiendum per caritatem, euntia nec reuertentia per iugem uirtutis profectum et indefesse religionis executionem.*” GG Ep. 8, l. 307-312.

<sup>525</sup> Zo vroeg hij bijvoorbeeld aan St-Martinus om gehoor te geven aan de gebeden en tranen die hij voor anderen vergoten had. “*meas etiam vel preces vel lacrimas pro eis pro quibus intervenire decrevi, nullatenus despicias*”. Apologia, fol. 15v.

## 11.2 Hildegard, visioenen en profetie

Guibertus wordt vaak omwille van zijn belangstelling voor Hildegard van Bingen gezien als een voorloper van de fascinatie voor de *mulieres religiosae*, de spirituele vrouwen die tijdens de dertiende eeuw in het bijzonder onder de nieuwe orden een grote aanhang verwierven. Nochtans verschilde Hildegard sterk van deze vrouwen. Als aristocratische, benedictijnse *magistra* had ze bijvoorbeeld een heel andere sociale en religieuze achtergrond. Ook haar literaire activiteiten en haar opleidingsniveau staan in schril contrast met het intellectuele profiel van vele van deze spirituele vrouwen. Tot slot dienden haar visioenen een heel andere functie: terwijl deze bij de *mulieres* een uiting van hun persoonlijke religiositeit waren, fungeerden Hildegards visioenen vooral als een medium voor haar sociale en religieuze kritiek<sup>526</sup>. Anderzijds werd ze door haar tijdgenoten gezien als een spiritueel raadgever en *intercessor*<sup>527</sup>, twee taken waarvoor de dertiende-eeuwse spirituele vrouwen bij uitstek bekend stonden<sup>528</sup>. Bovendien opende de profetes wel de weg voor een bredere maatschappelijke acceptatie van visionaire ervaringen en profetische kennis. Waren het ook Hildegards visionaire ervaringen en haar spiritueel advies die de grootste aantrekkingskracht op Guibertus uitoefenden? Op basis van zijn vragen aan haar en de manier waarop hij haar representeerde doorheen zijn brieven en in de *Vita* die hij aan haar wijdde kunnen we de aard van de aantrekkingskracht die Hildegard op Guibertus uitoefende analyseren.

Al uit Guibertus' eerste brief aan de profetes komt naar voren wat hem nu precies aan Hildegard intrigeerde. Deze brief aan Hildegard was immers ingegeven door een zekere scepsis over de geruchten die hem over de profetes bereikten. Om voor zichzelf de waarheid achter deze geruchten te bepalen besloot hij haar te ondervragen over de manier waarop zij haar visioenen ontving. Zo wilde hij weten of Hildegard deze visioenen vergat eens ze ze aan haar secretaris gedictieerd had en in welke taal de visioenen tot haar kwamen.

---

<sup>526</sup> Mews, 'Hildegard, Visions and Religious Reform', pp. 323-342; Barbara Newman, 'Hildegard of Bingen: Visions and Validation', in: *Church History*, 54 (1985), pp. 164-167.

<sup>527</sup> John van Engen, 'Letters and the Public *Persona* of Hildegard' in: Alfred Haverkamp (red.), *Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld*, Verlag Philipp Von Zabern, Mainz, 2000, pp. 398-408 en pp. 413-416. De dienst aan de overledenen was van oudsher een taak die vooral voor vrouwen was weggelegd. Door hun gebeden voor de zielen in het vagevuur vonden de *mulieres religiosae* dus een uitlaatklep voor hun specifieke devotie die op maatschappelijke aanvaarding kon rekenen. Zie Newman, 'On the Threshold of the Dead', p. 111, p. 118 en pp. 113-117.

<sup>528</sup> Dit idee van Hildegard als 'mother of mystics' werd naar voren geschoven door Barbara Newman in Barbara Newman, 'Hildegard and Her Hagiographers. The Remaking of Female Sainthood', in: Catherine Mooney (red.), *Gendered voices. Medieval Saints and Their Interpreters*, University of Pennsylvania, Philadelphia, 1999, p. 33. Voor een verdere uitwerking van dit idee, zie Moens, 'The *mulieres religiosae*, daughters of Hildegard of Bingen?', te verschijnen.

Daarenboven stelde hij zich de vraag of ze haar kennis door studie of volledig door goddelijke inspiratie had verkregen<sup>529</sup>. In een tweede brief die hij kort daarna aan Hildegard zond, voegde Guibertus hier de vraag aan toe in welke staat de *magistra* haar visioenen ontving. Guibertus vroeg zich ook andere zaken af, zoals wat de reden was van de kroontjes die de nonnen te Rupertsberg droegen, hoe hij de titel van haar boek *Scivias* correct moest interpreteren en of de profetes nog andere werken had geschreven<sup>530</sup>. Guibertus bleek dus vooral geïntrigeerd door Hildegards visionaire ervaringen en hun concrete verloop, een fascinatie die ingegeven was door zijn twijfel over de visionaire talenten die Hildegard volgens de geruchten zou bezitten.

Deze aanvankelijke scepsis nam Hildegard volledig weg in haar antwoordbrief, één van de meest befaamde brieven uit haar collectie<sup>531</sup>. In deze brief noemde zij het Levende Licht de bron van haar visioenen en zette ze het onderscheid tussen de schaduw van het Levende Licht en het Levende Licht zelf uiteen. Ze benadrukte dat ze haar visioenen steeds in wakende staat ervoer, maar deze niet met haar lichamelijke zintuigen waarnam. Hierin verschilt Hildegard duidelijk van de spirituele vrouwen die na haar kwamen, aangezien totale extase bij hen een essentieel onderdeel van hun mystieke ervaringen was. Tot slot maakte ze duidelijk dat ze enkel via visioenen over kennis beschikte, aangezien ze ongeleerd was<sup>532</sup>. Haar visioenen ontving ze dan ook in een eenvoudig Latijn<sup>533</sup>. Uit de grote lofprijzingen in Guibertus' volgende brief aan de profetes blijkt duidelijk dat de goddelijke oorsprong van Hildegards visioenen wat hem betreft nu boven alle twijfel verheven was<sup>534</sup>. Bovendien stelde hij dat Hildegard uniek was onder alle vrouwen en enkel Maria in verhevenheid moest laten voorgaan<sup>535</sup>. Daarom, zo stelde Guibertus, was op Hildegard het kerkelijke verbod op predikatie ook niet van toepassing en was ze ook niet gebonden door de verplichting om het hoofd te bedekken<sup>536</sup>. Hildegard was voor Guibertus dus een exceptionele vrouw, die door God via visioenen begiftigd werd met goddelijke openbaringen.

---

<sup>529</sup> GG Ep. 16, l. 92-102.

<sup>530</sup> GG Ep. 17, l. 39-51.

<sup>531</sup> GG Ep. 103r, ook gekend onder de naam *De modo visionis suae*. Voor een overzicht van de inhoud van deze brief en een bespreking van Hildegards interpretatie van haar eigen visionaire ervaringen, zie Newman, 'Hildegard of Bingen', pp. 164-170.

<sup>532</sup> Over Hildegards vermeende ongeletterdheid en de achterliggende strategie achter dit discours, zie Jeroen Deploige, *In nomine femineo indocta. Kennisprofiel en ideologie van Hildegard van Bingen (1098-1179)*, Verloren, Hilversum, 1998, 224p. en Ahlgren, 'Visions and Rhetorical Strategies', pp. 46-63.

<sup>533</sup> HB Ep. 103r, l. 70-96.

<sup>534</sup> "*Quidni tunc exultaret in Domino cor meum et os repletur iubilo, quidni gauderent labia mea, cum specialiter michi missa et corde uoluerem et ore loquerer et labiis pronuntiare ea uerba, que nec ex te nec ab ullo homine, sed in superna solummodo uisione comperisses?*" GG Ep. 18, l. 90-94.

<sup>535</sup> GG Ep. 18, l. 62-69.

<sup>536</sup> GG Ep. 18, l. 240-263.

Uit de woordkeuze in Guibertus' brieven blijkt bovendien hoe hij Hildegard percipieerde en welke rollen hij haar toebedeelde. Zo opende zijn eerste brief met een lofzang op de profetes, waarin hij haar in de lijn plaatste van de grote *contemplatores summis mysteriis in uisionum seu reuelationum Domini* van het Oude Testament en haar zelfs boven de profetieën van Miriam, Deborah en Judith verhief<sup>537</sup>. Guibertus spiegelde Hildegard dus aan vrouwelijke profeten, dit in tegenstelling tot Hildegard zelf, die zich vooral identificeerde met mannelijke rolmodellen, zoals Paulus en Johannes de Evangelist<sup>538</sup>. Ook in andere brieven beklemtoonde hij haar vrouwelijkheid expliciet door haar als uitzonderlijk onder de vrouwen van zijn tijd te bestempelen<sup>539</sup>. Bovendien haalde hij haar kuisheid aan als bijzondere deugd: Hildegard leefde immers in de glorie van maagdelijkheid omdat haar de last van het huwelijk bespaard was gebleven<sup>540</sup>. Ondanks Hildegards uitzonderlijke status schrok hij er toch niet voor terug haar aan te manen tot nederigheid en voorzichtigheid, aangezien de hoogste bomen net het meest te verduren krijgen<sup>541</sup>, en haar te waarschuwen tegen het voorstellen van haar eigen opvattingen als goddelijke revelaties<sup>542</sup>. Guibertus' zelfkritiek nam ook in zijn brieven aan Hildegard een belangrijke plaats in<sup>543</sup>. Dergelijke lamentaties van Guibertus' zondige staat werden door John Coakley gelezen als een strategie om zichzelf op dezelfde hoogte als Hildegard te stellen: door zijn eigen zondigheid te beklemtonen maakte hij van zichzelf een monastieke 'collega' van de profetes, die immers evenzeer steeds op haar hoede moest zijn voor de val van zonden<sup>544</sup>. Tegelijkertijd is het net in zijn relatie met Hildegard dat Guibertus zijn priesterschap het sterkst beklemtoonde. Zoals hoger aangestipt, stelde de *Visio ad Guibertum missa* de rol van priester centraal. In een brief aan Hildegard stelde hij zichzelf voor als een priester die de habijt van een monnik droeg, maar aan wie zowel de priesterlijke zuiverheid als de monastieke nederigheid en gehoorzaamheid ontbraken<sup>545</sup>. Om zijn relatie tot Hildegard vorm te geven mat Guibertus zich dus de rol van priester aan, eerder dan die van monnik, wat Coakleys these over de monastieke gelijkheid tussen Guibertus en Hildegard dus tegenspreekt. Guibertus zag zichzelf veeleer als priester die tussen Hildegard en God stond en de profetes bijstond en begeleidde in haar visionaire ervaringen. Mogelijk ervoer Guibertus de rol van monnik niet gepast als verantwoording voor zijn fascinatie voor een

---

<sup>537</sup> GG Ep. 16, l. 34-40.

<sup>538</sup> HB Ep. 103r, l. 47-52.

<sup>539</sup> Zo doorspekte hij zijn brief 18 met frases als '*inter feminas nostri temporis*' en '*super omnes feminas benedicta*'. Zie respectievelijk GG Ep. 18, l. 59-60 en l. 290.

<sup>540</sup> GG Ep. 18, l. 238 en l. 312-313.

<sup>541</sup> GG Ep. 16, l. 46-72, in het bijzonder l. 49-52.

<sup>542</sup> GG Ep. 19, l. 53-65.

<sup>543</sup> GG Ep. 16, l. 77-84 en GG Ep. 17, l. 54-70.

<sup>544</sup> John Coakley, 'A Shared Endeavour? Guibert of Gembloux on Hildegard of Bingen', in: John Coakley, *Women, Men and Spiritual Power: Female Saints and Their Male Collaborators*, Columbia University Press, New York, 2006, pp. 57-58.

<sup>545</sup> GG Ep. 17, l. 59-61.

vrouw en wist hij zich in zijn relatie tot vrouwelijke religieuzen geen andere houding te geven dan die van priester, waardoor hij dus een zekere afstand schiep tussen de vrouwen en hemzelf. Kortom, in feite zag hij voor zichzelf de rol van biechtvader weggelegd, al valt het te betwijfelen of Hildegard hier ook zo over dacht.

Om Hildegard aan te duiden hanteerde Guibertus overwegend de termen *mater* (36 maal) en *domina* (19 maal). Een enkele keer verwees hij naar de profetes als *virgo (Christi)* (4 maal), *famula (Christi/Dei)* (3 maal) en *sponsa Christi* (2 maal). Guibertus zag Hildegard blijkbaar in de eerste plaats in de rol van een autoritaire moederfiguur. Hierbij kan ook hun leeftijdsverschil een rol gespeeld hebben. Dit beeld sluit in feite perfect aan bij de manier waarop Guibertus Ida, de opvolgster van Hildegard als abdis van Rupertsberg, aansprak. Guibertus stelde Hildegard dus in feite op gelijke hoogte met andere vrouwelijke religieuzen. Slechts zelden beeldde hij haar af als bruid van Christus, iets wat toch typisch is in de mystieke traditie. In feite komen termen die vooral in een mystiek discours zouden passen vooral voor in die brieven waarin we de invloed van de cisterciënzers van Villers kunnen vermoeden. Zo voegde Guibertus aan zijn eigen brief aan Hildegard de korte brief van de gemeenschap van Villers en hun vragen toe. Hierin sprak men over de wonderbaarlijke wijze waarop Hildegard vervuld was van goddelijk begrip. Via Hildegard openbaarde God immers *incerta et occulta sapientie* aan de gelovigen<sup>546</sup>, die zich nog in de schaduwen bevonden<sup>547</sup>. Deze goddelijke wijsheid werd gecontrasteerd met *indoctis humane sapientie*<sup>548</sup>. Daarenboven bevat het *epistularium* twee brieven aan Hildegard waarvoor Guibertus alle verantwoordelijk afwees, ook al waren ze deels in zijn naam geschreven, en die dus naar alle waarschijnlijkheid volledig door de monniken van Villers werden opgesteld en hun opvattingen weerspiegelden<sup>549</sup>. In deze brieven werd Hildegard aangesproken als *speculative famule Christi*<sup>550</sup>, *speculativa anima*<sup>551</sup>, *dilecte sponse Ihesu Christi*<sup>552</sup> en als degene die de geheimen van het onzichtbare aan mensen bekend maakte en het hemelse en het aardse verbond<sup>553</sup>. De vragenlijsten werden beschreven als *secretis et mysticis et rebus maximis*<sup>554</sup>, die dienden om inzicht te verkrijgen in de '*incerta et occulta*

---

<sup>546</sup> GG Ep. 19, l. 24.

<sup>547</sup> GG Ep. 19, l. 29.

<sup>548</sup> GG Ep. 19, l. 22.

<sup>549</sup> GG Ep. 21 en 22. Beide brieven worden in de *salutatio* toegeschreven aan Guibertus en de gemeenschap van Villers. Opvallend is echter dat in deze brieven enkel monniken van Villers worden vermeld (afgezien van de verwijzing naar Guibertus als afzender in de *salutatio*), terwijl in de andere brieven steeds zowel monniken van Gemboers als van Villers opgedragen worden aan de gebeden van de profetes. Guibertus wees het auteurschap van de tweede brief af met het argument dat de brief aan Hildegard bezorgd werd toen hij zelf te Rupertsberg verbleef, waardoor het dus niet mogelijk was dat hij de brief opgesteld en verstuurd zou hebben.

<sup>550</sup> GG Ep. 21, l. 1.

<sup>551</sup> GG Ep. 21, l. 34.

<sup>552</sup> GG Ep. 22, l. 2.

<sup>553</sup> GG Ep. 22, l. 19-21.

<sup>554</sup> GG Ep. 21, l. 10-11.



*sapientie Dei*<sup>555</sup>. In de brief die de monniken van Villers na Hildegards dood aan de nonnen van Rupertsberg zonden is tot slot ook sprake van mystieke visioenen<sup>556</sup>. Guibertus zelf wendde dergelijke uitdrukkingen slechts aan in zijn onafgewerkte *Vita* van Hildegard, waarop we hieronder terugkomen. De beeldvorming van Hildegard als een mystica die tot de verborgen wijsheden van God kon doordringen lijkt dus voornamelijk toe te schrijven aan de monniken van Villers. Zelf had Guibertus eerder voeling met de traditie van de profeten van het Oude Testament en sprak hij Hildegard aan in bewoordingen die voor een *magistra* van een benedictijnse gemeenschap gepast waren.

Guibertus vatte op verzoek van Philip van Heinsberg na de dood van de profetes een Heiligenleven over haar aan<sup>557</sup>. Na zijn verblijf te Rupertsberg stelde hij de afwerking van deze tekst lange tijd uit en pas na zijn aftreden als abt nam hij de opdracht terug op, zo blijkt uit zijn poging om inlichtingen over Hildegard in te winnen bij Godfried van St-Eucharius. Die bezorgde hem meteen ook een kopij van de ‘officiële’ *Vita Hildegardis*. Overtuigd door de kwaliteit van deze *Vita* gaf Guibertus zijn plan om zijn eigen heiligenleven af te werken op, maar hij maakte wel enkele aanpassingen in de tekst zelf. Zijn onafgewerkt gebleven heiligenleven verwerkte hij als onderdeel van een brief aan Bovo, een monnik van Gemboers.

In de korte tekst die Guibertus aan Hildegard wijdde, gaf hij een specifieke invulling aan de profetes. Hij opende zijn *Vita* met wat Monika Klaes een ‘korte *Vita*’ van Jutta van Sponheim heeft genoemd<sup>558</sup>, een levensbeschrijving van Jutta, met wie Hildegard in een kluis werd ingemetseld en die later de gemeenschap van vrouwen die rond de kluis groeide als eerste *magistra* leidde. Hierbij legde hij vooral de nadruk op Jutta’s radicale terugtrekking uit de wereld. Voor zijn beschrijving van Hildegard begon Guibertus vanaf de geboorte van de profetes. Zo vertelde hij hoe haar ouders haar als tiende kind al sinds haar geboorte als rechtmatige eigendom van God zagen, als betaling van een tiende. Deze woordspeling komt in geen enkele andere versie van de *Vita Hildegardis* voor en Anna Silvas meent dan ook dat het een eigen toevoeging is van Guibertus<sup>559</sup>. Hildegard stond vooral bekend, zo deelde Guibertus mee, om haar rigoureuze discipline en zelfnegatie. Ze

---

<sup>555</sup> GG Ep. 21, l. 21-22. Deze formulering komt al aan bod in GG Ep. 22, l. 11 en in GG Ep. 19, l. 24. De monniken van Villers beeldden bovendien de wereld af als gehuld in schaduwen die slechts door Hildegards visioenen kon worden verlicht. Zie GG Ep. 22, l. 6-8.

<sup>556</sup> “*Communicare nobis celestis sapientie uerba et mysticas uisiones, quas mirabilis Hildegardis apud uos in habundantia multa reposuit, et illuminationis sue monimenta preclara dereliquit.*” GG Ep. 39, l. 48-51.

<sup>557</sup> Guibertus besloot uit respect voor de profetes te wachten tot na haar dood alvorens een *Vita* aan haar te wijden. Na haar dood had hij nog net tijd om de *prologus captatorium* te schrijven, alvorens zijn abt hem terugriep. Zie GG Ep. 15, l. 159-166.

<sup>558</sup> Klaes spreekt van een *Kurzvita*. Zie Monika Klaes, ‘Einleitung’, in: *Vita sanctae Hildegardis*, ed. Monika Klaes, Brepols, Turnhout, 1993, p. 39\* (*Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* 126).

<sup>559</sup> Anna Silvas, *Jutta and Hildegard: The Biographical Sources*, Brepols, Turnhout, 1998, p. 91 (Medieval Women. Texts and Contexts 1).

was echter ook zeer onderlegd in het begeleiden en opvoeden van de aan haar toevertrouwde meisjes en zelfs de meest rebelse leerlingen gingen uiteindelijk van haar houden<sup>560</sup>. Guibertus portretteerde Hildegard dus in de eerste plaats in de rol van aristocratische monastieke leidster. Pas op het einde van de tekst maakte hij voor het eerst gewag van Hildegards visionaire roeping. Hierbij parafraseerde hij Hildegards eigen woorden over de manier waarop ze haar visioenen ontving, zoals ze hem in haar eerste brief had uiteengezet. Hij volgde dus het beeld dat Hildegard van zichzelf wou ophangen en dichtte haar geen mysterieuze of extatische krachten toe. Opvallend is daarenboven dat hij niet te sterk op dit onderwerp wou ingaan. Eventuele geïnteresseerden verwees hij immers door naar Hildegards eigen werken<sup>561</sup>. In feite werden Hildegards visionaire krachten vooral belicht vanuit de noodzaak tot gehoorzaamheid aan God en het pad dat die voor Hildegard had uitgestippeld. Zoals Coakley al stelde was Guibertus' voorstelling van Hildegard dus "less [that of] a prophet than [that of] a model monastic superior to a model community"<sup>562</sup>; "the virtues he has in mind for her are not the marks of a prophet but those of a model monastic superior, devoted to the sisters of her community"<sup>563</sup>. Voor Guibertus was Hildegard in de eerste plaats dus een aristocratische abdis, al beschikken we natuurlijk slechts over het begin van Guibertus' tekst, die ongetwijfeld veel langer zou zijn geweest had hij de moeite genomen om de *Vita* af te werken. Misschien zou hij in het vervolg van de tekst andere klemtonen gelegd hebben.

Indirect speelde Guibertus ook een belangrijke rol in het tot stand komen van de 'officiële' *Vita Hildegardis*. Hij verzamelde te Rupertsberg namelijk een dossier met teksten, dat als basis voor de *Vita* van Theoderik van Echternach zou gaan dienen<sup>564</sup>. Dit dossier bevatte autobiografische nota's van Hildegard en de aanzet tot een heiligenleven door Godfried, de monnik van Disibodenberg die de profetes korte tijd had bijgestaan als secretaris<sup>565</sup>. De uiteindelijke *Vita* van Theoderik bevat dan ook drie narratieve lijnen, zo concludeerde Barbara Newman. Ten eerste bevat de tekst het beeld van Hildegard als profetes waarin de ontwikkeling van haar visionaire gave benadrukt werd. Dit beeld gaat terug op Hildegards autobiografische nota's. Daarnaast wordt Hildegard afgebeeld als aristocratische abdis en stichteres, waarbij de officiële erkenning van haar gave een centraal motief is en waarvoor Godfried van Disibodenberg de bron vormde. Tot slot

---

<sup>560</sup> "Sunt adhuc plurima relatu digna et fidem pene excedentia, que de ea hinc deberent inseri, sed quoniam ex libris eius et epistolis legentibus patent, pro euitando fastidio omittenda iudicauit." GG Ep. 38, l. 309-333.

<sup>561</sup> GG Ep. 38, l. 367-390.

<sup>562</sup> Coakley, 'A Shared Endeavour?', p. 40.

<sup>563</sup> Coakley, 'A Shared Endeavour?', p. 57.

<sup>564</sup> In een brief aan Philip van Heinsberg legde Guibertus uit dat de nonnen van Rupertsberg hem gewezen hadden op een *libellus* over Hildegard dat door 'haar eerste zoon' zou geschreven zijn. Zie GG Ep. 15, l. 129-137. Dit werk werd eigenlijk niet door Volmar, maar door Godfried van Disibodenberg geschreven. Ook hier verzweg Guibertus dus het bestaan van Godfried, net zoals in zijn latere brief aan Radulfus. Zie Hoofdstuk 1.

<sup>565</sup> Monika Klaes, 'Einleitung' (*Vita*), pp. 47\*-50\* en p. 59\*; Newman, 'Hildegard and Her Hagiographers', pp. 17-18.

weerspiegelt de *Vita Hildegardis* de visie van Theoderik, waarin Hildegards geprivilegieerde relatie met God als mystieke bruid de overhand nam op haar profetisch vermogen om voor God te spreken<sup>566</sup>. De representatie van de profetes in Guibertus' onafgewerkte heiligenleven sloot dus vooral aan bij het beeld zoals Godfried dat voor ogen had gehad. Aangezien Guibertus Godfrieds aanzet tot een Leven van Hildegard kende, is het zelfs niet ondenkbaar dat hij zich voor zijn eigen heiligenleven baseerde op de lijnen die door Godfried waren uiteengezet<sup>567</sup>. Toen Guibertus Theoderiks *Vita Hildegardis* onder ogen kreeg, maakte hij, zoals hoger aangegeven, aanpassingen in deze tekst<sup>568</sup>. Deze aanpassingen waren in de eerste plaats kleinere, stilistische revisies<sup>569</sup>, terwijl Guibertus het hier en daar ook niet kon nalaten zijn eigen persoon meer aanzien te geven. Zo paste hij bijvoorbeeld de omschrijving 'Guibertus, monnik van Gembloers' aan tot 'de eerbiedwaardige en geliefde monnik Guibertus van de kerk van Gembloers'<sup>570</sup>. Het meest greep Guibertus in in die delen die op Hildegards autobiografische nota's teruggingen<sup>571</sup>. De vaststelling dat de stijl van deze ingrepen eerder eenvoudig was, deed Anna Silvas vermoeden dat Guibertus zijn revisies doorvoerde op basis van Hildegards eigen nota's, waarvan hij een kopie zou hebben meegenomen bij zijn vertrek uit Rupertsberg<sup>572</sup>. Dit respect voor Hildegards eigen woorden staat in feite in schril contrast met de verregaande ingrepen die hij zich veroorloofde in de twee visioenteksten die hij zodanig herwerkte dat ze in feite aan hemzelf toe te schrijven vallen.

Al beeldde Guibertus Hildegard voornamelijk af als een exemplarische abdis, toch waren het haar visionaire en profetische vermogens die hem in de eerste plaats tot haar aangetrokken hadden. Net omdat God als straf in de kwalijke huidige tijd elke vorm van profetie en zicht had ontzegd aan de mensen, vond Guibertus Hildegards gave des te uitzonderlijker<sup>573</sup>. Hij interpreteerde haar vermogens echter niet op dezelfde mystieke wijze zoals Theoderik van Echternach, noch beschreef hij Hildegard in zijn brieven in bewoordingen die de mystieke

---

<sup>566</sup> Newman, 'Hildegard and Her Hagiographers', pp. 16-34.

<sup>567</sup> Coakley, 'A Shared Endeavour?', p 50.

<sup>568</sup> Een overzicht van Guibertus' ingrepen is terug te vinden in *Vita Sanctae Hildegardis*, ed. M. Klaes, pp. 93-106 of in Engelse vertaling in Silvas, *Jutta and Hildegard*, pp. 223-237.

<sup>569</sup> Zo vertoonde Guibertus een voorkeur voor persoonlijke voornaamwoorden zoals *iste*, *ille* of *idem* en verving hij vrij systematisch *sicut* door *velut* of *quemadmodum*, *quia* door *quoniam*, *cum* door *dum* of *quod* door *quod ut* of *ita quod*. Daarenboven gaf hij de voorkeur aan de perfektum- of plusquamperfektum-vorm, eerder dan aan een imperfectum-vorm. Tot slot elimineerde hij de meeste sporen van rijmproza. Zie Klaes, 'Einleitung' (*Vita*), p. 155\*.

<sup>570</sup> Klaes, 'Einleitung' (*Vita*), p. 153\*.

<sup>571</sup> Klaes, 'Einleitung' (*Vita*), pp. 155\*-156\*.

<sup>572</sup> Silvas, *Jutta and Hildegard*, pp. 221-222.

<sup>573</sup> "Et uehementer quidem delectabar in his, quod in diebus nostris malis, in quibus propter peccata nostra iuxta comminationem diuinam ablata est omnis uisio et prophetia, et senes, in quibus est sapientia, de medio facti sunt, et tanta raritas sanctitatis reperitur in terris, inuentum esset organum, diuinis et humanis usibus aptum, quod inspiratione Dei repletum refunderet." GG Ep. 26, l. 168-174.

vrouwen van de dertiende eeuw voorafspiegelden. Op het einde van de twaalfde eeuw kenden visioenen natuurlijk al een lange literaire traditie binnen het traditionele cenobitisme, bijvoorbeeld ter ondersteuning van geloofsdoctrines zoals de effectiviteit van gebeden voor het zielenheil van overledenen en om het gedrag van zowel kloosterlingen als leken te beïnvloeden<sup>574</sup>. Het leven in een kloostergemeenschap, met zijn vele repetitieve gezangen en klemtoon op meditatie en vasten, bood dan ook een bijzonder goede voedingsbodem voor het cultiveren van visionaire ervaringen<sup>575</sup>. Vanaf de late elfde eeuw kreeg deze visionaire cultuur in monastieke milieus extra stimulans als medium om religieuze hervormingen te promoten, ook onder religieuze vrouwen, al blijft het raffinement waarmee Hildegard visioenen aanwendde om gehoor te krijgen voor haar ideeën exceptioneel<sup>576</sup>. Ondanks deze cultuur van visioenen bleef men steeds een zekere scepsis koesteren over de betrouwbaarheid ervan<sup>577</sup>. Immers, hoe kon men er zeker van zijn dat de bron van deze visioenen wel goddelijk was en niet menselijk of duivels? Dit debat over de *discretio spirituum*, het vermogen om goddelijke verschijningen van andere te onderscheiden, intensifieerde op het einde van de twaalfde eeuw onder invloed van het toegenomen aantal mensen, zowel kloosterlingen als leken, die claimden visioenen te ontvangen van God<sup>578</sup>. Aangezien bezeten vrouwen en visionaire heiligen in feite structurele parallellen vertoonden in hun gedrag, was het immers niet evident om het onderscheid tussen beiden te maken<sup>579</sup>. Omdat dit discours van *discretio spirituum* in handen van religieuze mannen lag, waren zij degene die het uiteindelijke oordeel velden over de al dan niet goddelijke herkomst van iemands visioenen. Het succes van visionaire

---

<sup>574</sup> Michel Aubrun, 'Caractères et portée religieuse et sociale des "Visiones" en Occident du VIe au XIe siècle', in: *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 23 (1980), pp. 109-130.

<sup>575</sup> Barbara Newman spreekt van 'the visionary subculture par excellence'. Binnen het klooster werden met opzet de juiste condities nagestreefd die bevorderlijk waren voor het krijgen van visioenen, al trachtte men dit gecultiveerde karakter van visioenen zoveel mogelijk te verzwijgen. Zie Barbara Newman, 'What Did It Mean To Say "I Saw"? The Clash Between Theory and Practice in Medieval Visionary Culture', in: *Speculum*, 80:1 (2005), pp. 14-25, citaat op p. 14. Uit de brieven van Elisabeth van Schönau blijkt echter duidelijk dat haar visioenen zich vaak voordeden in een liturgische context. Zie onder andere ES Ep. 6, 7, 14 en 321.

<sup>576</sup> Mews, 'Hildegard, Visions and Religious Reform', pp. 323-342; voor visioenen onder traditionele nonnen, zie p. 336-337; voor Hildegards uitzonderlijke status, zie pp. 340-342.

<sup>577</sup> Aubrun, 'Caractères et portée religieuse', pp. 128-129; Bernard McGinn, 'Hildegard of Bingen as Visionary and Exegete', in: Haverkamp, *Hildegard von Bingen*, pp. 323-325; Caciola, *Discerning Spirits*, pp. 1-19. Voor de ambigue houding van de christelijke theologie tegenover de zintuigen en tegenover kennis die door de zintuigen werd verworven, zie Gabrielle Spiegel, 'Paradoxes of the Senses', in: Stephen Nichols (red.), *Rethinking the Medieval Senses. Heritage, Fascinations, Frames*, John Hopkins University Press, Baltimore, 2008, pp. 186-193.

<sup>578</sup> Newman, 'What did it mean to say "I saw"', pp. 5-6.

<sup>579</sup> Barbara Newman, 'Possessed by the Spirit', pp. 733-770. Nancy Caciola illustreerde dit idee, en het belang van de *discretio spirituum* bij het maken van het onderscheid tussen bezeten en heilige vrouwen, aan de hand van enkele casestudies. Zie Caciola, *Discerning Spirits*, pp. 31-222.

vrouwen hing, volgens Rosalynn Voaden, derhalve af van de mate waarin ze zich onderwierpen aan dit discours<sup>580</sup>.

Ook Guibertus was getekend door dit inherente wantrouwen tegenover bovennatuurlijke fenomenen. In zijn latere verantwoording van zijn contact met Hildegard beklemtoonde Guibertus zijn aanvankelijke scepsis over de geruchten over Hildegard<sup>581</sup>. Hij verwees hierbij naar een passage uit de eerste brief van Johannes – *Carissime, nolite omni spiritui credere, sed probate spiritus, si ex Dei sunt*<sup>582</sup> – en beklemtoonde dat Satan zich kon verhullen als engel van het licht<sup>583</sup> en zelfs als Christus<sup>584</sup>. Deze argumenten werden vaak aangehaald in het debat over de *discretio spirituum*<sup>585</sup> en het feit dat ook Guibertus zich er op beriep, toont aan dat hij bekend was met dit discours. De antwoorden van de profetes konden hem echter overtuigen van de goddelijke oorsprong van haar visioenen en kennis. Toch anticepeerde Guibertus in zijn brief aan Gobert van Laon, geschreven op het einde van zijn leven, op mogelijke kritiek op Hildegards visionaire inzichten, ondanks zijn eigen overtuiging. Hoewel hij haar in eerste instantie aankondigde als iemand wier spirituele oog tot in de geheimen van God kon doordringen<sup>586</sup> – een vrij uitzonderlijke manier om Hildegard te beschrijven voor Guibertus – distantieerde hij zich verderop in de brief van Hildegards profetische inzichten door haar te beschrijven als *prophético – ut creditur – spiritus saepius afflata*<sup>587</sup>. Ook in zijn brieven aan de profetes bleef Guibertus rekening

---

<sup>580</sup> Rosalynn Voaden, 'Women's Words, Men's Language: *Discretio Spirituum* as Discourse in the Writing of Medieval Women Visionaries', in: Roger Ellis & René Tixier (reds.), *The Medieval Translator. Traduire au Moyen Age vol. 5. Proceedings of the international conference of Conques (26-29 July 1993)*, Brepols, Turnhout, 1996, pp. 64-83.

<sup>581</sup> "Sed non oblitus quod de eadem fama poeta loquitur, quoniam sua per mendacia crescit, quod que rara fides ideo est, quia multi multa loquuntur, non quidem omnino loquentibus ista resistebam, sed pigrius ad credendum et ad inuestigandam rei ueritatem mouebar, maxime cum nec quisquam esset ex reuertentibus, qui aliquid certi super hac nuntiaret. ... intendi animum, quatinus operose nubem caliginis seu dubitationis huius prorsus ipse michi ammouerem, et potius eiusdem sancte anus uerbis quam aliorum rumusculis, quid de uniuersis eius que fama disperserat tenendum esset, ediscerem, ne, diu super his uacillans, uel falsa pro ueris suscipere, uel uera tamquam falsa reicerem." GG Ep. 26, l. 185-201.

<sup>582</sup> I Joh. 4, 1.

<sup>583</sup> Dit is een allusie op II Cor. 11, 14. Zie GG Ep. 26, l. 192-196.

<sup>584</sup> Dit is een allusie op Sulpicius Severus' *Vita sancti Martini*, cap. 24. Zie GG Ep. 26, l. 192-196. Dit probleem van de 'duivel in de vermomming van Christus' veroorzaakte vooral in de dertiende eeuw onrust onder invloed van de proliferatie van eucharistische mirakels, zoals waarnemingen van Christus als baby in de hostie. Zie Elliot, 'True Presence/False Christ', pp. 241-265, in het bijzonder pp. 254-258.

<sup>585</sup> Caciola, *Discerning Spirits*, pp. 3-5.

<sup>586</sup> EpGob, p. 295. De verwijzing naar spiritueel zicht is waarschijnlijk geïnspireerd door de driedeling die Augustinus naar voren schoof tussen *visio corporalis*, *visio spiritualis* en *visio intellectualis*. Visioenen die tot iemand kwamen in de vorm van beelden werden beschouwd als spiritueel zicht. Hierbij bestond steeds de kans dat deze visioenen waar of vals konden zijn. Enkel het intellectuele zicht was volledig gevrijwaard van de mogelijkheid dat de 'ziener' misleid werd. Zie Newman, 'What did it mean to say "I saw"', pp. 6-7; McGinn, 'Hildegard of Bingen as Visionary and Exegete', pp. 323-325.

<sup>587</sup> EpGob, p. 296.

houden met de mogelijkheid dat niet al Hildegards adviezen goddelijk geïnspireerd waren. Zo waarschuwde hij haar dat sommige profeten na verloop van tijd soms uit gewoonte vanuit zichzelf voorspellingen gaan doen, maar deze wel als Gods woorden verkondigden. Dit was dan ook Hildegards grootste valkuil, aangezien ze slechts beschikte over *parua ... discretione spirituum*<sup>588</sup>. Mogelijk vormde deze blijvende onzekerheid over de bovennatuurlijke herkomst van Hildegards visioenen en uitspraken de bijkomende reden waarom hij zich steeds als priester profileerde in zijn relatie tot Hildegard. Als priester en als man was hij immers beter geplaatst dan Hildegard om het onderscheid tussen ware en valse profetieën te beoordelen. Aldus positioneerde hij zichzelf tussen Hildegard en de boodschappen die ze meende van God te krijgen, zoals hij ook als haar secretaris tussen de profetes en de uiteindelijke verwoording van haar visioenen stond.

Guibertus' bereidheid om profetie desondanks als bron van goddelijke waarheid te aanvaarden, werd waarschijnlijk vergemakkelijkt door het feit dat ook zijn favoriete heilige St-Martinus begiftigd was met profetische krachten. Ook Martinus kon immers de toekomst kennen en het geheime doorgronden<sup>589</sup>, waardoor hij ondanks zijn ongeletterdheid de meest ingewikkelde vragen op staande voet kon beantwoorden<sup>590</sup>. In dit opzicht zag Guibertus dan ook een sterke gelijkenis met Hildegard<sup>591</sup>. Daarentegen uitte hij nergens dezelfde scepsis tegenover Martinus' bovennatuurlijke inzichten. Hij liet weliswaar ruimte voor het feit dat elke uitspraak van Martinus op 'profetische wijze' moest worden geïnterpreteerd – zo verklaarde hij bijvoorbeeld dat Martinus' voorspelling van de naderende eindtijd niet was uitgekomen<sup>592</sup> – maar nergens trok hij zijn onderscheidingsvermogen in twijfel. Profeten definieerde Guibertus dan ook als "heilige mannen die ons toespreken in naam van God"<sup>593</sup>; een vrouwelijke profeet zoals Hildegard viel derhalve echt uitzonderlijk te noemen.

---

<sup>588</sup> "*Quia uero, sicut beatus testatur Gregorius, aliquando prophete sancti, dum consuluntur, ex magno usu prophetandi quedam ex suo spiritu proferunt et se hec ex prophetie spiritu dicere suspicantur, summopere tibi cauendum est, ne, dum magna polles gratia Spiritus, parua utaris discretione spirituum, et quicquid spiritui tuo uisum fuerit, id statim imputes Spiritui Sancto, dicens: "Hec audiui et uidi in Spiritu", nisi ipse, qui scrutatur etiam alta Dei, manifesta ostensione quid dicendum sit tibi insinuet; quoniam iuxta eum qui ait: Dominus celauit me et non indicauit michi, multo tutius et laudabilius est in tam obscuris et a sensu humano remotis rebus humiliter ignorantiam confiteri, quam nouum aliquid, quod probabile non sit, inconsulte astruere.*" GG Ep. 19, l. 53-65.

<sup>589</sup> Vita SM Vers, fol. 14v.

<sup>590</sup> Vita SM Vers, fol. 18v -19r.

<sup>591</sup> "*Quid quod liberalium artium ignara nec cognoscens litterarum [over Hildegard van Bingen], uidelicet nec differentias nec consonantias casuum, figurarum, generum, numerorum, graduum, uel ceterorum huiusmodi sciens discernere, tanto doctrine fulget priuilegio tantam que scripturarum possidet intelligentiam, ut, sicut de beatissimo legitur Martino, in soluendis earum questionibus prompta et facilis, et in communi confabulatione efficax et alacris habeatur, parata semper rationem reddere de quibuscumque inquisita fuerit.*" GG Ep. 18, l. 215-223.

<sup>592</sup> Apologia, fol. 7r-v.

<sup>593</sup> T-Ep. 6, fol. 57v.

Guibertus bewonderde in het bijzonder het feit dat Hildegards visionaire talenten haar in staat stelden de harten van anderen te doorgronden, zodat ze wie slechte gedachten koesterde kon berispen en door correctie weer naar het goede pad kon leiden. Wie daarentegen vroom leefde, spoorde ze aan tot volharding, terwijl ze met zachte woorden troost bood aan degenen die door berouw overmand werden. Tot slot had ze ook voorkennis van de toekomst<sup>594</sup>. Dit goddelijke inzicht in de harten van mensen was een gave die in het bijzonder met de *mulieres religiosae* werd geassocieerd. Hoewel Hildegard, alsook Guibertus' begrip van de profetes, in feite op veel vlakken verschilde van latere spirituele vrouwen van de dertiende eeuw, geleek ze in dit aspect dus wel op de *mulieres*. Mogelijk schemert hier Hildegards charismatische aantrekkingskracht op Guibertus door zijn woorden heen: het feit dat ze door haar visionaire gave steeds op de hoogte kon zijn van zijn gedachten, creëerde mogelijk een zekere band. Tegelijkertijd kon ze hem hierdoor van de nodige bijsturing voorzien, net hetgeen hem zo ontbrak in de ongedisciplineerde gemeenschap van Gembloers. Coakley vermoedt dat Guibertus door deze bewustwording van Hildegards charismatische aantrekkingskracht enigszins verontrust werd, wat hem ertoe aanzette zijn fascinatie voor haar in neutrale bewoordingen te formuleren en de klemtoon te leggen op zijn aanvankelijke terughoudendheid<sup>595</sup>, al speelde de kritiek op zijn verblijf die Guibertus van zijn medemonniken te verduren kreeg hier natuurlijk ook een belangrijke rol in.

Hildegards belangrijkste aantrekkingskracht op Guibertus lag echter in het feit dat de profetes via haar visioenen sterke kritiek op de samenleving van haar tijd uitte en de noodzaak tot hervorming van de Kerk beklemtoonde<sup>596</sup>. Door haar positie als profetes verwierven haar aanmaningen bovendien het statuut van goddelijk bevel. Ook Guibertus was sterk getekend door het gevoel dat de samenleving in zijn tijd een duidelijk gebrek aan religiositeit vertoonde en dus dringende hervorming behoefde, iets wat hij zelf binnen de grenzen van zijn eigen mogelijkheden trachtte te verwezenlijken als abt van Gembloers.

---

<sup>594</sup> *“inuentum esset organum, diuinis et humanis usibus aptum, quod inspiratione Dei repletum refunderet fidelibus que accepisset: delinquentes scilicet et superbos graui rugitu increpando, merentes pro peccatis et contritos corde lenibus sibilis recreando, bene incedentes et rectos ad superna appetenda subtilibus incitamentis, acsi quibusdam acutissimis iubilis, prouocando. Nam et profunda cordium penetrare et intueri ferebatur, clam et perperam gesta ad correctionem quibusdam, modeste tamen, impropere, de his etiam que uentura aliquibus essent non pauca prenuntiare.”* GG Ep. 26, l. 172-181. Het canonisatiedossier dat voor Hildegard werd opgesteld bevat eveneens een anekdote waarin Hildegards vermogen om steeds de diepste geheimen en gedachten van haar nonnen te kennen wordt geprezen. Dit canonisatiedossier, gekend als de *Acta Inquisitionis*, werden uitgegeven door Petrus Bruder in *Analecta Bollandiana*, 2 (1883), pp. 118-129, de anekdote in kwestie bevindt zich op p. 123.

<sup>595</sup> “The letters suggest that Guibert may have glimpsed in Hildegard something of what, in hindsight, we recognize as the potent generic figure of a charismatic female saint, who will be irresistible to so many later ecclesiastical men precisely in her charismatic uniqueness, her fascinating alienation – and he is trying to turn away, even as he affirms Hildegard’s visionary gift and the fruits it has borne in her writings.” Coakley, ‘A Shared Endeavour?’, p. 60.

<sup>596</sup> Mews, ‘Hildegard, Visions and Religious Reform’, pp. 340-341.

Hildegards visioenen vormen dus de goddelijke bevestiging van Guibertus' eigen overtuigingen. Deze sociaal- kritische houding vormt ook de grootste gelijkenis tussen de twee heiligen die Guibertus' leven domineerden. Hoe verschillend St-Martinus en Hildegard ook waren, beiden deinsden er niet voor terug een misprijzen voor hun eigen tijd, en in het bijzonder voor het gedrag van de clerus, zeer expliciet te verkondigen en aan te dringen op verbetering. Bovendien leefden zowel Hildegard als Martinus tijdens een periode waarin de idee van de naderende eindtijd aan invloed won. Tot slot stonden ze beiden ook in de marge van de Kerk en hadden ze allebei een enigszins subversief karakter: Hildegard als vrouw, Martinus – althans in Sulpicius' *vita* – als asceet die de normen van zijn tijd naast zich neerlegde.

In andere woorden, Hildegard was dus voor Guibertus vooral een profetes, een vrouw uitverkoren door God om diens ontevredenheid over de mensheid bekend te maken en diens waarschuwendende boodschap te verspreiden. Deze vrouw zag hij in de eerste plaats als een exemplarische abdis, die omwille van haar deugdzame leven terecht uitzonderlijke gaven had gekregen van God, in feite een vrij traditionele opvatting van heiligheid. Als individu was Hildegard dus op zich niet exceptioneel, maar het feit dat God net haar had gekozen als spreekbuis maakte haar uniek. Toch klonk door Guibertus' woorden heen een zekere bewustwording van Hildegards eigen, intrinsieke aantrekkingskracht op anderen, inclusief hemzelf, die hij echter zoveel mogelijk verborg achter zijn discours van *discretio spirituum* en zijn bemiddelende rol als priester. De belangrijkste overkomst tussen Guibertus en Hildegard was echter hun gedeelde oproep tot hervorming: Guibertus zag in Hildegard dan ook een belangrijke en door God geïnspireerde bondgenoot in zijn kritiek op zijn tijd.

Guibertus toonde zeker meer openheid voor een leven van pastorale zorg onder vrouwen én voor vrouwelijke visionaire autoriteit dan zijn medebroeders te Gembloers. Toch lijkt Hildegard zelfs voor hem enkel te begrijpen als ze in eerder traditionele rollen werd voorgesteld en benaderd werd vanuit een traditioneel, mannelijk discours van *discretio spirituum*. De charismatische aantrekkingskracht van visionaire vrouwen was dus onder traditionele monniken eerder een heikel punt dat vooral onrust opwekte, geen bron van fascinatie zoals onder aanhangers van de nieuwe orden. De grenzen van de traditionele spiritualiteit strekten dus niet tot aan de visionaire, vrouwelijke spiritualiteit die net in de dertiende eeuw evolueerde tot één van de belangrijkste religieuze vernieuwingen.



**CONCLUSIE:**

**DE HORIZONTEN VAN GUIBERTUS**



Mediëvisten zijn in het verleden uitgegaan van de premisse dat de komst van de nieuwe kloosterorden tijdens de twaalfde eeuw, en de concurrentie die dit betekende voor het traditionele benedictijnse cenobitisme, de ‘balans’ van het religieuze landschap heeft verstoord. In werkelijkheid was dit landschap ook al voor de komst van deze nieuwe orden gekenmerkt door een interne diversiteit en onderlinge concurrentie, bijvoorbeeld rond tegengestelde economische belangen en schenkingen. Toch heeft de komst van de nieuwe monastieke bewegingen – die niet enkel op spiritueel vlak, maar ook qua organisatorische structuur verschilden van het traditionele kloosterwezen – zeker een impact gehad op de traditionele abdijen. Tijdens de eerste helft van de twaalfde eeuw trachtten de aanhangers van de verschillende monastieke idealen vooral hun positie ten opzichte van elkaar te bepalen en reflecteerden ze over wat hen onderscheidde. Tegen 1150 lagen de krachtlijnen van deze onderlinge relaties ongeveer vast en had elke monastieke beweging zich een eigen, herkenbaar profiel weten aan te meten, dat ook voor buitenstaanders – zowel religieuzen als leken – als dusdanig herkenbaar was. Volgens Phyllis Jestice betekende dit concreet dat het benedictijnse kloosterwezen een middenpositie had ingenomen: de traditionele monniken wezen de totale terugtrekking uit de wereld af, maar wilden ook geen te grote rol opnemen buiten het klooster<sup>1</sup>. Tegelijkertijd lijken de meeste mediëvisten er op z’n minst impliciet van overtuigd dat de ‘crisis’ van het traditionele kloosterwezen, indien niet reeds vanaf het midden van de elfde eeuw, dan toch vanaf omstreeks 1150

---

<sup>1</sup> Phyllis Jestice, *Wayward Monks and The Religious Revolution of The Eleventh Century*, Brill, Leiden, 1997, pp. 6-8, pp. 275-277 en pp. 283-287.

realiteit was geworden, ook al manifesteerde die zich niet in elke gemeenschap op hetzelfde moment en even diepgaand.

De hoofdfiguur van deze verhandeling, de zeer zelfbewuste benedictijnse monnik Guibertus van Gemblours, bood een uitgelezen casus om deze stellingen kritisch tegen het licht te houden. Guibertus' woorden, daden en literaire nalatenschap maken immers duidelijk welke rol een benedictijn nog op zich kon en wou nemen in het verschuivende monastieke landschap, welk profiel hij zich aanmat en hoe hij zich positioneerde tegenover de nieuwe orden.

In de ogen van Guibertus bleef het monastieke landschap ook na de opkomst van de nieuwe monastieke idealen in essentie gedomineerd door individuele kloosterinstellingen en niet door orden. Hij was zich zeker bewust van de vele verschillen die er tussen afzonderlijke instellingen bestonden, maar hij associeerde die niet met een bepaalde monastieke affiliatie. Volgens Guibertus kon elk klooster dus, onafhankelijk van zijn monastieke achtergrond, zowel positief als negatief beoordeeld worden. Abdijen van het traditionele cenobitisme vormden voor hem zeker geen specifieke monastieke beweging met herkenbare gemeenschappelijke kenmerken. Tegelijkertijd betekent dit dat de nieuwe monastieke orden in zijn ogen ook geen uniforme bedreiging vormden voor de traditionele kloosters aangezien hij het monastieke landschap helemaal niet percipieerde als opgebouwd uit orden. Afhankelijk van de specifieke omstandigheden konden individuele instellingen behorend tot de nieuwe orden immers zowel concurrenten als bondgenoten zijn. Geografische nabijheid bleek hierbij een belangrijkere rol te spelen dan 'monastieke affiliatie'. In het bijzonder in Guibertus' contacten met de cisterciënzer gemeenschap van Villers was de nabijheid van beide gemeenschappen een belangrijke factor. Er zijn geen duidelijke aanwijzingen dat Guibertus' contact met de cisterciënzers van Villers ingegeven was door een uitgesproken fascinatie voor hun spiritualiteit. Hij was geen echte aanhanger van hun specifieke idealen, noch van hun literaire belangstelling. Zijn relatie met de monniken van Villers kwam vooral tot uiting in zijn bemiddelende rol tussen hen en Hildegard van Bingen en in de gebedsverbroedering die hij met hen sloot. Nooit duidde hij zijn contacten met Villers echter in termen van onderlinge concurrentie. De afwezigheid in zijn werk van enig expliciet oordeel over deze gemeenschap, zowel positief als negatief, illustreert hoe weinig problematisch dergelijke contacten waren. Tegelijkertijd is deze relatieve onverschilligheid mogelijk ook ingegeven door het feit dat in Guibertus' beleving de cisterciënzers minder centraal stonden. Zijn neutrale houding tegenover Villers staat immers in schril contrast met zijn vertroebelde verhouding tot zijn eigen moederabdij, die hij sterk bekritiseerde, of met de lof die hij had voor de benedictijner gemeenschappen van Marmoutier en Rupertsberg. Het lijkt er sterk op dat zijn medemonniken Guibertus' interesse voor deze twee kloosters uit de eigen benedictijnse traditie als bedreigender ervoeren dan zijn contacten met cisterciënzers. De komst van de nieuwe orden van de twaalfde eeuw resulteerde dus niet noodzakelijk in toegenomen rivaliteit bovenop de bestaande fricties tussen traditionele kloostergemeenschappen.

De leefwereld van een traditionele monnik werd in de eerste plaats gevormd door het netwerk waarbinnen hij en zijn kloostergemeenschap actief waren en waarin figuren met een uiteenlopende achtergrond naast elkaar konden voorkomen. Uit de comparatieve analyse van de briefcollecties van zowel benedictijnen als aanhangers van de nieuwe monastieke idealen bleek dat traditionele kloosterlingen, zeker indien het mannen betrof, er een weinig divers netwerk op nahielden. Guibertus' netwerk strekte zich grosso modo uit over het bisdom Luik, het Rijnland en de Champagnestreek, aangevuld met de regio rond Tours, en bevatte voornamelijk traditionele monniken zoals hijzelf en hoge kerkelijke functionarissen. Uitzonderlijk was Guibertus vooral in zijn openheid voor vrouwen. Hierin overtrof hij zelfs de briefschrijvers van de nieuwe orden, die nochtans meer bekend staan om hun positieve appreciatie van vrouwelijke religieuzen. Om de relaties binnen een netwerk vorm te geven bleek bovendien het – hoofdzakelijk mannelijke – discours rond vriendschap, en het affectieve taalgebruik waarin dit gevat was, een bijzonder doelmatige en veelzijdige strategie te zijn.

De ontwikkeling van Guibertus' netwerk stond sterk in functie van de intellectuele en literaire ambities die hij koesterde. Via dit netwerk kon hij immers interessante, nog weinig gekende teksten op het spoor komen en deze vervolgens verder verspreiden. Ook zijn eigen werken trachtte hij zo onder een breder publiek bekendheid te geven. Met zijn epistolaire en hagiografische werk en met de handschriften die volgens zijn instructies werden opgesteld wilde Guibertus een plaats opeisen in de intellectuele cultuur, al bleken zijn tijdgenoten minder enthousiast over zijn literaire erfenis dan hij ongetwijfeld gehoopt had. Hierbij stelde hij zich opmerkelijk genoeg niet in de traditie van de befaamde auteurs waarvoor het klooster van Gemblours bekend stond. Hij profileerde zich daarentegen als een zelfbewuste auteur, al lag zijn sterkte niet echt in het schrijven van eigen, originele creaties, maar eerder in het zorgvuldig verzamelen, compileren en verspreiden van teksten. Bovendien zag hij er weinig graten in om ook zijn eigen stempel te drukken op de teksten van anderen, door ze te reviseren en in sommige gevallen zelfs bijna volledig te herschrijven. Guibertus' voorkeur op vlak van stijl, onderwerpen, genres en metaforen alsook zijn intellectuele profiel geven aan hoezeer zijn intellectuele horizons gevormd bleven door de literaire tradities van het traditionele monasticisme. Guibertus – en met hem de gehele gemeenschap van Gemblours, zo toont het overgeleverde handschriftenbezit aan – bleef bovendien weigerachtig tegenover het nieuwe intellectuele gedachtengoed, ondanks het raakvlak dat zijn contacten te Villers hem boden met deze intellectuele vernieuwingen. De traditionele gemeenschappen wilden dus zeker hun eigen stempel op de intellectuele cultuur drukken, maar zonder hierbij de grenzen van hun eigen culturele tradities te verlaten.

Guibertus ontwikkelde zijn netwerk door steeds schrander gebruik te maken van kansen die zich toevallig voordeden en door anderen voor zijn kar te spannen. De contacten die hij op deze wijze ontplooidde, maakten het voor hem mogelijk plaatsen te bezoeken en wensen te vervullen die normaal gezien niet binnen het bereik van een monnik lagen. Dit eigengereide gedrag, dat niet strookte met de monastieke idealen van gehoorzaamheid en *stabilitas loci*, werd hem door zijn medebroeders niet in dank afgenomen. Tegelijkertijd was

Guibertus zelf ook niet te spreken over de gang van zaken te Gemblours, in het bijzonder over de ongepaste wijze waarop abt Johannes aan de macht was gekomen en de gebrekkige viering van de erediensten als gevolg van enkele branden die de abdij hadden geteisterd. De manier waarop Guibertus de abdij van Gemblours representeerde doorheen zijn brieven was sterk getekend door deze conflicten. Zijn zeer negatieve oordeel diende dus enerzijds zijn eigen belangen, maar was anderzijds ook ingegeven door een effectieve bezorgdheid over de staat van de interne discipline. Als abt van Gemblours voerde hij dan ook hervormingen door, in het bijzonder het herstel van een gedegen dagelijkse liturgische routine, een maatregel die mogelijk was ingegeven door zijn bewondering voor Marmoutier en de *ecclesia Cluniacensis*. Echt succesvol bleek Guibertus' beleid als abt echter niet, deels door ernstige financiële problemen, deels ten gevolge van de onwil van de monniken. Hierbij zinspeelde hij op een generatieconflict met de jongere monniken, die blijkbaar andere opvattingen koesterden over het leven in een kloostergemeenschap.

Guibertus' kritiek op de situatie in zijn moederabdij en vele verblijven buiten het klooster getuigen van een zeker verlangen om te ontsnappen aan het keurslijf van het monastieke leven te Gemblours. Aan de basis van deze onrust lag, naast onvrede met de staat van de interne discipline, mogelijk ook een verlangen naar een meer actief leven dan binnen de muren van Gemblours mogelijk was. De twaalfde-eeuwse benedictijnen stonden dan wel een beperkt contact met de wereld buiten het klooster toe, maar voor Guibertus lijkt dit compromis tussen strikt isolement en actieve betrokkenheid niet geheel bevredigend te zijn geweest. Zijn nadruk op een leven waarin contemplatie en pastorale taken harmonieus naast elkaar stonden en zijn representatie van zijn grote voorbeeld Martinus van Tours als iemand die erin slaagde de deugden van een monnik perfect te combineren met de zielenzorg voor anderen geven aan hoezeer Guibertus beide elementen als essentieel onderdeel van zijn roeping beschouwde. Ook zijn betrokkenheid bij de vrouwengemeenschap van Rupertsberg was op z'n minst deels ingegeven door een bezorgdheid voor het zielenheil van anderen, al besteedde hij bepaalde taken van zijn *cura mulierum* wel uit aan anderen. In zijn relatie met Hildegard profileerde hij zich dan ook expliciet als priester, eerder dan als monnik. De scherpe kritiek die zijn medebroeders op zijn verblijf onder vrouwen uitten, maakt echter duidelijk dat deze mate van actieve betrokkenheid bij de zielenzorg, zelfs al werd deze uitgeoefend binnen de vertrouwde benedictijnse omgeving, een stap te ver bleef voor het traditionele kloosterwezen.

Al getuigt Guibertus' interesse voor de vrouwengemeenschap van Rupertsberg van de open houding tegenover vrouwelijke religieuzen, toch was hij niet sterk getekend door de typische vrouwelijke spiritualiteit van de vroege dertiende eeuw. De fascinatie die hij voor Hildegard als charismatische, eigentijdse heilige voelde, plaatste hij in een traditioneel kader door haar in de eerste plaats als een aristocratische abdis af te beelden. Daarenboven toonde hij na zijn terugkeer uit Rupertsberg verder geen bijzondere belangstelling meer voor religieuze vrouwen, ondanks de vele mogelijkheden die de *mulieres religiosae* in zijn directe omgeving hem daartoe boden. Het feit dat geen van deze *mulieres* verbonden was aan een traditioneel klooster speelde ongetwijfeld ook mee in Guibertus' gebrek aan interesse. Zelfs voor hem was het opnemen van een verantwoordelijkheid voor niet-

traditionele vrouwen een brug te ver. Ondanks zijn contact met Hildegard bleef Guibertus' ideale heilige steeds St-Martinus, wiens autoriteit in een zeer traditionele opvatting van *sanctitas* gegrondvest was, al legde hij wel eigen accenten in zijn representatie van Martinus.

In feite is Guibertus' fascinatie voor twee zo'n uiteenlopende figuren niet zo verwonderlijk als ze op het eerste gezicht lijkt. Zowel Martinus als Hildegard waren immers beiden figuren die er in Guibertus' ogen niet voor terugdeinsden hun afkeuring te laten blijken voor de clerus en de staat van het geloof in hun tijd. Hun kritische houding vond weerklank bij Guibertus, die zelf ook erg pessimistische opvattingen over zijn eigen tijd koesterde. Het gevoel dat de huidige tijd een voorbode van de eindtijd vormde, was waarschijnlijk geen specifiek benedictijns idee, maar werd vermoedelijk door de bredere religieuze wereld gedragen. Guibertus' scherpe afkeuring van de staat van het kloosterwezen mag dus niet gelezen worden als een symptoom van benedictijnse gelatenheid over de toekomst van het traditionele monasticisme. Veeleer was het een algemeen kenmerk van de late twaalfde en vroege dertiende eeuw. Daarenboven was Guibertus' representatie van de 'lamentabele' toestand van het kloosterwezen een discours dat, ingegeven door zijn persoonlijke gevoelens, in de eerste plaats zijn eigen belangen diende. Dat neemt niet weg dat Guibertus van oordeel was dat, alleszins in het klooster van Gembloers, de situatie voor grondige verbetering vatbaar was. Dit gevoel van achteruitgang veroorzaakte zeker geen berusting in de situatie, maar stimuleerde net zelfreflectie, waaruit een besef van de nood aan hervormingen voortvloeide. Guibertus' benedictijnse identiteit, reeds sinds zijn jonge jaren ingeprent, stond voor hem dan ook nooit ter discussie, ondanks de 'aanbiedingen' die hij beweerde gekregen te hebben om te verhuizen naar andere gemeenschappen, bijvoorbeeld van de kanunniken van Mainz.

Kortom, ook al ontwikkelde het traditionele cenobitisme in Noordwest-Europa nooit een uniform religieus profiel, toch legde het eigen accenten waardoor het zich onderscheidde van andere monastieke groepen. Deze accenten bestonden in de eerste plaats uit een focus op de eigen intellectuele cultuur en spiritualiteit. Daarenboven lijken de traditionele kloosters inderdaad een soort gematigde houding tegenover betrokkenheid bij de wereld in acht te hebben genomen. Er lijkt echter geen draagvlak te hebben bestaan voor het opnemen van de zorg voor nonnen, terwijl het biechtvaderschap van niet-benedictijnse religieuze vrouwen al helemaal niet aan de orde was. Door deze afbakening van een eigen identiteit namen de traditionele kloosters een beperktere, maar beter afgelijnde, plaats in het religieuze landschap in. Hierdoor minimaliseerden ze ook de mogelijke conflictzones met de nieuwe monastieke huizen en bevorderden ze onderlinge vriendschappelijke relaties. Dit terugplooiën van het benedictinisme op de eigen tradities hoeft bovendien niet per se geïnterpreteerd te worden als een teken van desinteresse in andere monastieke groepen of een gebrek aan wil om te investeren in de intellectuele cultuur. De keuze van de benedictijnen om zich te beperken tot hun eigen traditionele 'sector' kan men immers ook lezen als een keuze om zich te specialiseren in die intellectuele en spirituele domeinen

waarin ze reeds veel expertise hadden opgebouwd. In feite getuigt dit dus net van een vertrouwen in de eigen tradities en toont het de grote weerbaarheid ervan aan.

De expansie van het traditionele cenobitisme kwam weliswaar tot stilstand rond 1150, maar van een uniforme crisis die in alle kloosters gevoeld werd, was geen sprake. Zeker tot ca. 1200 wisten de traditionele monastieke idealen stand te houden. In de loop van de dertiende eeuw ondervonden de benedictijnse gemeenschappen geleidelijk aan meer moeilijkheden om zich staande te houden. Anderzijds werden ook de abdijen van de nieuwe orden met gelijkaardige problemen geconfronteerd, al traden deze hier gemiddeld gezien wat later op. De blijvende aanwezigheid van traditionele kloostergemeenschappen in het religieuze landschap tot op het einde van de middeleeuwen en zelfs later bewijst de standvastigheid en blijvende sociale relevantie van hun monastieke levenswijze.



## Nederlandstalige samenvatting

De komst van de nieuwe orden naast het traditionele cenobitisme zorgde voor een grondige transformatie van het religieuze landschap tijdens de twaalfde eeuw. De reden van deze diversificatie werd lange tijd gezocht in een ‘crisis’ van het traditionele cenobitisme. John Van Engen bracht echter aan het licht dat het traditionele kloosterwezen zeker nog tot 1150 een grote bloei doormaakte. De maatschappelijke betekenis en de religieuze cultuur van de benedictijnen na het midden van de twaalfde eeuw is echter nog amper onderzocht. De centrale figuur van deze doctoraatsverhandeling, de benedictijnse monnik en abt Guibertus van Gemblours (ca. 1124-1214), biedt een uitgelezen kans de positionering van het traditionele monasticisme te bestuderen. Uit de reconstructie van zijn politiek-institutionele, mentale, sociale, religieuze, intellectuele en spirituele horizonten wordt duidelijk welke rol de traditionele monniken nog wilden opnemen binnen het verschuivende monastieke landschap.

In Deel I staat Guibertus’ zelfrepresentatie en zijn visie op het traditionele kloosterwezen centraal. Hoofdstuk 1 is gewijd aan de manier waarop Guibertus doorheen de zorgvuldige selectie en revisie van zijn literaire erfenis zijn publieke *persona* construeerde. Hij beeldde zichzelf af als gewilde vriend die zich in prestigieuze kringen begaf, maar ging ook de kritiek die hij tijdens zijn leven te verduren kreeg niet uit de weg. Net hierdoor ontzenuwde hij deze kritiek en slaagde hij erin zichzelf als gewetensvol monnik af te beelden die ondanks moeilijke omstandigheden steeds zijn monastieke idealen hoog hield. Tegelijkertijd doorspekte Guibertus zijn brieven met opmerkingen die zijn perceptie op de staat van de interne discipline in het traditionele kloosterwezen illustreren. In Hoofdstuk 2 blijkt zijn vaak pessimistische typering van de staat van het kloosterwezen echter gegrondvest te zijn in een dieperliggend gevoel van de naderende eindtijd, dat ook door velen van zijn tijdgenoten werd gedeeld. Daarenboven is zijn sterke kritiek op de gemeenschap van Gemblours vaak ingegeven door persoonlijke overwegingen, niet in het minst door zijn conflict met abt Johannes. Guibertus was niettemin getekend door een gevoel van spirituele neergang, zowel in zijn eigen kloostergemeenschap als in de gehele monastieke orde. Tegelijkertijd getuigen zijn literaire inspanningen en zijn hervormingen als abt van een actiebereidheid om de vroegere relevantie van de monastieke levenswijze te herwinnen en opnieuw een rol op te eisen binnen het verschuivende religieuze landschap.

Guibertus' netwerk en de discursieve strategieën die hij aanwendde om dit netwerk uit te bouwen en te onderhouden vormen het onderwerp van Deel II. Om de vaststellingen voor Guibertus meer reliëf te geven wordt het onderzoek opengetrokken naar andere briefschrijvers, zowel traditionele kloosterlingen als aanhangers van de nieuwe orden. De reconstructie van Guibertus' netwerk, zowel op basis van zijn kring van correspondenten als op basis van de informatie in zijn brieven en oorkonden, levert in Hoofdstuk 3 enkele interessante resultaten op. Zijn netwerk strekte zich uit over het bisdom Luik, het Rijnland en de Champagnestreek, aangevuld met de regio rond Tours, en getuigt van een uitzonderlijke mobiliteit. De voordelen van dit uitgebreide netwerk hielden niet enkel onderlinge steun en bemiddeling in, maar zorgden er ook voor dat Guibertus zijn literaire ambities kon verwezenlijken. Om zijn netwerk te onderhouden deed hij een beroep op emoties als een vorm van symbolische communicatie, wat het thema vormt van Hoofdstuk 4. Het discours rond vriendschap, en het affectieve taalgebruik waarin dit gevat was, vormde een veelzijdige en doelmatige strategie om relaties te vormen, te bestendigen en te herdefiniëren. Dit hoofdzakelijk mannelijke discours symboliseerde tegelijkertijd een gemeenschappelijke achtergrond onder de religieuze elite en hun participatie aan dezelfde intellectuele cultuur.

De centrale vraag van Deel III handelt over de ambities die Guibertus op intellectueel vlak koesterde. In Hoofdstuk 5 wordt zijn kennisprofiel geschetst tegen de achtergrond van de literaire cultuur te Gembloers en wordt zijn invulling van het auteurschap onder de loep genomen. Hieruit blijkt hoezeer Guibertus' intellectuele horizons gevormd werden door de literaire tradities van het traditionele monasticisme. Tot slot oefende Guibertus als secretaris van Hildegard van Bingen een niet te verwaarlozen invloed uit op het nalatenschap en de *persona* van deze befaamde figuur. Hoofdstuk 6 is gewijd aan Guibertus' hagiografische werken over St-Martinus en diens eerste hagiograaf, Sulpicius Severus. De uitgebreide briefwisseling van Guibertus stelt ons in staat zijn werkwijze als hagiograaf zeer gedetailleerd te bestuderen. Door gebruik te maken van zijn netwerk slaagde Guibertus erin zijn pelgrimageplannen te verwezenlijken en naar Tours, de stad van St-Martinus, te trekken. Daar verzamelde hij teksten die hij verder verspreidde onder de leden van zijn netwerk en die als basis voor zijn eigen werk dienden. Zijn hagiografische werken blinken weliswaar niet uit in vernieuwende ideeën en zijn eerder compilaties van andere teksten, maar toch slaagde hij erin een eigen invulling te geven aan de figuur van St-Martinus. Tot slot wordt in Hoofdstuk 7 nagegaan of Guibertus zijn ambities om een impact op de literaire cultuur te hebben ook heeft kunnen verwezenlijken. Uit de studie van de handschriftelijke overlevering van zijn werken blijkt dat de contemporaine interesse in zijn werken in feite erg beperkt was. Tijdens de late middeleeuwen wekten zijn werken echter wel een zekere belangstelling op, vooral in hervormingsgezinde kringen.

Tot slot komen in Deel IV Guibertus' raakvlakken met de nieuwe monastieke idealen van de cisterciënzers en met religieuze vrouwen aan bod. Zijn contacten met de cisterciënzers, in het bijzonder de gemeenschap van Villers, staan centraal in Hoofdstuk 8. Guibertus voelde dergelijke contacten geenszins als problematisch aan. Integendeel, beide partijen haalden net voordeel uit hun onderlinge relatie. Toch lijkt Guibertus niet bijzonder

geïnteresseerd te zijn geweest in de idealen van de cisterciënzers, noch in de literatuur die ze produceerden. De gemeenschap van Villers bood Guibertus daarenboven een raakvlak met de intellectuele ontwikkelingen in de scholen, zo blijkt in Hoofdstuk 9. Toch lijkt hij, net zoals zijn medemonniken, eerder weigerachtig tegenover deze vernieuwingen te hebben gestaan. Guibertus' uitzonderlijke openheid voor vrouwelijke religieuzen, die uit de studie van zijn netwerk bleek, wordt verder uitgediept in Hoofdstuk 10. Zijn betrokkenheid bij de benedictijnse vrouwengemeenschap van Rupertsberg toont aan dat hij participeerde aan een bredere cultuur van *cura mulierum*, al maakte deze dienstbaarheid voor hem niet de essentie uit van zijn religieuze identiteit. Voor de, weliswaar niet-benedictijnse, *mulieres religiosae* uit de regio rond Gemblours toonde hij alleszins geen belangstelling. Tot slot kondigt Guibertus' fascinatie voor Hildegard van Bingen de openheid voor visionaire vrouwen aan, die vooral onder de nieuwe orden haar hoogtepunt bereikte. Ook al was Guibertus geïntrigeerd in Hildegards visionaire ervaringen, toch voelde hij zich vooral aangetrokken door haar sterke kritiek op de samenleving, zo blijkt in Hoofdstuk 11. De fascinatie die hij voor Hildegard als charismatische, eigentijdse heilige voelde, plaatste hij bovendien net in een traditioneel kader door haar als een aristocratische abdis af te beelden.

Dit onderzoek naar de horizonten van de benedictijn Guibertus van Gemblours toont aan dat zijn wereld, ondanks de raakvlakken die hij bezat met de intellectuele en spirituele vernieuwingen, toch sterk bepaald bleef door de cultuur van het traditionele cenobitisme. Tijdens de tweede helft van de twaalfde eeuw plooide het benedictinisme terug op de eigen tradities. Dit is echter niet noodzakelijk een teken van desinteresse in andere monastieke groepen of een gebrek aan wil om te investeren in de intellectuele cultuur, maar getuigt vooral van een vertrouwen in de eigen traditionele cultuur en spiritualiteit. Door deze afbakening van een eigen identiteit namen de traditionele kloosters bovendien een beperktere, maar beter afgelijnde, plaats in het religieuze landschap in. De blijvende aanwezigheid van traditionele kloostergemeenschappen tot op het einde van de middeleeuwen en zelfs later getuigt van de standvastigheid en blijvende sociale relevantie van hun monastieke levenswijze.

## English abstract

In the twelfth century, the arrival of new monastic orders alongside traditional cenobitism transformed the religious landscape in a radical way. For a long time the possible reasons for this diversification were sought in a supposed 'crisis' within traditional cenobitism, that is, until John Van Engen showed that traditional monasticism flourished until at least 1150. However, the social import and religious culture of the Benedictines post 1150 has hardly been researched. The central figure of this thesis, the Benedictine monk and abbot Guibert of Gembloux (c. 1124-1214), offers the perfect opportunity to study the position of traditional monasticism. By reconstructing his politico-institutional, mental, social, religious, intellectual and spiritual horizons it becomes clear which roles traditional monks were still willing to play within the shifting monastic landscape.

In Part I the focus is on the self-image of Guibert and his view of traditional monasticism. Chapter I explores the way he carefully constructed his public persona through the selection and revision of his own literary output. He portrayed himself as being in great demand and moving in prestigious circles, yet never shying away from confronting the criticism he received in his lifetime. Precisely in this way he disarmed his critics and succeeded in presenting himself as a conscientious monk who held up monastic ideals even in the most difficult circumstances. At the same time he peppered his letters with remarks that illustrate his perception of the state of discipline within the monastic houses.

Chapter 2 demonstrates how his pessimistic view of the state of monastic life was grounded in a more profound sense of the approaching end of times, a feeling shared with many of his contemporaries. In addition, his harsh criticism of the community of Gembloux seems to have had a strongly personal flavour, not least due to his conflict with abbot John. Nevertheless, Guibert was clearly marked by a sense of spiritual decline, within his own community as much as in monastic life generally. At the same time his literary efforts and reforms as abbot testify to his determination to regain the lost sense of the relevance of monastic life and claim a role for it within the shifting religious landscape.

Part II deals with Guibert's network and the discursive strategies he deployed in order to extend and maintain it. In order to give greater relief to his observations, the sphere of research has been enlarged to include other letter-writers which include traditional monks as well as adherents of new orders. The reconstruction of Guibert's network, both through his correspondents and the information in his letters and charters, yields interesting results which are detailed in chapter 3. His network extended to the diocese of Liege, the Rhine region, Champagne and the area around Tours and demonstrates his exceptional mobility. The advantages of this network were not limited to the mutual support and arbitration, but also helped him realise his literary ambitions. In order to maintain his network he called upon emotions as a form of symbolic communication which is the subject of chapter 4. His

discourse on friendship and the emotive terms in which he couched it, constituted a many-sided and purposeful strategy for forming, consolidating and redefining his relationships. This principally 'manly' discourse at the same time symbolised the common background of the religious elite and their participation in the same intellectual culture.

Chapter 6 is devoted to Guibert's hagiographical work on St Martin and the latter's first hagiographer Sulpicius Severus. His extensive exchange of letters allows us to study his working methods as a hagiographer very closely. Using his network, Guibert managed to fulfil his pilgrim's ambition to travel to Martin's hometown of Tours, where he collected texts which he passed on to the members of his network and which served as a basis for his own work. While his work does not stand out for its novel ideas, being a compilation of earlier texts, he did manage to paint an original portrait of St Martin. Finally, we gauge whether Guibert succeeded in realising his literary ambitions. A survey of the contemporary manuscript tradition of his works shows that interest in his work was, in fact, rather limited. Towards the end of the Middle Ages, however, there was a degree of interest, especially within reform-minded circles.

In the final section IV we treat Guibert's dealings with the new monastic ideals of the Cistercians and with religious women. His contact with the Cistercians, in particular the community at Villers, are examined in Chapter 8. Guibert did not see this contact as problematic. Indeed, both parties seemed to have derived advantages from the mutual relationship. However, it does not seem as if Guibert was particularly interested in Cistercian ideals, or the literature they produced. Inversely, the community of Villers offered Guibert access to the intellectual developments of the schools, as chapter 9 will show. It seems, however, that he took a rather negative stance towards these renewals, just like his fellow monks. His exceptionally welcoming attitude towards religious women, already evident from the study of his network, is further examined in chapter 10. His involvement with the Benedictine women's community of Rupertsberg shows that he participated in a wider culture of *cura mulierum*, even if this serviceability did not constitute the essence of his religious identity for him. He did not, after all, show any interest in the *mulieres religiosae*, admittedly not Benedictine, of the region around Gembloux. Lastly, his fascination with Hildegard of Bingen heralds his interest in visionary women whose standing reached a high-point under the new orders. Intrigued as he was by Hildegard's visionary experiences, he was particularly drawn to her trenchant critique of society as chapter 11 will show. Moreover, he contained the fascination he felt for Hildegard as a charismatic, contemporary saint in a conventional framework by portraying her as an aristocratic abbess.

This research into the horizons of the Benedictine Guibert of Gembloux shows that his world, despite its convergence with intellectual and spiritual currents of renewal, was still strongly determined by the culture of traditional cenobitism. During the second half of the twelfth century, Benedictine life contented itself with returning to its own traditions. This was not necessarily a sign of disinterest in other monastic orders or a lack of will to invest in intellectual culture, but rather a vote of confidence in their own traditional culture and spirituality. By thus delimiting their own identity traditional monasteries, could, in fact

occupy a more clearly-defined, if also more restricted, place within the religious landscape. The enduring presence of traditional monastic communities up until the end of the Middle Ages and beyond is testimony to the solidity and perennial social relevance of their monastic way of life.

## BIBLIOGRAFIE





## Primaire bronnen

- Acta Inquisitionis de virtutibus et miraculis S. Hildegardis*, ed. Petrus Bruder, *Analecta Bollandiana*, 2 (1883), pp. 118-129 – voor een Engelse vertaling, zie Anna Silvas, *Jutta and Hildegard: The Biographical Sources*, Brepols, Turnhout, 1998, pp. 258-272 (Medieval Women. Texts and Contexts 1).
- ADAMUS PERSENIAE, *Epistolae*, ed. en vert. Jean Bouvet, *Correspondance d'Adam, abbé de Perseigne (1188-1221)*, Société historique de la Province du Maine, Le Mans, 1951-1952-1953-1955-1956-1957-1958-1961-1961-1962, 10 delen (Archives historiques du Maine); ed. en vert. Jean Bouvet, *Adam de Perseigne. Lettres I*, Cerf, Parijs, 1960, 249p. (Sources chrétiennes 66) of ed. *Patrologia Latina* 211, col. 583-694.
- ADAMUS PERSENIAE, *Mariatraktaten*, ed. *Patrologia Latina* 211, col. 699-771.
- ALBERICUS TRIUM FONTIUM, *Chronica a monacho Novi-monasterii Hoiensis interpolata* (-1241), ed. Paulus Scheffer-Boichorst, *Monumenta Germanica Historiae Scriptores* 23, Stuttgart, 1874, pp. 674-950.
- ALCUINUS, *Vita Martini & Sermo de transitu*, ed. *Patrologia Latina* 101, col. 657-664.
- ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Cur deus homo*, ed. Franciscus Schmitt, *Anselmus Cantuariensis, Opera Omnia II*, Nelson, Edinburgh, 1946, pp. 39-133 of ed. René Roques, *Anselme de Cantorbéry. Cur Deus homo*, Cerf, Parijs, 1963, 525p. (Sources chrétiennes 91).
- ANSELMUS GEMBLACENSIS, *Chronica Gemblacensis. Anselmi Gemblacensis continuatio*, ed. Georg Pertz, *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores* 6, Hannover, 1844, pp. 375-385.
- ARNOLDUS BONNAEVALLIS, *De laudibus b. Mariae virginis*, ed. *Patrologia Latina* 189, col. 1725-1734.
- ARNOLDUS BONNAEVALLIS, *De septem verbis domini in cruce*, ed. *Patrologia Latina* 189, col. 1677-1726.
- ARNULFUS LEXOVIENSIS, *Epistolae*, ed. Frank Barlow, *The Letters of Arnulf van Lisieux*, Royal Historical Society, Londen, 1939, 236p.
- AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De civitate Dei*, ed. Bernard Dombart & Alphonse Kalbs, Brepols, Turnhout, 1955, 2 delen (*Corpus Christianorum. Series Latina* 47-48).
- AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De Genesi ad litteram. Libri XII*, ed. Joseph Zycha, Wenen & Praag, 1894, pp. 3-435 (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 28).
- AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De trinitate*, ed. William Mountain & François Glorie, Brepols, Turnhout, 1968, 2 delen (*Corpus Christianorum. Series Latina* 50-50A).
- BENARDUS CLARAEVALLENSIS, *Apologia ad Guillelmum abbatem*, ed. Conrad Rudolph, *The "Things of Greater Importance": Bernard of Clairvaux's Apologia and the Medieval Attitude Toward Art*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1990, pp. 232-287.
- Bepalingen van het Vierde Lateraanse Concilie*, ed. Henry Schroeder, *Disciplinary decrees of the General Councils: Text, Translation, and Commentary*, Herder Book Co., Londen, 1937, 669p.
- BENARDUS CLARAEVALLENSIS, *Epistolae*, ed. en vert. Henri Rochais, *Bernard de Clairvaux. Lettres*, Cerf, Parijs, 1997-2001-2012, 3 delen (Sources chrétiennes 425-458-556).
- BENARDUS CLARAEVALLENSIS, *Sermo in festo sancti Martini*, ed. *Patrologia Latina* 183, col. 489-500.

- Bibliothecatalogus van Villers uit 1309*, ed. H. Schuermans, 'Bibliothèque de l'abbaye de Villers', in: *Annales de la société de l'arrondissement de Nivelles*, 6 (1898), pp. 193-236 en ed. Albert Derolez *et al.*, *Corpus Catalogorum Belgii*, IV, Paleis der Academiën, Brussels, 2001, pp. 215-226.
- Breviloquium de incendio ecclesiae sancti Lamberti*, ed. Wilhelm Arndt, *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores* 20, Stuttgart, 1868, p. 620.
- CAESARIUS HEISTERBACENSIS, *Dialogus Miraculorum*, ed. Joseph Strange, H. Lempertz & co., Keulen, 1851, 2 delen - voor een Nederlandse vertaling, zie Gerhardus Bartelink, *Boek der mirakelen*, Voltaire, 's-Hertogenbosch, 2003-2004, 2 delen.
- CAESARIUS HEISTERBACENSIS, *Homiliae & Libri Miraculorum* (excerpten), ed. Alphonse Hilka, *Die Wundergeschichte des Caesarius von Heisterbach*, Peter Hanstein Verlagsbuchhandlung, Bonn, 1937, 3 delen.
- Carmen de sancto Martino*, ed. Hippolyte Delehaye, 'Guiberti Gemblacensis epistula de Sancto Martino et alterius Guiberti item Gemblacensis carmina de eodem', in: *Analecta Bollandiana*, 7 (1888), pp. 307-320.
- Cartulaire d'Afflighem et des monastères qui en dépendaient*, ed. Edgar de Marneffe, s.n., s.l., 1901, 638p.
- Cartulaire de l'église Saint-Lambert de Liège*, ed. Stanislas Bormans & Emile Schoolmeesters, Hayez, Brussel, 1893-1913, 5 delen.
- Cartulaire de Saint-Nicaise de Reims*, ed. Jeannine Cossé-Durlin, Éditions du centre national de la recherche scientifique, Parijs, 1991, 494p.
- Chartes du XII<sup>me</sup> siècle de l'abbaye de Villers-en-Brabant*, ed. Edouard de Moreau, Bureaux des Analectes, Leuven, 1905, 117p.
- Chartes inédites extraites du Cartulaire de Saint-Nicaise de Reims*, ed. O. De Gourjault & Alphonse Wauters, *Compte rendu des scéances de la Commission Royale d'Histoire*, 52 (1882), pp. 167-246.
- Chronica Gemblacensis. Auctarium Gemblacensis*, ed. Georg Pertz, *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores* 6, Hannover, 1844, pp. 390-392.
- Chronica Gemblacensis. Continuatio Gemblacensis*, ed. Georg Pertz, *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores* 6, Hannover, 1844, pp. 385-390.
- Chronica Villariensis monasterii*, ed. Georg Waitz, *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores* 25, Hannover, 1880, pp. 195-209.
- Chronicon abbatum majoris monasterii*, ed. André Salmon, *Recueil de chroniques de Touraine*, Imprimerie Ladevèze, Tours, 1854, pp. 318-337.
- Chronicon Clarevallense*, ed. *Patrologia Latina* 185, col. 1247-1252.
- Chronicon Signiacense*, ed. Leopold Delisle, 'Manuscrits légués à la Bibliothèque nationale par Armand Durand', in: *Bibliothèque de l'école des chartes*, 55 (1894), pp. 645-658.
- Commentaar op de Versus maligni angeli* (= de exegetische commentaar) ed. Lucie Doležalová, 'Pains and Pleasures of Interpreting and Appropriating Obscurity: The *Versus maligni angeli* in the 12th-15th centuries', te verschijnen.
- De combustione monasterii Gemblacensis*, ed. *Patrologia Latina* 160, col. 657-659 of ed. Georg Pertz, *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores* 8, Hannover, 1848, pp. 563-564.
- De fundatione et lapsu monasterii Lobiensis*, ed. Georg Pertz, *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores* 14, Stuttgart, 1883, pp. 548-554.
- De oorkonden der abdij Tongerlo, I*, ed. M. Erens, St. Norbertus' drukkerij, Tongerlo, 1948-1952, 3 delen.
- De rebus gestis Maioris Monasterii*, ed. *Patrologia Latina* 149, col. 403-420.
- Diplomata Belgica*, Koninklijke Commissie voor Geschiedenis, Brussels, te verschijnen, online te raadplegen op <http://www.diplomata-belgica.be>.

- ELISABETH SCONAUGENSIS, *Epistolae*, ed. Ferdinand Roth, *Die Visionen der hl. Elisabeth und die Schriften der Aebte Ekbert und Emecho von Schönau*, Verlag der Studien aus dem Benedictiner- und Cistercienser-Orden, Brunn, 1884 – voor een Engelse vertaling zie Anne Clarke, *The Complete Works of Elisabeth of Schönau*, Paulist Press, New York, 2000, pp. 235-254.
- Epistolae*-databank, ed. Joan Ferrante, University of Columbia, online te raadplegen op <http://epistolae.ccnmtl.columbia.edu/woman/22.html>.
- Fundatio monasterii Aquicinctini*, ed. Georg Pertz, *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores 14*, Stuttgart, 1883, pp. 579-584.
- Fundatio monasterii Lobbiensis auctore Hugone priore*, ed. Georg Pertz, *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores 14*, Stuttgart, 1883, pp. 544-548.
- GEBENO EBERBACHENSIS, *Pentachronon*, ed. José Carlos Santos Paz, *La obra de Gebenón de Eberbach*, SISMELE, Firenze, 2004, pp. 3-209.
- GENNADIUS MASSILIENSIS, *De viris illustribus*, ed. Ernest Richardson, *Texte und Untersuchungen*, 14 (189), pp. 57-97.
- Gesta sanctorum Villariensium*, ed. Georg Waitz, *Monumenta Germaniae Historica Scriptores 25*, Hannover, 1880, pp. 195-235 of Edmond Martène & Ursin Durand, *Thesaurus novus*, III, col. 1270-1374.
- GILBERT FOLIOT, *Epistolae*, ed. Adrian Morey & Christopher Brooke, *Gilbert Foliot and His Letters*, Cambridge University Press, Cambridge, 1965, 312p.
- GISLEBERTUS MONTENSIS, *La chronique de Gislebert de Mons*, ed. Léon Vanderkindere, Kiesling, Brussel, 1904, pp. 1-332 – voor een Engelse vertaling, zie Laura Napran, *Chronicle of Hainault*, Woodbridge, Boydell Press, 2005, pp. 3-182.
- GOBERTUS LAUDUNENSIS, *De tonsura et vestimentis et vita clericorum*, ed. Maurice Hélin, ‘Goberti Laudunensis. De tonsura et vestimentis et vita clericorum’, in: *Le musée belge. Revue de philologie classique*, 34 (1930), pp. 135-160.
- GODESCALCUS GEMBLACENSIS, *Dialogus ad Ecclesiam, Epitaphium domni Sigeberti, Cur dicitur Gemblus & Panegyricus libellus*, ed. Georg Pertz, *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores 8*, Hannover, 1848, pp. 554-563.
- GODESCALCUS GEMBLACENSIS, *Gesta abbatum. Continuatio auctore Godescalco*, ed. Georg Pertz, *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores 8*, Hannover, 1848, pp. 542-554.
- GOSSUINUS CLARAEVALLENSIS, *Liber Miraculorum* (fragmenten), ed. Stefano Mula, ‘I Frammenti di Gossuinus. Edizione dal hs. Firenze, Laurenziana, Ashburnham 1906’, in: *Herbertus*, 3 (2002), pp. 8-16.
- GREGORIUS TURONENSIS (Ps.), *Historia septem dormientium*, ed. *Patrologia Latina* 71, col. 1105-1118.
- GREGORIUS TURONENSIS, *De virtutibus sancti Martini Libri IV*, ed. *Patrologia Latina* 71, col. 911-1010.
- GREGORIUS TURONENSIS, *Passio septem dormientium apud Ephesum*, ed. Bruno Krusch, *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Merovingicarum*, 7, Hannover, 1920, pp. 787-769.
- GUIBERTUS GEMBLACENSIS, *Apologia sancti Sulpicii archiepiscopi*, ed. *Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae regiae Bruxellensis*, I, Polleunis, Ceuterick en Lefèbvre, Brussel, 1886, pp. 509-515 (partieel).
- GUIBERTUS GEMBLACENSIS, *De destructione monasterii Gemblacensis*, ed. *Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae regiae Bruxellensis*, I, Polleunis, Ceuterick en Lefèbvre, Brussel, 1886, pp. 578-582 (partieel).
- GUIBERTUS GEMBLACENSIS, *Epistola* (=EpGal), ed. *Gallia Christiana* III, Parijs, 1725, Instrumenta, col. 129-130.

- GUIBERTUS GEMBLACENSIS, *Epistola ad Gobertum* (=EpGob), ed. Hippolyte Delehaye, 'Guiberti Gemblacensis epistula de Sancto Martino et alterius Guiberti item Gemblacensis carmina de eodem', in: *Analecta Bollandiana*, 7 (1888), pp. 282-302.
- GUIBERTUS GEMBLACENSIS, *Epistola ad R.* (=EpT), ed. André Salmon, *Recueil de chroniques de Touraine*, Imprimerie Ladevèze, Tours, 1854, pp. 343-350.
- GUIBERTUS GEMBLACENSIS, *Epistolae quae in codice B. R. Brux. 5527-5534 inveniuntur*, ed. Albert Derolez, Brepols, Turnhout, 1988-1989, 2 delen (*Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* 66-66A).
- GUIBERTUS GEMBLACENSIS, *Epistolae quae in codice B. R. Brux. 5535-5537 inveniuntur*, onuitgegeven met uitzondering van één fragment, zie ed. Jean-Baptiste Pitra, *Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata*, VIII, Montecassino, 1882, pp. 593-600.
- GUIBERTUS GEMBLACENSIS, *Vita sancti Martini in proza*, onuitgegeven met uitzondering van enkele fragmenten, zie ed. *Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae regiae Bruxellensis*, I, Polleunis, Ceuterick & Lefèbvre, Brussel, 1886, pp. 499-503.
- GUIBERTUS GEMBLACENSIS, *Vita sancti Martini in verzen*, onuitgegeven met uitzondering van enkele fragmenten, zie ed. Jean-Baptiste Pitra, *Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata*, VIII, Montecassino, 1882, p. 440 en pp. 582-591.
- GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon Philosophiae*, ed. Italo Ronca, Brepols, Turnhout, 1997, 531p. (*Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* 152).
- HELINANDUS FRIGIDIMONTIS, *Chronicon*, ed. *Patrologia Latina* 212, col. 711-1088.
- HERVARDUS BURGIDOLENSIS, *Commentaar op de Versus maligni angeli* (= de apologetische commentaar), ed. Alphonse Hilka, 'Zur Geschichte eines lateinischen Teufelsspruchs (Carm. Bur. Nr. 55)', in: *Nachrichten aus der Neueren Philologie und Literaturgeschichte*, 1 (1934-1937), pp. 13-21.
- HERVARDUS LEODIENSIS, *De triumpho sancti Lamberti in Steppes*, ed. Georg Waitz, *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores* 25, Hannover, 1880, pp. 172-191.
- HERVARDUS LEODIENSIS, *Epistola ad Gobertum* (=EpHerv), ed. *Patrologia Latina* 211, col. 1283-1286.
- HILDEGARDIS BINGENSIS, *Epistolae*, ed. Lieven Van Acker & Monika Klaes, *Hildegardis Bingensis. Epistolarium*, Brepols, Turnhout, 1991-1993-2001, 3 delen (*Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* 91-91A-91B) – voor een Engelse vertaling, zie Joseph Baird & Radd Ehrman, *The Letters of Hildegard of Bingen*, Oxford University, New York & Oxford, 1994-1998-2004, 3 delen.
- HILDEGARDIS BINGENSIS, *Explanatio Regulae Benedicti*, ed. Hugh Feiss, *Hildegardis Bingensis. Opera Minora I*, Brepols, Turnhout, 2007, pp. 67-97 (*Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* 226) – voor een Engelse vertaling, zie Hugh Feiss, *Explanation of the Rule of Benedict*, Peregrina Publishing, Toronto, 1998, 71p.
- HILDEGARDIS BINGENSIS, *Solutiones Triginta Octo Quaestionum*, ed. Chris Evans, *Hildegardis Bingensis. Opera Minora II*, Brepols, Turnhout, 2014, te verschijnen (*Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* 226A).
- 'HILDEGARDIS BINGENSIS', *Visio ad Guibertum Missa & Visio de sancto Martino*, ed. Jeroen Deploige & Sara Moens, *Hildegardis Bingensis Opera Minora. Pars II*, Brepols, Turnhout, 2014, te verschijnen (*Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis* 226A).
- Historia elevationis S. Wicberti*, ed. Georg Pertz, *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores* 8, Hannover, 1848, pp. 516-518.
- Historia monasterii Aquicinctini*, ed. Georg Pertz, *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores* 14, Stuttgart, 1883, pp. 584-592.
- Hymnus de legione Thebearum*, ed. *Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae regiae Bruxellensis*, I, Polleunis, Ceuterick en Lefèbvre, Brussel, 1886, pp. 544-545.

- Hymnus de sancto Roberto*, ed. *Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae regiae Bruxellensis*, I, Polleunis, Ceuterick en Lefèbvre, Brussel, 1886, p. 545.
- INNOCENTIUS III, *Epistola ad Alberon*, ed. *Gallia Christiana* III, Parijs, 1725, Instrumenta, col. 127.
- IOANNES BELETH, *Summa de ecclesiasticis officiis*, ed. Herbert Douteil, Brepols, Turnhout, 1976, 2 delen (*Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* 41-41A).
- IOANNES CASSIANUS, *Collationes*, ed. Michael Petschenig en vert. E. Pichery, *Jean Cassien. Conférences*. Cerf, Parijs, 1955-1958-1977, 3 delen (Sources chrétiennes 42b-54-64).
- IOANNES SARESBERIENSIS, *Epistolae*, ed. en vert. W. Millor, Harold Butler & Christopher Brooke, *The Letters of John of Salisbury. I. The Early Letters (1154-1161) & II. The Later Letters (1163-1180)*, Nelson, Parijs, 1955 & 1979, 2 delen.
- IOANNIS GEMBLACENSIS, *Epistola*, ed. *Gallia Christiana* III, Parijs, 1725, Instrumenta, col. 127-128.
- IOANNIS SALERNICENSIS, *Vita Odonis*, ed. *Patrologia Latina* 133, col. 43-86.
- IOSEPHUS ISCANUS, *Metra de virginitate*, ed. Jean-Yves Tilliette & Francine Mora, *L'Iliade. Épopée du XIIIe siècle sur la guerre de Troie*, Turnhout, Brepols, 2003, pp. 213-217 of ed. *Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae regiae Bruxellensis*, I, Polleunis, Ceuterick en Lefèbvre, Brussel, 1886, p. 548.
- IOSEPHUS ISCANUS, *Prosa de sancto Martino*, ed. Jean-Yves Tilliette & Francine Mora, *L'Iliade. Épopée du XIIIe siècle sur la guerre de Troie*, Turnhout, Brepols, 2003, pp. 218-219 of ed. *Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae regiae Bruxellensis*, I, Polleunis, Ceuterick en Lefèbvre, Brussel, 1886, p. 547.
- JACOBUS VITRIACENSIS, *Epistolae*, ed. R.C. Huygens, *Lettres de Jacques de Vitry (1160/1170-1240), évêque de Saint-Jean-d'Acre*, Brill, Leiden, 1960, 166p.
- Lectiones Hildegardis*, ed. Monika Klaes, Brepols, Turnhout, 1993, pp. 73-80 (*Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* 126) – voor een Engelse vertaling, zie Anna Silvas, *Jutta and Hildegard: The Biographical Sources*, Brepols, Turnhout, 1998, pp. 213-219 (Medieval Women. Texts and Contexts 1).
- Lectiones Sulpicii Severi*, ed. *Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae regiae Bruxellensis*, I, Polleunis, Ceuterick en Lefèbvre, Brussel, 1886, pp. 503-506.
- Libellus de diversis ordinibus et professionibus qui sunt in ecclesiis*, ed. Giles Constable & Bernard Smith, Clarendon Press, Oxford, 1972, 125p.
- Liber de restructione Maioris Monasterii*, ed. André Salmon, *Recueil de chroniques de Touraine*, Ladevèze, Tours, 1854, pp. 354-373.
- Library of Latin Texts*, Brepols, Turnhout, 2012, online te raadplegen op <http://clt.brepolis.net/cds/pages/Search.aspx>.
- Lofdicht op Guibertus*, ed. Albert Derolez, *Epistolae quae in codice B. R. Brux. 5527-5534 inveniuntur*, Brepols, Turnhout, 1988-1989, pp. 4-5 (*Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* 66-66A).
- MARTINUS TURONENSIS (Ps.), *Clemens trinitas est*, ed. *Patrologia Latina* 18, col. 11-12.
- Maura cum septem filiis*, ed. Joseph van der Straeten, *Les manuscrits hagiographiques d'Orléans, Tours et Angers*, Société des Bollandistes, Brussel, 1982, pp. 148-155.
- Miracula 'Anno 1141'*, ed. Toussaint du Plessis, *Histoire de l'église de Meaux*, Parijs, 1731, pp. 36-39.
- Miracula ab Heberno*, ed. Joseph van der Straeten, *Les manuscrits hagiographiques d'Orléans, Tours et Angers*, Société des Bollandistes, Brussel, 1982, pp. 163-184.
- Miracula S. Gengulfi*, ed. Oswald Holder-Egger, *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores* 15, Stuttgart, 1880, pp. 791-796.
- Miracula S. Wicberti*, ed. Georg Pertz, *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores* 8, Hannover, 1848, pp. 518-523.

- Miraculum de filia regis Francia*, ed. Hippolyte Delehaye, 'Quatre miracles de Saint Martin de Tours', in: *Analecta Bollandiana*, 55 (1937), pp. 42-45.
- Miraculum de liberalitate*, ed. Jean-Baptiste Pitra, *Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata*, VIII, Montecassino, 1882, pp. 591-592.
- Miraculum de mortuo suscitato*, ed. Hippolyte Delehaye, 'Quatre miracles de Saint Martin de Tours', in: *Analecta Bollandiana*, 55 (1937), pp. 45-47.
- Miraculum s. Martini ex. Vita Silvani*, ed. *Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae regiae Bruxellensis*, I, Polleunis, Ceuterick en Lefèbvre, Brussel, 1886, pp. 242-244.
- Notae Gemblacenses*, ed. Oswald Holder-Egger, *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores* 14, Stuttgart, 1883, pp. 593-99.
- ODO CLUNIACENSIS (Ps.), *De reversione beati Martini a Burgundia*, ed. *Patrologia Latina* 133, col. 815-838.
- ODO CLUNIACENSIS, *Hymni quatuor*, ed. *Patrologia Latina* 133, col. 513-516.
- ODO CLUNIACENSIS, *Sermo de combustione basilicae beati Martini*, ed. *Patrologia Latina* 133, col. 729-749.
- ODO CLUNIACENSIS, *Sermo in festo sancti Martini*, ed. *Patrologia Latina* 133, col. 749-752.
- ODO CLUNIACENSIS, *Vita Gregorii Turonensis*, ed. *Patrologia Latina* 71, col. 115-128.
- PÉAN GATINEAU, *La vie de Saint Martin de Tors*, ed. Wilhelm Söderhjelm, *Leben und Wunderthaten des heiligen Martin. Altfranzösisches Gedicht aus dem Anfang des XIII Jahrhunderts von Péan Gatineau aus Tours zum ersten Male vollständig herausgegeben mit Einleitung, Anmerkungen und Glossar*, Literarische Verein in Stuttgart, Tübingen, 1896, 334p.
- PETRUS BLESENSIS, *Epistolae*, ed. Elizabeth Revell, *The Later Letters of Peter of Blois*, Oxford University Press, New York & Oxford, 1993, 384p. (*Auctores Britannici Medii Aevi* 13) en ed. *Patrologia Latina* 207, col. 1-560.
- PETRUS CELLENSIS, *Epistolae*, ed. en vert. Julian Haseldine, *The Letters of Peter of Celle*, Clarendon Press, Oxford, 2001, 777p.
- PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae*, ed. *Sententiae in libri IV distinctae*, Collegium S. Bonaventurae Grottaferrata, Rome, 1971-1981, 3 delen (*Spicilegium Bonaventurianum* 4-5).
- PETRUS VENERABILIS, *Epistolae*, ed. Giles Constable, *The Letters of Peter the Venerable*, Harvard University Press, Londen, 1967, 2 delen.
- PHILIPPUS PARCENSIS, *Epistola ad Iuttam abbatissam*, ed. Libertus De Paepe, *Summaria Cronologia*, Leuven, 1662, pp. 53-57.
- PHILIPUS HARVENGIUS, *Epistolae*, ed. *Patrologia Latina* 203, col. 1-179.
- R. TURONENSIS, *Epistolae ad Guibertum* (= EpTr), ed. André Salmon, *Recueil de chroniques de Touraine*, Imprimerie Ladevèze, Tours, 1854, pp. 343-350.
- RADBODUS TRAIECTENSIS, *Libellus de miraculo S. Martini*, ed. Oswald Holder-Egger, *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores* 15, 2, Hannover, 1888, pp. 1240-1244.
- Recueil des chartes de l'abbaye de Gembloux*, ed. Charles-Gustave Roland, Imprimerie J. Duculot, Gemblours, 1921, 384p.
- Regula sancti Benedicti*, ed. Jean Neufville & Adalbert De Vogüé, Cerf, Parijs, 2 delen (Sources chrétiennes 181-182).
- REINERUS SANCTI LAURENTII, *De ineptiis cuiusdam idiotae libellus seu de claris scriptoribus monasterii Leodiensis seu de gestis abbatum Sancti Laurentii Leodiensis*, ed. Wilhelm Arndt, *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores* 20, Stuttgart, 1868, pp. 593-603.
- REINERUS SANCTI LAURENTII, *Libellus gratiarum actionis ad beatum Laurentium super dedicatione nova*, ed. Wilhelm Arndt, *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores* 20, Stuttgart, 1868, pp. 616-620.

- REINERUS SANCTI LAURENTII, *Opusculum cuiusdam ad amicum familiarem de casu fulminis*, ed. Wilhelm Arndt, *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores* 20, Stuttgart, 1868, pp. 612-616.
- Reinhardsbrunner Briefsammlung, ed. Friedel Peeck, *Monumenta Germaniae Historia. Epp. Sel.* 5, Weimar, 1952, 97p.
- RUPERTUS TUITIENSIS, *De incendio*, ed. Georg Pertz, *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores* 12, Stuttgart, 1856, pp. 629-637.
- SICARDUS CREMONENSIS, *Mitralis de officiis ecclesiasticis*, ed. Gábor Sarbak & Lorenz Weinrich, Brepols, Turnhout, 2008, 850p. (*Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* 228).
- SIGEBERTUS GEMBLACENSIS, *Chronica domni Sigeberti*, ed. Georg Pertz, *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores* 6, Stuttgart, 1844, pp. 300-374.
- SIGEBERTUS GEMBLACENSIS, *De viris illustribus*, ed. Robert Witte, Lang Verlag, Bern & Frankfurt, 1974, 160p.
- SIGEBERTUS GEMBLACENSIS, *Gesta abbatum Gemblacensium*, ed. Georg Pertz, *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores* 8, Hannover, 1848, pp. 523-542.
- SIGEBERTUS GEMBLACENSIS, *Passio sanctorum Thebeorum*, ed. Ernst Dümmler, 'Sigebert's von Gembloux *Passio sanctae Luciae virginis* und *Passio sanctorum Thebeorum*', in: *Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1893, pp. 44-125.
- SIGEBERTUS GEMBLACENSIS, *Vita Wicberti*, ed. Georg Pertz, *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores* 8, Hannover, 1848, pp. 507-516.
- STEPHANUS TORNACENSIS, *Epistolae*, ed. *Patrologia Latina* 211, col. 309-562 en ed. Jules Desilve, *Lettres d'Etienne de Tournai*, s.n., Valenciennes-Paris, Lemaître, 1893, 470p.
- SULPICIUS SEVERUS, *Dialogi Libri III*, ed. *Patrologia Latina* 20, col. 183-222.
- SULPICIUS SEVERUS, *Epistolae*, ed. *Patrologia Latina* 20, col. 175-184.
- SULPICIUS SEVERUS, *Vita sancti Martini*, ed. *Patrologia Latina* 20, col. 159-176 - voor een Engelse vertaling, zie Thomas Noble & Thomas Head, *Soldiers of Christ. Saints and Saints' Lives from Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Pennsylvania State University Press, University Park, 1995, pp. 3-29.
- TURPINUS (Ps.), *Historia Karoli Magni*, ed. Cyril Meredith-Jones, *Historia Karoli Magni et Rotholandi ou Chronique de Pseudo-Turpin. Textes revus et publiés d'après 49 manuscrits*, Libraire E. Droz, Parijs, 1936, pp. 86-255 of Adalbert Hämel & André de Mandach, *Der Pseudo-Turpin von Compostella*, Beck, Munchen, 1965, pp. 34-102 - voor een Engelse vertaling, zie Jeanne Krochalis & Paula Gerson, *The pilgrim's guide: A critical edition. II. The text*, Harvey Miller, Londen, 1998, 284p.
- VENANTIUS FORTUNATUS, *Vita Martini*, ed. *Patrologia Latina* 88, col. 363-426.
- Vita Abundi monachi Villariensis*, ed. A.M. Frenken, 'De *Vita* van Abundus van Hoes', in: *Cîteaux*, 10 (1959), pp. 11-33 - voor een Engelse vertaling, zie Martinus Cawley, *Send Me God. The Lives of Ida the Compassionate of Nivelles, Nun of La Ramée, Arnulf, Lay Brother of Villers, and Abundus, Monk of Villers, by Goswin of Bossut*, Brepols, Turnhout, 2003, pp. 206-258 (*Medieval Women. Texts and Contexts* 6).
- Vita Alberti episcopi Leodiensis*, ed. Georg Waitz, *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores* 25, Hannover, 1880, pp. 139-168.
- Vita Arnulfi conversi Villariensis*, AASS, Juni V, Antwerpen, 1709, col. 608-631 - voor een Engelse vertaling, zie Martinus Cawley, *Send Me God. The Lives of Ida the Compassionate of Nivelles, Nun of La Ramée, Arnulf, Lay Brother of Villers, and Abundus, Monk of Villers, by Goswin of Bossut*, Brepols, Turnhout, 2003, pp. 122-205.
- Vita Ascelina*, ed. Stefano Mula, 'Gossuinus's *vitae* of Emelina and Ascelina. Edition from Florence, Laurenziana, hs. Ashburnham 1906', in: *Cîteaux*, 62 (2011), pp. 50-57.

- Vita Aszelinae*, ed. Chrysostomus Henriquez, *Lilia cistercii*, Douai, 1623, pp. 84-121 of ed. AASS Augustus IV, Antwerpen, 1865, col. 653-655.
- Vita Bernardi Clarevallensis prima*, ed. *Patrologia Latina* 185, col. 225-466.
- Vita Christinae Mirabilis*, AASS, Juli V, Antwerpen, 1727, col. 637-660 - voor een Engelse vertaling, zie Barbara Newman & Margot King (reds.), *Thomas of Cantimpré. The Collected Saints' Lives. Abbot John of Cantimpré, Christina the Astonishing, Margaret of Ypres, and Lutgard of Aywières*, Brepols, Turnhout, 2008, pp. 127-156 (Medieval Women: Texts and Contexts 19).
- Vita Emelinae*, ed. Stefano Mula, 'Gossuinus's *vitae* of Emelina and Ascelina. Edition from Florence, Laurenziana, hs. Ashburnham 1906', in: *Cîteaux*, 62 (2011), pp. 48-49.
- Vita Goberti Asperimontis*, AASS, Augustus IV, Antwerpen, 1739, col. 377-394 - voor een Nederlandse vertaling van deze *vita*, zie Stefan Meysman, 'De *vita* van Gobert van Aspremont (ca. 1187-1263)', in: *Novi Monasterii : jaarboek abdijmuseum Ten Duinen 1138*, 12 (2013), pp. 83-133.
- Vita Ioannis abbartis Cantipratensis*, ed. R. Godding, 'Une oeuvre inédite de Thomas de Cantimpré. La Vita Ioannis Cantipratensis', in: *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 76 (1981), pp. 257-316 - voor een Engelse vertaling van dit leven, zie Barbara Newman & Margot King, *Thomas of Cantimpré. The Collected Saint's Lives. Abbot John of Cantimpré, Christina the Astonishing, Margaret of Ypres, and Lutgard of Aywières*, Turnhout, Brepols, 2008, pp. 57-121 (Medieval Women. Texts and Contexts 19).
- Vita Iulianae Corneliensis*, AASS, April I, Antwerpen, 1675, col. 443-475 - voor een Engelse vertaling door Jo Ann NcNamara, zie Anneke Mulder-Bakker, *Living Saints of the Thirteenth Century. The Lives of Yvette, anchoress of Huy; Juliana of Cornillon, author of the Corpus Christi Feast; and Margaret the lame, anchoress of Magdeburg*, Brepols, Turnhout, 2011, pp. 71-141 (Medieval Women. Texts and Contexts 20) (herdruk van de vertaling uit Barbara Newman, *The Life of Juliana of Mont-Cornillon*, Peregrina Publishing, Toronto, 1999, p. 25-159).
- Vita Ivettæ reclusæ Huyi*, AASS, Januari I, Antwerpen, 1643, col. 863-887 - voor een Engelse vertaling door Jo Ann NcNamara, zie Anneke Mulder-Bakker, *Living Saints of the Thirteenth Century. The Lives of Yvette, anchoress of Huy; Juliana of Cornillon, author of the Corpus Christi Feast; and Margaret the lame, anchoress of Magdeburg*, Brepols, Turnhout, 2011, pp. 71-141 (Medieval Women. Texts and Contexts 20) (herdruk van de vertaling uit Jo Ann NcNamara, *The Life of Yvette of Huy by Hugh of Floreffe*, Peregrina Publishing, Toronto, 2000, pp. 35-135).
- Vita Lutgardis Virgine in Aquiriae Brabantia*, ed. AASS, Juni III, Antwerpen, 1701, col. 231-263- voor een Engelse vertaling, zie Barbara Newman & Margot King (reds.), *Thomas of Cantimpré. The Collected Saints' Lives. Abbot John of Cantimpré, Christina the Astonishing, Margaret of Ypres, and Lutgard of Aywières*, Brepols, Turnhout, 2008, pp. 207-296 (Medieval Women: Texts and Contexts 19).
- Vita Margaritæ priorissæ et Idæ monialis Bingensis*, AASS, Oktober XIII, Antwerpen, 1883, col. 97-99.
- Vita Mariæ Oigniacensis* - Jacques van Vitry, AASS, Juni IV, Antwerpen, 1707, col. 630-666 - voor een Engelse vertaling door Margot King, zie Anneke Mulder-Bakker, *Mary of Oignies, Mother of Salvation*, Brepols, Turnhout, 2006, pp. 39-127.
- Vita Mariæ Oigniacensis* - Thomas van Cantimpré, AASS, Juni IV, Antwerpen, 1707, col. 666-676 - voor een Engelse vertaling door Hugh Feiss, zie Anneke Mulder-Bakker, *Mary of Oignies, Mother of Salvation*, Brepols, Turnhout, 2006, pp. 137-165.
- Vita Mengoldi Hoiensis*, AASS, Februari II, Antwerpen, 1658, col. 191-196.
- Vita Odiliae viduae Leodiensis*, ed. *Analecta Bollandiana* 13 (1894), pp. 197-287.



- Vita sanctae Hildegardis abbreviate Traiectensis*, ed. Monika Klaes, Brepols, Turnhout, 1993, pp. 83-88 (*Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* 126).
- Vita sanctae Hildegardis*, ed. Monika Klaes, Brepols, Turnhout, 1993, pp. 3-71 (*Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* 126) – voor een Engelse vertaling, zie Anna Silvas, *Jutta and Hildegard: The Biographical Sources*, Brepols, Turnhout, 1998, pp. 135-210 (*Medieval Women. Texts and Contexts* 1).
- Vita Werrici prioris de Alna*, ed. *Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae regiae Bruxellensis*, I, Polleunis, Ceuterick & Lefèbvre, Brussel, 1886, pp. 445-463.
- Vox ecclesia Gemblacensis*, ed. *Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae regiae Bruxellensis*, I, Polleunis, Ceuterick en Lefèbvre, Brussel, 1886, p. 478.
- WIBALDUS STABULENSIS, *Epistolae*, ed. Martina Hartmann, *Das Briefbuch Abt Wibalds von Stablo und Corvey*, ed. Martina Hartmann, *Monumenta Germaniae Historica. Epistolae. Die Briefe der deutschen Kaiserzeit 9*, Hahnsche Buchhandlung, Hannover, 2012, 3 delen en ed. Martina Hartmann, *Studien zu den Briefen Abt Wibalds von Stablo und Corvey sowie zur Briefliteratur in der frühen Stauferzeit*, Hahnsche Buchhandlung, Hannover, 2011, 142p.

## Secundaire literatuur

- ABOU-EL-HAJ, BARBARA, *The Medieval Cult of Saints. Formations and Transformations*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, 456p.
- AHLGREN, GILLIAN, 'Visions and Rhetorical Strategies in the Letters of Hildegard of Bingen', in: Karen Cherewatuk & Ulrike Wiethaus (reds.), *Dear Sister: Medieval Women and the Epistolary Genre*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1993, pp. 46-63.
- ALTHOFF, GERD, 'Empörung, Tränen, Zerknirschung. Emotionen in der öffentlichen Kommunikation des Mittelalters', in: Gerd Althoff, *Spielregeln der Politik im Mittelalter: Kommunikation in Frieden und Fehde*, Primus, Darmstadt, 1997, pp. 258-280.
- ALTHOFF, GERD, 'Ira Regis: Prolegomena to a History of Royal Anger', in: Barbara Rosenwein (red.), *Anger's Past. The Social Uses of an Emotion in the Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca & Londen, 1998, pp. 59-74.
- ALTHOFF, GERD, *Amicitiae und Pacta. Bündnis, Einung, Politik und Gebetsdenken im beginnenden 10. Jahrhundert*, Hahnsche Buchhandlung, Hannover, 1992, 419p.
- ARRAS, J., 'De abdij van Gembloers vanaf haar stichting tot in het begin der twaalfde eeuw', in *Bijdragen tot de Geschiedenis, bijzonderlijk van het aloud hertogdom Brabant*, 38 (1955), pp. 31-54 en pp. 83-92.
- AUBRUN, MICHEL, 'Caractères et portée religieuse et sociale des "Visiones" en Occident du VIe au XIe siècle', in: *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 23 (1980), pp. 109-130.
- BARROW, JULIA, 'Friends and Friendship in Anglo-Saxon Charters', in: Julian Haseldine (red.), *Friendship in Medieval Europe*, Sutton, Stroud, 1999, pp. 106-123.
- BARROW, JULIA, 'Ideas and Applications of Reform', in: *The Cambridge History of Christianity 3. Early Medieval Christianities, c. 600-c.1100*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, pp. 345-362.
- BARTELINK, GERHARDUS, 'Inleiding', in: Gerhardus Bartelink, *Boek der Mirakelen*, Voltaire, 's-Hertogenbosch, deel I, 2003, pp. 7-18.

- BARTLETT, ANNE CLARK, 'Commentary, Polemic, and Prophecy in Hildegard of Bingen's *Solutiones triginta octo quaestionum*', in: *Viator*, 23 (1992), pp. 153-165.
- BATE, ALAN KEITH, *Joseph of Exeter. Trojan War I-III*, Warminster, Aris & Phillips, 1986, 192p.
- BATESON, MARY, 'Origin and Early History of Double Monasteries', in: *Transactions of the Royal Historical Society*, 13 (1899), pp. 137-198.
- BAZAN, BERNARDO, 'Les questions disputées, principalement dans les facultés de théologie', in: Bernardo Bazan *et al.* (reds.), *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les facultés de théologie, de droit et de médecine*, Brepols, Turnhout, 1985, pp. 13-149 (Typologie des sources du Moyen Age occidentale 44-45).
- BEACH, ALISON, 'Claustralisation and Collaboration between the Sexes in the Twelfth-Century Scriptorium', in: Sharon Farmer & Barbara Rosenwein (reds.), *Monks and Nuns, Saints and Outcasts. Religion in Medieval Society. Essays in Honor of Lester K. Little*, Cornell University Press, Ithaca & Londen, 2000, pp. 57-75.
- BEACH, ALISON, 'Voices from a Distant Land: Fragments of a Twelfth-Century Nun's Collection', in: *Speculum*, 77:1 (2002), pp. 34-54.
- BECKER, PETRUS, *Die Benediktinerabtei St.Eucharius-St.Matthias vor Trier*, De Gruyter, Berlin & New York, 1996, 930p.
- BEDNAREK, MONIKA, *Emotion Talk Across Corpora*, Basingstoke, Basingstoke & New York, 2008, 242p.
- BENSON, ROBERT *et al.* (reds.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, University of Toronto, Toronto, Londen & Buffalo, 1991, 781p. (herdruk van het gelijknamige werk dat in 1982 door Harvard University Press te Cambridge werd uitgegeven).
- BERINGS, GEERT, 'Les patronages des saints dans la vallée de l'Escaut. Esquisse d'une méthode de recherche sur la christianisation', in: *Revue du Nord*, 68 (1986), pp. 433-444.
- BERLIÈRE, URSMER, 'Abbaye de Aulne', in: *Monasticon Belge*, I: Hainaut, Abbaye de Maredsous, Maredsous, 1897, pp. 329-342
- BERLIÈRE, URSMER, 'Abbaye de Bonne-Espérance', in: *Monasticon Belge*, I: Hainaut, Abbaye de Maredsous, Maredsous, 1897, pp. 392-409.
- BERLIÈRE, URSMER, 'Abbaye de Cambron', in: *Monasticon Belge*, I: Hainaut, Abbaye de Maredsous, Maredsous, 1897, pp. 343-357.
- BERLIÈRE, URSMER, 'Abbaye de Florennes', in: *Monasticon Belge. I: Namur*, Desclée, De Brouwer et co., Brugge, 1890, pp. 5-14.
- BERLIÈRE, URSMER, 'Abbaye de Gembloux', in: *Monasticon Belge. I: Namur*, Desclée, De Brouwer et co., Brugge, 1890, pp. 15-26.
- BERLIÈRE, URSMER, 'Abbaye de Lobbes', in: *Monasticon Belge. I: Hainaut*, Abbaye de Maredsous, Maredsous, 1897, pp. 197-228.
- BERLIÈRE, URSMER, 'Abbaye de Saint-Jacques à Liège', in: *Monasticon Belge. II: Liège*, deel 1 & 2, Abbaye de Maredsous, Maredsous, 1928, pp. 5-31.
- BERLIÈRE, URSMER, 'Abbaye de Salzinnes', in: *Monasticon Belge. I: Namur*, Desclée, De Brouwer et co., Brugge, 1890, pp. 101-110.
- BERLIÈRE, URSMER, 'Abbaye de St-Jacques à Liège', in: *Monasticon Belge*, II: Liège, deel 1 & 2, Abbaye de Maredsous, Maredsous, 1928, pp. 5-31.
- BERLIÈRE, URSMER, 'Abbaye de St-Laurent à Liège', in: *Monasticon Belge*, II: Liège, deel 1 & 2, Abbaye de Maredsous, Maredsous, 1928, pp. 32-57.
- BERLIÈRE, URSMER, 'Abbaye de Val-Saint-Lambert', in: *Monasticon Belge*, II: Liège, deel 1 & 2, Abbaye de Maredsous, Maredsous, 1928, pp. 155-172.
- BERLIÈRE, URSMER, 'Frédéric de Laroche, évêque de l'Acre et archevêque de Tyr. Envoi des reliques à l'abbaye de Florennes (1153-1161)', in: *Publications de l'Institut Archéologique du Luxembourg*, 43 (1908), pp. 3-14.

- BERLIÈRE, URSMER, 'Jacques de Vitry. Ses relations avec les abbayes d'Aywières et de Doorezeele', in: *Revue Bénédictine*, 27 (1908), pp. 185-193.
- BERLIÈRE, URSMER, 'L'abbaye de Florennes', in: *Revue Bénédictine*, 6 (1889), pp. 60-71.
- BERLIÈRE, URSMER, 'Les écoles abbatiales au Moyen Age', in: *Revue bénédictine*, 6 (1889), pp. 499-511.
- BERLIÈRE, URSMER, 'Les évêques auxiliaires de Liège', in: *Revue Bénédictine*, 29 (1912), pp. 60-81.
- BERMAN, CONSTANCE, 'Fashions in Monastic Patronage: The Popularity of Supporting Cistercian Abbeys for Women in Thirteenth-Century Northern France', in: *Proceedings of the Western Society for French History*, 17 (1990), pp. 36-45.
- BERMAN, CONSTANCE, 'Were There Twelfth-Century Cistercian Nuns?', in: Constance Berman (red.), *Medieval Religion. New Approaches*, Routledge, New York & London, 2005, pp. 217-248 (herziene herdruk van *Church History*, 68 (1999), pp. 824-864).
- BERMAN, CONSTANCE, *The Cistercian Evolution: The Invention of a Religious Order in Twelfth-Century Europe*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2000, 382p.
- BERSCHIN, WALTER, 'Wer schreibt Biographie im lateinischen Mittelalter (IV.-XII.Jh)?', in: Etienne Renard *et al.* (reds.), "*Scribere sanctorum gesta*" *Recueil d'études d'hagiographie médiévale offert à Guy Philippart*, Brepols, Turnhout, 2005, pp. 39-47.
- BIJSTERVELD, ARNOUD-JAN & TRIO, PAUL, 'Van gebedsverbodering naar broederschap. De evolutie van het *fraternitas*-begrip in de Zuidelijke Nederlanden in de volle Middeleeuwen. Deel I', in: *Jaarboek voor middeleeuwse geschiedenis*, 6 (2003), pp. 7-48.
- BILLER, PETER, 'Confession in the Middle Ages: Introduction', in: Peter Biller & A.J. Minnis (reds.), *Handling Sin. Confession in the Middle Ages*, York Medieval Press & Boydell, Rochester & Woodbridge, 1998, 219p.
- BLOCH, MARC, *La société féodale*, Michel, Parijs, 1939-1940, 472p.
- BLUMENFELD-KOSINSKI, RENATE, 'Visions and Schism Politics in the Twelfth Century: Hildegard of Bingen, John of Salisbury, and Elisabeth of Schönau', in: Mathilde Van Dijk & Renée Nip (reds.), *Saints, Scholars and Politicians. Gender as a Tool in Medieval Studies. Festschrift in Honour of Anneke Mulder-Bakker on the Occasion of her Sixty-Fifth Birthday*, Brepols, Turnhout, 2005, pp. 173-187.
- BODARD, PIERRE *et al.*, 'Abbaye d'Orval', in: *Monasticon Belge*, V: Luxembourg, Centre national de recherches d'histoire religieuse, Luik, 1975, pp. 155-264.
- BOEREN, PETRUS, 'Maître Gobert, poète belge du XIIe siècle (1150 env. - 1220 env.)', in: *Bulletin du Cange (Archivum latinitatis mediæ ævi)*, 13 (1961), pp. 129-140.
- BOISSEVAIN, JEREMY, *Friends of friends: networks, manipulators and coalitions*, Blackwell, Oxford, 1974, 285p.
- BOLTON, BRENDA, 'Marie of Oignies: A Friend of the Saints', in: Anneke Mulder-Bakker (red.), *Mary of Oignies, Mother of Salvation*, Brepols, Turnhout, 2006, pp. 199-220 (Medieval Women. Texts and Contexts 7).
- BOLTON, BRENDA, 'Thirteenth-Century Religious Women. Further Reflections on the Low Countries "Special Case"', in: Juliette Dor *et al.* (reds.), *New Trends in Feminine Spirituality: the Holy Women of Liège and Their Impact*, Brepols, Turnhout, 1999, pp. 129-157 (Medieval Women. Texts and Contexts 2).
- BOQUET, DAMIEN, *L'ordre de l'affect. Autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx*, Publications du CRAHM, Caen, 2005, 378p.
- BOS, ELISABETH, 'The Literature of Spiritual Formation for Women in France and England, 1080 to 1180', in: Constant Mews (red.), *Listen Daughter. The Speculum Virginum and the Formation of Religious Women in the Middle Ages*, Palgrave, New York & Basingstoke, 2001, pp. 201-220.

- BOSL, KARL, *Die Rechtsministerialität der Salier und Staufer. Ein Beitrag zur Geschichte des hochmittelalterlichen deutschen Volkes, Staates und Reiches*, Hiersmann Verlags, Stuttgart, 1950, 2 delen.
- BOSWELL, JOHN, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*, University of Chicago Press, Chicago, 1980, 424p.
- BOUCHER, NICOLE (red.), *Signy l'abbaye, site cistercien enfoui, site de mémoire et Guillaume de Saint-Thierry. Actes du colloque internationale d'études cisterciennes 9, 10, 11 septembre 1998, III: Guillaume de Saint-Thierry, Les Vieilles Forges (Ardennes). Signy-l'Abbaye*, Association des amis de l'abbaye de Signy, Signy-l'Abbaye, 2000, 697p.
- BOUREAU, ALAIN, 'The Letter-Writing Norm: A Mediaeval Invention', in: Alain Boureau *et al.* (reds.), *Correspondence: Models of Letter-Writing From the Middle Ages to the Nineteenth Century*, Polity Press, Cambridge, 1997, pp. 24-58.
- BOUVET, JEAN, 'Introduction', in: *Adam de Perseigne. Lettres I*, ed. Jean Bouvet, Cerf, Parijs, 1960, pp. 7-45 (Sources chrétiennes 66).
- BREDERO, ADRIAAN, 'The controversy between Peter the Venerable and St. Bernard', in: Giles Constable & James Kritzeck (reds.), *Petrus Venerabilis (1156-1956). Studies and texts commemorating the eighth century of his death*, Pontificum Institutum S. Anselmi, Rome, 1956, pp. 53-71 (*Studia Anselmiana* 40).
- BREITENSTEIN, MIRKO, *Das Noviziat im hohen Mittelalter*, LIT-Verlag, Berlijn, 2008, 697p. (*Vita regularis* 38).
- BROUETTE, ÉMILE *et al.*, 'Abbaye d'Aywières', in: *Monasticon Belge*, IV: Brabant, deel 2, Centre national de recherches d'histoire religieuse, Luik, 1968, pp. 407-424.
- BROUETTE, ÉMILE *et al.*, 'Abbaye de Herkenrode', in: *Monasticon Belge*, VI: Limbourg, Centre national de recherches d'histoire religieuse, Luik, 1976, pp. 137-159.
- BROUETTE, ÉMILE *et al.*, 'Abbaye de Hocht', in: *Monasticon Belge*, VI: Limbourg, Centre national de recherches d'histoire religieuse, Luik, 1976, pp. 161-173.
- BROUETTE, ÉMILE *et al.*, 'Abbaye de La Cambre', in: *Monasticon Belge*, IV: Brabant, deel 2, Centre national de recherches d'histoire religieuse, Luik, 1968, pp. 441-468.
- BROUETTE, ÉMILE *et al.*, 'Abbaye de Villers', in: *Monasticon Belge*, IV: Brabant, deel 2, Centre national de recherches d'histoire religieuse, Luik, 1968, pp. 341-405.
- BROUETTE, EMILE, 'La date de fondation de l'abbaye de Salzinnes (Namur)', in: *Belgisch Tijdschrift voor Filologie en Geschiedenis*, 27:1-2 (1949), pp. 135-138.
- BROWN, JENNIFER, 'Christina Mirabilis: Astonishing Piety', in: Jennifer Brown (red.), *Three Women of Liège. A Critical Edition and Commentary on the Middle English Lives of Elizabeth of Spalbeek, Christina Mirabilis, and Marie d'Oignies*, Brepols, Turnhout, 2008, pp. 219-245 (Medieval Women: Texts and Contexts 23).
- BROWN, JENNIFER, 'Marie d'Oignies: The *Vita* of Jacques de Vitry', in: Jennifer Brown (red.), *Three Women of Liège. A Critical Edition and Commentary on the Middle English Lives of Elizabeth of Spalbeek, Christina Mirabilis, and Marie d'Oignies*, Brepols, Turnhout, 2008, pp. 247-287 (Medieval Women: Texts and Contexts 23).
- BUR, MICHEL (red.), *Actes du Colloque international d'Histoire monastique Reims-Saint-Thierry, 11 au 14 octobre 1976, II: Guillaume de Saint-Thierry*, Association des amis de l'abbaye de Saint-Thierry, Saint-Thierry, 1979, 643p.
- BURCKHARDT, STEFAN, *Mit Stab und Schwert. Bilder, Träger und Funktionen erzbischöflicher Herrschaft zur Zeit Kaiser Friedrich Barbarossas. Die Erzbistümer Köln und Mainz im Vergleich*, Jan Thorbecke Verlag, Ostfildern, 2008, 784p.
- BYNUM, CAROLINE WALKER & FREEDMAN, PAUL, 'Introduction', in: Caroline Walker Bynum & Paul Freedman (reds.), *Last Things. Death and the Apocalypse in the Middle Ages*, University of Pennsylvania, Philadelphia, 2000, pp. 1-17.

- BYNUM, CAROLINE WALKER, 'The Spirituality of Regular Canons in the Twelfth Century: A New Approach', in: Caroline Walker Bynum, *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, University of California Press, Berkeley, 1982, pp. 22-58.
- BYNUM, CAROLINE WALKER, *Docere verbo et exemplo. An Aspect of Twelfth-Century Spirituality*, Scholars Press, 1979, Missoula, 226p. (Harvard Theological Studies 31).
- BYNUM, CAROLINE WALKER, *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*, Columbia University Press, New York, 1995, 368p.
- CACIOLA, NANCY, *Discerning Spirits. Divine and Demonic Possession in the Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca & Londen, 2003, 327p.
- CAMARGO, MARTIN, *Ars dictaminis, ars dictandi*, Brepols, Turnhout, 1991, 59p. (Typologie des sources du Moyen Age occidentale 60).
- CANIVEZ, JOSEPH-MARIE, *L'ordre de Cîteaux en Belgique des origines (1132) au XXme siècle*, Abbaye cistercienne de N.D. de Scourmont, Forges-lez-Chimay, 1926, 551p.
- CANTOR, NORMAN, 'The Crisis of Western Monasticism, 1050-1130', in: *The American Historical Review*, 66:1 (1960), pp. 47-67.
- Catalogue de la Bibliothèque nationale de France. Bibliothèque de l'Arsenal*, online te raadplegen op <http://ccfr.bnf.fr/portailccfr/>.
- Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France. VI. Douai*, online te raadplegen op <http://ccfr.bnf.fr/portailccfr/>.
- Catalogue générale de manuscrits des bibliothèques publiques de France. V. Charleville-Mézières*, online te raadplegen op <http://ccfr.bnf.fr/portailccfr/>.
- Catalogue générale de manuscrits des bibliothèques publiques de France. XII Orléans*, online te raadplegen op <http://ccfr.bnf.fr/portailccfr/>.
- Catalogus codicorum hagiographicorum Parisiensis*, A. Picard & O. Schepens, Parijs & Brussel, 1889-1890-1893, 3 delen.
- Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae regiae Bruxellensis*, Polleunis, Ceuterick & De Smet, Brussel, 1886-1889, 2 delen.
- Cataloog van de Österreichische Nationalbibliothek*, online te raadplegen op <http://www.onb.ac.at/kataloge/index.htm>.
- Cataloog van het Stadsarchief van Keulen*, online te raadplegen op <http://www.historischesarchivkoeln.de/de/lesesaal>.
- CAZELLES, BRIGITTE & JOHNSON, PHYLLIS, *Le vain siècle guerpir. A Literary Approach to Sainthood through Old French Hagiography of the Twelfth Century*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1979, 321p.
- CEGLAR, STANISLAS, 'Guillaume de Saint-Thierry et son rôle directeur aux premiers chapitres des abbés bénédictins. Reims 1131 et Soissons 1132', in: Michel Bur (red.), *Saint-Thierry, une abbaye du vie au xxe siècle. Actes du colloque internationale d'histoire monastique, Reims-Saint-Thierry, 11 au 14 octobre 1976. II: Guillaume de Saint-Thierry*, Association des amis de l'abbaye de Saint-Thierry, Saint-Thierry, 1979, pp. 299-309.
- CHEREWATUK, KAREN & WIETHAUS, ULRIKE, *Dear Sister: Medieval Women and the Epistolary Genre*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1993, 215p.
- CLARK, JAMES, *The Benedictines in the Middle Ages*, Boydell, Woodbridge, 2001, 374p.
- CLARKE, ANNE, 'Introduction', in: Anne Clarke, *The Complete Works of Elisabeth of Schönau*, Paulist Press, New York, 2000, pp. 1-37.
- COAKLEY, JOHN, 'A Shared Endeavour? Guibert of Gembloux on Hildegard of Bingen', in: John Coakley, *Women, Men and Spiritual Power: Female Saints and Their Male Collaborators*, Columbia University Press, New York, 2006, pp. 45-67.
- COAKLEY, JOHN, 'Revelation and Authority In Ekbert and Elisabeth of Schönau', in John Coakley, *Women, Men and Spiritual Power: Female Saints and Their Male Collaborators*, Columbia University Press, New York, 2006, pp. 24-44.

- COCHELIN, ISABELLE, 'Introduction: Pre-Thirteenth-Century Definitions of the Life Cycle', in: Isabelle Cochelin & Karen Smyth (reds.), *Medieval Life Cycles. Continuity and Change*, Brepols, Turnhout, 2013, pp. 1-54.
- COENS, MAURITIUS, 'Catalogus Codicum hagiographicorum latinorum archivi historici civitatis coloniensis', in: *Analecta Bollandiana*, 61 (1943), pp. 178-179.
- COLISH, MARCIA, 'Early Scholastic Angelology', in: *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 62 (1995), pp. 81-109.
- CONRAD, SUSANNE, 'Gehorsam und Widerstand im Franziskanerorden. Bertrand de La Tour und die *rebelles* im Jahr 1315', in: Sébastien Barret & Gerd Melville (reds.), *Oboedientia. Zu Formen und Grenzen von Macht und Unterordnung im mittelalterlichen Religiosentum*, LIT-Verlag, Münster, 2005, pp. 409-422 (*Vita regularis* 27).
- CONSTABLE, GILES, 'Renewal and Reform in Religious Life: Concepts and Realities', in: Robert Benson & Giles Constable (reds.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Harvard University Press, Cambridge, 1982, pp. 37-67.
- CONSTABLE, GILES, 'The diversity of religious life and acceptance of social pluralism in the twelfth century', in: Derek Beales & Geoffrey Best (reds.), *Society and the Churches. Essays in honour of Owen Chadwick*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, pp. 29-47.
- CONSTABLE, GILES, 'The Interpretation of Mary and Martha', in: Giles Constable, *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought*, Cambridge University Press, New York, 1995, pp. 1-141.
- CONSTABLE, GILES, 'The Orders of Society', in: Giles Constable, *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought*, Cambridge University Press, Cambridge & New York, 1995, pp. 249-360.
- CONSTABLE, GILES, 'The structure of medieval society according to the dictators of the 12<sup>th</sup> century', in: Kenneth Pennington & Robert Somerville (reds.), *Law, church, and society. Essays in honor of Stephan Kuttner*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1977, pp. 253-267.
- CONSTABLE, GILES, 'The Study of Monastic History Today', in: Vaclav Mudroch & G.S. Couse (reds.), *Essays on the Reconstruction of Medieval History*, McGill-Queens' University Press, Montreal & London, 1974, pp. 19-51.
- CONSTABLE, GILES, *Letters and Letter-Collections*, Brepols, Turnhout, 1971, 67p. (Typologie des sources du Moyen Age occidentale 17).
- CONSTABLE, GILES, *The Reformation of the Twelfth Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, 411p.
- CORBETT, JOHN, 'Changing Perceptions in Late Antiquity: Martin of Tours', in: *Toronto Journal of Theology*, 3:2 (1987), pp. 236-251.
- CORSTEN, SEVERIN & GILLESSEN, LEO (reds.), *Philipp von Heinsberg: Erzbischof und Reichskanzler (1167-1191). Studien und Quellen*, Selbstverlag des Kreises Heinsberg, Heinsberg, 1991, 119p. (Museumsschriften des Kreises Heinsberg 12).
- COTTIAUX, JEAN, 'Un plaidoyer liégeois du XIII<sup>e</sup> siècle en faveur de la non-violence et de la tolérance religieuse. Une initiative à portée européenne?', in: *Bulletin de la société de d'art et d'histoire du diocèse de Liège*, 60 (1995), pp. 1-45.
- COULTER, DALE, *Per visibilia ad invisibilia. Theological method in Richard of St. Victor (d.1173)*, Brepols, Turnhout, 2006, 293p.
- DANIEL, E. RANDOLPH, 'Exodus and Exile. Joachim of Fiore's Apocalyptic Scenario', in: Caroline Walker Bynum & Paul Freedman (reds.), *Last Things. Death and the Apocalypse in the Middle Ages*, University of Pennsylvania, Philadelphia, 2000, pp. 124-139.

- DE GRIECK, PIETER-JAN, *De benedictijnse geschiedschrijving in de Zuidelijke Nederlanden (ca. 1150-1550): Historisch bewustzijn en monastieke identiteit*, Brepols, Turnhout, 2010, 640p.
- DE JONG, MAYKE, *In Samuel's image. Child oblation in the early medieval West*, Brill, Leiden, 1996, 360p.
- DE MOOR, TINE & VAN ZANDEN, JAN LUITEN, ‘“Every Woman Counts”: A Gender-Analysis of Numeracy in the Low Countries during the Early Modern Period’, in: *Journal of Interdisciplinary History*, 41:2 (2010), pp. 179-208.
- DE MOOR, TINE & VAN ZANDEN, JAN LUITEN, ‘Van fouten kan je leren. Een kritische benadering van de mogelijkheden van ‘leeftijdsstapelen’ voor sociaal-economisch onderzoek naar gecijferdheid in het pre-industriële Vlaanderen en Nederland’, in: *Tijdschrift voor Sociale en Economische Geschiedenis*, 5:4 (2008), pp. 55-86.
- DE MOREAU, EDOUARD, *L'abbaye de Villers-en-Brabant au XIIe et XIIIe siècles*, Librairie Albert Dewit, Brussel, 1909, 229p.
- DE PONESSE, MATTHEW, ‘Smaragdus of St Mihiel and the Carolingian Monastic Reform’, in: *Revue Bénédictine*, 116 (2006), pp. 367-392.
- DE REIFFENBERG, FRÉDÉRIC, ‘Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Royale. Lettres de Guibert, abbé de Gembloux (1194) et de Florennes’, in: *Annuaire de la Bibliothèque Royale de Belgique*, 7 (1846), pp. 51-73.
- DE WAHA, MICHEL, ‘Sigebert de Gembloux faussaire? Le chroniqueur et les ‘sources anciennes’ de son abbaye’, in: *Belgisch tijdschrift voor filologie en geschiedenis*, 55 (1977), pp. 989-1033.
- DEBRUYNE, HELEEN, *De Vita Odiliae Leodiensis: tussen religie en politiek. Een casestudy van een uitzonderlijk dertiende-eeuws document*, onuitgegeven masterscriptie Ugent, prom. Jeroen Deploige, 2010, 138p.
- DEGLER-SPENGLER, BRIGITTE, ‘“Zalreich wie die Sterne des Himmels” Zisterzienser, Dominikaner und Franziskaner vor dem Problem der Inkorporation von Frauenklöstern’, in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte*, 4 (1985), pp. 37-50.
- DELEHAYE, HIPPOLYTE, ‘Guiberti Gemblacensis epistula de Sancto Martino et alterius Guiberti item Gemblacensis carmina de eodem’, in: *Analecta Bollandiana*, 7 (1888), pp. 265-320.
- DELEHAYE, HIPPOLYTE, ‘Le légat Pierre de Pavie. Chanoine de Chartres’, in: *Revue des questions historiques*, 51 (1982), pp. 253-261.
- DELEHAYE, HIPPOLYTE, ‘Pierre de Pavie. Légat du pape Alexandre III en France’, in: *Revue des questions historiques*, 49 (1891), pp. 5-61.
- DELEHAYE, HIPPOLYTE, ‘Quatre miracles de Saint Martin de Tours’ in: *Analecta Bollandiana* 55 (1937), pp. 39-48.
- DELEHAYE, HIPPOLYTE, ‘Saint Martin et Sulpice Sévère’, in: *Analecta Bollandiana*, 38 (1920), pp. 1-163.
- DELEHAYE, HIPPOLYTE, *Mélanges d'hagiographie grecque et latine*, Société des Bollandistes, Brussel, 1966, pp. 7-83 (*Subsidia Hagiographica* 42) (herdruk van ‘Guibert, abbé de Florennes et de Gembloux, XIIe et XIIIe siècles’, in: *Revue des questions historiques*, 46 (1889), pp. 5-90).
- DEPLOIGE, JEROEN, ‘Écriture, continuation, réécriture: la réalisation des Miracles posthumes dans l’hagiographie des Pays-Bas méridionaux, ca 920-ca 1320’, in: Monique Goulet & Martin Heinzelmänn (reds.), *Miracles, Vies et réécriture dans l'Occident médiéval. Actes de l'atelier “La réécriture des Miracles” (IHAP, juin 2004) et SGH X-XII: dossiers des saints de Metz et de Saint Saturnin de Toulouse*, Jan Thorbecke Verlag, Ostfildern, 2006, pp. 21-65.

- DEPLOIGE, JEROEN, 'How Gendered Was Clairvoyance in the Thirteenth Century? The Case of Simon of Aulne', in: Veerle Fraeters *et al.* (reds.), *Speaking to the Eye: Sight and Insight through Text and Image*, Brepols, Turnhout, 2011, pp. 95-126.
- DEPLOIGE, JEROEN, 'Meurtre politique, guerre civile et catharsis littéraire au XIIe siècle. Les émotions dans l'oeuvre de Guibert de Nogent et Galbert de Bruges', in: Damien Bouquet & Piroska Nagy (reds.), *Politiques des émotions au Moyen Age*, SISMEL, Florence, 2010, pp. 227-256.
- DEPLOIGE, JEROEN, 'Sigebert of Gembloux', in: Graeme Dunphy (red.), *Encyclopedia of the Medieval Chronicle*, Brill, Leiden & Boston, 2010, pp. 1358-1361.
- DEPLOIGE, JEROEN, 'Studying Emotions. The Medievalist as Human Scientist?', in: Elodie Lecuppre-Desjardin & Anne-Laure Van Bruaene (reds.), *Emotions in the Heart of the City (14th-16th century)*, Brepols, Turnhout, 2005, pp. 3-24.
- DEPLOIGE, JEROEN, 'Twisten via heiligen. Hagiografische dialogen tussen de Gentse abdijen van Sint-Pieters en Sint-Baafs, 941-1079', in: *Handelingen der Maatschappij voor Geschiedenis en Oudheidkunde te Gent*, 61 (2007), pp. 31-82.
- DEPLOIGE, JEROEN, *Hagiografische strategieën en tactieken tegen de achtergrond van kerkelijke en maatschappelijke vernieuwingstendensen. De Zuidelijke Nederlanden, ca. 920-1320*, onuitgegeven doctoraatsverhandeling Ugent, prom. Ludo Milis, 2002, 3 delen.
- DEPLOIGE, JEROEN, *In nomine femineo indocta. Kennisprofiel en ideologie van Hildegard van Bingen (1098-1179)*, Verloren, Hilversum, 1998, 224p.
- DEREINE, CHARLES, 'Odon de Tournai et la crise du cénobitisme au xie siècle', in: *Revue du Moyen Age latin*, 4 (1948), pp. 137-154.
- DEROLEZ, ALBERT & DRONKE, PETER, 'Introduction', in: Hildegardis Bingensis, *Liber divinorum operum*, ed. Albert Derolez & Peter Dronke, Brepols, Turnhout, 1996, pp. iii-cxx (*Corpus Christianorum. Continatio Mediaevalis* 92).
- DEROLEZ, ALBERT *et al.*, *Corpus Catalogorum Belgii* 4, Paleis der Academiën, Brussels, 2001, 475p.
- DEROLEZ, ALBERT *et al.*, *Corpus catalogorum Belgii: the medieval booklists of the southern Low Countries. 7: The surviving manuscripts and incunables from medieval Belgian libraries*, Paleis der Academiën, Brussel, 2009, 434p.
- DEROLEZ, ALBERT, 'Introduction', in: Guibertus Gemblacensis, *Epistolae quae in codice B. R. Brux. 5527-5534 inveniuntur*, ed. Albert Derolez, Brepols, Turnhout, 1988-1989, pp. vi-xl (*Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* 66).
- DESPY, GEORGE, *Inventaire des archives de l'abbaye de Villers*, Algemeen rijksarchief, Brussel, 1959, 390p.
- DIEM, ALBRECHT, 'Disimpassioned monks and flying nuns. Emotion management in early medieval rules', in: Christina Lutter (red.), *Funktionsräume, Wahrnehmungsräume, Gefühlsräume: mittelalterliche Lebensformen zwischen Kloster und Hof*, Oldenbourg & Böhlau, Wenen, 2011, pp. 17-40.
- DIEM, ALBRECHT, 'Rewriting Benedict: *The Regula Cuiusdam Ad Virgines* and Intertextuality as a Tool to Construct a Monastic Identity', in: *Journal of Medieval Latin*, 17 (2007), pp. 313-328.
- DIEM, ALBRECHT, 'Van liefde, vrees en zwijgen. Emoties en 'emotiebeleid' in vroegmiddeleeuwse kloosters', in: *Groniek*, 173 (2006), pp. 409-423.
- DIERKENS, ALAIN, *Abbayes et chapitres entre Sambre et Meuse (VIIe - IXe siècles). Contribution à l'histoire religieuse des campagnes du Haut Moyen Age*, Thorbecke, Sigmaringen, 1985, 367p.
- DINZELBACHER, PETER & BAUER, DIETER (reds.), *Frauenmystik im Mittelalter*, Schwabenverlag, Stuttgart, 1985, 397p.



- DOLBEAU, FRANÇOIS, 'Les hagiographes au travail: collecte et traitement des documents écrits (IXe-XIIe siècles). Avec annexe: Une discussion chronologique du XIIe siècle (édition de BHL 5824e)', in: Martin Heinzelmann (red.), *Manuscrits hagiographiques et travail des hagiographes*, Jan Thorbecke Verlag, Sigmaringen, 1992, pp. 49-76.
- DOLEŽALOVÁ, LUCIE, 'Pains and Pleasures of Interpreting and Appropriating Obscurity: The *Versus maligni angeli* in the 12th-15th centuries', te verschijnen.
- DOR, JULIETTE & HENNEAU, MARIE-ELISABETH, 'Introduction: Liège, the Medieval "Woman Question", and the Question of Medieval Women' in: Juliette Dor *et al.* (reds.), *New Trends in Feminine Spirituality: the Holy Women of Liège and Their Impact*, Brepols, Turnhout, 1999, pp. 1-32 (Medieval Women. Texts and Contexts 2).
- DOR, JULIETTE *et al.* (reds.), *New Trends in Feminine Spirituality: the Holy Women of Liège and Their Impact*, Brepols, Turnhout, 1999, 350p. (Medieval Women. Texts and Contexts 2).
- DUMONT, CHARLES, 'Aelred of Rievaulx's Spiritual Friendship', in John R. Sommerfeldt (red.), *Cistercian Ideals and Reality*, Cistercian Publications, Kalamazoo, 1978, pp. 187-198.
- DUPRAZ, LOUIS, *Les passions de S. Maurice d'Agaune. Essai sur l'historicité de la tradition et contribution à l'étude de l'armée pré-dioclétienne (260-286) et des canonisations tardives de la fin du IVe siècle*, Imprimerie St.-Paul, Fribourg, 1961, 298p.
- ELIAS, NORBERT, *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Haus zum Falken, Basel, 1939, 2 delen.
- ELKINS, SHARON, 'The Emergence of a Gilbertine Identity', in: John Nichols & Lilian Shank (reds.), *Medieval Religious Women I: Distant Echoes*, Cistercian Publications, Kalamazoo, 1984, pp. 169-182.
- ELLIOT, DYAN, 'Flesh and Spirit: The Female Body', in: Alastair Minnis & Rosalynn Voaden (reds.), *Medieval Holy Women in the Christian Tradition c. 1100 - c. 1500*, Brepols, Turnhout, 2010, pp. 13-46 (Brepols Essays in European Culture 1).
- ELLIOT, DYAN, 'Tertullian, the Angelic Life, and the Bride of Christ', in: Lisa Bitel & Felice Lifshitz (reds.), *Gender and Christianity in Medieval Europe: New Perspectives*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2008, pp. 16-33.
- ELLIOT, DYAN, 'The Priest's Wife: Female Erasure and the Gregorian Reform', in: Constance Berman (red.), *Medieval Religion. New Approaches*, Routledge, New York & Londen, 2005, pp. 123-155 (herdruk uit Dyan Elliot, *Fallen Bodies: Pollution, Sexuality, and Demonology in the Middle Ages*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1999, p. 81-106).
- ELLIOT, DYAN, 'True Presence/False Christ. The Antimonies of Embodiment in Medieval Spirituality', in: *Medieval Studies*, 64 (2002), pp. 241-265.
- EMBACH, MICHAEL, 'Die "Solutiones triginta octo quaestionum" Hildegards von Bingen. Ein unbeachtetes Fragment aus dem 12. Jahrhundert', in: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 136:1 (2007), pp. 48-57.
- EMBACH, MICHAEL, *Die Schriften Hildegards von Bingen. Studien zu ihrer Überlieferung und Rezeption in Mittelalter und in der Frühen Neuzeit*, Akademie Verlag, Berlin, 2003, 595p. (*Erudiri Sapientia* 4).
- ERDMANN, CARL, 'Studien zur Briefliteratur Deutschlands in elften Jahrhundert', in: *Schriften des Reichsinstitut für ältere deutsche Geschichtskunde*, 1 (1938), herdrukt door Hiersemann, Stuttgart, 1958, 328p.
- FALMAGNE, THOMAS, *Un texte en contexte. Les Flores paradisi et le milieu culturel de Villers-en-Brabant dans la première moitié du 13e siècle*, Brepols, Turnhout, 2001, 580p. (*Instrumenta Patristica et Mediaevalia* 39).
- FARMER, SHARON, 'Persuasive Voices: Clerical Images of Medieval Wives', in: *Speculum*, 61 (1986), pp. 517-543.

- FARMER, SHARON, *Communities of Saint Martin. Legend and Ritual in Medieval Tours*, Cornell University Press, Ithaca & Londen, 1991, 358p.
- FAURE, PHILIPPE, 'Les anges gardiens (XIIIe-XVe siècle). Modes et finalités d'une protection rapprochée', in: *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 8 (2001), pp. 23-41.
- FELTEN, FRANZ, 'Waren die Zisterzienser frauenfeindlich? Die Zisterzienser und die religiöse Frauenbewegung im 12. Und frühen 13. Jahrhundert. Versuch einer Bestandsaufnahme der Forschung seit 1980' in: Frans Felten & Werner Rösener (reds.), *Norm und Realität. Kontinuität und Wandel der Zisterzienser im Mittelalter*, LIT-verlag, Berlijn, 2009, pp. 179-223 (*Vita regularis* 42).
- FERRANTE, JOAN, 'Scribe quae vides et audis. Hildegard, Her Language, and Her Secretaries', in: David Townsend & Andrew Taylor (reds.), *The Tongue of the Fathers. Gender and Ideology in Twelfth-Century Latin*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1998, pp. 102-135.
- FERRANTE, JOAN, *To the Glory of Her Sex. Women's Roles in the Composition of Medieval Texts*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 1997, 295p.
- FERRUOLO, STEPHEN, *The Origins of the University. The Schools of Paris and Their Critics, 1100-1215*, Stanford University Press, Stanford, 1985, 380p.
- FISEN, BARTHOLOMEUS, *Flores ecclesiae leodiensis sive Vitae vel elogia sanctorum et aliorum qui illustriori virtute hanc dioecesim exornarunt*, Nicolai de Rache, Insulis, 1647, 648p.
- FLINT, VALERIE, 'The "School of Laon": A Reconsideration', in: Valerie Flint, *Ideas in the Medieval West*, Variorum Reprints, Londen, 1988, pp. 1-22 (herdruk van het gelijknamige artikel in *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 43 (1976), pp. 89-110).
- FOLKERTS, SUZAN, *Voorbeeld op schrift. De overlevering en toe-eigening van de vita van Christina Mirabilis in de latere middeleeuwen*, Verloren, Hilversum, 2010, 311p.
- FRAËYS DE VEUBEKE, ANNE-CATHERINE, 'Un nouveau manuscrit de Gembloux? Note sur l'origine du manuscrit Leyde, Bibl. Univ. B.P.L. 114', in: Pierre Cockshaw *et al.* (reds.), *Miscellanea codicologica F. Masai*, I, Story-Scientia, Gent, 1979, pp. 217-228.
- FRANK, P. SUSO, *Aggelikos bios: begriffsanalytische und begriffsgeschichtliche Untersuchung zum 'engelgleichen Leben' im frühen Monchtum*, Aschendorff, Münster, 1964, 207p.
- FREED, JOHN, 'Urban Development and the 'Cura Monialium' in Thirteenth-Century Germany', *Viator*, 3 (1972), pp. 311-327.
- FREEDMAN, PAUL, 'Peasant Anger in the Late Middle Ages', in: Barbara Rosenwein (red.), *Anger's Past. The Social Uses of an Emotion in the Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca & Londen, 1998, pp. 171-188.
- FREEMAN, ELIZABETH, 'What Makes a Monastic Order? Issues of Methodology in *The Cistercian Evolution*' in: *Cistercian Studies Quarterly*, 37:2 (2002), pp. 429-442.
- FREEMAN, ELIZABETH, *Narratives of a New Order. Cistercian Historical Writing in England, 1150-1220*, Brepols, Turnhout, 2002, 245p. (Medieval Church Studies 2).
- FRIJDA, NICO, 'De Structuur Van Emoties', in: Cornelis Vellekoop & René Stuip (reds.), *Emoties in De Middeleeuwen*, Verloren, Hilversum, 1998, pp. 9-28.
- FÜSER, THOMAS, *Mönche im Konflikt. Zum Spannungsfeld von Norm, Devianz und Sanktion bei den Cisterciensern un Cluniazensern (12. Bis frühes 14. Jahrhundert)*, LIT-Verlag, Münster, 2000, 365p. (*Vita Regularis* 9)
- GABY, CECILE, 'Fondation et naissance des ordres religieux. Remarques pour une étude comparée des ordres religieux au Moyen Age', in: Gerd Melville & Anne Müller (reds.), *Mittelalterliche Orden und Klöster im Vergleich. Methodische Ansätze und Perspektiven*, LIT Verlag, Berlijn, 2007, pp. 115-137 (*Vita regularis* 34).

- GARRISON, MARY, ‘ “Send Me More Socks”: On Mentality and the Preservation Context of Medieval Letters’, in: Marco Mostert (red.), *New Approaches to Medieval Communication*, Brepols, Turnhout, 1999, pp. 69-99.
- GEARY, PATRICK, ‘Saints, scholars, and society: the elusive goal’, in: Patrick Geary, *Living with the dead in the Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca & Londen, 1994, pp. 9-29.
- GEARY, PATRICK, *Furta Sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages*, Princeton University Press, Princeton, 1990, 219p.
- GEHRKE, PAMELA, *Saints and scribes. Medieval hagiography in its manuscript context*, University of California Press, Berkeley, 1993, 182p. (Modern Philology 126).
- GERCHOW, JAN *et al.*, ‘Early Monasteries and Foundations (500-1200): An Introduction’, in: Jeffrey Hamburger & Susan Marti (reds.), *Crown and Veil. Female Monasticism from the Fifth to the Fifteenth Centuries*, Columbia University Press, New York, 2008, pp. 13-40.
- GLOVER, T.R., ‘Sulpicius Severus and Gennadius’, in: *The Classical Review*, 13:4 (1899), p. 211.
- GOETZ, HANS-WERNER, ‘Alt sein und alt werden in der Vorstellungswelt des frühen und hohen Mittelalters’, in: Elisabeth Vavra (red.), *Alterskulturen des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Internationaler Kongress, Krems an der Donau, 16. bis 18. Oktober 2006*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, 2008, pp. 17-58.
- GOLD, PENNY SCHINE, ‘Male/Female Cooperation: The Example of Fontevrault’, in: John Nichols & Lilian Shank (reds.), *Medieval Religious Women I: Distant Echoes*, Cistercian Publications, Kalamazoo, 1984, pp. 151-168.
- GOMPF, LUDWIG, *Joseph Iscanus. Werke und Briefe*, Leiden & Cologne, Brill, 1970, 240p.
- GOODICH, MICHAEL, ‘A profile of thirteenth century sainthood’, in: *Comparative Studies in Society and History*, 18 (1976), p. 429-437, heruitgegeven in Michael Goodich, *Lives and miracles of the saints. Studies in medieval Latin hagiography*, Aldershot, 2004, xii + 306p.
- GOODICH, MICHAEL, ‘Innocent III and the miracle as a weapon against disbelief’, in: Andrea Sommerlechner (red.), *Innocenzo III. Urbs et orbis. Vol 1*, Istituto storico italiano per il Medio Evo e Società romana di storia patria, Rome, 2003, pp. 456-470, heruitgegeven in: Michael Goodich, *Lives and miracles of the Saints. Studies in Medieval Latin Hagiography*, Ashgate, Aldershot, 2004.
- GOODICH, MICHAEL, ‘The judicial foundations of hagiography in the central Middle Ages’, in: Etienne Renard *et al.* (reds.), *“Scribere sanctorum gesta” Recueil d’études d’hagiographie médiévale offert à Guy Philippart*, Brepols, Turnhout, 2005, pp. 627-644.
- GOODICH, MICHAEL, ‘The politics of canonization in the thirteenth century: lay and mendicant saints’, in: *Church History*, 44 (1975), pp. 294-307.
- GOODICH, MICHAEL, *Miracles and Wonders. The Development of the Concept of Miracle, 1150-1350*, Ashgate, Aldershot, 2007, 148p.
- GOULLET, MONIQUE, ‘Introduction: Définition de la réécriture’, in: Monique Gouillet, *Écriture et réécriture hagiographiques. Essai sur les réécritures de Vies de saints dans l’Occident latin médiéval (VIIIe-XIIIe s.)*, Brepols, Turnhout, 2005, pp. 9-27.
- GRIFFITHS, FIONA, ‘ “Men’s Duty to Provide for Women’s Needs”: Abelard, Heloise, and Their Negotiation of the *Cura Monialium*’, in: Constance Berman (red.), *Medieval Religion. New Approaches*, Routledge, New York & Londen, 2005, pp. 290-315 (herdruk uit *Journal of Medieval History*, 30 (2004), pp. 1-24).
- GRIFFITHS, FIONA, ‘Brides and *Dominae*: Abelard’s *cura monialium* at the Augustinian monastery of Marbach’, in: *Viator*, 34 (2003), pp. 57-88.
- GRIFFITHS, FIONA, ‘Monks and Nuns at Rupertsberg. Guibert of Gembloux and Hildegard of Bingen’, in: Fiona Griffiths & Julie Hotchin (reds.), *Partners in Spirit: Men, Women, and Religious Life in Germany, 1100-1500*, Brepols, Turnhout, 2014, te verschijnen.

- GRIFFITHS, FIONA, 'The Cross and the *Cura Monialium*: Robert of Arbrissel, John the Evangelist, and the Pastoral Care of Women in the Age of Reform', in: *Speculum*, 83 (2008), pp. 303-330.
- GRIFFITHS, FIONA, *The Garden of Delights. Reform and Renaissance for Women in the Twelfth Century*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2001, 318p.
- GROTEN, MANFRED, *Köln im 13. Jahrhundert. Gesellschaftlicher Wandel und Verfassungsentwicklung*, Böhlau Verlag, Keulen, 1998, 342p.
- GROTEN, MANIFRED, *Priorenkolleg und Domkapitel von Köln im Hohen Mittelalter*, Bonn, Ludwig Röhrscheid Verlag, 1980, 289p.
- GRÜNBART, MICHAEL, '“Tis Love that Warm'd Us”. Reconstructing Networks in Twelfth-Century Byzantium', in: *Belgisch Tijdschrift voor Filologie en Geschiedenis*, 83:2 (2005), pp. 301-313.
- HALLINGER, KASSIUS, *Gorze-Kluny: Studien zu den monastischen Lebensformen und Gegensätzen im Hochmittelalter*, Akademische Druck – und Verlagsanstalt, Graz, 1971, 2 delen (*Studia Anselmiana* 22-23).
- HAMBURGER, JEFFREY & MARTI, SUSAN (reds.), *Crown and Veil. Female Monasticism from the Fifth to the Fifteenth Centuries*, Columbia University Press, New York, 2008, pp. 41-75 (Engelse vertaling door Dietlinde Hamburger van 'Krone und Schleier. Kunst aus mittelalterlichen Frauenklöster', Hirmer, München, 2005).
- HAMBURGER, JEFFREY *et al.*, 'The Time of the Orders (1200-1500): An Introduction', in: Jeffrey Hamburger & Susan Marti (reds.), *Crown and Veil. Female Monasticism from the Fifth to the Fifteenth Centuries*, Columbia University Press, New York, 2008, pp. 41-75.
- HANEY, KRISTINE, 'The St Albans Psalter and the new spiritual ideals of the twelfth century', in: *Viator*, 28 (1997), pp. 145-174.
- HANSELAER, AN-KATRIEN & DEPLOIGE, JEROEN, 'Van groeten bannicheit hoers herten'. De conditionering van de alledaagse gevoelswereld in vrouwelijke gemeenschappen uit de laatmiddeleeuwse Moderne Devotie', in: *Tijdschrift voor Geschiedenis*, 126:4 (2013), pp. 481-499.
- HARRÉ, ROM & FINLAY-JONES, ROBERT, 'Emotion Talk across Times', in: Rom Harré (red.), *The Social Construction of Emotions*, Blackwell, Oxford & New York, 1986, pp. 220-233.
- HASELDINE, JULIAN (red.), *Friendship in Medieval Europe*, Sutton, Stroud, 1999, 287p.
- HASELDINE, JULIAN, 'Friends, Friendship and Networks in the Letters of Bernard of Clairvaux', in: *Cîteaux*, 57:3-4 (2006), pp. 243-279.
- HASELDINE, JULIAN, 'Friendship and Rivalry: The Role of *Amicitia* in Twelfth-Century Monastic Relations', in: *Journal of Ecclesiastical History*, 44:3 (1993), pp. 390-414.
- HASELDINE, JULIAN, 'Introduction', in: Julian Haseldine, *The Letters of Peter of Celle*, Clarendon Press, Oxford, 2001, pp. xix-lviii.
- HASELDINE, JULIAN, 'Monastic Friendship in Theory and in Action in the Twelfth Century', in: Albrecht Classen & Marilyn Sandidge (reds.), *Friendship in the Middle Ages and Early Modern Age. Explorations of a Fundamental Ethical Discourse*, De Gruyter, Berlijn & New York, 2010, pp. 349-393.
- HASELDINE, JULIAN, 'The Creation of a Literary Memorial: the Letter Collection of Peter of Celle', in: *Sacris Erudiri*, 37 (1997), pp. 333-379.
- HASELDINE, JULIAN, 'The Monastic Culture of Friendship', in: James Clark (red.), *The Culture of Medieval English Monasticism*, Boydell, Woodbridge, 2007, pp. 177-202.
- HASELDINE, JULIAN, 'Understanding the language of *amicitia*. The friendship circle of Peter of Celle (ca. 1115-1183)', in: *Journal of Medieval History*, 20 (1994), pp. 237-260.
- HASKINS, CHARLES HOMER, *Studies in Mediaeval Culture*, Harvard University Press, Cambridge, 1924, 294p.
- HASKINS, CHARLES HOMER, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Harvard University Press, Cambridge, 1927, 437p.

- HEELAS, PAUL, 'Emotion Talk Across Cultures', in: Rom Harré & Gerrod W. Parrot (reds.), *The Emotions. Social, Cultural and Biological Dimensions*, Sage, Londen, 1996, pp. 171-200.
- HEENE, KATRIEN, 'Hagiography and Gender: A Tentative Case-study on Thomas of Cantimpré', in: Etienne Renard *et al.* (reds.), "*Scribere sanctorum gesta*" *Recueil d'études d'hagiographie médiévale offert à Guy Philippart*, Brepols, Turnhout, 2005, pp. 109-123.
- HELVÉTIUS, ANNE-MARIE, 'Aspects de l'influence de Cluny en Basse-Lotharingie aux XIe et XIIIe siècles', in: *Publications de la section historique de l'institut G.-D. de Luxembourg*, 106 (1991), pp. 50-68.
- HERWEGEN, ILDEFONS, 'Les collaborateurs de Sainte Hildegarde', in: *Revue Bénédictine*, 21 (1904), pp. 192-204, pp. 302-315 en pp. 381-403.
- HEWISH, JULIETTE, 'Sulpicius Severus and the Medieval *Vita Martini*', in: *Peritia*, 20 (2008), pp. 28-58.
- HILKA, ALPHONSE, 'Zur Geschichte eines lateinischen Teufelsspruchs (Carm. Bur. Nr. 55)', in: *Nachrichten aus der Neueren Philologie und Literaturgeschichte*, 1 (1934-1937), pp. 1-30.
- HOTCHIN, JULIE, 'Female Religious Life and the *Cura Monialium* in Hirsau Monasticism, 1080 to 1150', in: Constant Mews (red.), *Listen Daughter. The Speculum Virginum and the Formation of Religious Women in the Middle Ages*, Palgrave, New York & Basingstoke, 2001, pp. 59-83.
- HOTCHIN, JULIE, 'Women's Reading and Monastic Reform in Twelfth-Century Germany: The Library of the Nuns of Lippoldsberg', in: Alison Beach (red.), *Manuscripts and Monastic Culture. Reform and Renewal in Twelfth-Century Germany*, Brepols, Turnhout, 2007, pp. 139-189.
- HUIZINGA, JOHAN, *Herfsttij der middeleeuwen. Studie over levens- en gedachtevormen der veertiende en vijftiende eeuw in Frankrijk en de Nederlanden*, Tjeenk Willink, Haarlem, 1919, 568p.
- HUNT, TONY, 'A Forgotten Author – Péan Gatineau', in: *French Studies*, 58:3 (2004), pp. 313-326.
- HUYDENS, G., *Histoire du marquisat d'Anvers et du Saint-Empire*, Brussels, Wahlen & co., 1848, 204p.
- HUYGHEBAERT, NICOLAS *et al.*, 'Abbaye de Ter Doest à Lissewege', in: *Monasticon Belge*, III: Flandre Occidentale, deel 2, Centre national de recherches d'histoire religieuse, Luik, 1966, pp. 317-351.
- HUYGHEBAERT, NICOLAS *et al.*, 'Abbaye des Dunes à Koksijde et à Bruges', in: *Monasticon Belge*, III: Flandre Occidentale, deel 2, Centre national de recherches d'histoire religieuse, Luik, 1966, pp. 353-445.
- HYATTE, REGINALD, *The Arts of Friendship. The Idealization of Friendship in Medieval and Early Renaissance Literature*, Leiden, Brill, 1994, 249p.
- IOGNA-PRAT, DOMINIQUE, 'Des morts très spéciaux aux morts ordinaires: la pastorale funéraire clunisienne (XIe - XIIe siècles)', in: *Mediévales*, 31 (1996), pp. 77-118.
- IRIBARREN, ISABEL & LENZ, MARTIN, *Angels in Medieval Philosophical Inquiry. Their Function and Significance*, Ashgate, Aldershot, 2008, 235p.
- JESTICE, PHYLLIS, *Wayward Monks and The Religious Revolution of The Eleventh Century*, Brill, Leiden, 1997, 309p.
- JUSSEN, BERNHARD (red.), *Ordering Medieval Society. Perspectives on Intellectual and Practical Modes of Shaping Social Relations*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2001, 328p.
- KARDONG, TERENCE, 'Saint Benedict and the Twelfth-Century Reformation', in: *Cistercian Studies Quarterly*, 36:3 (2001), pp. 279-309.

- KECK, DAVID, *Angels and Angelology in the Middle Ages*, Oxford University Press, New York & Londen, 1998, 260p.
- KERBY-FULTON, KATHRYN & OLSON, LINDA (reds.), *Voices in Dialogue: Reading Women in the Middle Ages*, University of Notre Dame press, Notre Dame (Indiana), 2005, 508p.
- KESTEMONT, MIKE, MOENS, SARA & DEPLOIGE, JEROEN, 'Collaborative Authorship in the Twelfth Century. A Stylometric Study of Hildegard of Bingen and Guibert of Gembloux', in: *Literary and Linguistic Computing*, 2013, doi: 10.1093/lc/fqt063.
- KITCHEN, JOHN, *Saints' Lives and the Rhetoric of Gender. Male and Female in Merovingian Hagiography*, Oxford University Press, Oxford & New York, 1998, 255p.
- KLAES, MONIKA, 'Einleitung', in: Hildegardis Bingensis, *Epistularium III*, ed. Monika Klaes, Brepols, Turnhout, 2001, pp. vii-xxxix (*Corpus Christianorum. Continatio Mediaevalis* 91B).
- KLAES, MONIKA, 'Einleitung', in: *Vita Sanctae Hildegardis*, ed. Monika Klaes, Brepols, Turnhout, 1993, pp. 17\*-194\* (*Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* 126).
- KLUETING, EDELTRAUD, *Monasteria semper reformanda. Kloster- und Ordensreformen im Mittelalter*, LIT Verlag, Berlijn, 2011, 140p. (*Historia profana et ecclesia* 12).
- KNIGHT, GILLIAN, *The Correspondence between Peter the Venerable and Bernard of Clairvaux. A Semantic and Structural Analysis*, Ashgate, Aldershot, 2000, 303p.
- KNOWLES, DAVID, *The Monastic Order in England. A History of its Development from the Times of St. Dunstan to the Fourth Lateran Council, 943-1216*, Cambridge University Press, Cambridge, 1950, 764p.
- KOOPMANS, RACHEL, *Wonderful to Relate. Miracle Stories and Miracle Collecting in High Medieval England*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia & Oxford, 2001, 337p.
- KÜNZEL, RUDI, 'Emoties in de Middeleeuwen. Kanttekeningen bij twee boeken', in: *Madoc*, 14 (2000), pp. 112-116.
- KWAKKEL, ERIC, *Die dietsche boeke die ons toeberhoeren. De kartuizers van Herne en de productie van Middelnederlandse handschriften in de regio Brussel (1350-1400)*, Peeters, Leuven, 2002, 383p.
- LABANDE, EDMONDE-RENÉ, *Pauper et peregrinus. Problèmes, comportements et mentalités du pèlerin chrétien*, Brepols, Turnhout, 2004, 355p. (Culture et société médiévales 3).
- LANHAM, CAROL, 'Freshman composition in the Early Middle Ages: epistolography and rhetoric before the *ars dictaminis*', in: *Viator*, 23 (1992), pp. 115-134.
- LE GOFF, JACQUES, *La naissance du purgatoire*, Gallimard, Paris, 1981, 509p.
- LECLERCQ, JEAN & BONNES, JEAN-PAUL, *Un maître de la vie spirituelle au XIe siècle: Jean de Fécamp*, Vrin, Parijs, 1946, 237p.
- LECLERCQ, JEAN, 'L'amitié dans les lettres au Moyen Age', in: *Revue de moyen âge latin*, 2 (1946), pp. 391-410.
- LECLERCQ, JEAN, 'Lettres de vocation à la vie monastique', in: *Analecta monastica*, vol. 3, Rome, 1955, pp. 169-197.
- LECLERCQ, JEAN, 'Nouvelle réponse de l'ancien monachisme aux critiques des Cisterciens', in: *Revue Bénédictine*, 67 (1957), pp. 77-94.
- LECLERCQ, JEAN, 'S. Martin dans l'hagiographie monastique du Moyen Age', in: *Saint Martin et son temps. Mémorial du XVIe centenaire des débuts du monachisme en Gaule, 361-1961*, Pontificium Institutum S. Anselmi, Rome, 1961, pp. 175-187.
- LECLERCQ, JEAN, 'The monastic crisis in the eleventh and twelfth centuries' in: Noreen Hunt, *Cluniac Monasticism in the Central Middle Ages*, McMillan, Londen & Basingstoke, 1971, pp. 217-242 (herdruk van 'La crise du monachisme aux XIe et XIIe siècles', in: *Bulletino dell'Istituto Storico Italiano per il medio evo e Archivio Muratoriano*, 70 (1958)).
- LECLERCQ, JEAN, 'The Renewal of Theology', in: Robert Benson, Giles Constable *et al.* (reds.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, University of Toronto, Toronto,

- Londen & Buffalo, 1991, pp. 68-87 (herdruk van het gelijknamige werk dat in 1982 door Harvard University Press te Cambridge werd uitgegeven).
- LECLERCQ, JEAN, *Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age: l'amour des lettres et désir de Dieu*, Editions du Cerf, Parijs, 1957, 271p.
- LECLERCQ, JEAN, *Recueil d'études sur Saint Bernard et ses écrits I*, Edizione di storia e letteratura, Rome, 1962, 369p.
- LECLERCQ, JEAN, *Recueil d'études sur Saint Bernard et ses écrits IV*, Edizione di storia e letteratura, Rome, 1987, 437p.
- LESTER, ANNE, 'Cleaning House in 1399. Disobedience and the Demise of Cistercian Convents in Northern France at the End of the Middle Ages', in: Sébastien Barret & Gerd Melville (reds.), *Oboedientia. Zu Formen und Grenzen von Macht und Unterordnung im mittelalterlichen Religiosentum*, LIT-Verlag, Münster, 2005, pp. 423-444 (*Vita regularis* 27).
- LESTER, ANNE, *Creating Cistercian Nuns. The Women's Religious Movement and Reform in Thirteenth-Century Champagne*, Cornell University Press, Ithaca & Londen, 2011, 261p.
- LICHT, TINO, *Untersuchungen zum biographischen Werk Sigeberts von Gembloux*, Mattes Verlag, Heidelberg, 2005, 201p.
- LINDEMAN, HENRI, 'S. Hildegard en hare Nederlandsche vrienden', in: *Ons geestelijk erf*, 2 (1928), pp. 128-160.
- LITTLE, LESTER, 'Anger in Monastic Curses', in: Barbara Rosenwein (red.), *Anger's Past. The Social Uses of an Emotion in the Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca & Londen, 1998, pp. 7-36.
- LITTLE, LESTER, *Benedictine Maledictions: Liturgical Cursing in Romanesque France*, Cornell University Press, Ithaca, 1993, 296p.
- LOUGHLIN, STEPHEN, 'The Complexity and Importance of *timor* in Aquinas's *Summa Theologiae*', in: Anne Scott & Cynthia Kosso (reds.), *Fear and Its Representations in the Middle Ages and Renaissance*, Brepols, Turnhout, 2002, pp. 1-30.
- LOURDEAUX, WILLEM & HAVERALS, MARCEL, *Bibliotheca Vallis Sancti Martini in Lovanio. Bijdrage tot de studie van het geestesleven in de Nederlanden (15de-18de eeuw)*, Universiteit Leuven, Leuven, 1978 & 1982, 2 delen.
- MABILLON, JEAN, *Vetera Analecta II*, Montalant, Parijs, 1723, 573p.
- MARTYN, JOHN, *Pope Gregory and the Brides of Christ*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle, 2009, 113p.
- MATTER, E. ANN, 'Holy women in Italy: A Survey', in: Alastair Minnis & Rosalynn Voaden (reds.), *Medieval Holy Women in the Christian Tradition c. 1100 - c. 1500*, Brepols, Turnhout, 2010, pp. 529-555 (Brepols Essays in European Culture 1).
- MAYER-HARTING, HENRY, 'Perceptions of Angels in History', in: Henry Mayer-Harting, *Religion and Society in the Medieval West, 600-1200. Selected Papers*, Ashgate, Aldershot, 2010 (herdruk van Mayer-Hartings inaugurale rede te Oxford in 1997) (Variorum Collected Studies Series).
- MAZEL, FLORIAN, 'Amitié et rupture d'amitié. Moines et grands laïcs provençaux au temps de la crise grégorienne (milieu XIe-milieu XIIe siècle)', in: *Revue Historique*, 633 (2005), pp. 53-95.
- MCDONNELL, ERNEST, *The beguines and beghards in medieval culture*, New York, 1969, 643p.
- MCEVOY, JAMES, 'The Theory of Friendship in the Latin Middle Ages: Hermeneutics, Contextualization and the Transmission and Reception of Ancient Texts and Ideas, from c. AD 350 to c. 1500', in: Julian Haseldine (red.), *Friendship in Medieval Europe*, Sutton, Stroud, 1999, pp. 3-44.
- MCGINN, BERNARD, 'Hildegard of Bingen as Visionary and Exegete', in: Alfred Haverkamp (red.), *Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld. Internationaler*

- wissenschaftlicher Kongress zum 900jährigen Jubiläum, 13.-19. September 1998, Bingen am Rhein*, Verlag Philipp von Zabern, Mainz, 2000, pp. 321-350.
- MCGOVERN-MOURON, ANNE, 'Listen to me, daughter, listen to a faithful counsel: The *Liber de modo bene vivendi ad sororem*', in: Denis Renevey & Christina Whitehead (reds.), *Writing Religious Women. Female Spiritual et Textual Practice in Late Medieval England*, University of Toronto, Toronto, 2000, pp. 81-106.
- MCGUIRE, BRIAN PATRICK, 'A Letter of Passionate Friendship by Guibert of Gembloux', in: *Cahiers de l'institut du Moyen Age grec et latin*, 53 (1986), pp. 3-14.
- MCGUIRE, BRIAN PATRICK, 'Bernard's Concept of a Cistercian Order: Vocabulary and Context', in: *Cîteaux*, 54:3-4 (2003), pp. 225-249.
- MCGUIRE, BRIAN PATRICK, 'Charity and Unanimity; The Invention of the Cistercian Order. A Review Article', in: *Cîteaux*, 51:3-4 (2000), pp. 285-297.
- MCGUIRE, BRIAN PATRICK, 'Friends and Tales in the Cloister: Oral Sources in Caesarius of Heisterbach's *Dialogus Miraculorum*', in: *Analecta Cisterciensia*, 36 (1980), pp. 167-247.
- MCGUIRE, BRIAN PATRICK, 'Monastic Friendship and Toleration in Twelfth-Century Cistercian life', in: *Studies in Church History*, 22 (1985), pp. 147-160.
- MCGUIRE, BRIAN PATRICK, 'The Cistercians and the Transformation of Monastic Friendships', in: *Analecta Cisterciensia*, 37 (1981), pp. 167-247.
- MCGUIRE, BRIAN PATRICK, 'Written Sources and Cistercian Inspiration in Caesarius of Heisterbach', in: *Analecta Cisterciensia*, 35 (1979), pp. 227-282.
- MCGUIRE, BRIAN PATRICK, *Friendship and Community. The Monastic Experience 350-1250*, Cistercian Publications, Kalamazoo, 1988, 571p.
- MCGUIRE, BRIAN PATRICK, *Friendship and Faith. Cistercian Men, Women and Their Stories, 1100-1250*, Ashgate, Aldershot, 2002, 338p.
- MCGUIRE, BRIAN PATRICK, *The Difficult Saint. Bernard of Clairvaux and His Tradition*, Cistercian Publications, Kalamazoo, 1991, 317p.
- MCKINLEY, ALLAN SCOTT, 'The First Two Centuries of Saint Martin of Tours', in: *Early Medieval Europe*, 14:2 (2006), pp. 173-200.
- MCLOUGHLIN, JOHN, 'Amicitia in practice: John of Salisbury (ca. 1120-1180) and his Circle', in: Daniel Williams (red.), *England in the Twelfth Century. Proceedings of the 1988 Harlaxton Symposium*, Boydell Press Woodbridge, 1990, pp. 165-181.
- MCMAMARA, JO ANN *et al.* (reds.), *Sainted women of the dark ages*, Duke University Press, Durham, 1992, 340p.
- MCMAMARA, JO ANN, *Sisters in Arms: Catholic Nuns Through Two Millenia*, Harvard University Press, Cambridge, 1996, 751p.
- MELVILLE, GERD, 'Aspekte zum Vergleich von Krisen und Reformen in Mittelalterlichen Klöstern und Orden', in: Gerd Melville & Anne Müller (reds.), *Mittelalterliche Orden und Klöster im Vergleich. Methodische Ansätze und Perspektiven*, LIT Verlag, Berlin, 2007, pp. 139-160 (*Vita regularis* 34).
- MENS, ALCANTARA, 'De 'kleine armen van Christus' in de Brabants-Luikse gewesten (eind 12<sup>e</sup> – begin 13<sup>e</sup> eeuw)', in: *Ons geestelijk erf*, 37 (1963), pp. 129-169 en pp. 353-401.
- MEWS, CONSTANT & CROSSLEY, JOHN (reds.), *Communities of Learning. Networks and The Shaping of Intellectual Identity in Europe, 1100-1500*, Brepols, Turnhout, 2011, 366p.
- MEWS, CONSTANT & CROSSLEY, JOHN (reds.), *Communities of Learning. Networks and The Shaping of Intellectual Identity in Europe, 1100-1500*, Brepols, Turnhout, 2011, 366p.
- MEWS, CONSTANT (red.), *Listen Daughter. The Speculum Virginum and the Formation of Religious Women in the Middle Ages*, Palgrave, New York and Basingstoke, 2001, 306p.
- MEWS, CONSTANT, 'Communities of learning and the dream of synthesis: the schools and colleges of thirteenth-century Paris', in: Constant Mews & John Crossley (reds.),



- Communities of Learning. Networks and The Shaping of Intellectual Identity in Europe, 1100-1500*, Brepols, Turnhout, 2011, pp. 109-135.
- MEWS, CONSTANT, 'Hildegard, Visions and Religious Reform', in: Raimer Berndt (red.), "*Im Angesicht Gottes suche der Mensch sich selbst*". *Hildegard von Bingen (1098-1179)*, Akademie Verlag, Berlin, 2001, pp. 323-342.
- MEWS, CONSTANT, 'Monastic educational culture revisited: The witness of Zwiefalten and the Hirsau reform', in: George Ferzoco & Carolyn Muessig (reds.), *Medieval Monastic Education*, Leicester University Press, London & New York, 2000, pp. 182-197.
- MEWS, CONSTANT, 'Scholastic Theology in a Monastic Milieu in the Twelfth Century: The Case of Admont', in: Alison Beach (red.), *Manuscripts and Monastic Culture. Reform and Renewal in Twelfth-Century Germany*, Brepols, Turnhout, 2007, pp. 217-239.
- MEWS, CONSTANT, 'Virginity, Theology, and Pedagogy in the *Speculum Virginum*', in: Constant Mews (red.), *Listen Daughter. The Speculum Virginum and the Formation of Religious Women in the Middle Ages*, Palgrave, New York and Basingstoke, 2001, pp. 15-40.
- MEWS, CONSTANT, *The Lost Love Letters of Heloise and Abelard. Perceptions of Dialogue in Twelfth Century France*, New York, 2001, 378p.
- MEYSMAN, STEFAN, "*Agendum est mihi viriliter*": *Beelden van mannelijkheid in hagiografie van de 13de eeuw*, onuitgegeven masterscriptie Ugent, prom. Jeroen Deploige, 110p.
- MEYSMAN, STEFAN, '*Viriliter resistere*: de constructie van een mannelijkheidsmodel bij dertiende-eeuwse cisterciënzers', in: *Jaarboek voor Middeleeuwse Geschiedenis*, 15 (2012), pp. 7-35.
- MILIS, LUDO, 'Guillaume de Saint-Thierry, son origine, sa formation et ses premières expériences monastiques', in: Michel Bur (red.), *Saint-Thierry, une abbaye du vie au xxe siècle. Actes du Colloque international d'Histoire monastique Reims-Saint-Thierry, 11 au 14 octobre 1976, II: Guillaume de Saint-Thierry*, Association des amis de l'abbaye de Saint-Thierry, Saint-Thierry, 1979, pp. 261-278.
- MINNIS, ALASTAIR & VOADEN, ROSALYNN, *Medieval Holy Women in the Christian Tradition c. 1100 - c. 1500*, Brepols, Turnhout, 2010, 748p. (Brepols Essays in European Culture 1).
- MINNIS, ALASTAIR, 'Religious Roles: Public and Private', in: Alastair Minnis & Rosalynn Voaden (reds.), *Medieval Holy Women in the Christian Tradition c. 1100 - c. 1500*, Brepols, Turnhout, 2010, pp. 47-81 (Brepols Essays in European Culture 1).
- MISONNE, DANIEL, 'Gérard de Brogne, moine et réformateur (†959)', in: *Revue Bénédictine*, 111 (2001), pp. 25-49.
- MISONNE, DANIEL, 'La restauration monastique de Gérard de Brogne', in: *Revue Bénédictine*, 111 (2001), pp. 62-67.
- MISONNE, DANIEL, 'Office Liturgique neume de la bienheureuse Marie d'Oignies à l'abbaye de Villers au XIIIe siècle', in: *Album J. Balon*, Les anciens établissements Godenne, Namen, 1968, pp. 169-189.
- MOENS, SARA, 'Gottschalk of Gembloux', in: Graeme Dunphy (red.), *Encyclopedia of the Medieval Chronicle*, Brill, Leiden & Boston, 2010, pp. 724-725.
- MOENS, SARA, 'The *mulieres religiosae*, daughters of Hildegard of Bingen? Interfaces between a Benedictine visionary, the Cistercians of Villers and the spiritual women of Liège', in: Steven Vanderputten, Tjamke Snijders & Jay Diehl (reds.), *Medieval Liège at the Crossroads of Europe: Monastic Society and Culture, 1000-1300*, Brepols, Turnhout, 2014, te verschijnen.
- MOENS, SARA, 'Twelfth-century Epistolary Language of Friendship Reconsidered. The Case of Guibert of Gembloux', in: *Belgisch Tijdschrift voor Filologie en Geschiedenis*, 88:4 (2010), pp. 983-1017.

- MOENS, SARA, *Netwerkvorming, vriendschap en hagiografische fascinaties in de twaalfde en dertiende eeuw op basis van de correspondentie van Guibertus van Gemblours*, onuitgegeven masterscriptie UGent, prom. Jeroen Deploige, 2008, 208p.
- MOONEY, CATHERINE (red.), *Gendered Voices. Medieval Saints and Their Interpreters*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1999, 276p.
- MORIN, GERMAIN, 'Rainaud l'ermite et Ives de Chartres: un épisode de la crise du cénobitisme au XI-XIIe siècle', in: *Revue Bénédictine*, 40 (1928), pp. 99-115.
- MULA, STEFANO, 'Gossuinus e il Chronicon Clarevallense', in: *Herbertus*, 2 (2000), pp. 91-94.
- MULA, STEFANO, 'Gossuinus's *vitae* of Emelina and Ascelina. Edition from Florence, Laurenziana, hs. Ashburnham 1906', in: *Cîteaux*, 62 (2011), pp. 37-58.
- MULA, STEFANO, 'I Frammenti di Gossuinus. Edizione dal hs. Firenze, Laurenziana, Ashburnham 1906', in: *Herbertus*, 3 (2002), pp. 7-16.
- MULA, STEFANO, 'Looking for an author. Alberic of Trou Fontaines and the Chronicon Clarevallense', in: *Cîteaux*, 60 (2009), pp. 5-25.
- MULDER-BAKKER, ANNEKE, 'Anchorites in the Low Countries', in: Liz Herbert McAvoy (red.), *Anchorite Traditions of Medieval Europe*, Boydell Press, Woodbridge, 2010, pp. 22-42.
- MULDER-BAKKER, ANNEKE, 'Eve of St. Martin, the Faithful of Liège, and the Church', in: Anneke Mulder-Bakker, *Lives of the Anchoresses. The Rise of the Urban Recluse in Medieval Europe*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2005, pp. 118-147.
- MULDER-BAKKER, ANNEKE, 'General Introduction', in: Anneke Mulder-Bakker (red.), *Mary of Oignies, Mother of Salvation*, Brepols, Turnhout, 2006, pp. 1-30 (Medieval Women. Texts and Contexts 7).
- MULDER-BAKKER, ANNEKE, 'Juliana of Cornillon, Church Reform, and the Corpus Christi Feast', in: Anneke Mulder-Bakker, *Lives of the Anchoresses. The Rise of the Urban Recluse in Medieval Europe*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2005, pp. 78-117.
- MULDER-BAKKER, ANNEKE, 'Yvette of Huy: The Metamorphoses of a Woman', in: Anneke Mulder-Bakker, *Lives of the Anchoresses. The Rise of the Urban Recluse in Medieval Europe*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2005, pp. 51-77.
- MULLETT, MARGARET, 'Byzantium: A Friendly Society?', in: *Past and Present*, 118 (1988), pp. 3-24.
- MULLETT, MARGARET, 'Power, Relations, and Networks. Introduction', in: *Belgisch Tijdschrift voor Filologie en Geschiedenis*, 83:2 (2005), pp. 255-259.
- MURPHY, JAMES, 'Alberic of Monte Cassino: Father of the Medieval *Ars Dictaminis*', in: *The American Benedictine Review*, 22 (1971), pp. 129-146.
- NAGY, PIROSKA, *Le don des larmes au Moyen Age. Un instrument spirituel en quête d'institution (v<sup>e</sup>-xiii<sup>e</sup> siècle)*, Albin Michel, Parijs, 2000, 444p.
- NEEL, CAROL, 'The Origins of the Beguines', in: Judith Bennet *et al.* (reds.), *Sisters and Workers in the Middle Ages*, University of Chicago Press, Chicago, 1989, pp. 240-260 (herdruk uit *Signs*, 14 (1989), pp. 321-341).
- NEEL, CAROL, 'Women religious and extraregulars: Premonstratensian nuns and the Beguines', in: Nicole Bouter (red.), *Les Religieuses dans le cloître et dans le monde des origines à nos jours*, Publications de l'Université de Saint-Etienne, St-Etienne, 1994, pp. 149-159.
- NEWMAN, BARBARA, 'Hildegard and Her Hagiographers', in: Catherine Mooney (red.), *Gendered Voices. Medieval Saints and Their Interpreters*, University of Pennsylvania Press Philadelphia, 1999, pp. 16-34.
- NEWMAN, BARBARA, 'Hildegard of Bingen: Visions and Validation', in: *Church History*, 54 (1985), pp. 163-175.

- NEWMAN, BARBARA, 'Liminalities: Literate Women in the Long Twelfth Century', in: Thomas Noble & John Van Engen (reds.), *European Transformations: The Long Twelfth Century*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2012, pp. 354-402.
- NEWMAN, BARBARA, 'On the Threshold of the Dead: Purgatory, Hell, and Religious Women', in: Barbara Newman, *From Virile Woman to WomanChrist. Studies on Medieval Religion and Literature*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1995, pp. 107-136.
- NEWMAN, BARBARA, 'Possessed by the Spirit: Devout Women, Demoniacs, and the Apostolic Life in the Thirteenth Century', in: *Speculum*, 73:3 (1998), pp. 733-770.
- NEWMAN, BARBARA, 'Preface. Goswin of Villers and the Visionary Network', in: *Send me God. The Lives of Ida the Compassionate of Nivelles, Nun of La Ramée; Arnulf, Lay Brother of Villers and Abundus, Monk of Villers by Goswin of Bossut*, vert. Martinus Cawley, Brepols, Turnhout, 2003, pp. xxix-xlvii (Medieval Women. Texts and Contexts 6).
- NEWMAN, BARBARA, 'What Did It Mean To Say "I Saw"? The Clash Between Theory and Practice in Medieval Visionary Culture', in: *Speculum*, 80:1 (2005), pp. 1-48.
- NEWMAN, BARBARA, *From Virile Woman to WomanChrist*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1995, 355p.
- NEWMAN, BARBARA, *Sister of Wisdom. St Hildegard's Theology of the Feminine*, University of California Press, Berkeley, 1987, 289p.
- NEWMAN, MARTHA, 'Text and Authority in the Formation of the Cistercian Order: Re-assessing the Early Cistercian Reform', in: Christopher Bellitto & Louis Hamilton (reds.), *Reforming the Church before Modernity. Patterns, Problems and Approaches*, Ashgate, Aldershot, 2005, pp. 173-198.
- NJUS, JESSE, 'What Did It Mean to Act in the Middle Ages?: Elisabeth of Spalbeek and *Imitatio Christi*', in: *Theatre Journal*, 63:1 (2011), pp. 1-21.
- NOBLE, THOMAS & HEAD, THOMAS (reds.), *Soldiers of Christ. Saints and Saints' Lives from Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Pennsylvania State University Press, University Park, 1995, 383p.
- NOBLE, THOMAS & VAN ENGEN, JOHN (reds.), *European Transformations. The Long Twelfth Century*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2012, 562p.
- NOELL, BRIAN, 'Scholarship and Activism at Cîteaux in the Age of Innocent III', in: *Viator*, 38 (2007), pp. 21-53.
- OEXLE, OTTO GERHARD, 'Perceiving Social Reality in the Early and High Middle Ages: A Contribution to a History of Social Knowledge', in: Bernhard Jussen (red.), *Ordering Medieval Society. Perspectives in Intellectual and Practical Modes of Shaping Social Relations*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2001, pp. 117-123.
- PATT, WILLIAM, 'The early *'Ars dictaminis'* as a response to a changing society', in: *Viator*, 9 (1978), pp. 133-155.
- PATZOLD, STEFFEN, *Konflikte im Kloster. Studien zu Auseinandersetzungen in monastischen Gemeinschaften des ottonisch-salischen Reichs*, Matthiesen Verlag, Husum, 2000, 426p.
- PELLEGRINI, LUIGI, 'Female Religious Experience and Society in Thirteenth-Century Italy', in: Sharon Farmer & Barbara Rosenwein (reds.), *Monks and Nuns, Saints and Outcasts. Religion in Medieval Society. Essays in Honor of Lester K. Little*, Cornell University Press, Ithaca & London, 2000, pp. 97-122.
- PEPIN, RONALD, '*Amicitia Jocosæ*: Peter of Celle and John of Salisbury', in: *Florilegium*, 5 (1983), pp. 140-156.
- PEYROUX, CATHERINE, 'Gertrude's *furor*: Reading Anger in an Early Medieval Saint's Life', in: Barbara Rosenwein (red.), *Anger's Past. The Social Uses of an Emotion in the Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca & London, 1998, pp. 36-55.
- PHILIPPART, GUY., 'L'édition médiévale des légendiers latins dans le cadre d'un hagiographie générale', in: Hans Bekker-Nielsen *et al.* (reds.), *Hagiography and medieval literature. A*

- symposium. (Proceedings of the 5<sup>th</sup> international symposium organized by the Centre for the Study of vernacular literature in the Middle Ages, held at Odense University on 17-18 November, 1980)*, Odense, 1981, pp. 127-158.
- PINARD, T., 'Notre-Dame de Boulangcourt (Haute-Marne)', in: *Revue Archéologique*, 4:2 (1847-48), pp. 474-477.
- REAMES, SHERRY, 'Saint Martin of Tours in the "Legenda aurea" and before', in: *Viator*, 12 (1981), pp. 131-164.
- REDDY, WILLIAM, *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions*, Cambridge University Press, New York, 2001, 394p.
- RENARDY, CHRISTINE, *Les maîtres universitaires dans le diocèse de Liège. Répertoire biographique (1140-1350)*, Société d'Édition Les Belles Lettres, Parijs, 1981, 482p.
- RIDER, JEF & FREDMAN, JOHN (reds.), *The Inner Life of Women in Medieval Romance Literature. Grief, Guilt, and Hypocrisy*, Palgrave MacMillan, New York, 2011, 272p.
- RIDER, JEFF, 'The Inner Life of Women in Medieval Romance Literature', in: Jeff Rider & John Freedman (reds.), *The Inner Life of Women in Medieval Romance Literature. Grief, Guilt, and Hypocrisy*, Palgrave MacMillan, New York, 2011, pp. 1-25.
- RIDER, JEFF, *God's Scribe: The Historiographical Art of Galbert of Bruges*, Catholic University of America Press, Washington, 2001, 360p.
- ROBERTSON, LYNSEY, *An analysis of the correspondence and hagiographical works of Philip of Harvengt*, onuitgegeven doctoraatsverhandeling, University of St. Andrews, prom. Robert Bartlett, 2007, 252p.
- ROBINSON, IAN, 'The Friendship Network of Gregory VII', in: *History*, 63 (1978), pp. 1-22.
- ROBY, DOUGLAS, 'Philip of Harvengt's Contribution to the Question of Passage from One Religious Order to Another', in: *Analecta Praemonstratensia* 49 (1973), pp. 69-100.
- ROISIN, SIMONE, 'L'efflorescence cistercienne et le courant féminin de piété au XIII<sup>e</sup> siècle', in: *Revue d'histoire ecclésiastique*, 39 (1943), pp. 324-378.
- ROISIN, SIMONE, *L'hagiographie cistercienne dans le diocèse de Liège au XIII<sup>e</sup> siècle*, Bibliothèque de l'université de Louvain, Leuven, 1947, 301p.
- RONCA, ITALO, 'Introduction', in: Guillelmi de Conchis, *Dragmaticon Philosophiae*, ed. Italo Ronca, Brepols, Turnhout, 1997, pp. xi-xxxii (*Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* 152).
- ROSE, VALENTIN, *Verzeichniss der lateinischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin, Bd. 1: Die Meerman-Handschriften des Sir Thomas Phillipps*, Asher, Berlijn, 1893, 513p.
- ROSENWEIN, BARBARA (red.), *Anger's Past. The Social Uses of an Emotion in the Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca & Londen, 1998, 256p.
- ROSENWEIN, BARBARA, 'Histoire de l'émotion: méthodes et approches', in: *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 49 (2006), pp. 33-48.
- ROSENWEIN, BARBARA, 'St Odo's St Martin: The Uses of a Model', in: *Journal of Medieval History*, 4 (1978), pp. 317-331.
- ROSENWEIN, BARBARA, 'The Political Uses of an Emotional Community: Cluny and Its Neighbors, 833-965', in: Damien Boquet & Piroska Nagy (reds.), *Politiques des émotions au Moyen Age*, SISMELE, Firenze, 2010, pp. 205-224.
- ROSENWEIN, BARBARA, 'Worrying about Emotions in History', in: *The American Historical Review*, 107:3 (2002), pp. 821-845.
- ROSENWEIN, BARBARA, *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca, 2006, 268p.
- ROUKIS-STERNS, CHRISTINA, 'A Tale of Two Dioceses: Prologues as letters in the Vitae authored by Jacques de Vitry and Thomas of Cantimpré', in: Katherine Allen Smith & Scott Wells (reds.), *Negotiating Community and Difference in Medieval Europe. Gender, Power,*

- Patronage and the Authority of Religion in Latin Christendom*, Brepols, Turnhout, 2009, pp. 33-47 (Studies in the History of Christian Traditions 142).
- RUBIN, MIRI, *Mother of God. A History of the Virgin Mary*, Yale University Press, New Haven & London, 2009, 531p.
- RUFFINI-RONZANI, NICOLAS, 'Enjeux de pouvoir et compétition aristocratique en Entre-Sambre-et-Meuse (fin X<sup>e</sup>-milieu XI<sup>e</sup> siècle). Retour sur les fondations de Saint-Gengulphe et de Saint-Jean-Baptiste de Florennes', in: *Revue Bénédictine*, 122:2 (2012), pp. 294-330.
- SALMON, ANDRÉ, *Recueil de chroniques de Touraine*, Imprimerie Ladevèze, Tours, 1854, clii + 419p.
- SANTOS PAZ, JOSÉ CARLOS, 'Introducción', in: José Carlos Santos Paz, *La obra de Gebenón de Eberbach*, SISMELE, Firenze, 2004, pp. i-cccxl.
- SCHMIDT-CHAZAN, MIREILLE, 'Sigebert de Gembloux, le lotharingien', in: *Publications de la section historique de l'institut G.-D. Luxembourg*, 106 (1991), pp. 23-48.
- SCHMITT, JEAN-CLAUDE (red.), *Les saints et les stars. Le texte hagiographique dans la culture populaire. Etudes présentées à la société d'ethnologie française. Musée des arts et traditions populaires*, 1979, Parijs, 1983, 302p.
- SCHRADER, MARIANNA & FÜHRKÖTTER, ADELGUNDIS, *Die Echtheit des Schrifttums der Heiligen Hildegard von Bingen: quellenkritische Untersuchungen*, Böhlau, Keulen, 1956, 208p.
- SCHRADER, MARIANNA, 'Wibert von Gembloux', in: *Erbe und Auftrag*, 37 (1961), pp. 381-392.
- SCHREINER, KLAUS, 'Pastoral Care in Female Monasteries: Sacramental Services, Spiritual Edification, Ethical Discipline', in: Jeffrey Hamburger & Susan Marti (reds.), *Crown and Veil. Female Monasticism from the Fifth to the Fifteenth Centuries*, Columbia University Press, New York, 2008, pp. 225-244.
- SCHREINER, KLAUS, 'Schutzherr, Schlachtenhelfer, Friedensstifter. Die Verehrung Martins von Tours in politischen Kontexten des Mittelalters', in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte*, 18 (1999), pp. 89-110.
- SCHUERMANS, H., 'Bibliothèque de l'abbaye de Villers', in: *Annales de la société de l'arrondissement de Nivelles*, 6 (1898), pp. 193-236.
- SCHUERMANS, H., 'Les reliques de la b. Julienne de Cornillon', in: *Annales de la société archéologique de l'arrondissement de Nivelles*, 8 (1903), pp. 1-68.
- SCHULENBERG, JANE TIBBETTS, 'Strict Active Enclosure and Its Effects on the Female Monastic Experience (ca. 500-1100)', in: John Nichols & Lillian Shank (reds.), *Medieval Religious Women I: Distant Echoes*, Cistercian Publications, Kalamazoo, 1984, pp. 51-86.
- SCHULENBERG, JANE TIBBETTS, 'Women's Monastic Communities, 500-1100: Patterns of Expansion and Decline', in: Judith Bennet *et al.* (reds.), *Sisters and Workers in the Middle Ages*, University of Chicago Press, Chicago, 1989, pp. 208-239.
- SCOTT, ANNE & KOSSO, CYNTHIA (reds.), *Fear and Its Representations in the Middle Ages and Renaissance*, Brepols, Turnhout, 2002, 350p.
- SEMMLER, JOSEF, *Die Klosterreform von Siegburg, ihre Ausbreitung und ihr Reformprogramm im 11. und 12. Jahrhundert*, onuitgegeven doctoraatsverhandeling Johannes-Gutenberg Universität, 1955/56, 375p.
- SHAHAR, SHULAMITH, *Childhood in the Middle Ages*, Routledge, London & New York, 1990, 342p.
- SHAHAR, SHULAMITH, *Growing Old in the Middle Ages. 'Winter clothes us in shadow and pain'*, Routledge, London & New York, 1997, 243p.
- SIGAL, PIERRE-ANDRÉ, 'Le travail des hagiographes aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles: sources d'information et méthodes de rédaction', in: *Francia*, 15 (1988), pp. 149-182.
- SIGNORI, GABRIELA, 'Muriel and the Others... or Poems as Pledges of Friendship', in: Julian Haseldine (red.), *Friendship in Medieval Europe*, Sutton, Stroud, 1999, pp. 199-212.

- SIGNORI, GABRIELA, 'Wanderers between Worlds: Visitors, Letters, Wills, and Gifts as Means of Communication in Exchanges between Cloister and the World', in: Jeffrey Hamburger & Susan Marti (reds.), *Crown and Veil. Female Monasticism from the Fifth to the Fifteenth Centuries*, Columbia University Press, New York, 2008, pp. 259-274.
- SIJEN, G. P., 'Les oeuvres de Philippe de Harveng, abbé de Bonne-Espérance', in: *Analecta Praemonstratensia*, 15 (1939), pp. 129-166.
- SIJEN, G. P., 'Philippe de Harveng, abbé de Bonne-Espérance. Sa biographie.', in: *Analecta Praemonstratensia*, 14 (1938), pp. 37-52.
- SILVAS, ANNA, *Jutta and Hildegard: The Biographical Sources*, Brepols, Turnhout, 1998, 299p. (Medieval Women. Texts and Contexts 1).
- SIMONS, WALTER, *Cities of Ladies. Beguine Communities in the Medieval Low Countries, 1200-1565*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2001, 335p.
- SMITH, KATHERINE ALLEN, *War and the Making of Medieval Monastic Culture*, Boydell, Woodbridge, 2011, 236p.
- SMITH, RICHARD UPSHER, 'Was Bernard a Friend? A Question Revisited', in: *Analecta Cisterciensia*, 5 (1997), pp. 15-43.
- SNIJDERS, TJAMKE, 'Near Neighbors, Distant Brothers. The Inter-monastic Networks of Benedictine Houses in the Southern Low Countries (900-1200)', in: Steven Vanderputten, Tjamke Sniijders & Jay Diehl (reds.), *Medieval Liège at the Crossroads of Europe: Monastic Society and Culture, 1000-1300*, Brepols, Turnhout, 2014, te verschijnen.
- SNIJDERS, TJAMKE, *Ordinare et communicare. Redactie, opmaak en transmissie van hagiografische handschriften in kloosters uit de Zuidelijke Nederlanden, 900-1200*, onuitgegeven doctoraatsverhandeling Ugent, prom. Steven Vanderputten, 480p.
- SPEER, ANDREAS, 'Das 'Erwachsen der Metaphysik'. Anmerkungen zu einem Paradigma für das Verständnis des 12. Jahrhunderts', in: Matthias Lutz-Bachman *et al.* (reds.), *Metaphysics in the Twelfth Century. On the Relation among Philosophy, Science and Theology*, Brepols, Turnhout, 2004, pp. 17-40.
- SPIEGEL, GABRIELLE, 'Genealogy: Form and function in medieval historical narrative', in: *History and Theory*, 22:1 (1983), pp. 43-53.
- SPIEGEL, GABRIELLE, 'Paradoxes of the Senses', in: Stephen Nichols (red.), *Rethinking the Medieval Senses. Heritage, Fascinations, Frames*, John Hopkins University Press, Baltimore, 2008, p. 186-193.
- SPIEGEL, GABRIELLE, 'Pseudo-Turpin, the crisis of the aristocracy and the beginnings of vernacular historiography in France', in: *Journal of Medieval History*, 12:3 (1986), pp. 207-223.
- STANCLIFFE, CLARE, *St. Martin and his hagiographer. History and miracle in Sulpicius Severus*, Clarendon Press, Oxford, 1983, 396p.
- STEARNS, PETER & STEARNS, CAROL, 'Emotionology: Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards', in: *The American Historical Review*, 90 (1985), pp. 813-836.
- SUMPTION, JONATHAN, *Pelgrimage: A image of Mediaeval Religion*, Faber & Faber, Londen, 1975, 391p.
- SWANSON, ROBERT, 'Angels Incarnate: Clergy and Masculinity from Gregorian Reform to Reformation', in: Dawn Hadley (red.), *Masculinity in Medieval Europe*, Longman, Londen & New York, 1999, pp. 160-177.
- SWEETMAN, ROBERT, 'Christine of Saint-Trond's Preaching Apostolate: Thomas of Cantimpré's Hagiographical Method Revisited', in: *Vox benedictina*, 9 (1992), pp. 66-107.
- TACKER, ALAN, '*Peculiaris patronus noster*. The Saint as Patron of the State in the Early Middle Ages', in: John Maddicott & David Palliser (reds.), *The Medieval State. Essays Presented to James Campbell*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, pp. 1-24.

- TILLIETTE, JEAN-YVES & MORA, FRANCINE, *L'Iliade. Épopée du XIIIe siècle sur la guerre de Troie*, Turnhout, Brepols, 2003, 358p.
- TOUSSAINT, JOSEPH, *Histoire de l'abbaye de Gembloux de l'ordre de Saint-Benoit*, Imprimerie de veuve F.-J. Douxfils, Namen, 1882, 230p.
- TOUSSAINT, JOSEPH, *L'abbaye de Gembloux. Les origines et l'âge d'or (940-1136)*, Imprimerie J. Duculot, Gembloux, 1972, 72p.
- TYL-LABORY, GILLETTE, 'Aubri de Trois-Fontaines', in: Geneviève Hasenohr & Michel Zink (reds.), *Dictionnaire des lettres françaises. Le Moyen Age*, Fayard, Parijs, 1992, pp. 110-111.
- TYL-LABORY, GILLETTE, 'Chronique du Pseudo-Turpin', in: Geneviève Hasenohr & Michel Zink (reds.), *Dictionnaire des lettres françaises. Le Moyen Age*, Fayard, Parijs, 1992, pp. 292-295.
- TYL-LABORY, GILLETTE, 'Hélinand de Froidmont', in: Geneviève Hasenohr & Michel Zink (reds.), *Dictionnaire des lettres françaises. Le Moyen Age*, Fayard, Parijs, 1992, pp. 666-668.
- UGÉ, KARINE, *Creating the Monastic Past in Medieval Flanders*, York Medieval Press, York, 2005, 196p.
- VALOIS, NOËL, *De arte scribendi epistolas apud Gallicos medii aevi scriptores rhetoresve*, A. Picard, Parijs, 1880, 95p.
- VAN ACKER, LIEVEN, 'Die Briefwechsel der Heiligen Hildegard von Bingen: Vorbemerkungen zu einer kritischen Edition'; in: *Revue Bénédictine*, 98 (1988), pp. 141-168.
- VAN ACKER, LIEVEN, 'Die Briefwechsel der Heiligen Hildegard von Bingen: Vorbemerkungen zu einer kritischen Edition'; in: *Revue Bénédictine*, 99 (1989), pp. 118-154.
- VAN ACKER, LIEVEN, 'Einleitung', in: Hildegardis Bingensis, *Epistularium I*, ed. Lieven Van Acker, Brepols, Turnhout, 1991, pp. iii-lcvii (*Corpus Christianorum. Continatio Mediaevalis* 91).
- VAN DAM, RICHARD, 'Images of Saint Martin in Late Roman and Early Merovingian Gaul', in: *Viator*, 19 (1988), pp. 1-27.
- VAN DE STRAETEN, JOSEPH, 'Le recueil de miracles de S. Martin attribué à Heberne', in: *Analecta Bollandiana*, 95 (1977), pp. 91-100.
- VAN DEN GHEYN, JOSEPH *et al.*, *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque royale de Belgique*, Lamertin, Brussel, 1901-1948, 13 delen.
- VAN DER AA, ABRAHAM JACOB, *Biografisch woordenboek der Nederlanden*, deel 14, Van Brederode, Haarlem, 1867, 322p.
- VAN DER EERDEN, PETER, 'Engelen en demonen', in: Manuel Stoffers (red.), *De middeleeuwse ideeënwereld, 1000-1300*, Verloren, Hilversum, 1994, pp. 117-143.
- VAN DER STRAETEN, JOSEPH, 'Le recueil de miracles de S. Martin dans le ms. 117 de Charleville', in: *Analecta Bollandiana*, 94 (1976), pp. 83-94.
- VAN DER STRAETEN, JOSEPH, *Les manuscrits hagiographiques de Charleville, Verdun et Saint-Mihiel*, Société des Bollandistes, Brussel, 1974, 216p.
- VAN DER STRAETEN, JOSEPH, *Les manuscrits hagiographiques d'Orléans, Tours et Angers*, Société des Bollandistes, Brussel, 1982, 305p.
- VAN ENGEN, JOHN, 'Letters and the Public *Persona* of Hildegard' in: Alfred Haverkamp (red.), *Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld. Internationaler wissenschaftlicher Kongress zum 9000 jährigen Jubiläum, 13.-19. September 1998, Bingen am Rhein*, Verlag Philipp Von Zabern, Mainz, 2000, pp. 375-418.
- VAN ENGEN, JOHN, 'Letters, schools and written culture in the eleventh and twelfth centuries', in: Johannes Fried (red.), *Dialektik und Rhetorik im früheren und hohen Mittelalter: Rezeption, Überlieferung und gesellschaftliche Wirkung antiker Gelehrsamkeit vornehmlich im 9. und 12. Jahrhundert*, Oldenbourg, München, 1997, pp. 97-132.

- VAN ENGEN, JOHN, 'Multiple Options: The World of the Fifteenth-Century Church', in: *Church History*, 77 (2008), pp. 257-284.
- VAN ENGEN, JOHN, 'The "Crisis of Cenobitism" Reconsidered: Benedictine Monasticism in the Years 1050-1150', in: *Speculum*, 62 (1986), pp. 269-304.
- VAN ENGEN, JOHN, *Rupert of Deutz*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles & London, 1983, 397p.
- VAN HERWAARDEN, JAN, *Op weg naar Jacobus. Het Boek, de Legende en de gids voor de Pelgrim naar Santiago de Compostela*, Verloren, Hilversum, 1992, 192p.
- VAN LOON, KOEN, 'Martinus van Tours: de veranderende positie van een befaamde 'vriend van God', ca. 300-800', in: *Aanzet*, 16 (1999-2000), pp. 7-16.
- VAN OMMESLAEGHE, HELENA, 'Wandering abbots. Abbatial mobility and *stabilitas loci* in eleventh century Lotharingia and Flanders', in: Steven Vanderputten, Tjamke Snijders & Jay Diehl (reds.), *Medieval Liège at the Crossroads of Europe: Monastic Society and Culture, 1000-1300*, Brepols, Turnhout, 2014, te verschijnen.
- VANDERPUTTEN, STEVEN & MEIJNS, BRIGITTE, 'Gérard de Brogne en Flandre. Etat de la question sur les réformes monastiques du Xe siècle' in: *Revue du Nord*, 92:385 (2010), pp. 271-295.
- VANDERPUTTEN, STEVEN, 'Reformatoische lichamelijke' en de geconditioneerde emoties van twee religieuze vrouwen omstreeks het jaar 1000', in: *Tijdschrift voor Geschiedenis*, 126:4 (2013), pp. 466-479.
- VANDERPUTTEN, STEVEN, 'A time of great confusion. Second-generation Cluniac reformers and resistance to centralization in the county of Flanders (circa 1125-45)', in: *Revue d'histoire ecclésiastique*, 102 (2007), pp. 47-75.
- VANDERPUTTEN, STEVEN, 'Abbatial obedience, liturgical reform, and the threat of monastic autonomy at the turn of the twelfth century', in: *Catholic Historical Review*, 98:2 (2012), pp. 241-270.
- VANDERPUTTEN, STEVEN, 'Crises of Cenobitism: Abbatial Leadership and Monastic Competition in Late Eleventh-Century Flanders', in: *English Historical Review*, 127 (2012), pp. 259-284.
- VANDERPUTTEN, STEVEN, 'Fulcard's pigsty: Cluniac reformers, dispute settlement, and the lower aristocracy in early twelfth-century Flanders', in: *Viator*, 38 (2007), pp. 91-115.
- VANDERPUTTEN, STEVEN, 'How reform began: 'traditional' leadership and the inception of monastic reform in late-eleventh-century Flanders' in: *Studia Monastica*, 53 (2011), pp. 261-281.
- VANDERPUTTEN, STEVEN, 'Monastic Reform, Abbatial Leadership and the Instrumentation of Cluniac Discipline in the Early Twelfth-Century Low Countries, in: *Revue Mabillon*, 23 (2012), pp. 41-65.
- VANDERPUTTEN, STEVEN, *Monastic Reform as Process. Realities and Representations in Medieval Flanders, 900-1100*, Cornell University Press, Ithaca & London, 2013, 233p.
- VANDERPUTTEN, STEVEN, *Sociale perceptie en maatschappelijke positionering in de middeleeuwse monastieke historiografie (8<sup>ste</sup> - 15<sup>de</sup> eeuw)*, onuitgegeven doctoraatsverhandeling Ugent, prom. Ludo Milis, 2000, 2 delen.
- VANHEULE, KOEN, *Een dood verleden of een levende herinnering? Een studie naar de voorstellingen van het vroegmiddeleeuws heidendom in hoogmiddeleeuwse hagiografieën*, onuitgegeven masterscriptie Ugent, prom. Jeroen Deploige, 171p.
- VAUCHEZ, ANDRÉ, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome & Parijs, 1981, 765p.
- VERBAAL, WIM, 'Bernard of Clairvaux's Sermons for the Liturgical Year: A Literary Liturgy', in: Nils Holger Petersen et al., *The Appearances of Medieval Rituals. The Play of Construction and Modification*, Brepols, Turnhout, 2004, pp. 49-66.



- VERBAAL, WIM, 'Cistercians in dialogue: bringing the world into the monastery', in: Mette Birkedal Bruun (red.), *The Cambridge Compendium to The Cistercian Order*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013, pp. 233-257.
- VERBAAL, WIM, 'Revocare Vitam. Bernard of Clairvaux Writing a Friend's Life', in: *Revue Mabillon*, 14 (2003), pp. 153-178.
- VERBIST, PETER, 'Reconstructing the Past: The Chronicle of Marianus Scottus', in: *Peritia*, 16 (2002), pp. 284-334.
- VERMASSEN, VALERIE, *Heiligen en Devoten. Latijnse hagiografische handschriften in de Brabantse Windesheimpriorijen (1380-1550)*, onuitgegeven doctoraatsverhandeling KU Leuven, prom. Jean Goossens, 2010.
- VERSPETEN, VALERIE, *Maria en Amicitia in de werken van Adam van Perseigne*, onuitgegeven masterscriptie Ugent, prom. Jeroen Deploige, 2012, 171p.
- VOADEN, ROSALYNN, 'Women's Words, Men's Language: *Discretio Spirituum* as Discourse in the Writing of Medieval Women Visionaries', in: Roger Ellis & René Tixier (reds.), *The Medieval Translator. Traduire au Moyen Age vol. 5. Proceedings of the international conference of Conques (26-29 July 1993)*, Brepols, Turnhout, 1996, p. 64-83.
- WADDELL, CHRYSOGONUS, 'The Myth of Cistercian Origins: C.H. Berman and the Manuscript Sources', in: *Cîteaux*, 51 (2000), pp. 299-386.
- WADE, SUSAN, 'Abbot Erluin's Blindness: The Monastic Implications of Violent Loss of Sight', in: Katherine Allen Smith & Scott Wells (reds.), *Negotiating Community and Difference in Medieval Europe. Gender, Power, Patronage and the Authority of Religion in Latin Christendom*, Brepols, Turnhout, 2009, pp. 207-222.
- WAHLGREN, LENA, *The Letter Collections of Peter of Blois. Studies in Manuscript Tradition*, Acta Universitatis Gothoburgensis, Göteborg, 1993, 212p.
- WARD, BENEDICTA, *Miracles and the medieval mind. Theory, Record, and Event, 1100-1215*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1989, 322p.
- WATTENBACH, WILHELM, 'Iter Austriacum 1853. Anhang: Über Briefsteller des Mittelalter', in: *Archiv für Kunde österreichischer Geschichts-Quellen*, 14 (1855), pp. 29-94.
- WAUTERS, ALPHONSE, *L'ancienne abbaye de Villers. Histoire de l'abbaye et descriptions de ses ruines*, Librairie Polyglotte de F. Claassen, Brussel, 1868, 99p.
- WEINSTEIN, DONALD & BELL, RUDOLPH, *Saints and society. The two worlds of Western Christendom, 1000-1700*, University of Chicago Press, Chicago & London, 1986, 314p.
- WENZEL, SIEGFRIED, *The Sin of Sloth: Acedia in Medieval Thought and Literature*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1967, 251p.
- WIETHAUS, ULRIKE, 'In Search of Medieval Women's Friendships. Hildegard of Bingen's Letters to Her Female Contemporaries', in: Ulrike Wiethaus (red.), *Maps of Flesh and Light. The Religious Experience of Medieval Women Mystics*, Syracuse University Press, New York, 1993, pp. 93-111.
- WILMART, ANDRÉ, 'Une riposte de l'ancien monachisme au manifeste de S. Bernard', in: *Revue Bénédictine*, 46 (1934), pp. 296-344.
- WISPLINGHOFF, ERICH, *Erzbistum Köln. 2. Die Benediktinerabtei Siegburg*, De Gruyter, Berlin & New York, 1975, 263p.
- WOGAN-BROWN, JOCELYN, *Saint's lives and women's literary culture c. 1150-1300. Virginité and its authorizations*, Oxford University Press, New York, 2001, 314p.
- WOLBRINK, SHELLEY AMISTE, 'Women in the Premonstratensian Order of Northwestern Germany, 1120-1250', in: *The Catholic Historical Review*, 89 (2003), pp. 387-408.
- YSEBAERT, WALTER, 'Ami, client et intermédiaire. Etienne de Tournai et ses réseaux de relations (1167-1192)', in: *Sacris Erudiri*, 40 (2001), pp. 415-467.

- YSEBAERT, WALTER, 'Literaire collecties, registers of dictamina? Middeleeuwse brievencollecties als organische en meervoudig gelaagde constructies', in: *Millenium*, 21:1 (2007), pp. 3-17.
- YSEBAERT, WALTER, 'Medieval Letter-Collections as a Mirror of Circles of Friendship? The Example of Stephen of Tournai, 1128-1203', in: *Belgisch Tijdschrift voor Filologie en Geschiedenis*, 83 (2005), pp. 285-300.
- YSEBAERT, WALTER, 'Medieval letters and letter collections as historical sources: methodological problems and reflections and research perspectives (6th-14th centuries)', in: *Studi Medievali*, 50 (2009), pp. 41-73.
- YSEBAERT, WALTER, *Schriftelijke communicatie en de uitbouw van relatienetwerken in de twaalfde eeuw. De brievencollecties van Stefaan van Orléans als spiegel van het kerkelijke milieu in het Capetingische koninkrijk? Een methodologisch onderzoek*, onuitgegeven doctoraatsverhandeling VUB, prom. Georges Declercq, 2004, 310p.
- ZIEGLER, JOHANNA, 'On the Artistic Nature of Elisabeth of Spalbeek's Ecstasy: The Southern Low Countries Do Matter', in: Mary Suydam & Ellen Kittell (reds.), *The Texture of Society. Medieval Women in the Southern Low Countries*, Palgrave McMillan, New York & Basingstoke, 2004, pp. 181-202.

# APPENDICES



## APPENDIX 1: Handschriften

### 1.1 Beschrijving van de belangrijkste handschriften

Guibertus' literaire erfenis bestaat uit een drieluik van handschriften (hs. 5527-34, hs. 5397-407 en hs. 5535-37). Daarenboven liet hij een soort kladhandschrift na (hs. 5387-96), waarin hij teksten verzamelde en redigeerde. Voor deze vier handschriften is zeker dat hun totstandkoming verbonden is aan de persoon van Guibertus, die hun productie plande en mogelijk ook hun uitvoering superviseerde. Ze zijn alle te dateren in de late twaalfde en vroege dertiende eeuw. In deze bijlage is een gedetailleerde codicologische analyse van de handschriften opgenomen op basis van informatie uit de secundaire literatuur en eigen waarnemingen. Hieraan toegevoegd is een overzicht van de inhoud van deze manuscripten. Tot slot is de analyse van een vijfde manuscript, waarin de rol van Guibertus minder zeker is, opgenomen. In dit handschrift is het enige exemplaar van het werk *Notae Gemblacenses* opgenomen, een tekst die belangrijke inzichten aanlevert voor Guibertus' invulling van zijn abbatiaat te Gembloers.

#### Overzicht van de gehanteerde afkortingen voor bewaarinstellingen

---

- Bibl. Maz. = Bibliothèque Mazarine
- BL = British Library
- BM = Bibliothèque Municipale
- BnF = Bibliothèque nationale de France
- KBR = Koninklijke Bibliotheek van België
- ÖNB = Österreichische Nationalbibliothek
- SB= staatsbibliothek
- Sem. Bib. = Seminariebibliotheek
- UB = Universiteitsbibliotheek
- U & LB = Universitäts- und Landesbibliothek

## *KBR hs. 5527-34 : De memoriale*

Gembloers, vroege dertiende eeuw (deels vóór 1214, deels kort na 1214).

Dit handschrift werd reeds zeer uitgebreid geanalyseerd door Albert Derolez in het kader van diens uitgave van Guibertus' *epistularium*<sup>1</sup>. Het handschrift bestaat uit vier codicologische eenheden waaraan één folium is toegevoegd<sup>2</sup>. Volgens Derolez valt het uiteen in twee grote delen. Het eerste deel is opgebouwd uit 22 katernen, geschreven door drie verschillende handen (door Derolez benoemd als A, B en C). Opgebouwd uit één codicologische eenheid (fol. 2r-225v) bevat dit deel contemporaine nummering van de katernen en sober ingekleurde initialen. Hieraan is als opening één folium toegevoegd, waarop een mirakel van St-Martinus verricht te Ieper wordt beschreven<sup>3</sup>. In de laatste alinea draagt de auteur zijn korte werk op aan Guibertus. Wanneer het folium precies deel is gaan uitmaken van de codex is niet geweten. De eerste codicologische eenheid opent met Guibertus' *Vita sancti Martini* in vers. De prominente plaats van dit werk wijst erop dat Guibertus dit als zijn pronkstuk beschouwde. Dan komt de *Carmen de sancto Martino*, opgedragen aan Guibertus, gevolgd door het lofdicht geschreven ter ere van Guibertus' aanstelling tot abt. Aangezien beide teksten in elkaar overlopen zonder visueel onderscheid, zijn beide mogelijk aan dezelfde auteur toe te schrijven. Hierop volgt Guibertus' *epistularium* met brieven van, aan en over Guibertus (GG Ep. 1 t.e.m. 46 – voor een overzicht van de afzenders, bestemmingen en datering van de brieven in de *memoriale*, zie verderop). Verweven met het *epistularium* zijn teksten geschreven door of over de correspondenten: het gaat over twee *Visiones* toegeschreven aan Hildegard van Bingen<sup>4</sup>, haar *Vita* en *Lectiones* voor haar feestdag<sup>5</sup>, alsook twee anonieme hymnes gewijd

---

<sup>1</sup> Derolez, pp. xiii-xxiii. De hieronder staande beschrijving is dan ook sterk op zijn analyse gestoeld, hier en daar aangevuld met andere literatuur en met eigen waarnemingen (bv. met betrekking tot de codicologische eenheden).

<sup>2</sup> Monika Klaes legt in haar overzicht een cesuur tussen folium 64 en 65, maar gezien de tekst doorloopt tussen deze twee katernen, bovendien geschreven door dezelfde hand, lijkt dit niet terecht. Zie Monika Klaes, 'Einleitung', in: *Vita Sanctae Hildegardis*, ed. Monika Klaes, Brepols, Turnhout, 1993, p. 176\* (*Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* 126).

<sup>3</sup> Gekend onder de naam *Miraculum de liberalitate* en uitgeven door Jean-Baptiste Pitra, *Analecta sacra* 8, Monte Cassino, 1882, pp. 591-592.

<sup>4</sup> Voor een discussie van het auteurschap van deze teksten zie 5.3.1 of Mike Kestemont, Sara Moens & Jeroen Deploige, 'Collaborative Authorship in the Twelfth Century. A Stylometric Study of Hildegard of Bingen and Guibert of Gembloux', in: *Literary and Linguistic Computing*, 2013, doi: 10.1093/llc/fqt063. Voor een editie zie Jeroen Deploige, Michael Embach, Chris Evans, Kurt Gärtner & Sara Moens, *Hildegardis Bingensis Opera Minora. Pars II*, Brepols, Turnhout, 2014, te verschijnen (*Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* 226A).

<sup>5</sup> Zowel de *vita* als de *lectiones* zijn uitgegeven door Monika Klaes en werden naar het Engels door vertaald Anna Silvas. Zie *Vita Sanctae Hildegardis*, ed. Klaes, pp. 3-71 en pp. 75-80; Anna Silvas, *Jutta and Hildegard: The Biographical Sources*, Brepols, Turnhout, 1998, pp. 135-210 en pp. 213-219 (*Medieval Women. Texts and Contexts* 1).

aan aan Rupertus, de patroonheilige van Hildegards kloostern en aan de Thebaanse martelaren. Verder gaat het over twee werken van de hand van Joseph van Exeter, met als onderwerpen St-Martinus en maagdelijkheid. De brief van Hildegard opgenomen op fol. 191r is een vijftiende-eeuwse toevoeging. In feite gaat het over een herwerking van een brief aan de Keulse prelaten, die Hildegard op verzoek van Philip van Heinsberg opstelde, en die tijdens de late middeleeuwen een brede circulatie genoot<sup>6</sup>. Het laatste folium van de eenheid (fol. 225v) is blanco gelaten. De overige codicologische eenheden vormen het tweede deel, waarin de katernnummering en de initialen ontbreken (de wel aanwezige initialen zijn in de vijftiende eeuw toegevoegd). De tweede codicologische eenheid (fol. 226r-247v, 3 katernen) werd geschreven door drie handen (D, E, F) en bevat brieven 47 t.e.m. 51. Van het laatste katern werd het laatste folium uitgesneden, waardoor brief 51 abrupt afbreekt. Hoewel Derolez hier niet op wijst, is het dus mogelijk dat hierna een katern ontbreekt. Hand F is verantwoordelijk voor de productie van de derde eenheid (fol. 226r-263v, 2 katernen): na brieven 52 t.e.m. 54 worden brieven 40, 41 en 42 hernomen. Op basis van een foliëring aangebracht in de zestiende eeuw moeten we besluiten dat er sindsdien een katern verloren is gegaan, waardoor brief 42 onvolledig is. De vierde codicologische eenheid (fol. 264r-267v), bestaande uit één katern, is eveneens uitgevoerd door F. Met de structuur van dit katern is iets vreemd aan de hand<sup>7</sup>: de folia zitten in de verkeerde volgorde en de teksten ervan zijn slechts fragmentarisch. Derolez beschouwt dit katern als een appendix van twee traktaten (wel door hem uitgegeven als brieven 55 en 56) die hij aan Guibertus toeschrijft, hoewel er geen auteur vermeld wordt in het handschrift.

Uit de codicologische anomalieën in het tweede deel van de codex, het afwezig zijn van contemporaine rubricering en de 'onlogische' volgorde van de brieven besluit Derolez dat het handschrift werd opgesteld na Guibertus' dood, weliswaar op basis van zijn instructies. Nochtans bevat het handschrift, zoals in de inleiding van deze scriptie betoogd, wel een duidelijke thematische indeling, die zeker door Guibertus zelf werd uitgetekend. In feite moet er een onderscheid gemaakt worden tussen het eerste en het tweede deel van de codex. Het eerste deel kan ten vroegste in 1208 of 1209 geproduceerd zijn, aldus Derolez. Hij baseert zich hiervoor op een passage in brief 42, waarin Guibertus stelde dat het ongeveer 30 jaar geleden is dat hij de bestemming, Godfried van St-Eucharius, zag te Rupertsberg tijdens diens bezoek aan Hildegard<sup>8</sup>: Guibertus verbleef te Rupertsberg vanaf de herfst van 1177 en Hildegard stierf in september 1179. Bijgevolg zou brief 42 te dateren vallen in de 2 jaar tussen de herfst van 1207 en van 1209. Het is echter maar de vraag of we Guibertus' aanduiding van 'ongeveer dertig jaar' zo strikt mogen interpreteren. Uit brief 50 blijkt

---

<sup>6</sup> Michael Embach, *Die Schriften Hildegards von Bingen. Studien zu ihrer Überlieferung und Rezeption in Mittelalter und in der Frühen Neuzeit*, Akademie Verlag, Berlijn, 2003, pp. 210-222.

<sup>7</sup> Voor een grafische voorstelling, zie Derolez, p. xx.

<sup>8</sup> "*cum ab annis fere XXX pro remotione uos nec uiderim nec audierim*". GG Ep. 42, l. 419-420.

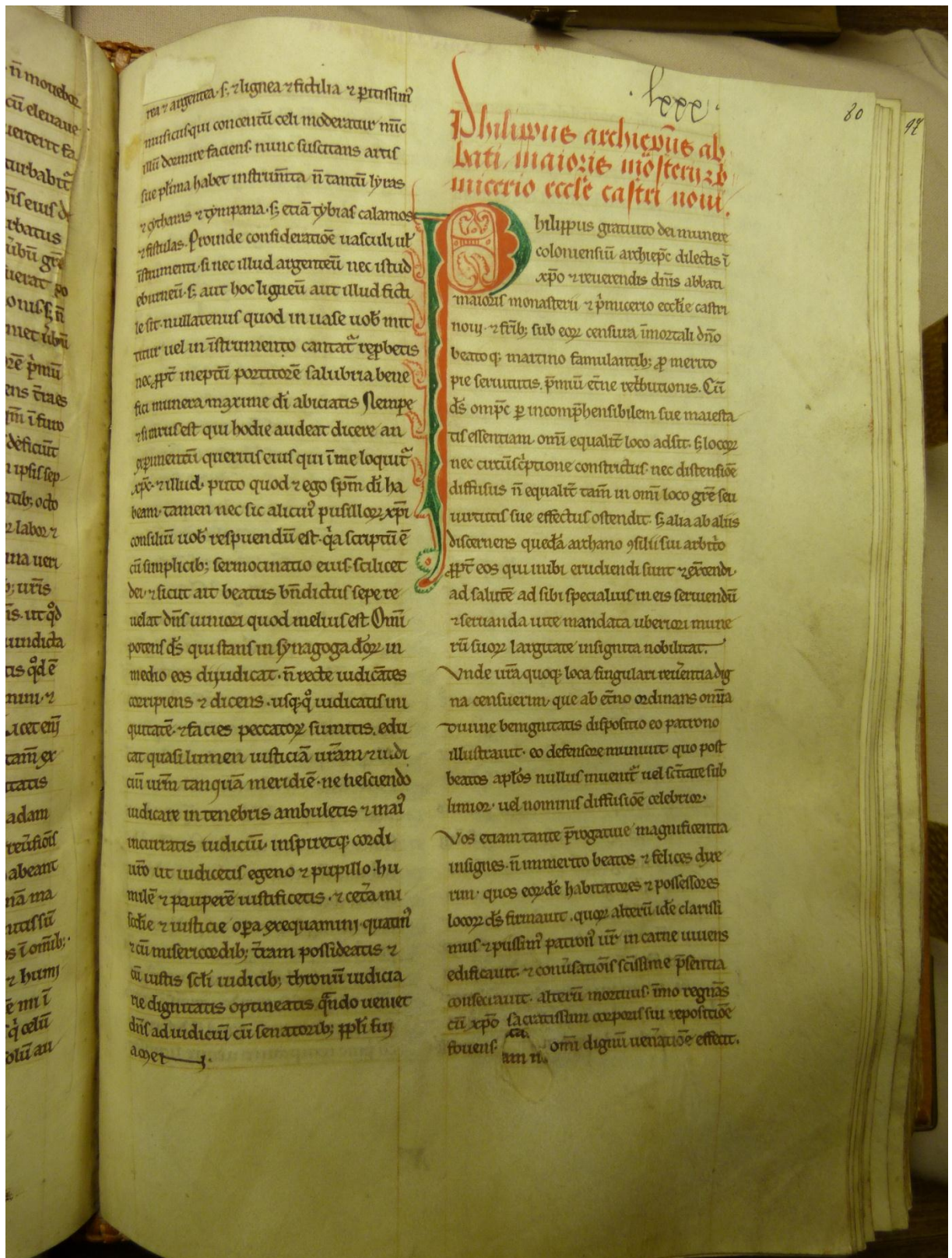
immers dat Guibertus Godfried in november 1207 te Mainz ontmoette<sup>9</sup>, wat maakt dat brief 42 voor dit moment geschreven moet zijn en, daaruit volgend, dat het eerste deel van hs. 5527-34 in principe al vroeger kan zijn geproduceerd dan door Derolez werd aangenomen. Deel twee van de codex bevat werk dat na 1212 tot stand is gekomen. Het is ook vooral in dit gedeelte dat de codicologische structuur minder helder is en dat de initialen en katernnummering ontbreken. Derolez's bezwaren tegen een datering tijdens Guibertus' leven gelden dus vooral voor dit tweede deel. Bijgevolg kan als hypothese worden gesteld dat het eerste deel vermoedelijk wel nog tijdens Guibertus' leven werd opgesteld, terwijl het gedeelte vanaf fol. 226 mogelijk pas afgewerkt werd na zijn dood. Dit zou ook meteen het gebrek aan verzorgdheid (herhaling van brieven 40 t.e.m. 42, opname van fragmentaire brieven) in dit deel verklaren. Guibertus zou immers een dergelijke slordigheid ten alle koste vermeden hebben in zijn *memoriale*, hét handschrift dat zijn nagedachtenis moest verzekeren.

Het handschrift is relatief groot (310 x 210 mm) en is met zorg uitgevoerd in twee of drie kolommen, met eerder sobere versieringen. Er zijn weinig marginale nota's of correcties doorheen de codex aangebracht, hier en daar is een 'Nota'-teken terug te vinden. Soms heeft een kopiist moeite moeten doen om de tekst op de voorziene ruimte te krijgen. Ook zijn er geen aanwijzingen met betrekking tot eventuele voordracht zoals accenten, wat erop wijst dat de codex niet luidop werd voorgelezen in een liturgische setting. Het gebrek aan gebruikssporen geeft aan dat de codex niet erg frequent geraadpleegd werd. Met het samenstellen van deze codex wou Guibertus een aandenken aan zichzelf nalaten aan de gemeenschap van Gembloers. Het project ontstond uit Guibertus' voornemen om een *memoriale* op te stellen waarin zijn contacten met Hildegard van Bingen werden herdacht en groeide uit tot een volwaardig *epistularium*, aangevuld met zijn eigen hagiografische pronkstuk en enkele teksten waarin Guibertus werd geprezen. Met dit handschrift creëerde Guibertus zijn publieke *persona*, het beeld dat hij van zichzelf wou nalaten. Het is dan ook het belangrijkste handschrift uit het drieluik van codices, dat Guibertus' literaire erfenis vormt.

---

<sup>9</sup> “*restitutus sum loco meo unde exieram, tribus uidelicet spectabilibus et magni nominis uiris, amicis meis, Walbertho scilicet Binguensi aduocato, filiolo eque meo, domno quoque Godefrido, abbate sancti Eucharii, sed et domno Guillelmo, abbate sancti Huberti, suo me conductu et sumptu ad propria liberaliter reducentibus.*” GG Ep. 50, l. 218-223. Voor de datering van deze reis, zie Delehay, *Mélanges*, p. 75.





80  
48  
*loce*  
**Philippus archiepiscopus ab  
lati maioris monasterii  
micerio ecclesie castri noui.**

rei et argentea. s. lignea et fictilia et prassini  
musicantem concentum celi moderatur nunc  
illud dormire facient nunc suscitans artif  
sue pluma habet instrumenta non tantum lyras  
et organa et tympana. s. etiam tybiae calamos  
et fistulas. Proinde consideratio uasculi ut  
instrumenti si nec illud argenteum nec istud  
eburneum. s. aut hoc ligneum aut illud ficti  
le sit. nullatenus quod in uase uobis in  
tatur uel in instrumento cantat reprobis  
nec propter inceptum portitorem salubria bene  
fici munera maxime dei abiciatis. Nemp  
si in uisus est qui hodie audeat dicere an  
gumentum querit eius qui in me loquitur  
xpo. et illud. puto quod et ego spiritum dei ha  
beam. tamen nec sic alicui pusillorum xpi  
consilium uobis respondendum est. quia scriptum est  
cum simplicibus. sermocinatio eius scilicet  
dei. sicut ait beatus benedictus sepe re  
uelat dominus uimior quod melius est. Omni  
potens deus qui stans in synagoga deorum in  
medio eos diiudicat. non recte iudicantes  
accipiens et dicens. usque quod iudicatus in  
quitate. et facies peccatorum sumitis. edu  
cat quasi lumen iustitiam uestram et uide  
bit uos tanquam meridiem. ne hesitando  
iudicare in tenebris ambuletis et mal  
incurratis iudicium. inspiretque cordi  
uostro ut iudicetis egeno et pupillo. hu  
mili et pauperem iustificetis. et cetera mi  
sericordie et iusticie opera exequamini. quam  
cum misericordibus. terram possideatis et  
cum iustis sancti iudicab. thronum iudicia  
rie dignitatis optineatis. quando ueniet  
dominus ad iudicium cum senatoribus. populi sui  
aperet.

**B**hilippus gratuito da munere  
coloniensium archiepiscopi dilectis in  
xpo et reuerendis dominis abbatibus  
maioris monasterii et primicerio ecclesie castri  
noui. et fratribus sub eorum censura immortali domino  
beato quod martino famulantibus. pro merito  
pie seruitutis. primium eterne retributionis. Cum  
deus omnipotens pro incomprehensibilem sue maiesta  
tis essentiam omni equalitate loco adstr. si loquor  
nec circumscriptione constructus. nec distinctione  
diffusus non equalitate tam in omni loco gratie seu  
uirtutis sue effectus ostendit. Sicut ab aliis  
discernens quodam archano consilio sui arbitrio  
propter eos qui mihi erudiendi sunt. et uolendi  
ad salutem ad sibi specialiter in eis seruendum  
et seruanda uite mandata uberiori munere  
suo largitate insignita nobilitat.  
Unde uestra quoque loca singulari reuerentia dig  
na censuerim. que ab eterno ordinans omnia  
diuine benignitatis dispositio eo patrono  
illustrauit. eo defensore munuit. quo post  
beatos apostolos nullus mouent uel seruire sub  
limior. uel nominis diffinitione celebrat.  
Vos etiam tante progatue magnificentia  
insignes. non immerito beatos et felices due  
rim. quos eorumdem habitatores et possessores  
loquor deus firmat. quos alterum idem clarissi  
mus et pusillus patronus uestrum in carne uiuens  
edificauit. et conuersionis scilicet presentia  
consecrauit. alterum mox uel imo regnas  
cum xpo sacratissimum corpus sui repositioe  
stouent. <sup>an n.</sup> omni dignum uenatione effectat.

Figuur 16: Koninklijke Bibliotheek Brussel, hs. 5527-34, fol. 80r.

**OVERZICHT VAN DE INHOUD:**

	<b>Auteur(s)</b>	<b>Dossier</b>
1r-1v	N.	Miraculum de liberalitate
2r-58v	Guibertus	Vita sancti Martini Vers (met proloog)
59r-62r	?	Carmen de sancto Martino
62r-62v	Joseph van Exeter?	Lofdicht op Guibertus, abt van Gemblours
63r-132v	Guibertus//Philip van Heinsberg//de gemeenschappen van Tours	Epistulae: 1-15
133r-141v	Hildegard van Bingen	Visio ad Guibertum missa
141v-145v	Hildegard van Bingen	Visio de sancto Martino
145v-190v	Guibertus// Hildegard van Bingen //de gemeenschappen van Villers, Gemblours en Rupertsberg	Epistulae : 16-38, inclusief HB Ep. 103r, 106r, 109r
(191r)	(Hildegard van Bingen)	(Brief aan Keulse prelaten: HB Ep. 15r) -> 15 <sup>e</sup> -eeuwse toevoeging
191v-209r	Theoderik van Echternach en Godfried van Disibodenberg	Vita Hildegardis
209r-210v	Theoderik van Echternach?	Lectiones Hildegardis
210v-211r	De gemeenschap van Villers	Epistulae: 39
211r-211v	?	Hymne over de Thebaanse martelaren
211v	?	Hymne over St-Robertus
211v-222v	Guibertus//Godfried van St- Eucharius //Joseph van Exeter	Epistulae: 40-45
222v-223r	Joseph van Exeter	De sancto Martino
223r-224r	Joseph van Exeter	Metra de virginitate
224r-267r	Guibertus // Godfried van St- Eucharius	Epistulae: 46-54; 40-42; 55-56

## OVERZICHT VAN DE BRIEVEN IN DE *MEMORIALE*

Het onderstaande overzicht van Guibertus' brieven is gebaseerd op de uitgave van zijn *epistularium* door Albert Derolez. In deze editie hield Derolez de volgorde van de brieven aan zoals die in het handschrift zijn opgenomen en nummerde alle brieven doorlopend. Hij nam echter de drie brieven van Hildegard niet op in zijn editie, gezien deze al in het kader van Hildegards correspondentie door Lieven Van Acker waren uitgeven. In dit overzicht zijn deze brieven wel opgenomen, met het nummer dat ze in de editie van Van Acker kregen.

Briefnr.	Afzender	Bestemming	Datering
1	Guibertus	Philip van Heinsberg	1177-1191
2	Guibertus	Philip van Heinsberg	1177-1191
3	Philip van Heinsberg	De twee gemeenschappen van Tours	Kort voor september 1180
4	Abt Hervé en de monniken van Marmoutier	Philip van Heinsberg	Eind 1180 - begin 1181
5	Philip, deken, Renardus, tesorier en de kanunniken van Châteauneuf	Philip van Heinsberg	Eind 1180 - begin 1181
6	Philip, deken, Renardus, tesorier en de kanunniken van Châteauneuf	Philip van Heinsberg	Lente 1181
7	Guibertus	Philip van Heinsberg	Lente 1181
8	Guibertus	Philip van Heinsberg	Juni - december 1181
9	Guibertus	Philip van Heinsberg	1181
10	Guibertus	Philip van Heinsberg	Februari 1182
11	Guibertus	Philip van Heinsberg	Kort na januari 1183
12	Guibertus	Abt Hervé en de monniken van Marmoutier	Eind 1183?
13	Guibertus	Abt Hervé en de monniken van Marmoutier	Eind 1183?
14	Guibertus	Abt Godfried en de monniken van Marmoutier	Na april 1205
15	Guibertus	Philip van Heinsberg	Na 20 april 1180 - voor augustus 1191
16	Guibertus	Hildegard van Bingen	1175
17	Guibertus	Hildegard van Bingen	1175
(HB Ep. 103r)	Hildegard van Bingen	Guibertus	1175
18	Guibertus	Hildegard van Bingen	Kort na de herfst 1175
19	Guibertus	Hildegard van Bingen	1176
20	Guibertus (?) en de monniken van Villers	Hildegard van Bingen	Kort na de vasten 1176

(HB Ep. 106r)	Hildegard van Bingen	Guibertus	1176
21	Guibertus (?) en de monniken van Villers	Hildegard van Bingen	1176
22	Guibertus	Hildegard van Bingen	1176
23	Guibertus	De gemeenschap van Rupertsberg	Kort voor november 1176
24	Guibertus	Hildegard van Bingen	Januari 1177
(HB Ep. 109r)	Hildegard van Bingen	Guibertus	1177
25	Radulfus, monnik van Villers	Guibertus	1178-1179
26	Guibertus	Radulfus, monnik van Villers	1178-1179, herwerkt na 1185
27	Guibertus	Jonas, de parochiepriester van Perwez	Juli 1177 – September 1179
28	Guibertus	G. (Willem van Namen?)	1179
29	Guibertus	De monniken van Gembloers	Begin 1180
30	De monniken van Gembloers	Guibertus	Eind 1177 - 1178
31	Johannes van Wl., monnik van Gembloers	Guibertus	1177-1180
32	Guibertus	Abdis Ida en de nonnen van Rupertsberg	Rond de vasten 1185
33	Abdis Ida en de nonnen van Rupertsberg	Guibertus	Net voor de brand te Gembloers van 1185
34	Guibertus	Gertrude, non van Rupertsberg	Tussen de vasten en de brand van 1185
35	Gertrude, non van Rupertsberg	Guibertus	Na brief 34 (1185?)
36	Guibertus	Abdis Ida en de nonnen van Rupertsberg	Eind 1185 (na de brand)
37	Guibertus	Gertrude, non van Rupertsberg	Na brief 36 (1185-1186?)
38	Guibertus	Bovo, monnik van Gembloers	Deels uit de tweede helft van 1177, deels uit eind 1179 – begin 1180
39	De monniken van Villers	De nonnen van Rupertsberg	Kort na 17 september 1179
40	Guibertus	Godfried, abt van St-Eucharius	Voor brief 42 (1204?)
41	Godfried, abt van St-Eucharius	Guibertus	Na brief 40 (1204?)
42	Guibertus	Godfried, abt van St-Eucharius	Na 1204 – voor november 1207
43	Joseph van Exeter	Guibertus	1188-1189
44	Joseph van Exeter	Guibertus	1188-1189
45	Joseph van Exeter	Guibertus	Juni of juli 1190
46	Guibertus	Joseph van Exeter	Na 1194
47	Guibertus	Philip van Heinsberg	1181-1185 (herwerking)

			van traktaatbrief 7)
48	Guibertus	Siegfried, de aartsbisschop van Mainz	Na 1212
49	Guibertus	Siegfried, de aartsbisschop van Mainz	Na 1212
50	Guibertus	Siegfried, de aartsbisschop van Mainz	Na 1212
51	Guibertus	Siegfried, de aartsbisschop van Mainz	Na 1212
52	Guibertus	Koenraad, de aartsbisschop van Mainz	1196?
53	Een anonieme cisterciënzer abt (Guibertus?)	Christiaan, de aartsbisschop van Mainz	1165-1183
54	Guibertus	Siegfried, de aartsbisschop van Mainz, en Philip, de bisschop van Ratzeburg	Ca. 1205
55	Guibertus	Een vrouwengemeenschap (Rupertsberg?)	?
56	Guibertus	? (de lezer?)	?

### ***KBR hs. 5397-5407 : De martinellus***

Gembloers, (late twaalfde en) vroege dertiende eeuw (deels 1181-1206/1208, deels kort na 1206/1208?).

Dit handschrift is geheel gewijd aan St-Martinus en diens hagiografen en kan dus als een *martinellus* beschouwd worden<sup>10</sup>. Het bestaat uit drie codicologische eenheden met 24 genummerde katernen. De eerste codicologische eenheid (fol. 1v-16v, 2 katernen) bevat enkel Guibertus' *Apologia* voor Sulpicius Severus en dient deels als inleiding op de gehele codex. In de tekst wordt bijvoorbeeld het advies gegeven aan potentiële kopiisten van de *martinellus* om niet af te wijken van Guibertus' voorbeeld<sup>11</sup>. De tekst is neergepend door twee handen, waaronder hand A die Albert Derolez in hs. 5527-34 ontwaarde. Vermoedelijk werd deze tekst toegevoegd na het tot stand komen van de twee andere codicologische eenheden, die de ware *martinellus* vormen en vermoedelijk ook tezamen geproduceerd werden, gezien het doorlopen van dezelfde hand en opmaak over de cesuur tussen de eenheden heen. De tweede codicologische eenheid (fol. 17r-66v, 7 katernen) opent met enkele verzen over Martinus, vervolgens komt de traditionele Martinus-hagiografie aan bod (zijnde Sulpicius' *Vita Martini*, zijn drie epistels en de *Dialogi*). Hierop volgen Alcuinus' *Vita Martini* en drie twaalfde-eeuwse teksten gewijd aan Martinus, zijnde een brief van Adam van Perseigne, een visioen van Hildegard van Bingen en een preek van Bernardus van Clairvaux. Mogelijk dateren de openingsverzen (fol. 17r) pas van na het toevoegen van de *Apologia* aan de *martinellus*. Vaak werd immers fol. 1r blanco gelaten. Die vormde immers het buitenste folium van de codex en stond bloot aan verwerking. Na het toevoegen van de eerste codicologische eenheid was er dan ook geen nood meer om fol. 17r blanco te laten. De verzen werden daarenboven mogelijk door een andere hand neergeschreven dan de daaropvolgende tekst. Eenheid twee werd neergeschreven door drie of vier handen, waaronder opnieuw hand A alsook de hand die Derolez in hs. 5527-34 als hand B identificeerde. Het laatste katern beslaat slechts drie folia en ook het katernnummer ontbreekt. De derde codicologische eenheid (fol. 67r-187v, 15 katernen) bevat hoofdzakelijk mirakels uitgevoerd door Martinus, van de hand van verscheidene – vaak anonieme – auteurs. De codex sluit af met enkele hagiografische teksten over Martinus' bewonderaars. De laatste tekst, de *Vita Gregorii Turonensis*, breekt abrupt af op het einde van fol. 187v, vermoedelijk is hier ten minste één katern verloren gegaan. Gezien de verweerde staat van het laatste folium moet dit vrij vroeg gebeurd zijn.

---

<sup>10</sup> De beschrijving van dit handschrift berust op eigen waarnemingen. De paleografische analyse werd uitgevoerd door Valeria Van Camp, waarvoor ik haar veel dank verschuldigd ben.

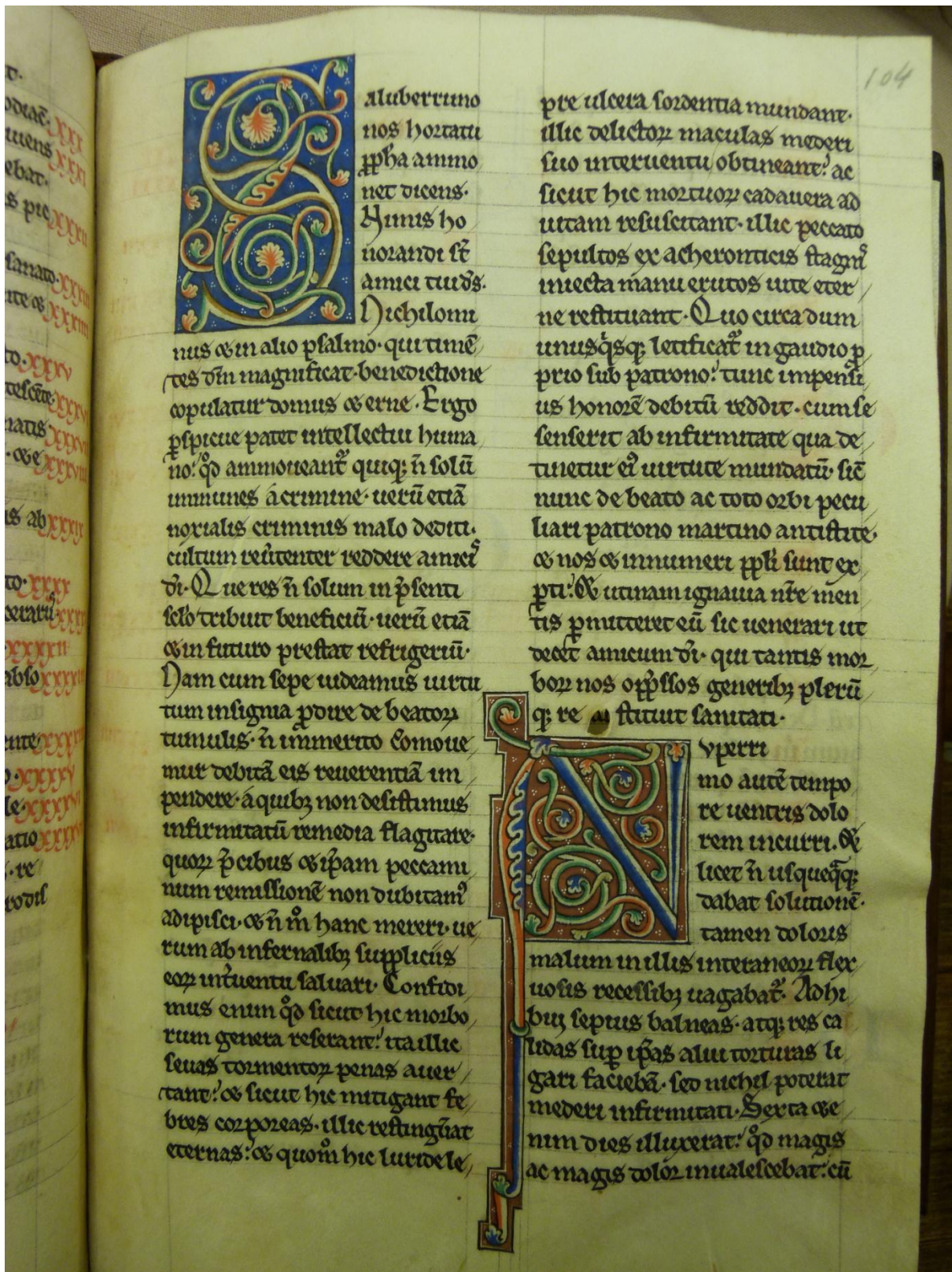
<sup>11</sup> *Apologia*, fol. 14r.

De relatief grote codex (285 x 190 mm) is mooi en zeer verzorgd uitgevoerd in twee kolommen. Er zijn weinig marginale nota's of correcties op te merken doorheen het handschrift. De gekleurde initialen zijn meestal vrij sober, maar hier en daar werden ze iets uitvoeriger gedecoreerd. Soms is interpunctie aangebracht om het lezen te vergemakkelijken, maar indelingen in *lectiones* – gebruikelijk bij hagiografische teksten die werden voorgedragen in een liturgische context of tijdens de maaltijden – komt nergens voor. De codex was dus eerder een prestigeobject, dat eerder voor private lectuur bedoeld was. De codex wordt gedateerd in de eerste helft van de dertiende eeuw<sup>12</sup>. Het feit dat handen A en B van codex 5527-34 aan het handschrift hebben gewerkt alsook de directe link met Guibertus maakt het mogelijk deze datering te verengen tot de eerste kwart van de dertiende eeuw, parallel met de productie van hs. 5527-34. Zoals hoger gesuggereerd is het waarschijnlijk dat codicologische eenheden twee en drie, de kern van de *martinellus*, tezamen werden geproduceerd, ten vroegste na Guibertus' verblijf te Tours, waar hij een aantal van de opgenomen teksten kopieerde (dus na 1181). De *Apologia*, en eventueel de verzen, werden vermoedelijk later aan deze kern toegevoegd zijn, alleszins na c. 1206-1208, de datering van de *Apologia*. Aangezien de *Apologia* refereert aan de teksten opgenomen in de kern, vormt het opstellen van deze *Apologia* meteen ook de *ante quem* voor de kern. Bovendien, gezien de *Apologia* expliciet als inleiding op het handschrift is bedoeld, lijkt het logisch dat die daar vrij snel aan toegevoegd is, alleszins voordat de katernen genummerd werden. Kortom, de kern van de *martinellus*, gevormd door codicologische eenheden twee en drie, werd tussen 1181 en 1206-1208 geproduceerd, waarna de *Apologia* en de verzen kort na 1206-1208 aan dit geheel werden toegevoegd. Hs. 5397-407 ontstond dus tijdens Guibertus' leven en gaat hoogstwaarschijnlijk op hem terug. De *martinellus* vormt de neerslag van Guibertus' levensproject rond St-Martinus en kan derhalve als de pendant van hs. 5527-34 worden beschouwd.

---

<sup>12</sup> Albert Derolez, e.a., *Corpus catalogorum Belgii: the medieval booklists of the southern Low Countries. 7: The surviving manuscripts and incunables from medieval Belgian libraries*, Koninklijke Academie, Brussel, 2009, p. 125.





Figuur 17: Koninklijke Bibliotheek Brussel, hs. 5397-407, fol. 104r.



**OVERZICHT VAN DE INHOUD:**

	<b>Auteur(s)</b>	<b>Dossier</b>
1v	?	Gennadius in libro illustrium virum de Severo Scriptore V. sancti Martini
1v-16v	Guibertus	Apologia Sulpicii Severi
17r	?	Verzen over Sint-Martinus ('O martine, flos presulum')
17v-51v	Sulpicius Severus	Vita sancti Martini, voorafgegaan door brief aan Desiderium; 3 brieven m.b.t. Sint-Martinus; De obitu sancti Martini; Dialogi
51v-54r	Alcuinus	Vita sancti Martini
54r-56v	Adam van Perseigne	Brief 'Par Apostolis'
56v-61r	Hildegard van Bingen	Visio de sancto Martino
61r-66v	Bernardus van Clairvaux	Sermo de sancto Martino
67r-111v	Gregorius van Tours	Miracula sancti Martini
111v-118v	Odo v Cluny // Fulco (toegeschreven aan)	Historia translationis in Burgundiam, voorafgegaan door brieven van Fulco en Odo
118v-128r	Hebernus?	Miracula post reversionem sancti martini 'Ab Heberno'
128r-131v	?	Miracula SS. Agnetis et Burgundufariae 'Anno 1141'
131v	Sint-Martinus (toegeschreven aan)	'Clemens est trinitas'
131v-133v	?	'Venimus en istuc'
133v-135r	?	Mirakel over Sint-Martinus (<Vita Silvani)
135r-141r	Gregorius van Tours (toegeschreven aan)	Septem Dormientium, voorafgegaan door inleidende brief
141r-153r	Odo van Cluny	Sermo de combustione
153r-180r	Johannes van Salerno	Vita Odo Cluniensis
180v-182r	?	Lectiones Sulpicii Severi
182r-187v	Odo van Cluny	Vita Gregorii Turonensis (onvolledig)

## ***KBR hs. 5535-37 : De traktaatbrieven***

Gembloers, vroege dertiende eeuw (c. 1214?).

Deze codex bevat de traktaatbrieven en de *De destructione monasterii Gemblacensis*<sup>13</sup>. De drie codicologische eenheden beslaan in het totaal 21 katernen. De eerste eenheid (fol. 1r-4v, 1 katern) bevat op fol.1v-4r de *De destructione* en is bedoeld als inleiding op de gehele codex. De tekst werd geschreven door twee handen. Op fol.1r werd later een inhoudstafel toegevoegd en fol. 4v is blanco gelaten. De twee andere codicologische eenheden bevatten de traktaatbrieven en werden geproduceerd door twee scribenten die met Derolez's handen B en C uit hs. 5527-34 gelijk te stellen zijn (handenwissel tussen folia 140r. en 140v.; met uitzondering van folium 107 dat door een derde hand geschreven is). De tweede eenheid (fol. 5r-100v, 12 katernen) bevat de eerste tien traktaatbrieven. De negende brief eindigt middenin de tweede kolom van folium 95v. en is onvolledig. De tiende brief begint bovenaan de tweede kolom van folium 96r. Vermoedelijk is hier door de scribent plaats gelaten, maar om een onbekende reden heeft hij de brief nooit afgewerkt. Ook brief 10 eindigt halverwege het laatste folium en is dus nooit afgewerkt. De derde codicologische eenheid (fol. 101r-163v, 8 katernen) begint met een katern van slechts zeven folia. Van het ontbrekende folium is helemaal in het begin van het katern nog een spoor terug te vinden: daar is namelijk een folium weggesneden. Vermoedelijk had de scribent, dezelfde hand als het einde van de vorige codicologische eenheid, het begin van het katern opengelaten om hierop brief 10 te vervolledigen, maar heeft hij daar om één of andere reden van af gezien, waarna bij het samenbinden van de katernen besloten werd het lege folium weg te snijden. Dit impliceert dat deze twee codicologische eenheden tezamen werden geproduceerd. De derde eenheid bevat de overige vier traktaatbrieven. Op het einde van de codex is een bezitsmerk en een 'anathema'-formule toegevoegd.

De codex lijkt qua formaat (310 x 210 mm) en opmaak vrij goed op hs. 5527-34 en 5397-407. Enkel de initialen wijken af van die uit de andere Gembloerse handschriften door hun meerkleurigheid en de lange, krullerige versieringen. Er zijn hier en daar marginale nota's en correctietekens aangebracht, maar er zijn geen substantiële wijzigingen aangebracht in de tekst. Op sommige plaatsen zijn uitspraakindicaties aangebracht. Andere gebruikssporen blijven uit. De titels zijn toegevoegd door een late vijftiende- of vroege zestiende-eeuwse hand. De codex werd van een legger gekopieerd, getuige de kopiistenfouten doorheen de tekst (vb. het herhalen van een regel die vervolgens doorstreept werd). Op fol. 1r noteerde een veertiende-eeuwse hand dan ook: '*Scriptor huius libri eum multis mendis corrupit ac erratis*'. Omwille van de directe link met Guibertus en de aanwezigheid van handen B en C,

---

<sup>13</sup> De beschrijving van dit handschrift berust op eigen waarnemingen. Ook deze paleografische analyse werd uitgevoerd door Valeria Van Camp, waarvoor ik haar opnieuw veel dank verschuldigd ben.

die ook aan de twee andere handschriften van het drieluik meewerkten, mogen we veronderstellen dat ook dit handschrift uit de vroege dertiende eeuw stamt. Op basis van *De destructione* zouden we dit kunnen preciseren als c. 1214, omstreeks de dood van Guibertus die er de eerste aanzetten toe heeft gegeven. De bewering in *De destructione* – dat dit een collectie vroege brieven is die Guibertus op het einde van zijn leven gebundeld heeft – lijkt correct te zijn. Het belang van de codex voor de gemeenschap van Gembloers lijkt echter beperkt te zijn geweest, getuige de weinige gebruikssporen en het feit dat men zich niet de inspanning getroost heeft om brieven 9 en 10 af te werken.

Epistola abbas Guiberti  
scolastici. laudat. et ad alios plurimos.

scilicet ad Arnulphu

Epistola 6. Gemundacensis mona  
chi ad Arnulphu scolasticu Ka

rissimu s.

Arnulpho  
egregie p  
bitatis sco  
lastico. Gu  
bertus mat  
tinus in  
fide suus.

ratam autē. clarā dōcē. carā  
possessionē. integrē scilicet a  
micitie. desiderabile & incom  
parabile munus. Verbum bo  
num dulce. fidele. feruens. ier  
ubans mentē meam iocundo  
impetu debriatam letificat. h  
ut eo meū suauiter concalesca  
& sobrio replearis gaudio. cor  
meū cordi tuo uerbū idē eruc  
tate deliberat. Presentes tam  
littere. n̄ hoc potum t̄ eructua  
tum pferent. Et eo p̄ has erum  
pentes quosdā quasi ructus hau  
ries. suaves quidem sed tenues  
ad cōparationē copiose ubra  
tis illi. quam dū ore ad os te  
cum loquat pfluere letaberis.  
Tunc enī n̄ ructus leues nari  
bus. sed in sinu mentis tue cū  
toto corde uerbū integrū. totaq;  
simul mea effundā uiscera. Ds  
scit n̄ mentior. sed ex habundā  
tia cordis. os loquitur simpli  
citer. Adesto intellectu. & quid  
istud in uoluerū suo enigmatē

contineat. cum excussum erit  
collige. Verbū bonum uerbum  
cordis. ē de te diligendo cōplici  
ta mentis mee cogitatio. quā de  
noticia pbitatis tue uisu uel  
auditu in se tracta quasi qdam  
semine concepit ipa. & adhuc  
clausā fouet utero. hoc ē secre  
to memorie. S; conceptus ista  
ad ultus. maturitate sua in lu  
cem p̄ire gestiens. si apte par  
tu pferatur. hoc ē mente cogita  
tionem suam de affectu tuo fōā  
parturiente. Dilectionis cara ples  
ex uicinis inaptum uocis allūp  
tione cōpata. ouis officio pfun  
datur. Que scilicet ples ut ut  
q; nobis ad affectum uiuat. de  
uotis affectuū inter nos nutri  
atur obsequiis. & p̄is benefici  
orū indolentē confirmet offi  
cius. **N**actenus tecū tamquam  
cū scolastico figuratū lusi ka  
tactere. h̄ tam serio ipalam in  
tentionis mee causas accipe.  
Dicit erudiens nos sapientia.  
Ve soli. quia cum ceciderit n̄  
h̄t subleuantē se. Melius est  
ḡ duos ēē simul qm unū. habe  
bunt enī emolumentū societatis  
sue. Si unus ceciderit ab alte  
ro fulciet. Et si quispiā pualu  
erit adūsus unū. duo resistēt  
ei. Ve soli. Unus quom calefi  
et. Si dormierint duo. fouebū  
tur mutuo. Et iterū. fratet q

v. sua spate

Figuur 18: Koninklijke Bibliotheek Brussel, hs. 5535-37, fol. 5r.

**OVERZICHT VAN DE INHOUD:**

	<b>Auteur(s)</b>	<b>Dossier</b>
1r	-	Inhoudstafel (later toegevoegd)
1v-4r	Guibertus?	De destructione monasterii Gemblacensis
5r-14r	Guibertus	Epistula: aan Arnulfus (=T-Ep.1)
14r-26r	Guibertus	Epistula: aan Arnulfus (=T-Ep.2)
26r-33v	Guibertus	Epistula: aan Arnulfus (=T-Ep.3)
33v-40v	Guibertus	Epistula: aan Arnulfus (=T-Ep.4)
40v-49r	Guibertus	Epistula: aan Arnulfus (=T-Ep.5)
49r-65v	Guibertus	Epistula: aan Arnulfus (=T-Ep.6)
65v-72v	Guibertus	Epistula: aan Johannes (=T-Ep.7)
72v-78v	Guibertus	Epistula: aan Johannes (=T-Ep.8)
78v-95v	Guibertus	Epistula: aan Rainerus (=T-Ep.9)
96r-100v	Guibertus	Epistula: aan Rainerus (=T-Ep.10)
101r-110v	Guibertus	Epistula: aan Lambertus (=T-Ep.11)
110v-127r	Guibertus	Epistula: aan Lambertus (=T-Ep.12)
127r-141r	Guibertus	Epistula: aan Lambertus (=T-Ep.13)
141r-163v	Guibertus	Epistula: aan Rainerus (=T-Ep.14)

## ***KBR hs. 5387-96 : Het kladhandschrift***

Gembloers, late twaalfde en vroege dertiende eeuw.

Handschrift 5387-96 is een verzamelhandschrift met teksten van zeer diverse aard, waarvan sommige terugkomen in Guibertus' *memoriale* en *martinellus*<sup>14</sup>. De structuur van dit manuscript is bijzonder complex<sup>15</sup>. De 26 katernen vormen samen zeven codicologische eenheden. De eerste drie eenheden bevatten signaturen en vormen dus één geheel. De eerste eenheid (fol. 1r-37v, 5 katernen) en de tweede (fol. 38r-92v, 7 katernen) werden door dezelfde hand schreven en bevatten teksten over St-Martinus, waaronder Guibertus' *Vita sancti Martini* in proza. Deze tekst stelde Guibertus pas na zijn aftreden in 1204 op. Hierna zijn drie katernen verloren gegaan. De derde eenheid (fol. 93r-123v, 4 katernen) opent met een *salutatio* aan Martinus op fol. 93r, waarna de versozijde blanco is gelaten. Klaes suggereert omwille van de verweerde staat van deze versozijde dat deze lange tijd als laatste pagina heeft gediend. Dit lijkt raar aangezien dit folium zich in een katern bevindt. Mogelijk is de schade opgelopen alvorens het katern gevormd werd en is de versozijde omwille van die reden ook blanco gelaten. Dit suggereert dat men er geen graten in zag voor het handschrift 'beschadigd' perkament te gebruiken. Verder bevat deze eenheid mirakelverhalen (waaronder een mirakel gedateerd in 1200), teksten over Martinus' hagiografen, een overzicht van de bisschoppen van Tours, een anoniem traktaat en twee brieven uit Guibertus' collectie (brief 53 toegeschreven aan een cisterciënzer abt, brief 4 van de gemeenschap van Marmoutier te Tours). De vierde codicologische eenheid (fol. 124r-145v, 2 katernen) bevat twee teksten van Arnold van Bonneval die door één hand werden opgetekend. Eén hand verzorgde de vijfde eenheid (fol. 146r-176v) met daarin Guibertus' briefwisseling met Godfried van St-Eucharius en de *Vita* van Hildegard die Godfried hem bezorgde. Deze correspondentie dateert van na 1204, maar van vóór november 1207. De tekst op folium 176 – een fragment uit brief 15r uit Hildegards briefverzameling<sup>16</sup> – is een vijftiende-eeuwse toevoeging. Op deze plaats was oorspronkelijk ruimte voorzien voor de *Lectiones* voor Hildegards feestdag aldus een nota onderaan het voorgaande folium, maar die zijn blijkbaar nooit toegevoegd. De voorlaatste eenheid (fol. 177r-192v, 2 katernen) bevat Guibertus' correspondentie met Hildegard (brieven 21 t.e.m. 26 en Hildegards brief

---

<sup>14</sup> De beschrijving van dit handschrift is gebaseerd op het onderzoek van Albert Derolez, Monika Klaes en Tjamke Sniijders, aangevuld met eigen waarnemingen. Zie Derolez, 'Introduction', pp. xxiii-xxix; Klaes, 'Inleitung', pp. 173\*-167\*; Sniijders, *Ordinare et communicare. Redactie, opmaak en transmissie van hagiografische handschriften in kloosters uit de Zuidelijke Nederlanden, 900-1200*, onuitgegeven doctoraatsscriptie, prom. Steven Vanderputten (Universiteit Gent), database op bijgevoegde cd-rom.

<sup>15</sup> Zie bijvoorbeeld Derolez's vaststellingen voor de negentiende, de vierentwintigste en het laatste katern van het handschrift. Zie Derolez, 'Introduction', pp. xxv-xxviii.

<sup>16</sup> Het gaat dus over dezelfde tekst als degene die in deze periode ook in hs. 5527-34 werd ingelast op fol. 191r.

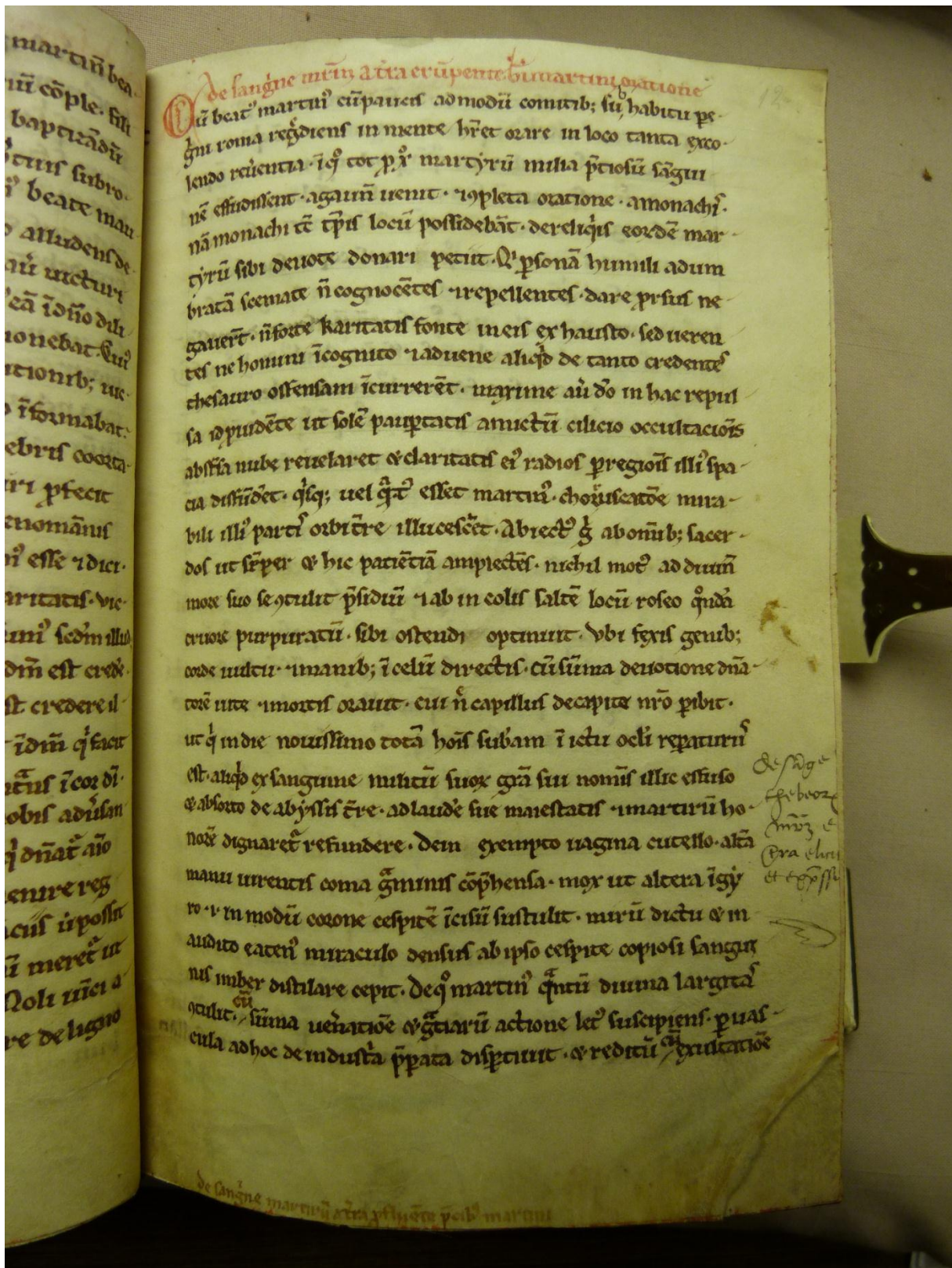
103r) en dateert van 1175-1181. Aangezien het begin van de eerste brief van de codicologische eenheid in de marge bijgeschreven werd, vermoedt Klaes hier het verlies van enkele folia. Het lijkt echter meer waarschijnlijk dat het hier niet over verlies van folia gaat – de tekst ontbreekt immers niet maar werd immers gekopieerd in de marge – maar om een doelbewuste keuze van de samensteller van het handschrift om de folia gewoon niet op te nemen en enkel de noodzakelijke beginregels van brief 21 te kopiëren in de marge. Ook de laatste brief is overigens onvolledig en breekt middenin de tekst af. Er ontbreken dus één of meerdere katernen aan het einde van deze codicologische eenheid. De laatste eenheid (fol. 193r-217v) bevat Guibertus' correspondentie met Philip van Heinsberg uit de vroege jaren 1180 en werd uitgevoerd door één kopiist. Zowel de eerste als de laatste brief van deze eenheid zijn onvolledig. Derolez wijst op de sterk afwijkende structuur van de katernen en wijt dit aan Guibertus' ingrijpen in de brieven (inlassen van passages etc).

Qua opmaak wijkt dit handschrift duidelijk af van de andere manuscripten uit Gembloers. Het manuscript meet slechts 231 op 152 mm, heeft veel marginale tekens waarvan de functie niet steeds duidelijk is, is niet in kolommen geschreven en de titels zijn tussen de tekst en in de marge in het rood toegevoegd. Jammer genoeg zijn de marges van het handschrift ooit afgesneden, waardoor heel wat titels slechts partieel overgeleverd zijn. Op de woorden zijn accenten aangebracht wat aangeeft dat de teksten voorgelezen werden. Ook is er sterk gecorrigeerd doorheen het handschrift. Sommige van deze correcties schrijft Derolez omwille van de onge oefendheid van de hand toe aan Guibertus zelf (vb. fol. 149r-154v en 156r). Op veel plaatsen vertoont het perkament gaten of scheuren die men heeft proberen te herstellen. Als deze onvolkomendheden al voor het neerschrijven van de teksten aanwezig waren, dan onderschrijft dit de hogervermelde hypothese dat men voor dit handschrift perkament van mindere kwaliteit heeft gebruikt. Alles tezamen genomen wijst dit erop dat het handschrift eerder een soort kladmanuscript was waarin Guibertus doorheen zijn leven verschillende teksten verzamelde, die hij vervolgens 'verfraaide' en eventueel opnam in een ander, meer verzorgd handschrift. De datering van de verschillende onderdelen van de codex maakt duidelijk dat dit proces van verzamelen en reviseren plaatsvond tussen c. 1181 en 1214, Guibertus' sterfdatum<sup>17</sup>. Dat het opstellen van de verschillende delen tijdens Guibertus' leven plaatsvond onder diens supervisie blijkt duidelijk uit de aangebrachte correcties en de interne logica van de eenheden. Wanneer de verschillende eenheden vervolgens precies samen werden gebonden, is onzeker, maar gezien de directe relevantie ervan voor Guibertus kunnen we aannemen dat dit nog tijdens zijn leven, of ten laatste kort na zijn dood gebeurde. Waarom in een dergelijk 'verzameldossier' aanduidingen voor de uitspraak werden aangebracht, is moeilijk te verklaren: het handschrift was immers niet bedoeld om hardop voor te lezen, maar enkel een basis om teksten te herwerken en bewaren.

---

<sup>17</sup> Enkel de vierde codicologische eenheid kan niet gedateerd worden en kan dus eventueel uit een vroegere periode stammen.





**O** de sanguine martini a terra erupente. *huic martini oratione*  
 Quia beatus martinus cum paucis ad modum comitibus; sui habitum per-  
 gressus roma rediens in mente habet orare in loco tanta exco-  
 lendo reuerentia. in quo totus per martirum milia preciosum sangui-  
 nis effundunt. agam uenit. repleta oratione. a monachi.  
 nam monachi tunc temporis locum possidebant. dereliquit eorum de mar-  
 tyrum sibi deuote donari petiit. Quia personam humilium adum-  
 brata seueritate non cognoscentes. repellentes. dare presertim ne-  
 gauerunt. in fonte karitatis fonte in eis exhausto. sed ueren-  
 tes ne homini incognito. raduene aliquid de tanto credentes  
 chesituro offensam incurrerent. martine autem deo in hac repul-  
 sa impudenter ut sole paupertatis amictum cilicio occultationis  
 absissa nube reuelaret. et claritatis eius radios pregrossi illi spa-  
 cia distenderet. quibus; uel quod esset martinus. choiustatione mira-  
 bili illi partem orbiter illucesceret. Abiecit ergo ab omnibus; sacer-  
 dos ut seper. et hic patientiam amplectens. nichil motus ad diuinum  
 more suo seculum presidium. ab in colis saltem locum roseo quidam  
 cruore purpuratum. sibi ostendi optinuit. Vbi flexis genibus;  
 corde uictu. immanibus; in celum directis. cum summa deuotione dno  
 coram uice. in mortis orauit. cui non capillus decapite non peribit.  
 ut quod in die nouissimo totam hostiam subam in ictu oculi reparatum  
 est. atque ex sanguine militum suorum gratia sui nominis illic effuso  
 et absorto de abyssis terre. ad laudem sue maiestatis. in martirum ho-  
 nores dignaret refundere. demum exempto uagina cuncto. alta  
 manu uentris coma geminis comprehensa. mox ut altera in gy-  
 ro. in modum corone cespitem ictum sustulit. mirum dictu et in  
 audito eadem miraculo densius ab ipso cespite copiosi sangui-  
 nis imber distillare cepit. de quo martinus quatuor diuina largita  
 scilicet. summa uenatione et gratiarum actione leti suscipiens. puas-  
 cula ad hoc de indulta preputa dispersit. et reditum in uenatione

*De p[er]p[et]uo  
 f[er]uore  
 m[er]ito  
 p[ro] christi  
 et c[on]f[ess]io[n]e*

*de sanguine martini a terra erupente per b[ea]tum martinum*

Figuur 19: Koninklijke Bibliotheek Brussel, hs. 5387-96, fol. 12r.



**OVERZICHT VAN DE INHOUD:**

	<b>Auteur(s)</b>	<b>Dossier</b>
1r-59r	Guibertus	Vita sancti Martini Proza
59v-63r	Adam van Perseigne	Brief 'Par Apostolis'
63v-68r	Odo van Cluny	Sermo de combustione (deels)
68r-90r	?	Miracula sancti Martini (= o.a. excerpten uit Gregorius van Tours, Historia Francorum liber X; Vitae patrum; Vita Troiani; Gregorius van Tours, Liber de passione S. Iuliani, cap. 34-35; ...)
90r-92v	?	Miracula sancti Martini (< Vita Eugendi, cap. 18)
93r	?	Salutatio sancti Martini ('Pontificum martine decus')
93v		(leeg)
94r-95r	?	Miracula sancti Martini ('Tempore sancti martini')
95v-99r	?	Miracula Sancti Martini (o.a. excerpt uit de Vita Romanus pres. in castro Blaviensis)
99v-101v	?	Lectiones Sulpicii Severi
101v-110v	Odo van Cluny	Vita Gregorii Turonensis
111r-115r	Gregorius van Tours	De episcopi turonensibus
115r-199v	Hervé van Bourg-Dieu?	Commentaar op <i>Versus maligni angeli</i>
119v-123v	Guibertus?// de gemeenschap van Marmoutier	Epistulae: 53; 4
124r-145r	Arnold van Bonneval	Tractatus de verbis domini in cruce positi + De laudibus B. Mariae virginis
146r-156r	Guibertus//Godfried van St-Eucharius	Epistulae: 40, 41; 42
156v-175v	Theoderik van Echternach en Godfried van Disibodenberg	Vita Hildegardis
(176r-176v)	(Hildegard van Bingen)	(Brief aan Keulse prelaten = Ep. HB 15r = 15 <sup>e</sup> -eeuwse toevoeging; in feite plaats opengelaten voor de Lectiones Hildegardis maar nooit aangevuld)
177r-217v	Guibertus//Hildegard van Bingen// de gemeenschap van Villers// Radulfus van Villers// de gemeenschap van Châteaneuf	Epistulae: 21; 22; 23; 24; HB 103r; 25; 26; 38; 6; 7; 8; 9; 10; 11

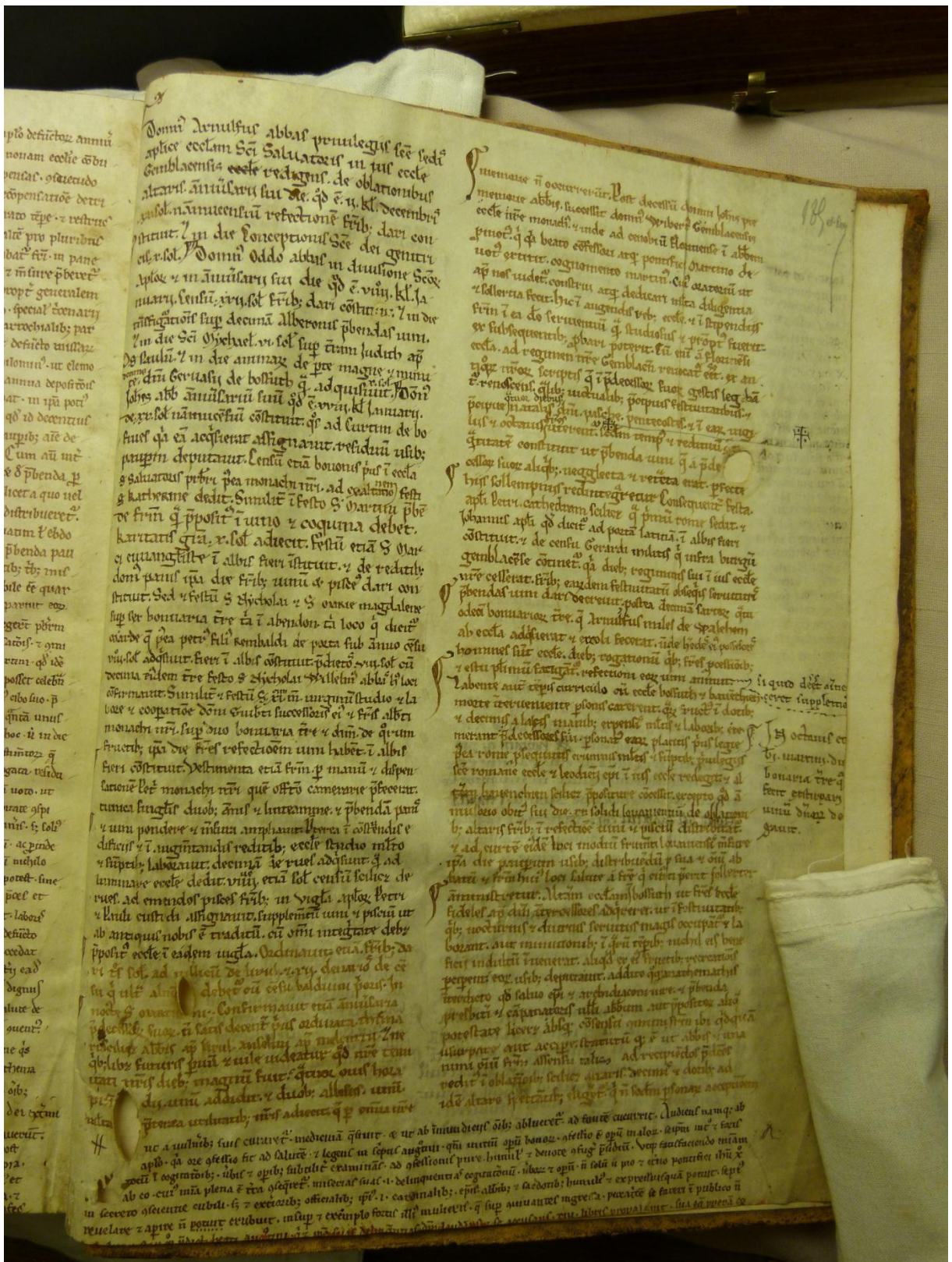
### ***KBR hs.5408-11 : De Notae Gemblacenses***

Gembloers, twaalfde en vroege dertiende eeuw (1204-1214).

Dit twaalfde-eeuwse handschrift<sup>18</sup> bevat teksten van Gregorius de Grote (*Symbolium fidei*, brieven en een preek) en teksten over deze figuur (Gregorius' *vita* en een anoniem lied). De codex is groot (315 x 230 mm) en bevat 23 katernen, allen genummerd met uitzondering van de laatste. Op het einde van het laatste katern waren oorspronkelijk enkele folia blanco gelaten. Hierop werden in de vroege dertiende eeuw de *Notae Gemblacenses* neergeschreven (fol. 184v-185v). Deze tekst bevat enorm veel correctietekens, aanvullingen, kruisverwijzingen en is vrij onduidelijk geschreven en gecorrigeerd door tien verschillende handen (zie Figuur 20). We kunnen dus vermoeden dat men de laatste lege pagina's van dit reeds bestaande handschrift heeft aangewend om een kladversie van de *Notae* op neer te schrijven, die later in het net moest worden uitgeschreven. Er is echter geen dergelijke 'netversie' overgeleverd, als men ze al ooit heeft uitgevoerd. De *Notae Gemblacenses* vallen op basis van inhoudelijke gronden grotendeels te dateren tussen 1204 en 1214, mogelijk met enkele aanvullingen tijdens de periode 1214-1224. De tekst werd hoogstwaarschijnlijk op initiatief van Guibertus opgesteld. Of echter ook de oorspronkelijke twaalfde-eeuwse codex aan Guibertus' werkzaamheden te linken is, kan moeilijk achterhaald worden. Gregorius de Grote was één van de favoriete kerkelijke auteurs van Guibertus én daarenboven befaamd voor zijn uitgebreide briefcollectie, maar gezien zijn algemene populariteit in monastieke kringen is dit onvoldoende om het opstellen van de codex met Guibertus in verband te brengen.

---

<sup>18</sup> De beschrijving van dit handschrift berust op de zeer beknopte analyse van de uitgever van de *Notae Gemblacenses* in *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores* 14, ed. O. Holder-Egger, p. 539 en op eigen waarnemingen.



Figuur 20: Koninklijke Bibliotheek Brussel, hs. 5408-11, fol. 185r.

**OVERZICHT VAN DE INHOUD:**

	<b>Auteur(s)</b>	<b>Dossier</b>
1r	?	(colofon)
1v	Gregorius de Grote	Sermo ad populum
1v-2r	Gregorius de Grote	Symbolum fidei
2r-175r	Gregorius de Grote	Register met 702 brieven
175r-178r	Paulus Diaconus	Vita Gregorius de Grote (interpolata)
178r-183r	?	Lied over Gregorius de Grote
183v-184r	(lege bladzijden)	
184v-185v	?	Notae Gemblacenses

## 1.2 Overzicht van het handschriftenbezit van Gembloers

Hieronder volgt een opsomming van alle gekende handschriften die uit het bibliotheekbezit van het klooster van Gembloers zijn overgeleverd, ingedeeld op chronologische wijze. Als ruggengraat diende het handschriftenoverzicht voor Gembloers in het zevende deel van de reeks *Corpus Catalogorum Belgii*. Deze gegevens werden aangevuld met informatie uit de secundaire literatuur en met eigen waarnemingen.

### Overzicht van de gebruikte literatuur en catalogi met de gehanteerde afkortingen

---

**Corpus** = Albert Derolez *et al.*, *Corpus catalogorum Belgii: the medieval booklists of the southern Low Countries. 7: The surviving manuscripts and incunables from medieval Belgian libraries*, Brussel 2009.

**Leitshuh** = Friedrich Leitschuh, *Katalog der Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Bamberg*, Bamberg 1887-1912.

**Licht** = Tino Licht, *Untersuchungen zum biographischen Werk Sigeberts von Gembloux*, Heidelberg 2005.

**Snijders** = Tjamke Snijders, *Ordinare et communicare. Redactie, opmaak en transmissie van hagiografische handschriften in kloosters uit de Zuidelijke Nederlanden, 900-1200*, Gent 2009.

**VDG** = Joseph Van den Gheyn *et al.*, *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque royale de Belgique*, Brussel 1901-1948.

Datering	Instelling	Ms. nr	Inhoud	Opmerkingen
9eE	KBR	5374-75	Vita S. Eligii	Snijders: 10eE
9eE-10eE	KBR	5325-27	Vergilius – Georgica glos. & Aeneis glos.	
9eE-14eE	KBR	5649-67	Vita Gertudis van Nijvel, Vita Benedicti, ...	Snijders: 7 codicologische eenheden uit 10eE tem 14eE
10eE	KBR	3971-73	Handelingen van de Apostelen, Apocalyps, de Brieven van Paulus, Passio S. Iacobi apostoli	
	KBR	5354-61	Venantius Fortunatus – Opera (o.a. over Martinus); Epistola Alexandri Magni ad Aristotelem	
11eE	Bamberg SB	Lit.3	Sacramentarium	Soms ook toegeschreven aan de kathedraal van Luik – zie bvb. Leitschuh.
	KBR	5333-35	Lucanus – Pharsalia glos.	
	KBR	5336	Valerius Maximus – Facta et dicta memorabilia	
	KBR	5339-44	Prudentius - Opera	
	KBR	5345	Cicero – Orationes	
	KBR	5346-47	Isidorus van Sevilla – Etymologiae; Marius Victorinus – In Ciceronis de inventione	
	KBR	5439-43	Boethius – Commentaar op Aristoteles	
	KBR	5459	Eugippius – Excerpta ex operibus S. Augustini	
	KBR	5463-67	Augustinus – Opera aliquot; Johannes Chrysostomus – Homiliae; Rather van Verona – Opera aliquot	
	KBR	5606-10	Ambrosius – De spiritu Sancto, De incarnatione dominicae sacramento & De fide	
	KBR	10012-13	Manilius – Astronomica; Priscianus – Periegesis	
	KBR	10078-95	Hyginus – Poeticon astronomicon; Favonius Elogius – Disputatio de somnio Scipio; Abbo van Fleury – Comm. in calculum Victorii	Licht: o.a. twee brieffragmenten v.d.h.v. de eerste abt Erluinus

1eH11eE	Luik Sem. Bibl.	6.F.30 bis	Augustinus – Opuscula; Caesarius van Arles – Sermones; Heriger van Lobbes – De corpore et sanguine Domini, ...	
	KBR	5321-22	Beda Venerabilis – De tabernaculo & De templo Salomonis	
	KBR	5330-32	Lucanus – Pharsalia (met glossen)	
	KBR	5337-38	Statius – Thebais & Achilleis	
	KBR	5348-52	Ps-Cicero – Rhetorica ad Herennium; Cicero – De inventione, Tusculanae disputationes & Pro Archia	
	KBR	5380-84	Arator – Historia apostolica; Claudianus – In Rufinum, In Eutropium, De bello gothico, De bello Gildonico; Geraldus – Waltharius-saga; Einhardus – Vita Caroli	Snijders: 1012-1048
	KBR	5424-25	Orosius – Historiae adversus paganos; Freulf van Lisieux – Historia	
	KBR	5460-61	Cassiodorus – Expositio psalorum	
	KBR	5468	Ambrosiaster – In epistolas Pauli; Chronicon episcoporum Cameracensium	
	KBR	5473	Ps-Hiëronymus – Breviarum in psalmos	
	KBR	5478-83	Hiëronymus – Opera o.a. brieven en traktaten	
	KBR	5499	Origenes – Homiliae in vetus testamentum	
	KBR	5500-03	Hiëronymus – In Isaiam	Licht: geschreven i.o.v. abt Olbert volgens codex zelf
	KBR	5504-12	Hiëronymus – In epistolas Pauli; Augustinus – In epistolas Pauli; Passio S. Ignatii; ... = Brieven en traktaten van Hiëronymus, Augustinus, Ignatius van Antiochië en Policarpus van Smyrna.	Snijders: 1012-1048
	KBR	5540	Hegesippus – Historia; Visio Caroli tertii; ...	
	KBR	5541-42	Gregorius de Grote – Moralia in Iob	
	KBR	5543-45	Beda Venerabilis – In Marcum, In actus apostolorum & In apocalypsim	



	KBR	5546	Ps-Beda – In Hieremiam	
	KBR	5547-50	Beda Venerabilis – In proverbia Salomonis; Hiëronymus – In ecclesiasten; Origenes – In cantica canticorum; Haimo van Auxerre – In cantica canticorum	
	KBR	5565	Augustinus – Sermones in Iohannem	
	KBR	5571-72	Flavius Josephus – Antiquitates Iudaicae & De bello Iudaico	
	KBR	5573	Evangelarium	Corpus: onzekere toeschrijving
1eH11e + 11eE/12eE	KBR	5576-604	Ambrosius – Opera; Paschasius Radbertus, Hrabanus Maurus, Berengar van Tours, Lanfranc van Canterbury ea – De corpore et sanguine Domini tractatus; Sigebert van Gembloers – Epistolae; ...	Samengesteld manuscript
M11eE	KBR	5560	Augustinus – Enarrationes in psalmos, pars III	
2eH11eE	Darmstadt U & LB	314, fol. 118-139	Annales S. Iacobi Leodiensis	Corpus: vermoedelijk geschreven te Gembloers, alvorens naar St-Jacobus te Luik te verhuizen en ingebonden te worden in het handschrift
E11eE	KBR	5562	Gregorius de Grote – Moralia in Iob	
11eE-12eE	Leiden UB	BPL 114 A	Sigebert van Gembloers – Carmen in passione SS. Thebaeorum; Eucherius van Lyon – Passio Acaunensium martyrum; Gregorius van Tours – excerpten over de Thebaanse martelaren; Venantius Fortunatus – Hymne over de Thebaanse martelaren; Marbod van Rennes – Passio SS. Thebaeorum (enkel titel)	Snijders: 1075-1125
	Londen BL	Add. 10084	Caesar – De bello Gallico	Corpus: onzekere toeschrijving
	KBR	5369-73	Ovidius – Fasti glos.; Ausonius – Mosella & Versus; Symmachus – Epistola ad Ausonium; Raoul van Caen – Tancredo	
	KBR	5444-46	Boethius – De institutione arithmetica & De institutione musica	
	KBR	5469	Augustinus – Enarrationes in psalmos	



	KBR	5474-77	Hiëronymus – In Hieremiam; Sigebert van Gembloers – Epistola ad Trevirenses de ieiunio IV temporum; ...	
12eE	Leipzig UB	Rep. II n. 69	Sigebert van Gembloers – Vita Wicberti, Gesta abbatum Gemblacensium	
	KBR	5194-96	Smaragdus – In regulam S. Benedicti; Epistola de antichristo; De sibilla et prophetiis eius	
	KBR	5385-86	Radulphus Physicus – Teoretica vera & Elogium Sugeri	
	KBR	5412	Liudprand van Cremona – Liber Antapodoseos	
	KBR	5519-26	Vitae sanctorum	Snijders: samengesteld manuscript met delen uit 10eE t.e.m. 13eE – 3 codicologische eenheden - 1° eenheid: teksten over Maria (11eE-13eE) - 2° eenheid: Timotheus; Eloquius, Madelgarius (E10e-B11eE); Meingoldus van Hoei, Hieronymus (12eE) - 3° eenheid: diverse apostelen en evangelisten, Hilarius van Poitiers, Sylvester I (12eE)
	KBR	5563	Augustinus – Enarrationes in Psalmos, pars II	
	KBR	9739-40	Rupert van Deutz – De glorificatione trinitatis et processione spiritus sancti & De incendio et meditatione mortis	Corpus: later aanwezig in St-Laurentius te Luik
B12eE	KBR	18239-40	Sigebert van Gembloers – Chronica; Anselmus van Gembloers - Continuatio	Licht: c.1135
1eH12eE	KBR	5447-58	Isidorus van Sevilla – Opera	
	KBR	5485-98	Homiliarum	Snijders: teksten van o.a.

				Augustinus, Gregorius de Grote, Origenes, Hiëronymus, Beda Venerabilis, Leo Magnus, Ambrosius, Johannes Chrysostomus
12eE-13eE	KBR	2884-85	Gerard van Luik – De doctrina cordis; Alain van Lille – Anticlaudianus; Anselmus van Canterbury: Responsium de pueris et monachis ordinis beati benedicti; fragment van het officie voor de doden	
	KBR	5387-96	Zie gedetailleerde beschrijving	
	KBR	5408-11	Zie gedetailleerde beschrijving	
<b>13eE</b>	KBR	5217	Tancred van Corneto – Ordo iudiciarius	
	KBR	5470	Jacques van Vitry – Sermones	
	KBR	5484	Epistulae Pauli glos.	
	KBR	5554-56	Petrus Comestor – Historia Scholastica; Hugo van St-Victor – In cantica canticorum	(tekst historia tss 1169-1175)
1eH13eE	KBR	5397-407	Zie gedetailleerde beschrijving	
	KBR	5527-34	Zie gedetailleerde beschrijving	
	KBR	5535-37	Zie gedetailleerde beschrijving	
2eH13eE	KBR	5218	Raimund van Pennaforti – Summa	
<b>14eE</b>	KBR	5232-34	Gerardus van Vliederhoven: Cordiale de quattuor novissimis; Hendrik Suso: Horologium aeterna sapientiae; Hendrik van Friemar: De quattuor instinctibus	
	KBR	5364	Liber VI decretalium	
	KBR	5462	Bernardus Compostellanus: Apparatus super decretales	
	KBR	5551	Godfried van Trano: Summa super titulos decretalium	Corpus: uit het bezit van Otto van Dave, abt

	KBR	5559	Clementinae	Corpus: anno 1343
	KBR	5564	Johannes Monachus: Apparatus super sextum decretalium	
	KBR	5613	Hugo Ripelin: Compendium theologiae veritatis	
	KBR	5614-16	Summa de vitiis; Summa de virtutum	
	KBR	5668-69	Bartholomeus Brixiensis: Concordantia discordantium	
<b>15eE</b>	KBR	5612	Hugo Ripelin: Compendium theologiae veritatis	Corpus: uit het bezit van Anselmus Delhaie
	KBR	5821	Rituale	
	KBR	9752-54	Cicero: Orationes Philippicae; Franciscus Poggius & Guarinus Veronensis: De praestantia Iulii Caesaris et Scipionis; ...	
	KBR	Inc.B.936	Rochardus de Media Villa: Comm. Super IV sententiarum Petri Lombardi	
1eH15eE	KBR	5268-69	Willem Bont: Lectura super II, 2 decretalium; Johannes van Reysem: De prescriptionibus	Corpus: anno 1443
	KBR	5538-39	Vita Remigii; Gregorius Magnus: Dialogi	Corpus: anno 1448
	KBR	5435	Willem Bont: Lectura super II, 2 decretalium	Corpus: uit het bezit van Otto van Dave, abt
2eH15eE	KBR	5197-204	Radulfus van Beringen: Opera; Traktaten over het canoniek recht	Corpus: anno 1457
	KBR	5628-37	Ascetische en theologische traktaten van onder andere Thomas van Aquino, Bonaventura, Thomas à Kempis en Laurentius Muschesele	Corpus: anno 1456-67, uit het bezit van Petrus van Wareix, monnik en scribent
	KBR	5552	Thomas van Aquino: Summa theologica II, 2	Corpus: anno 1463
	KBR	II.2944	Johannes van Hulshout: Lectura super psalterium	Corpus: anno 1470
	KBR	5240-43	Comm. In Clementinas	Corpus: c. 1472 – uit het bezit van Petrus van Wareix, monnik
	KBR	Inc.B.1563	Thomas à Kempis: Opera	Corpus: anno 1473
	Parijs Bibl. Maz.	Inc. 1305	Johannes Nider: Sermones aurei	Corpus: c. 1482

	KBR	5423	Comm. In ius canonicum	
	KBR	5427-32	Decisiones rotae; Decisiones iuris; Jacob van Theramo, Belial; Processus iudiciarius	
	KBR	5433-34	Lectura super clementinas; Liber sextus decretalium	
	KBR	5471-72	Clementinae	
15eE-16eE	KBR	5175-86	Giovanni d'Andreae: Hieronymianus; Bernardinus van Siena: Opera; Passiones sanctorum; Speculum Prelatorum; Speculum obditorum	
<b>16eE 1eH</b>	KBR	21716	Ceremoniale	Corpus: anno 1501
	KBR	5646	Graduale	Corpus: anno 1514 – één geheel met KBR 5645 en KBR 5648
	KBR	5648	Graduale	Corpus: anno 1514– één geheel met KBR 5645 en KBR 5646
	Wenen ÖNB	3469	Oorkonden, hagiografische en historiografische teksten over Gembloers o.a. Sigebert van Gembloers: Vita Wicberti; De destructione monasterii	Corpus: begin 16eE Catalogo ÖNB: c.1510, geschenk aan keizer Maximiliaan
	KBR	6410-16	Rudolf van St-Truiden: Gesta abbatum Trudonensium; Chronica Villariensis monasterii; ...	Corpus: anno 1522-25, uit het bezit van Antonius Papin, abt
	KBR	3802-07	Conrad van Eberbach: Exordium Magnum; Gesta episcoporum Leodiensium: Chronica ducum Brabantiae; Chronica Angliae abbreviata	Corpus: anno 1524
	KBR	5187-92	Vitae sanctorum	
	KBR	5237	Missale	
	KBR	5641	Graduale	Corpus: uit het bezit van Antonius Papin, abt
	KBR	5644	Graduale	

	KBR	5645	Antifonarium	Corpus: één geheel met KBR 5646 en KBR 5648
--	-----	------	--------------	--

## 1.3 Overzicht van de overige gebruikte handschriften

Hieronder is een lijst opgenomen met de handschriften opgenomen die in dit onderzoek vermeld worden (uitgezonderd deze die reeds in het voorgaande overzicht zijn opgenomen). De lijst is alfabetisch geordend naar de huidige bewaarplaats van de handschriften. Van enkele handschriften is het handschriftnummer aangeduid met een asterisk. Omdat deze handschriften een bijzondere rol spelen in de overlevering van Guibertus' werken is van deze codices een meer gedetailleerd overzicht van de inhoud opgenomen na het overzicht. In de tabel is eveneens opgenomen in welke catalogi beschrijvingen van de desbetreffende handschriften geraadpleegd kunnen worden.

### Overzicht van de gebruikte literatuur en catalogi met de gehanteerde afkortingen

---

**AB** = Analecta Bollandiana (tijdschrift).

**BnF** = Catalogue Archives et Manuscrits Bibliothèque Nationale de France (online: <http://archivesetmanuscrits.bnf.fr/search-form.html>).

**BVSM** = Willem Lourdeaux en Marcel Haverals, *Bibliotheca Vallis Sancti Martini in Lovanio: bijdrage tot de studie van het geestesleven in de Nederlanden (15de-18de eeuw)*, Leuven 1978.

**Cat Cod Brx** = *Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae regiae Bruxellensis*, Brussel 1886-1889, 2d.

**Cat Cod Par** = *Catalogus codicum hagiographicorum latinorum antiquiorum saeculo XVI qui asservantur in Bibliotheca Nationali Parisiensi*, Brussel 1889-1893, 4d.

**Cat Gen** = Catalogue Générale des Manuscrits (online: <http://ccfr.bnf.fr/portailccfr/jsp/index.jsp>).

**Cat Sem** = Beschrijving ter beschikking gesteld via e-mail door de verantwoordelijke van de Seminariebibliotheek van Luik.

**CCCM** = Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis (reeks uitgegeven door Brepols).

**Falmagne** = Thomas Falmagne, *Un texte en contexte. Les Flores paradisi et le milieu culturel de Villers-en-Brabant dans la première moitié du 13e siècle*, Turnhout 2001.

**HAK** = Historisches Archiv Köln (online: <http://www.historischesarchivkoeln.de/de/lesesaal>).

**Licht** = Tino Licht, *Untersuchungen zum biographischen Werk Sigeberts von Gembloux*, Heidelberg 2005.

**ÖNB** = Österreichischen Nationalbibliothek (online: [http://aleph.onb.ac.at/F?func=file&file\\_name=login&local\\_base=ONB06](http://aleph.onb.ac.at/F?func=file&file_name=login&local_base=ONB06)).

**Rose I** = Valentin Rose, *Verzeichniss der lateinischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin, Bd. 1: Die Meerman-Handschriften des Sir Thomas Phillipps*, Berlin 1893.

**VDG** = Joseph Van den Gheyn, e.a., *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque royale de Belgique*, Brussel 1901-1948.

**VDS** = Joseph Van der Straeten, *Les manuscrits hagiographiques d'Orléans, Tours et Angers*, Brussel 1982.

**Vermassen** = Valerie Vermassen, *Heiligen en devoten. Latijnse hagiografische handschriften in de Brabantse Windesheimpriorijen*, Leuven 2010 (onuitgegeven doctoraat).

Stad	Instelling	Hs. Nr.	Datering	Plaats van herkomst	Instelling van herkomst	Orde	Beschrijving
Berlijn	Staatsbibl.	Lat. qu. 674	B13eE/14eE	Trier	St-Maria im Pfalzel	Ben	CCCM 91, pp. xxix-xxx CCCM 91B, pp. xvii-xx
		Phillipps 1840	12eE-13eE	Trier	St-Maximusabdij	Ben	Rose I, pp. 242-246 CCCM 66, pp. xxxiii-xxxiv
Brussel	KBR	428-42*	E15eE	Keulen	St-Martinusabdij	Ben	Cat Cod Brx I, pp. 233-249 VDG n° 3136 CCCM 66, pp. xxxiv-xxxv
		1382-91*	15eE	Leuven	Bethlehemabdij	Reg Kan	VDG n° 1706 Vermassen, pp. 174
		1510-19*	15eE	Leuven	St-Maartensdal	Reg Kan	VDG n° 3145 CCCM 66, pp. xxxv-xxxvi BVSM, pp. 263-280
		4699-4703	1200-1233	Villers	St-Maria	Cist	VDG n° 1043 Falmagne, pp. 467-469
		5387-96	E12eE-B13eE	Gembloers	St-Petrus	Ben	Cat Cod Brx I, pp. 484-506 CCCM 66, pp. VDG n° 3168 CCCM 123, pp. 173*-176* CCCM 66, pp. xxiii-xxix
		5397-5407	B13eE	Gembloers	St-Petrus	Ben	Cat Cod Brx I, pp. 506-515 CCCM xx, pp. VDG n° 3169
		5527-34	B13eE	Gembloers	St-Petrus	Ben	Cat Cod Brx I, pp. 529-577 VDG n° 3171 CCCM 123, pp. 176*178*



							CCCM 66, pp. xiii-xxiii
		5535-37	B13eE	Gembloers	St-Petrus	Ben	Cat Cod Brx I, pp. 577-582
		5408-11	12eE & 13eE	Gembloers	St-Petrus	Ben	Cat Cod Brx I, pp. 515-516 VDG n° 1236
		7917	15eE	Utrecht	St-Hieronymusstift	kan	Cat Cod Brx II, pp. 155-161 CCCM 123, pp. 178*-179*
		9291	c.1480	Luik	St-Laurentius	Ben	Cat Cod Brx II, pp. 315-320 VDG n° 3224
		9368	1482-1500	Luik	St-Laurentius	Ben	VDG n° 3225
		11817-40*	15eE	Leuven	St-Maartensdal	Reg Kan	VDG n° 1691 CCCM 66, pp. xxxvi-xxxvii BVSM, pp. 520-532
		12131-50	12eE-13eE	Luik	St-Jacobus	Ben	
		II.931	1175-1200	Villers	St-Maria	Cist	Falmagne, pp. 456-459 VDG n° 1224 Cat Cod Brx II, pp. 528
		II.993	13eE	Saint-Ghislain	St-Gislenus	Ben	Cat Cod Brx II, p. 507 VDG n° 3293
		II.1011	1160-1200	Doornik	St-Martinus	Ben	Cat Cod Brx II, pp. 476-477
		II.1047	13eE-14eE	Aulne	St-Maria	Cist	Cat Cod Brx II, pp. 477-478 VDG n°3298
Charleville	BM	117	12eE	Signy	St-Maria	Cist	Cat Gen V

							AB 94, pp. 84-93
	BM	165	12eE	Signy	St-Maria	Cist	Cat Gen V
Dendermonde	St-Petrus en Paulusabdij	9	Voor 1175	Villers/Gembloers / Affligem	klooster	Cist/Ben	
Douai	BM	398*	15eE	Marchiennes/ Zevenborren?	?	Ben/Aug Kan?	Cat Gen VI, pp. 230-232
Gent	UB	241	2eH12eE	Trier	St-Eucharius & St-Matthias	Ben	CCCM 92, pp. lxxxvi-xcvi
Keulen	Stadsarchief	W*9	c.1530	Keulen	St-Pantaleonabdij	Ben	AB 61, pp. 165-166 CCCM 66, pp. xxxv HAK
		178	1475/1480 en 1508	Keulen	-	kruisheren	AB 61, pp. 178-179 HAK
Leipzig	UB	civ. Rep. II	12eE	Gembloers	St-Petrus	Ben	Licht, pp. 6-7
Luik	Seminariebibl.	6.L.20	15eE	Luik	-	kruisheren	Cat Sem
Orléans	BM	344	13eE-14eE	?	?	?	Cat Gen XII VDS, pp. 75-76
Parijs	BnF - Arsenal	1030	15eE	Parijs	St-Victor	Aug Kan	BnF
	BnF	5333	14eE	Parijs	St-Geneviève	Reg Kan	Cat Cod Par II, pp. 248-255
		5334	14eE	?	?	?	Cat Cod Par II, pp. 255-256
		5335	15eE	Fontainebleau	?	?	Cat Cod Par II, pp. 256-257
		9732	15eE	?	?	?	Cat Cod Par II, pp. 565-572
		13899	M16eE	Tours	Marmoutier	Ben	

		15067	B14eE	Tours	Marmoutier	Ben	Cat Cod Par III, pp. 301
Tours	BM	193	12eE-14eE	Tours	Châteauneuf	kan	Cat Gen XXXVII
		257	12eE	Tours	St-Gatianus	Kan	Cat Gen XXXVII
		1019	11eE-15eE (≠ delen)	Tours	Châteauneuf	kan	VDS, pp. 130-132 Cat Gen XXXVII
		1021	13eE-14eE	Tours	St-Gatianus (15eE)	kan	VDS, pp. 133-141 Cat Gen XXXVII
		1023	B15eE	Tours	Châteauneuf	kan	VDS, pp. 141-142 Cat Gen XXXVII
		1024	14eE	Tours	?	?	VDS, pp. 142-144 Cat Gen XXXVII
		1040	13eE	Tours	St-Gatianus/ Châteauneuf?	Kan?	VDS, pp. 146 Cat Gen XXXVII
Wenen	ÖNB	3469	c.1510	?	?	?	ÖNB
Wiesbaden	Hessische Landesbibliothek	2	E12eE	Bingen	Rupertsberg	Ben	= 'Riesenkodex' CCCM 66, pp. xxx-xxi CCCM 91, pp. xxvii-xxix CCCM 126, pp. 164*-166*

**Douai BM hs. 398: JEUGDBRIEVEN**

	<b>Auteur(s)</b>	<b>Dossier</b>
1r-	Guibertus	Epistulae
111r-	Guigo de kartuizer	Meditationes
122v-	Ambrosius van Milaan	Liber pastoralis
125r-	Beda Venerabilis	In Hieremiam
<b>Relevante teksten: gedetailleerd</b>		
1r-	Guibertus	Epistula: aan Arnulfus (=T-Ep.1)
6r-	Guibertus	Epistula: aan Arnulfus (=T-Ep.2 - eerste deel)
7r-	Guibertus	Epistula: aan Arnulfus (=T-Ep.2 - tweede deel)
13v-	Guibertus	Epistula: aan Arnulfus (=T-Ep.3 - eerste deel)
16v-	Guibertus	Epistula: aan Arnulfus (=T-Ep.3 - tweede deel)
18v-	Guibertus	Epistula: aan Arnulfus (=T-Ep.4)
23r-	Guibertus	Epistula: aan Arnulfus (=T-Ep.5)
28v-	Guibertus	Epistula: aan Arnulfus (=T-Ep.6 - eerste deel)
34r-	Guibertus	Epistula: aan Arnulfus (=T-Ep.6 - tweede deel)
38v-	Guibertus	Epistula: aan Johannes (=T-Ep.7)
	Guibertus	Epistula: aan Johannes (=T-Ep.8)
48r-	Guibertus	Epistula: aan Rainerus (=T-Ep.9)
	Guibertus	Epistula: aan Rainerus (=T-Ep.10)
66v-	Guibertus	Epistula: aan Lambertus (=T-Ep.11)
	Guibertus	Epistula: aan Lambertus (=T-Ep.12)
	Guibertus	Epistula: aan Lambertus (=T-Ep.13)
96r-110v	Guibertus	Epistula: aan Rainerus (=T-Ep.14)

**KBR hs. 1510-19**

	<b>Auteur(s)</b>	<b>Dossier</b>
1-58	Fortunatus	Vita sancti Martini metrica
59-66	Gregorius van Tours (fout)	Septem Dormientium, voorafgegaan door brief
66-69	Alcuinus	Vita sancti Martini
70		(leeg)
71-136	Gregorius van Tours	Libri miraculorum sancti Martini IV
136-146	Odo van Cluny (toegeschreven) // Fulco	Historia translationis in Burgundiam, voorafgegaan door brieven van Fulco & Odo
146-160	Hebernus?	Miracula post reversionem sancti martini 'Ab Heberno'
160-163	?	Miracula SS. Agnetis et Burgundufariae 'Anno 1141'
163-178	Odo van Cluny	Sermo de combustione + Sermo de sancto martino
178-179	Alcuinus	Sermo de transitu Sancti Martini
179-184	?	Miracula sancti Martini? (o.a. < Radbod van Utrecht, Libellus de miraculo sancti Martini)
184-187	?	Miracula SS. Agnetis et Burgundufariae 'Anno 1141'
188-190		(leeg)
191-253	Richerus van Metz	Vita metrica sancti Martini
254		(leeg)
255-415	Guibertus	Vita sancti Martini Vers
416		(leeg)
417-429	?	Carmen de sancto Martino
429-430	Joseph van Exeter?	Elogium Guiberti
430-432	?	Verzen over Sint-Martinus ('Laus sacra martini' en 'Accumulat florem virtutum')
448-504	Guibertus // Philip van Heinsberg // de gemeenschappen van Tours	Epistulae: 47; 3; 4; 5; 6; 7; 8; 9
504-511	Hildegard van Bingen	Visio de sancto Martino
511-566	Guibertus // Hervardus	Epistulae: 48; 49; 50; EpHerv; EpGob
567-569		(leeg)
570-580	Guibertus	Epistulae: 54 (gezien als proloog op Vita Sancti Martini proza)
580-628	Guibertus	Vita ssancti Martini Proza
629-632	Adam van Perseigne	Brief 'Par Apostolis'
632-670	Odo van Cluny	Sermo de combustione (deels)
	(compilatie door Guibertus)	Compilatie mirakels over Martinus, grotendeels < Gregorius van Tours en Vita Eugendi, maar ook recente mirakels – zelfde volgorde als de mirakels in KBR hs. 5386-97, fol. 68r-98v, met weglating van de verzen op fol. 93r.
670-672	N.?	Miraculum de liberalitate
672-676	?	Sermo in festivitate beati martini, sermo de sancto brictio episcopo, sermo de sancto martino (o.a. van Gregorius van Tours)
677	?	Gennadius in libro illustrium virum de Severo Scriptore V.

		sancti Martini
677-699	Guibertus	Apologia Sulpicii Severi
700		(leeg)
701-703	?	Lectiones Sulpicii Severi
703-715	Odo van Cluny	Vita Gregorii Turonensis
715-720	Gregorius van Tours	Cathalogus episcoporum turonensium (< Gregorius van Tours, Historia Francorum, cap. 31)
721-732		Leeg

**KBR hs. 1382-91**

	<b>Auteur(s)</b>	<b>Dossier</b>
1r-v		Index
2r-168v		Hagiografie (70-tal teksten)
169r-v		(leeg)
170r-180r		Werken van Bernardus (De caritate, De conscientia)
181r-237v		Traktaat over de biechtvader
238r-v		(leeg)
239r-317r		Casuïstiek
<b>Relevante teksten: gedetailleerd</b>		
21r-42v	Guibertus	Vita sancti Martini Proza
42v-45v	Gregorius van Tours (toegeschreven)	Septem Dormientium, voorafgegaan door brief
45v-50r	Odo van Cluny (toegeschreven) // Fulco	Historia translationis in Burgundiam, voorafgegaan door brieven van Fulco & Odo
50r-59r	Hebernus?	Miracula post reversionem sancti Martini 'Ab Heberno'
59r-60r	N.?	Miraculum de liberalitate
60r-74r	Guibertus	EpGob
74r-75r	?	Lectiones Sulpicii Severi
75r-81v	Odo van Cluny	Vita Gregorii Turonensis

**KBR hs. 428-442**

	<b>Auteur</b>	<b>Dossier</b>
ongenummerd		Bijbelfragmenten
ongenummerd		Nota's m.b.t. handschrift en index
1r-66v		Hagiografie (3 teksten)
66v-88r		Teksten gewijd aan Maria (bulle, sermons, narratio)
88r-262r		Hagiografie (16-tal teksten)
262r		Oorkonde van de aartsbisschop van Keulen
ongenummerd		bijbelfragmenten
<b>Relevante teksten: gedetailleerd</b>		
88r-93v	Odo van Cluny (toegeschreven) // Fulco	Historia translationis in Burgundiam, voorafgegaan door brieven van Fulco en Odo
93v-100v	Hebernus?	Miracula post reversionem sancti martini 'Ab Heberno'
100v-103r	?	Miracula sancti Martini (<Gregorius van Tours, Gloria Confessorum, cap.4-14)
103r-107r	Gregorius van Tours (toegeschreven)	Septem Dormientium, zonder inleidende brief
107r-108r	?	Miracula sancti Martini
108r-110r	Adam van Perseigne	Brief 'Par Apostolis'
110r-111r	?	'Vir dominus Victorius'
111r-127v	Guibertus// Philip van Heinsberg// de gemeenschappen van Tours	Epistulae: 3; 4; 5; 6; 7



**KBR hs. 11817-40**

	<b>Auteur(s)</b>	<b>Dossier</b>
1r-2r		Inhoudstafel
3r-3v		Werk van Egidius Carlerius
5r-29v		Spirituele traktaten van Johannes Gerson
30r-41v		Sermones van Jaqcues van Vitry
42r-65v		Traktaten
66r-101v		Teksten gewijd aan Maria
102r-107r		Werk van Frederik van Heiloo
108r-127v		Excerpten uit het epistularium van Guibertus
128r-137v		Patristiek, scholastiek
138r-197v		Teksten m.b.t. canoniek recht
198r-214v		Brieven, verzen en traktaat
<b>Relevante teksten: gedetailleerd</b>		
108r-117v	Guibertus// Radulfus van Villers// Joseph van Exeter	Epistulae: 25-26; 29-30; 43-45
117v-119v	Joseph van Exeter	Metra de virginitate
119v-125v	Guibertus	Epistulae: 46; 27-28

## APPENDIX 2: Editie belangrijke onuitgegeven teksten

Hieronder zijn twee werken opgenomen van Guibertus van Gemblours die voorheen slechts zeer partieel waren uitgegeven. In beide edities is getracht de lay-out zoals deze in het handschrift aanwezig is te bewaren door de aanwezige onderlijningen, gekleurde initialen, doorhalingen en dergelijke meer op te nemen in de editie. Ook wat betreft de orthografie werd het handschrift steeds zo dicht mogelijk gevolgd. De interpunctie en het gebruik van hoofdletters is daarentegen toegevoegd naar moderne standaarden, aangezien de lezer zonder deze ‘richtingaanwijzers’ dreigt te verdwalen in Guibertus’ ellenlange zinnen. Verscheidene citaties en allusies werden al geïdentificeerd, al is hierbij geen absolute volledigheid nagestreefd. Het is zeker niet de bedoeling geweest om met de opname van deze teksten een publiceerbare wetenschappelijke editie af te leveren, maar om – gezien de bijzondere relevantie van deze werken voor deze scriptie – de lezer een idee te geven van de inhoud van deze werken en het verifiëren van mijn argumentatie op basis van deze teksten mogelijk te maken.

### 2.1 *Apologia sancti Sulpicii archiepiscopi*

Bron: KBR hs. 5397-5407, f. 1v-16v.

Editie: *Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae regiae Bruxellensis*, I, Brussel, 1886, pp. 509-515 (zeer partieel).

#### [1va] *Gennadius in libro illustrium virorum de Severo scriptore vite sancti Martini*

Severus presbiter cognomento Sulpitius Aquitane provincie, vir genere et littera nobilis et paupertatis atque humilitatis amore conspicuus, clarus etiam sanctorum virorum Martini Turonensis episcopi et Paulini Nolensis noticia scripsit non contempnenda opuscula. Nam epistulas ad amorem dei et contemptum mundi hortatorias scripsit sorori sue multas que note sunt. Scripsit et ad predictum Paulinum duas et ad alios alias sed quod in aliquibus etiam familiaris necessitas inserta est, non digeruntur. Composuit et chronica scripsit et ad multorum profectum vitam beati Martini monachi et episcopi signis et prodigiis ac virtutibus illustris viri et collationem Postumiani et Galli se mediante et iudice de conversatione monachorum orientalium et ipsius Martini habitam in dialogi speciem tribus concisionibus comprehendit. In quarum priore refert suo tempore apud Alexandriam in synodo episcoporum decretum Origenem cautius pro bonis legendum et a minus capientibus pro malis [1vb] refutandum. Hic in senecta sua a Pelagianis deceptus est, et

agnocens loquacitatis culpam silentium usque ad mortem tenuit ut peccatum quod loquendo contraxerat tacendo penitus emendaret<sup>1</sup>.

## Apologia sancti Sulpicii archiepiscopi

### LIBER I

Sulpicius Severus, primo beati Martini discipulus, post Bituricensis archiepiscopus iuxta Gennadium, qui in libro quem de viris scripsit illustribus, immo sicut ex gestis eius patet que in Maiori Monasterio positus legi ex Aquitanie partibus oriundus fuit et tam disciplinis liberalium artium quam generis nobilitate clarus enituit. Itaque gemina simul et prosapie et scientie prepollens gloria, quodque inter huiusmodi homines rarum est, mediocritatis virtute conspicuus, cum ad viriles medii temporis excrevisse annos ut vir prudens mundum in maligno positum esse perpendens et secundum carnem vivere vel sapere mortem et stultitiam deputans, relicta patria et cognatione rebusque propriis in usus pauperum expensis, ad beatum Martinum se contulit, cuius illis diebus celestis conversationis multos sacre religionis emulos et sequaces efficiebat et apostolicorum claritas operum instar solis orbem [2ra] universum irradiabat. A quo officiose et gratanter susceptus eius se discipulatu incunctanter subdidit et cum eo in predicto Maiori Monasterio donec carne exueretur vir sanctus familiarissime conversatus est. De quo scilicet monasterio idem Severus in primo vite presulis libro, cum ad episcopatum turonice civitatis illum retulisset assumptum ita subintulit: ‘Aliquam ergo adherente ad ecclesiam cellula usus est, deinde cum inquietudinem se frequentantium ferre non posset, duobus fere extra civitatem millibus monasterium sibi statuit<sup>2</sup>’. Porro quod suis vel seculo posthabitis beati magistri discipline se tradidit ipsius certissime verbis comprobatur. Cum enim altissima que per magistrum deus operatur est ex parte descripsisset magnalia, post relatam ingentem illam temptationem qua diabolus christum se fingens decipere eum conatus est, protinus subiungit: ‘Hoc is gestum, ut supra retulimus, ex ipsius Martini ore cognovi ne quis forte existimet fabulosum<sup>3</sup>’. Statimque annectit: ‘Nam cum olim audita fide eius, vita atque virtutibus, desiderio ad eum videndum peregrinationem suscepimus. Quo quidem tempore credi non potest [2ra] qua me humilitate, qua benignitate suscepit<sup>4</sup> et cetera que de sua susceptione et de illius conversatione usque ad finem libri prosequitur. Per totum quoque textum epistule quam de sanctissimo eius obitu ad Aurelium scripsit diaconum lacrimosis questibus optimi institutoris desiderabili presentia se queritur destitutum<sup>5</sup>. Sed et in secundo dialogo gallus, qui in eo loquitur, admirabiles illas relaturus apparitiones quibus a sanctis inter vite

---

<sup>1</sup> *Severus – emendaret*] Gennadius, *Liber de viris illustribus*, cap. 19.

<sup>2</sup> *Aliquam – statuit*] Sulpicius Severus, *Vita sancti Martini*, cap. 10.

<sup>3</sup> *Hoc – fabulosum*] Sulpicius Severus, *Vita sancti Martini*, cap. 24.

<sup>4</sup> *Nam – suscepit*] Sulpicius Severus, *Vita sancti Martini*, cap. 25.

<sup>5</sup> Sulpicius Severus, *Epistola ad Aurelium*.

presentis miserias positus ob consolationem frequentabatur: ‘Quadam, inquit die ego et iste Sulpicius pro foribus illius excubantes iam per aliquot horas cum silentio sedebamus, ingenti horrore et tremore acsi ante angeli tabernaculum mandatas excubias duceremus, cum quidem clauso cellule sue otio nos ibi esse nesciret. Interm colloquentium murmur audimus et mox horrore quodam circumfundimur ac stupore nec ignorare potuimus nescio quid fuisse divinum. Post duas fere horas ad nos Martinus egreditur: ac tum eum iste Sulpicius (sicut apud eum nemo familiaris loquebatur) cepit orare ut pie querentibus indicaret, quid illud divini quisset horroris quod fatebamus nos ambo sensisse vel cum quibus fuisset in cellula locutus: tenuem enim nos licet et vix intellectum sermocinantium sonum pro foribus audisse. Tum ille diu multumque cunctatus (sed nichil erat quod ei Sulpicius non extorqueret invito credibilia forte dicturus sum sed christo teste): ‘Dicam, inquit, vobis, sed vos queso nulli dicatis’<sup>6</sup>. Et post pusillum cum idem Gallus de Nemausensi ageret synodo ad quam vir beatus ire noluerat, sed quid in ea gestum esset scire volebat<sup>7</sup>: ‘Casu, ait, cum iste Sulpicius navigabat, sed procul, ut semper, a ceteris in remota navis parte solus residebat. Ibi ei angelus quid gestum esset in synodo nuntiavit’<sup>8</sup>. Ex quibus omnibus luce clarius est hunc ad illum venisse non visitandi causa, sed gratia cohabitandi eumque ampliori pre ceteris condiscipulis suis dilectione complexum, maiorem familiaritatis ausum apud eum meruisse atque eius secretis vel consiliis vel miraculis frequentius interfuisse. Quod vero post magistri obitum ad episcopale officium sublimatus sit, ex verbis vel scriptis eius, que adhuc legerim, minime michi innotuit, sed in prescripta illius vita id manifeste asseritur; et inter illa que de specialibus Maioris Monasterii institutis edita leguntur, hec ad verbum scripta repperi. Recepto denique intra celi secreta beato Martino Sulpitius Severus qui eius discipulatu totus semper inheserat, cellam patris per quinquennium hereditate videlicet preclara pius heres et habitator obtinuit. Quem scilicet Sulpitium quamvis admodum renitentem Bituricensis clerus inde extrahens sanctitate et scientia viri pariterque amore ductus beati Martini magistri eius [2vb] in archiepiscopum sibi sumblimavit. Quod autem a Pelagianis seductus in aliquo a regula orthodoxe fidei exorbitaverit, nusquam omnino nisi in solo legi Gennadio qui nescio utrum hoc alicubi et ipse legerit an ex sola fama que facta et infecta loquitur didicerit. Illud tamen fideliter credo, hunc eius errorem apud pium iudicem Christum, qui penitentibus clementer ignoscit, ipsius merita non minorasse sicut in ecclesia videmus gloriam sanctitatis eius non obscurasse, cum auctor idem qui refert deceptum testetur et correctum dicens illum penitentiam sibi ipsi imposuisse ut scilicet silentium usque ad mortem teneret, quatinus tacendo penitus emendaret, quod incaute loquendo<sup>9</sup> deliquisse. Et hoc eo magis sit mirum, necesse est quod cum esse clarus genere, sublimis dignitate episcopis officio ac per hoc pluribus se debens publicum desereret, secretum peteret atque carcerali latebra se predampnans simulque vigiliis, fame et frigoribus carnem macerans in spiritu humilitatis et

---

<sup>6</sup> *Dicam – dicatis*] Sulpicius Severus, *Dialogi*, II, cap. 3.

<sup>7</sup> *de – volebat*] Cfr. Sulpicius Severus, *Dialogi*, II, cap. 13.

<sup>8</sup> *Casu – nuntiavit*] Sulpicius Severus, *Dialogi*, II, cap. 13.

<sup>9</sup> *loquendo*] boven de lijn toegevoegd.

animo contrito deo satis faceret, proinde quis nisi de christi pietate diffidens, non dico de eius salute, sed de maxima sanctitate dubitare iam audeat, fidelis sermo et omni acceptione dignus quia Christus Jhesus venit in hunc mundum peccatores salvos facere<sup>10</sup>[3ra]. Quapropter confiteantur domino misericordie eius quoniam cum olim condita essent apud deum et signata in thesauris miserationum eius multimoda penitentiae remedia modo, id est tempore gratiae, innumeris et evidentibus augmentis manifestantur et probantur mirabiles et venerabiles eiusdem penitentiae effectus. Exempli gratia ut pauca de pluribus et probabilia perstringam et de inferioribus<sup>11</sup> ad altiora consurgam, Genebaudus Laudunensis episcopus post exactam septennio penitentiam gradum et officii et sanctitas recepit et eum quem ex fornicatione genuerat filium et in episcopatu successorem et in regno celesti meruit habere consortem. Theophilus, quod in laudibus virginis matris sepius decantatur, ipsa suffragante post expletam impie negationis Christi quadraginta dierum satisfactionem, recepto infauste cautionis cyrografo, facta reatus confessione et percepta communione sacra ut sol facie refulsit, et ad solem iustitiae Christum letus migravit. Augustinus spurcissime secte manicheorum diuturno infectus contagio matris pie lacrimis et precibus miserante deo de lacu miserie et de luto fecis in quibus diu se volutatum conqueritur tandem emergens, ad id honoris culmen ascendit ut inter summos ecclesiae doctores precipuus habeatur. [3rb] Bonifacius Aglaes<sup>12</sup> nobilis matrone procurator obstetricante manu dei de faucibus serpenti antiqui abstractus et repente ex ebrioso et scortatore in virum alterum mutatus martyr christi probatus effectus est. Victorinus post turpissimum infelicissimi casus ludibrium penitentiae suffragio pontificatum Amiternine civitatis adeptus est et per martyrum victoriam eterne beatitudines coronam assecutus. Ut etiam de singuliori sexu petamus exempla Maria Egiptia, Pelagia et Maria Magdalena post carnis spurcitas converse et adeo recepte quanta angelis sanctis de conversione sua pepererunt gaudia, quanta hominibus ob immanitatem scelerum pene desperatis spei et venie et correctioris vite hodieque prebent incitamenta? Quid de ipsis celestis edificii columnis dicam? Quid nisi quod diabolo infestante appetite et concusse, sed domino qui erigit allisos supponente manum ne caderent et eliderentur sustentate ex concussionem suam solidius stabilite sunt. Quomodo? David cum tantus esset ut eum Deus ad faciendas voluntates suas secundum cor suum invenisse se diceret inscrutabili ipsius iudicio qui terribilis est super in consiliis<sup>13</sup> filios hominum et aufert spiritum principum, in baratrum adulterii et homicidii ruere permissus est, [3va] sed ineffabili misericordia dei<sup>14</sup>, antequam peccata mortem in eo generarent, medicamento penitentiae sanatus est, et audivit ...iocunditatis...cie cordis sui<sup>15</sup> translata est a te iniquitas tua non morieris. Deo namque qui humilia respicit in celo et in terra humillime mentis eius satisfactionem acceptante, de limo in quo infixus fuerat priusquam profundo

---

<sup>10</sup> fidelis – facere] I Tim. 1, 15.

<sup>11</sup> Correctie.

<sup>12</sup> Sic.

<sup>13</sup> *in consiliis*] boven de lijn toegevoegd.

<sup>14</sup> *de]* boven de lijn toegevoegd.

<sup>15</sup> ... *iocunditatis ...cie cordis sui*] in de marge toegevoegd, die deels is afgesneden.

desperationis absorberetur et puteus male consuetudinis urgeret super eum os suum ereptus est. Denique, ante tempus gratie humilitas eius tantam remeruit gratiam ut nec propter hec quidem tam immania facinora irritum fieret pactum dei cum eo, nec cassarentur promissa eius fidelia, neque veritas iuramenti frustraretur, quin dominus et princeps regum terre Christus agnus immaculatus ad tollenda mundi peccata ex eius semine nasceretur. O citum et facile gratumque remedium penitentie, o amplectenda semper divine subventio clementie! Saulus lupus rapax ex contumelioso blasphemus et persecutore instar rinocerotis indomiti miro virginie dei sapientie captus et ligatus artificio<sup>16</sup> deposita seritate mutatus est in Paulum, et vas electionis factusque magister gentium in fide et veritate in id fastigii, ex tantis malis euectus est ut non solum in paradysum, sed et usque ad tertium [3vb] celum raperetur, mirificasque cerneret visiones et que non licet homini loqui verba audiret. Petrus cui dictum fuerat: ‘Tu es Petrus et super hanc petram edificabo ecclesiam meam et porte inferi non prevalebunt ecclesiam meam’<sup>17</sup> ad vocem unius ancillule exterritus et ab altitudine<sup>18</sup> corde negando vitam fere usque ad portas mortis adductus est, sed respiciente eum domino et apprehendente fortiterque tenente manum eius dexteram a porta inferi reductus convaluit de infirmitate, fortis factus est in bello adeo ut et<sup>19</sup> victricem totius orbis urbem cum omni imperio sui vinceret et legibus Christi cohercitam humili eius iugo subiceret. Quid, obsecro, censendum de virgultis terre, si et ipse celi tante de quibus permissum est contremuerunt colonne? ‘Ecce, ait quidam, qui serviunt ei non sunt stabiles et in angelis suis repperit pravitatem, quanto magis in his qui habitant domos luteas et terrenum habent fundamentu?’ Item ‘Ecce, luna splendens et stelle non sunt munde in conspectu eius, quanto magis homo putredo et filius hominis vermis?’ Plene sunt huiusmodi verbi et exemplis sacre pagine, ex quibus ostenditur neminem esse sine sorde, nullum in conspectu dei ad plenum posse iustificari, numquam hominem in eodem [4ra] statu permanere, nullum de se debere presumere quosdam etiam iustos et sanctos cecidisse, sed iuvante gratia ad gratiam penitendo rediisse. De quibus profecto constat quod iusta, misericors et provida dei dispensatio has illos vicissitudines pati permisit ut cadendo et sui experimentum caperent et aliis metum casus incuterent; resurgendo autem et ipsi uberiores reparatori suo gratias agentes, de cetero cautius et fortius starent et lapsis formam correctionis et spem venie premonstrarent. Sed quo fructu vel qua utilitate ista proferimus, si non et nos propositis et erudiamur verbis et informemur exemplis? Proinde considerato fragilitatis<sup>20</sup> nostre figmento, sciamus que a deo data sunt nobis et nichil ultra usurpemus, numquam de viribus, numquam de innocentia gloriemur, vigilanter insidias diaboli caveamus; assidues nos precibus custodie dei committamus, ad imitationem sanctorum vitam nostram dirigamus, ex aliorum casu nostrum metuamus et ex revelatione fiduciam assumentes, etiam post casum surgere conantes, non desperemus securitatem et

---

<sup>16</sup> *artificio*] boven de lijn toegevoegd.

<sup>17</sup> *Tu - meam*] Matth. 16, 18.

<sup>18</sup> Na *altitudine* een grote rasuur die open gelaten is.

<sup>19</sup> *et*] boven de lijn toegevoegd.

<sup>20</sup> Correctie.

otium velut hostes anime nostre fugiamus. His ad commendationem gratie dei et ad eruditionem legentium interpositis iam<sup>21</sup> post tantum excursus quem eandem gratiam diligentibus et suam salutem non negligentibus, non ingratum fore speramus [4rb] ad propositum recurram. Itaque quandoquidem tota hominis vita temptatio est super terram<sup>22</sup>, quid tandem certi de temptatione sancti huius viri, in qua ad horam succubuisse videtur, arbitrabimur, pro qua etiam excusanda et nota eius de cordibus obtrectatorum abolenda tantopere laboramus? Quid, nisi quid pium et iustum est sentire temptationem illam humanam fuisse, id est venialem, non diabolicam nec peremptoriam, quia mox ut agnovit culpam emendavit, cum a seductoribus illis iniustus qui ei fabulationes impias narrando a tramite veritatis abduxerant resiliens ad pie matris ecclesie sinum refugit et collectis penitentiae copiis correptisque armis virtutum ipsum temptatorem suum aggrediens, eique acerbiora quam accepisset vulnera inferens, preclare triumphavit. Credendum namque est pii magistri sui patrocinium nullatenus illi defuisse (sicut ipse ad amicum in epistola loquens inquit: 'Crede michi, ille non deerit'<sup>23</sup>; ipsoque suffragante levavit se super se et sedit tacens. Et qui in lingua delinquendo non custodierat vias suas, ad viam veritatis per silentium, quod est cultus iustitiae, recurrens posuit ori suo custodiam, obmutuit et humilitatus est et siluit a bonis. Quidni in illa tacurnitate solitaria ad diligendum deum intra se<sup>24</sup> concalesceret cor eius, quidni in meditatione eius exardesceret ignis compunctionis, quidni dum non nisi ad hoc vacat renovaretur [4va] dolor offensionis suae? Quo scilicet igne in camino diutine probationis examinatus et fonte lacrimarum quibus per singulas noctes, id est recordationes eiusdem offensionis, stratum conscientiae rigabat, cum ysope purgatorie humiliationis aspersus, profecto mundatus est a delicto maximo et super nivem dealbatus. Ita quodammodo transiens per ignem et aquam, oportuno tempore eductus est in refrigerium. Proinde lignum istud fructiferum et si aliquando subripiente vento fallacie declinavit ad aquilonem non ibi cecidit, nec ibi remansit, sed rursus flante deo regiratum ad austrum, ibi in fine cecidit, ibique sine fine permanebit. Si autem assertioni meo solius super his non creditur, credatur toti sanctae Maioris Monasterii multitudini, quae sacra depositionis eius sollempnia festivo quotannis concelebrat officio, cui celebritati ipse quoque apud eos degens et semel et iterum interfui et hanc cum ceteris fratribus nonnulla devotione quarto kalendas februarii, ut agitur, percolui habeatur; ergo - ut dignum est - pro auctoritate tante fides ecclesiae et contrahat et oppilet os suum iniquitas quae confessionem et pulchritudinem quam dedit dominus sancto suo et excelso in verbo gloriae procaciter illi nititur abrogare. Gratias tibi, o doctrix viarum dei, omnipotens sapientia, quae in eo vicisti maliciam dilapsamque [4vb] in foveam et in vinculis peccati positum non dereliquisti, sed in fraude circumvenientium illi assistens a peccatoribus gratiae tuae adversariis liberasti eum tantaque sublimasti gloria ut inter filios eiusdem gratiae computetur et inter sanctos sors illius sit. Age et erga nos oramus similia ut videlicet armilla potentiae tuae circumplectendo et

---

<sup>21</sup> *iam*] boven de lijn toegevoegd.

<sup>22</sup> *tota – terram*] Cfr. Iob 7, 1.

<sup>23</sup> *Crede – deerit*] Cfr. Sulpicius Severus, Epistola ad Aurelium; cfr GG Ep. 27, l. 124-125.

<sup>24</sup> *intra se*] boven de lijn toegevoegd.

constringendo nos in ventrem malitie infernalis illius bestie que non miratur si absorbeat fluvium et habet fiduciam quod influat Iordanis in os eius numquam nos sinas incidere, aut si inciderimus, per foramen quod eadem armilla in maxilla eius effecisti nos digneris reducere. Satis iam, ut opinor, super excusanda viri huius sancti deceptione peroratum est, nec tantis forte opus esset, nisi quod obtrectatoribus eius obviare michi instantius visum est, dicentibus nichil uspiam de certitudine sanctitatis eius inveniri atque per hoc scripta ipsius non pro magno debere computari. Simul etiam instar galli, qui alios excitaturus seipsum prius concussis alis incitat, nacta occasione et me et lectores benivolos ad vigilantie cautelam exhortari pium duxi, quatinus et severitatem et bonitatem dei semper cogitantes in prosperis timeamus, non tumeamus, in adversis non desperemus, sed respiremus fidei et sapienti totius vite suorum [5ra] moderatori humillimis nos et indefessis precibus committentes. Ceterum ne quis de ignorantia fallatur et me quoque deceptum sanctitatem alterius alteri arrogasse causetur, noverit hinc alium et alium illum esse Sulpitium cuius festivitatis xvi kalendas prescripti mensis februarii in nonnullis ecclesiis celebratur, ambos tamen unius eiusdemque civitatis Bitthurice fuisse archiepiscopus et hunc quidem ob distinctionem alterius Sulpitius Severum, illum vero Sulpitium Pium appellari. Inveniet autem et diligens annorum supputator hunc illo multo superiorem tempore cum iste beati Martini qui tercius Thuronice presedit ecclesie, ille diebus sancti<sup>25</sup> Gregorii qui nonusdecimus eandem rexit ecclesiam extiterit. Probat hoc evidenter textus vite sanctorum Septem Dormientium in Maiori Monasterio iunctis sepulcris quiescentium ab eodem Gregorio digestus et eidem Sulpitio transmissus, epistola operi prefixa: 'Beatissimo patri Sulpitio dei gratia Bituricensi archiepiscopo, Gregorius Turonorum indignus sacerdos, in christo salutari nostro salutem'<sup>26</sup>. Qui scilicet sancti iccirco<sup>27</sup> dormientes vocantur, quia cum essent patruales beati Martini simulque ipso ordinante in uno conclusi degerent ergastulo eodem patre suo et doctore quadam nocte dominica eis apparente et ante deum illos se [5rb] pollicente conducere, post factam confessionem et acceptum sacre communionis viaticum uno pariter omnes momento leti et alacres obdormierunt in domino, tam a dolore mortis immunes quam fuerant ab omni contagio commercii carnalis extorres. Sed, ut ad cepta redeamus, probat et hoc duos fuisse Sulpitios, quod iunior in urbe sua, ubi et sepultus et, celebrem sui nominis habet ecclesiam; senior in basilica sancti Iuliani, primi urbis eiusdem episcopi, humatus dinoscitur. Sed utrum ibi remanserit corpus eius, an alias transpositum sit, incompertum habeo. Potuit enim et de hoc fieri quod etiam de aliis sanctorum reliquiis factum vernimus: quod vel furtim vel violentia, cum a barbaris civitates vastarentur et everterentur ecclesie, de locis suis sublata et alibi translate sunt. Sane unum est de hoc eodem Sulpitio, super quod moveor, sed i neutram adhuc vergens partem ambigo quid inde censeam, sed id studioso arbitrio lectoris investigandum relinquo. Hoc scilicet quod in quibusdam codicibus cum sancto Germano, Authisiodorensi antistite, ad refellendam heresim Pelagianam legitur perrexisse, dum ex aliis diligentius inspectis

---

<sup>25</sup> *sancti*] boven de lijn toegevoegd.

<sup>26</sup> Ps-Gregorius van Tours, *Historia Septem Dormientium*.

<sup>27</sup> Sic.



colligitur propter annorum distantiam istud satis ratum non videri; siquidem et in ipsius vita Germani et in plerisque chronicis invenitur, Brittanicis presulibus adversus eadem pestem [5va] a Gallicanis suffragium poscentibus beatissimum Germanum et semel cum Lupo, Tricassino pontifice, et cum hac vice parum profecisset, iterum cum Severo, trevirensi archipresule, in Britannias transisse ad extirpandum tñati mali seminarium, quod instar cancri serpendo et latius se diffundendo divise ecclesie partem sibi communicantem letaliter inficiebat, adversantem crudeliter vexabat. Huius Trevirensis Severi gesta necdum legi et an scripta sint ignoro. Scio tamen tam ipsum quam Germanum isto Severo, do quo agimus, non temporum alteritate, sed etatum disparitate non parum iuniores fuisse. Sed plane error iste, qui aut de vulgari rerum gestarum relatione aut de minus cauta annorum (in qua multum dissident chronographi) supputatione oboritur, venialis est, cum vera lex historie sit: ea que passim narrantur in unum collecta scripto posteritati transmittere. Iam quoniam ad finem tendit oratio et firmiter recoluntur que in fine dicuntur, breviter recapitulandum videtur, cur ista congesserim, quare tot auctoritates et exempla protulerim cum pariori sermone uti si vellem potuerim. Nimirum qua Deus ultionum et miserationum dominus quosdam conterit, quosdam erigit, quosdam in offense dirigit, quosdam ex tot deserit, sollicitus fui fratres in Christo [5vb] meos ad sollicitudinem exhortari ut videlicet a vocibus tonitruorum dei formidantes et ab uberibus consolationum eius respirantes quibus passim per scripturas vel terremur vel mulcemur et timore comminationum a malis arceantur, et amore promissionum ad bona provocentur. Nec hos contenti dum nesciunt utrum amore vel odio digni sint, dumque abissum iudiciorum dei de se ipsis non penetrant, necesse est ut sine elatione, sine torpore, sine pusillanimitate in mandatis dei que mandavit custodiri nimis incedant, dumque in incerto isto per lubricum in stadio currunt et in mari hoc magno et periculoso fluctuant, donec ad bravium pertingant, omni tempore vias suas a domino dirigi tota devotione exposcant, et cum fecerint universa que precepta sunt, eis dicant ‘Servi inutiles sumus, quod debuimus facere fecimus?’ Et iste quidem suscepti sermonis communes sunt cause. Porro illa specialis est summa ut obturarem os loquentium iniqua et transfigerem linguam maliloquam eorum qui virum sanctum despiciunt et eius opera reprehendunt, dicentes non magni pendendam lectionem que auctoris fide et sanctitate non commendatur, dum manifeste is qui eum scribit deceptum, testetur, ut supra diximus, et correctum asseratque illum non contemnenda scripsisse [6ra] opuscula et ad multorum profectum vita beati Martini signis et prodigiis viri egregii composuisse. Sed quid mirum de membris cum et caput fidelium omnium deus et dominus Jhesus Christus detrahentium linguas non evaserit? Tanquam prodigium inquit: ‘Factus sum multis et impropria impropertium tibi ceciderunt super me’ et multa his similia que et a prophetis predicta de eo et in evangeliiis ei obiecta inveniuntur. Magis seductor et demonium habens in diebus carnis sue dictus est et iam in celo sedentis nomen ab infidelibus iugiter blasphematur. Tales Iheronimus sanctus perpressus est quos et in nonnullis epistulis et maxime in prologis suis verbis mordacibus insequitur, tales et Martinus beatissimus instar agni innocentis patienter tolerans tot fere sacerdotii sui tempore expertus est. Talium et Severus ipse insectatorum insultationes despiciens, cum magistri multimodas irrisiones ab emulis illatas defleret et redargueret tandem concludens ita de se ipso subiunxit. Nec vero quemquam nominari necesse est licet nosmetipsos

plerique circumlatrent. Sufficit ut si quis ex his hec legerit et agnoverit, erubescat. Non refugimus autem ut qui eiusmodi sunt nos quoque cum tali viro oderint. Sed consolamini consolamini<sup>28</sup> vos humiles servi et imitatores Christi, dicit enim vobis [6rb] et exemplis et verbis idem magister vester vere mitis et humilis corde ‘eritis odio omnibus propter nomen meum, sed non est servus maior domino suo. Profectus autem omnis erit, si sit sicut magister eius. Si patremfamilias Beelzebub vocaverunt, quanto magis domesticos eius? Propterea sufficiat et vobis gratiam quam accepistis et labia insurgentium et oblocutiones mentium reprobaram non curetis, iuxta illud eiusdem magistri vestri ‘Sinite illos, ceci sunt duces cecorum’. Quid amplius? Iste quidem Severus ab olim in pace sepultus est, sed necdum in pace facta est memoria eius, dum etiam nunc ab his qui oderunt pacem impugnatur et in aliquo librorum quos de vita sancti magistri sui insigni conscripsit eloquio, multa posuisse mendacia culpatur, sicut ei ab uno amicorum suorum cum de his agerent relatam est, ita dicente: ‘Horrei dicere quod nuper audivi, infelicem dixisse nescio quem te in illo libro tuo plura mentitur’<sup>29</sup>. Propter huiusmodi verborum iacula que ab hominibus iniquis in eum fallaciter intorquentur, cure michi fuit non extreme [i]d quod in eo reprehensibile videbatur primo positum excusare; deinde probata et manifesta eius condigna satisfactione criminatores ipsius, qui dicunt eum falsa scripsisse vel dubia, refellere. Quatinus his confutatis et merita [6va] confusione indutis, venerabilis ipsius conversatio debite laudis egregio celebretur preconie et scriptorum eius testimonia sancta auctoris opinione commendata credibilia fiant nimis. Sicut enim cum ab obscura vel infami persona scribuntur aliqua non minimum eis auctoritatis et gratie in cordibus legentium decerpitur, si e diverso clari cuiuslibet et religiosi viri scriptis et verbis plurimum fidei et venerationis impenditur. Itaque quemadmodum illum summi magistri probatum dilectumque pre ceteris discipulum qui testimonium perhibuit verbo dei in his quecumque vidit, dicens: ‘Quod audivimus et vidimus oculis nostris et manus nostre tractaverunt de verbo vite, hoc testamur et annuntiamus vobis’; sicut, inquam, illum testem veracissimum iustum est arbitrari, sic et istum profecto quamvis illo inferiorem, eque testem idoneum prorsus dignum est iudicari, eo quod et ipse suo quoque magistro pre ceteris condiscipulis familiarior ea que in eo vidit vel ab ipso audivit seu que de illo certa aliorum assertionem didicit ad edificationem fidelium fideli devotione conscripsit. Que iccirco<sup>30</sup> certiora cunctis debent esse legentibus quod et ipse sanctus Martinus<sup>31</sup> suo illa testimonio instar predicti illius magni testis pluribus in locis sui operis commendare curavit, ipso Jhesu Christo qui pre omnibus est testis fidelis in suffragium sui testimonii advocato. Unde in dialogo [6vb] tercio cum ex persona Galli quem ibi loquentem inducit premisisset: ‘Miror quemquam qui vel tenuem sensum religionis habeat, tantum piaculi velle committere ut putet aliquem de Martino posse mentire. Facessat a quovis qui sub deo vivit ista suspicio: neque enim Martinus hoc indiget ut mendatiis asseretur’; continuo subiunxit: ‘Sed tamen tocius

---

<sup>28</sup> Sic.

<sup>29</sup> Sulpicius Severus, *Dialogi*, I, cap. 26.

<sup>30</sup> Sic.

<sup>31</sup> *sanctus Martinus*] boven de lijn toegevoegd.

sermonis fidem apud te, christe, depromimus nos nec alia dixisse nec alia dicturos quam que aut ipsi vidimus, aut que manifestis auctoribus vel plerumque ipso referente cognovimus<sup>32</sup>. Et sciens secundum legem in ore testium stare omne verbum assumit scutum in expugnabile non solum duorum aut trium, sed plurimorum testium assertionem ex ore eiusdem Galli in predicto dialogo ita dicens: ‘Ceterum nolo miremini me hodie facere quod hesterno non feci ut ad singulas virtutes que describende sunt nomina testium personasque subnectam, quibus, quia adhuc in corpore sunt si de fide nostra dubitant, magis credant’<sup>33</sup>. Et mendacem ostendens illum qui de mendatio scriptorum suorum ipsum maculare conabatur alibi ex verbum Postumiani: ‘Non est, inquit, vox ista hominis, sed diaboli, nec Martino in hac parte detrahitur, sed fides evangelio derogatur’<sup>34</sup>. Nam cum dominus ipse testatus sit istiusmodi opera que Martinus implevit ab omnibus fidelibus esse [7ra] facienda qui Martinum non credit ita fecisse, non credit Christum ita dixisse’. Et alibi idem ipse ex persona Galli: ‘Efferor siquidem creditis et pre dolore totus insanio. Non credent Martini virtutibus christiani, quas demones fatebantur’<sup>35</sup>. O duram increpationem perfidorum, et claude fidei aliquorum quasi condescendens alios que velut excusans ut alios gravius incuset. ‘Quamquam, inquit, minime mirum si in operibus Martini infirmitas humana dubitaverit, cum multos hodieque videamus ne evangeliis quidem credidisse’<sup>36</sup>. Propterea consulens hos quibus lectio credita proficere poterat et in prologo et in fine primi libri et<sup>37</sup> sparsim per totum fere historie textum inculcat, obtestans et ammonens legentes ut fidem dictis adhibeant, nec quicquam nisi compertum et probatum eum scripsisse arbitrentur se rerum veritate et amore Christi et utilitate credentium provocatum manifesta exposuisse, vera dixisse paratumque a deo premium habiturum non quicumque legerit sed quicumque crediderit, sicut e contra lectorem incredulum peccati penam non evasurum. Perpende iam, queso, saltem ammonitus, fidelis et benivole rerum censor, quanta in scriptis Severi habenda sit fides quantaque estimanda constantia veritatis, quanta quoque sanctissimis que conscripsit ille Martini operibus debeatur reverentia venerationis. **Explicit liber primus.**

## LIBER II

**Incipit secundus.** [7rb] **P**utabam me tandem, sicut ex verbis superioris tomi apparet, ad emtam excurisse et finem fecisse dicendi sanctique viri Severi erroris incauti lapsu et exemplis et ratione, prout facultas tulit, excusato ipsum et opuscula eius contra emulos et detractores satis defendisse arbitrabar, sed ecce stilum, quem posueram, resumere compellit ex transverso veniens novus adversarius instauransque certamen instat et intendit arcum paratque sagittas, quibus non solum me, sed et rectos corde, Severum

<sup>32</sup> *Sed – cognovimus*] Sulpicius Severus, *Dialogi*, III, cap. 5.

<sup>33</sup> *de – credant*] Cfr. Sulpicius Severus, *Dialogi*, III, cap. 5.

<sup>34</sup> *Non – dixisse*] Sulpicius Severus, *Dialogi*, I, cap. 26.

<sup>35</sup> *Efferor – fatebantur*] Sulpicius Severus, *Dialogi*, III, cap. 6.

<sup>36</sup> *Quamquam – credidisse*] Sulpicius Severus, *Dialogi*, II, cap. 13.

<sup>37</sup> *et*] boven de lijn toegevoegd.

scilicet et Martinum, sagittet in aperto. Cum enim confectam utcumque precedentis libelli seriem, utpote rudem adhuc et impolitam, ad examinandum iudicio audientium in aliquorum auribus diffunderem, audens quidam et se tenere non valens, quasi ex insidiis erupit, meque aggrediens, ut ait Prudentius, occurrit dubitans hic disceptator et inquit: ‘Cum tantopere et Severi dicta et Martini tui facta stabilire et defendere coneris, quid de ultimo secundi dialogi pulsatus respondebis capitulo? Quod etsi non in omnibus, in nonnullis tamen invenitur exemplaribus, in quo querentibus de fine seculi legitur respondisse Martinus: ‘Neronem prius et Antychristum esse venturos.’<sup>38</sup> In quo etiam quedam de singulis illorum posita sunt, que fidei sacre adversari videntur et de antychristi quidem odibili cunctis et infirmis formidabili adventum nulli fere christiano incompertum est. Ceterum Neronis, cuius infelicem animam in inferno demersam non dubium est, nullus in auctenticis voluminibus relictus, nullaque regnandi potestas deinceps predicatur sunt tunc quidam qui sicut decem venientem ad iudicium duos precones, Enoch sed [7va] et Helyam, ad solatum piorum precessuros, quoniam id scriptura tardit non dubitant, sic econtra diabolum sicut modicum tempus, ita tunc magnam iram habentem duos eque congruos furori eius ministros predictos, videlicet Neronem et Antychristum, quamvis ... divinis ut ... libris id<sup>39</sup> non nisi de uno legatur ad impugnandam ecclesiam precursuros suspicentur quod an verum sit nec ne deus viderit’. Ad hec ego inconcussus et nil hesitans: Quid, inquam, verbis capituli huius que obiicis responderem, nisi quod tu ipse in hoc, quod michi instauras, certamine arma defensionis porrigis et iuste suggeris occasionem responsionis, dum illud non in omnibus generaliter exemplaribus inveniri confiteris. Nam si idem capitulum ab initio auctor sicut et cetera, de quibus nulla questio est, posuisset, nempe in universis, ut opinor, libris haberetur et nichil aliud restaret, nisi ut aut culpatum defensaretur, aut – si excusari non posset – prorsus amputaretur. At quoniam generale non est, datur intelligi quod aut a falsariis ob invidiam ad fermentendam sincere lectionis meram puritatem insertum sit, aut – si forte Martinus ea que in illo scripta sunt exigentibus respondit – non hoc prophetando seu affirmando, sed vel estimando vel aliorum opinioni assentiendo protulisse credendus est, eoque a prudentibus inspecto a corpore historie ablatum sit sicque aut isto, aut illo modo contigisse ut in paucis iam reperiatur. Quod vero verba eiusdem capituli fidei sacre obviare contendis insanis cum ibi et si aliquid dubii seu falsi appareat, nichil tamen omnino periculosum [7vb] saluti legentium aut recte fidei contrarium invenitur, eius dico fideo que iustificat impios qua iustus vivit de qua dicit Petrus ‘Fide mundans corda eorum’<sup>40</sup> et Paulus ‘Sine fide impossibile est placere deo’<sup>41</sup>. Numquid enim si quis diceret verum se dicere opinans antichristus natus est iam septennis vel duodennis est in proximo regnaturus, legem restitutus, reedificaturus Ierusalem et templum reparaturus et aliqua huiusmodi ista putando affirmare et negare et si error vel mendacium esse, numquid ob hoc heresis dici deberet aut saltem minimum fidei orthodoxe

<sup>38</sup> Cfr. Sulpicius Severus, *Dialogi*, II, 14.

<sup>39</sup> ... *divinis ut ... libris id*] in de marge toegevoegd, die deels is afgesneden.

<sup>40</sup> *Fide – eorum*] Cfr. Hebr. 10, 22.

<sup>41</sup> *Sine – deo*] Cfr. Hebr. 11, 6.

articulum corrumperet? Ieronimus ipse unus et bene notus de magnis et antiquis doctoribus hoc idem capitulum relegens Severum quidem et alios quosdam in explanatione Iezechielis alicubi notavit ex nomine, nec tunc vel hunc vel ceteros qui de tam festino antichristi adventu seu de restauratione legis templi et Ierusalem similia senserunt fallaces aut hereticos appellavit. Et certe cum scriptum sit ‘septies cadit iustus et resurgit’<sup>42</sup> et rursum ‘non est qui faciat bonum et non peccet’<sup>43</sup>, itemque ‘qui non labitur in verbo hic perfectus est vir’<sup>44</sup>, si Martinus ut ei imputatur ista protulit, non valde mirandum si ei in re tam incerta vel a propria opinione vel aliorum relatione subripi potuit, videlicet ut ex magno usu propheticæ gratiæ, quam acceperat in spiritu dei, [8ra] se loqui crediderit, quoniam sicut in suis quoque dialogis beatus testatur papa Gregorius prophetiæ spiritus prophetarum mentis non semper, sed per intervalla temporum irradiat, quia sicut de sancto spiritu dictum est: ‘Spiritus ubi vult spirat ita et quando vult aspirat’<sup>45</sup>. Hinc est enim quod Nathan propheta cum<sup>46</sup> a David eque propheta acsi ille tunc prophetico spiritu careret requiretetur, si templum deo construere deberet, prius consensit et postmodum prohibuit. Hinc est etiam quod duplici spiritu impetrante cumulatus<sup>47</sup> magister perditus propheta Heliseus, dum flentem mulierem cerneret causamque nesciret ad prohibentem hanc puerum, ne pedes eius apprehenderet, dicit: ‘Dimitte eam quia anima eius in amaritudine est et dominus celavit me et non indicavit michi’<sup>48</sup>. Isaiam quoque non missum prima vice ad Ezechiam, sed ultroneum venisse et morem visitationis egrotanti regi gessisse quidam putant et licet promiserit hec dicit dominus, tamen eo modo locutum fuisse arbitrantur quo et Natan ad David regem locutum beatus sentit papa Gregorius. Ut enim in difficillimo scripture transitu facilem sibi responsionis viam parent et nodosa se expediant questione, asserunt utrumque prophetam ea que primitus utrique regi dixerunt ex suo potius quam ex domini arbitrio protulisse, probare istud volentes ex eo quod statum remissi [8rb] divino iussu tunc demum non ex suo, sed ex domini spiritu eius illis beneplacitum innotuerunt, alteri de vite prolongatione, alteri de templi edificatione. Quamvis autem dicat apostolis spiritus prophetarum prophetis subiectus est non enim est deus dissensionis, sed pacis, tamen si semper illis adesset non tocies in scripturis super illum vel illum cecidisse vel sedisse diceretur, nec Heliseus ut aut quietam suscicaret, aut absentem evocaret eiusdem spiritus presentiam psalten<sup>49</sup> adesse et coram se canere precipere, neque deus ipse Nichodemo diceret: ‘Spiritus ubi vult spirat et vocem eius audis sed non scis unde veniat aut quo vadat’<sup>50</sup>. Audi super his assertionem eiusdem Ieronimi in predicta Iezechielis explanatione ita scriberitis: “Si semper in prophetis esset sermo dei et iuge inspectore

<sup>42</sup> *septies - resurgit*] Prou. 24, 16.

<sup>43</sup> *non - peccet*] Eccle. 7, 21.

<sup>44</sup> *qui - vir*] Cfr. Iac. 3, 2; cf Guibertus, Ep. 32, l. 77.

<sup>45</sup> *Spiritus - aspirat*] Ioh. 3, 8.

<sup>46</sup> *cum*] boven de lijn toegevoegd.

<sup>47</sup> *impetrante cumulatus*] in de marge toegevoegd.

<sup>48</sup> *Dimitte - michi*] IV Reg. 4, 27.

<sup>49</sup> Sic.

<sup>50</sup> *Spiritus - vadat*] Ioh. 3, 8.

eorum haberet hospicium, numquam tam crebro Iezechiel poneret ‘et factus est sermo domini ad me’<sup>51</sup>. Sed quia ob humanam fragilitatem et vite huius necessitates interdum recedebat ab eis, propterea Iohannes Baptista loquitur ‘Qui misit me baptizare in aqua, ipse dixit michi, super quem videris spiritum sanctum descendentem et manentem in eo ipse est qui baptizat in spiritu sancto’<sup>52,53</sup>. Numquam enim proprium esset in Christo quod additur, et manentem in eo nisi ab aliis nonnumquam interdum<sup>54</sup> recederet’<sup>55</sup>. Sed quid unius huius verba commemoro, cum nullus doctorum [8va] ecclesie a sensu istius dissentiat et plurimi similia in suis quoque libris astruant, non igitur mirum neque inexpiables piaculi si Martinus in medio harum euntis et redeuntis spiritus alternationem sibi ad horam relictus aliquid dixit quod et si auctoritate careret et effectum habere non posset, non tamen vel scisma pareret vel ex vulnerata fide salutem audientium lederet. **M**oyses ille dei creberrimus et intimus confabulator, qui tanta spiritus sancti abundantia exuberabat ut ad sustentandum honus populi de spiritu eius ablaturum et aliis daturum se dominus diceret non voto fallendi, sed pie spei presumptione multa his quos ex Egipto eduxerat et predixit et promisit, in quibus non sua culpa, sed eiusdem populi exigente nequitia inefficax remansit, adeo ut nec ipse, nec aliquis illorum preter duos viros terram promisse hereditatis intraret. **I**onam prophetam post tristem fuge sue eventum, tristior acerbitas ex prophetie sue inefficacia confecit, quia nec civitatem quam subvertenda predixerat subversam vidit, nec diu in protectione hedere in momento orte ab estu refrigerari vel gaudere permissus est, quoniam domino penitenti populo parcente et civitas incolumis permansit et hedera sub unius hore spaciolo arefacta leticiam prophete mysterium tandem intelligentis in merorem convertit. **N**umquid vel [8vb] isti, vel ceteri prophete qui comminationes seu iussa dei quibus oportuit denuntiaverunt, falsitatis redarguendi sunt, si deo vel ad preces sanctorum vel ad penitentiam conversorum non voluntatem aut consilium, sed sententiam mutante id quod predixerant realiter non adimpletum est. **N**umquid et Paulus vas electionis et spiritu sancto redundans qui dicebat ‘An experimentum queritis eius qui in me loquitur Christus’<sup>56</sup> mendatii reus tenebitur si predicando de provinciis ad provincias transiens, ecclesiis, quibus de adventu suo consolationem pollicebatur, aliquo prepeditus obstaculo quod promittebat exhibere non poterat, hinc est quod apud quosdam quibus presentiam suam promiserat nec reddiderat se excusans, cum inquit ‘Hoc voluissem, numquid levitate usus sum aut que cogito secundum hominem cogito ut sit apud me est et non’<sup>57</sup>. **Q**uis, rogo, tam vecors et temerarius sit qui se in lingua non deliquisse gloriatur, cum vir ille magnus inter orientales, cui in diebus suis ex simplicitate et rectitudine non erat similis in terra, et iuxta Gregorium solius dei comparatione superabilis in hoc se reum esse fateatur<sup>58</sup>. Hinc

---

<sup>51</sup> *et – me*] Ezech., passim.

<sup>52</sup> *qui – sancto*]boven de lijn toegevoegd.

<sup>53</sup> *qui – sancto*] Ioh. 1, 33.

<sup>54</sup> *interdum*] in de marge toegevoegd.

<sup>55</sup> *Si – recedere*] Hiëronymus, *Comm. in Ezechielem*, XI.

<sup>56</sup> *An – Christus*] II Cor. 13, 8.

<sup>57</sup> *Hoc – non*] II Cor. 1, 17.

<sup>58</sup> *se – fateatur*] Cfr. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob*, liber 21, par. 5.

idem ipse: ‘Si, inquit, me iustificare voluero, os meum contempnabit me. Si innocentem ostendere, parvum me comprobabit’<sup>59</sup> et longe infra domino precunctanti: ‘Qui leviter, ait, locutus sum respondere quid possum? [9ra] Manum meam ponam super os meum. Unum locutus sum quod utinam non dixissem et alterum quibus ultra nil addam’<sup>60</sup>. O Martine, vere vir inestimabilis et inexhauste karitatis, qui non solum pro fratribus animam paratus fuisti ponere, sed et pro illis a Christo tuo aliquando pene anathema factus es, quatinus interpositione anathematis tui his panos ab iminenti interitu eriperes, revera felix sors tua qui in hoc tantum quod nullus unquam hominum evasit - id est in lapsu verbi unius - reprehenderis<sup>61</sup>. Augustinus certe summa clavis scientie ut quid librum retractationum scriberet, nisi se in multis non recte et sensisse et dixisse deprehendisset. Quid plura? Preter eos qui pre etatis teneritudine loqui nesciunt, de quibus nec magnum, nec mirum si in ore eorum non invenitur mendatium, non<sup>62</sup> arbitror aliquando quempiam fuisse hominem in communi cum ceteris demorantem tam circumspectum tamque patientem qui non sit lapsus in lingua et opus non habuerit calculo illo ignito, de qua Ysaïas ait: “Et volavit ad me unus de seraphin et in manu eius calculus quem forcipe tulerat de altari et tetigit os meum et duxit michi ‘Ecce tetigit hoc labia tua et auferetur iniquitas tua et peccatum tuum mundabitur.’”<sup>63</sup> Premiserat enim<sup>64</sup> hoc idem ipse propheta: ‘Vir pollutus labiis ego sum et in medio populi pol[9rb]luta labia habentis ego habito’<sup>65</sup>. Horum instar et similibus Martinus quamvis sanctissimus homo, tamen si inter predictas accendentis et recendentis spiritus vicissitudines aliqua, ut predixi, de suo protulit que ad effectum non pertingant, sit excusabile, non execrabile et hominem celestis conversationis qualem describens apostolus dicit: ‘Spiritualis omnia iudicat et ipse a nemine iudicatur’<sup>66</sup> animalis homo qui non percipit ea que sunt spiritus dei temeraria presumptione reprehendere non audeat. Severus quoque insignis et elegans studiorum et operum eius conscriptor non reprehensionis elogio, sed summe laudis dignus preconio censeatur qui splendidissimam gemmam aureo luculenti sermonis circundans eloquio, tam preclarum tamque politum in medio ecclesie specular protulit<sup>67</sup> ut omnes boni emulatores qui sui sollicite curam gerentes in veritate salvari cupiunt, in illo quid vitandum, quid appetendum et unde placendum sit deo limpidissime perspiciunt. Et quia opere in longo fas est obrepere somnium et quandoque bonus dormitat Homeros<sup>68</sup>, absit ut modica unius nevi surreptio vel ab ipso negligenter positi vel ab aliis (ut ex diversitate exemplarium coniici datur) fraudulenter inserti, tam splendide et commode fulgorem historie obnubilet; sed magis legentium pietas, si nevim ipsum in aliquo

---

<sup>59</sup> *Si - comprobabit*] Iob 9, 20.

<sup>60</sup> *Qui - addam*] Iob 39, 34-35.

<sup>61</sup> *O - reprehenderis*] nota-teken in de marge.

<sup>62</sup> Correctie van *nec* naar *non*.

<sup>63</sup> *Et - mundabitur*] Is. 6, 6-7.

<sup>64</sup> *enim*] boven de lijn toegevoegd.

<sup>65</sup> *Vir - habito*] Is. 6, 5.

<sup>66</sup> *Spiritualis - iudicatur*] I Cor. 2, 15.

<sup>67</sup> *protulit*] boven de lijn toegevoegd.

<sup>68</sup> *opere - Homeros*] Cfr. Horatius, *De arte poetica*; cfr. Guibertus van Gembloers, *De destructione*, fol. 4rb.



exemplari reppererit aut auferat, aut venialiter pertranseat et decor atque utilitas pulcherrime [9va] et saluberrime lectionis brevissimi offensam capituli operiat, celet et abscondat et quid mirum vel novum si inter tot dicta et facta magistri que vel ab illo audierat, vel in illo viderat, multa recursantem in hoc<sup>69</sup> fefellit recordatio? Quod autem instinctu illius qui bono semini zizania in evangelio super seminasse legitur, plurima de suo doctorum sanctorum paginis scripturarum falsarii et heretici inserendo miscuerint, testantur epistule et libri magistrorum ecclesie, quos qui diligenter perscrutari voluerit, me profecto verum dicere comprobabit. De quibus si tantum ea que legi hic vellem congerere, per nimietate magno volumine et longo tempore opus haberem et legentibus per tedio onerosus magis quam fructuosus appererem. Severus ipse super quem os tuum dilatate et in quem iacula tua intorquere obtrectator maligne presumis, in primo dialogo suo Postumiano referente scribit quod in Alexandria aliis accusantibus, aliis libros Origenis defendentibus cum multa ex eis proferrentur in medium que merito culparentur, assertores eius ab hereticis illa causabantur inserta dicentes non esse mirum si in libris neuthericis et recens scriptis fraus operata esset heretica que plerisque in locis veritatem evangelicam non timuisset incidere<sup>70</sup>. Hec, tu stulte, non legeras - aut quod credibilius est - collectam ex huiusmodi scientia pecuniam [9vb] et in sacculo pertuso missam oliviscendo perdideras. Recurre ergo, recurre ad dicta patrum qui de his tradant et maxime ad epistulam Iheronimo de optimo genere interpretandi et ad prologos quos libris divinis prefixit et plane invenies quanta ab antiquis interpretibus vel ex imperitia, vel ex industria, nedum dicam ex malitia in sacris scripturis detracta, addita et mutata sint<sup>71</sup>. Ego ipse, dum in sepe dicto Maiori Monasterii commorarer, audiens seu legens pasiones martyrum et vitas confessorum quasdam quoque omelias doctorum, quas ex multo usu in meo et in aliis ubi manseram locis notissimas habebam, dicere non possum super diversitate et discrepatia quam illo in libris eiusdem ecclesie<sup>72</sup> repereram quam vehementi stupore afficerer. Sed quid hec de tam remotis loquor, cum in una eademque civitate vix aliqua que alteri concordet<sup>73</sup> in talibus inveniatur ecclesia? Iam vero ut per maius id quod minus est excusemus de tam nobili piisque mentibus, tam venerabili vite eiusdem beati pontificis hystoria apud iustos censors et si iniuriosum, non tamen mirum credo debere videri si a brutis et absurdis hominibus, quibus sit caligo quod lumen est aliquam derogationis patiatur calumpniam cum hoc nec ipsas quidem divine et summe auctoritatis scripturas potuisse sciamus evasisse. Hinc est quod liber qui inscribitur sapientie Sa[10ra]lomonis de quo tot in laudibus sanctorum inter sacra missarum sollempnia recitantur lectiones a corpore scripturarum recitantur, a plerisque teste Ieronimo ut pseudographus exploditur et apud hebreos, a quibus auctentica suscepimus volumina, nec legitur, nec habetur ymnus trium puerorum qui ad laudem creatoris universam quasi excitans creaturam tanta celebritate cottidie in ecclesie

---

<sup>69</sup> *in hoc*] boven de lijn toegevoegd.

<sup>70</sup> *Severus – incidere*] Cfr. Sulpicius Severus, *Dialogi*, I, cap. 6.

<sup>71</sup> Hiëronymus, *Epistulae & Prefationes*.

<sup>72</sup> *eiusdem ecclesie*] boven de lijn toegevoegd.

<sup>73</sup> *concordet*] boven de lijn toegevoegd.



frequentatur. Translatio Abacuc prophete a Iudea in Chaldeam pro Danihelis refectione accusatio et liberatio Susanne, belis destructio et draconis interfectio ab Hebreis figmenta deputantur, nos que cum in conspectu dei fabulas istas recitemus subsannando derident. Utque ad novos et nostros veniamus auctores, epistula vide apostoli fratris Iacobi minoris licet tam ex usu auctoritatem meruerit, ab antiquis diu repulsa legitur pro eo quod in ea testimonium de nescio quo apocripho positum inveniantur. Apocalypsis quoque Iohannis evangeliste veneranda in qua tot ecclesie mysteria continentur a nonnullis quasi non nisi somnia in illa contineantur, minori devotione suscipitur. Et in ecclesiastica hystoria non Iohannis apostolus, sed alterius cuiusdam Iohannis presbiteri ex opinione<sup>74</sup> priorum fuisse asseritur. Quid tantis sacrorum voluminum iniuriis presumptuose temeritatis addat vesana cal[10rb]litas? Rimatur subtiliter quid addat nec contrahit, sed dilatat et ponit in celo os suum iniquitas. Ipsa quatuor flumina ad irrigandam et fecundandam arentem mentium nostrarum terram, nam ‘anima mea sicut terra sine aqua tibi’<sup>75</sup> ait deo, quidam ista in quam flumina de horto deliciarum dei et finite vite manantia obturare et turbida facere conantur, insani quidam prophete turgidi spiritus inflatione superbientes nec intelligentes que locuntur, neque de quibus affirmant dum astruere intendunt sanctos evangelistas sibi invicam dissentiendo adversari eorum que confusam, inordinatam et preposteratam esse narrationem. Sed frustra contra huiusmodi torrentes brachia tendere nituntur, quia fortitudine impetus illorum obruti involventur et confundentur pii que doctrine evangelice propugnatores, qui in defensionem concordie ipsorum operoso studio canones et libros insignes conposuerunt quasi stelle fulgebunt in perpetuas eternitates. Quid ergo mirum, si vulpecule dolose et aves ventose palmitis flores et folia et fructus demoliri et carpere appetunt, que et ipsam vitam veram palmitum suorum vitam et botrum illum egregium in terra repromissionis inventum et invecte evangelice predicationis nobis advectum ipsis evangelis derogando impetunt. Quid indignum Martino, si canes rabidi porcique spurcissimi adversus eum latrent et groniant, [10va] sanctum que gestorum eius opus et preciosas miraculorum ipsius margaritas rodere et conculcare licet casso conentur, cum summi magistri et deum universorum eterne scilicet dei patris sapientie, thesauros divine scripture in agro absconditos et divitias mysticorum sensuum in abyssis evangeliorum latentes perverso intellectu suo obfulscare et depreciari laborent instar allophilorum qui puteos patriarcharum antiquitus et ruderibus iniectis replere et oppilare festinabant. Sed ut iam demum id quod magis urget et titubat in predicto capitulo et unde tota fere roborata est cunctatio pertractetur quantum tenuitas sensus mei patitur et sic debitum finem tam longus verborum sortiatur circuitus, de die iudicii et adventu Christi, quem preveniet adversarius ille, cuius faciem totius boni precedet egestas, et tam in evangeliis et epistulis obvolute et perplexe et in aliis auctoribus tam dissona inveniuntur sententie quibusdam celerius, quibusdam tardius adventum illorum asserentibus ut nichil omnino certi ex his alicuius lectoris perspicacia possit colligere. Quis enim comprehendat vel determinet quod deus occultum penitus esse voluit? Unde Christus in evangelio: ‘De die, inquit, illa nemo scit,

---

<sup>74</sup> Correctie van *opiniore* naar *opinione*.

<sup>75</sup> *anima – tibi*] Ps. 142, 6.

neque angeli celorum, neque filius nisi pater solus<sup>76</sup>, de alibi cum premisset: ‘Attendite ne forte graventur corda vestra in crapula’<sup>77</sup> post pauca subiunxit de die illa: [10vb] ‘Tanquam laqueus enim superveniet in omnes qui sedent super faciem terre’<sup>78</sup> et sedente illo in monte oliveti cum a quibusdam secreto super his interrogaretur multa inde respondit que tamen nullam inquisite rei certitudinem, sed tantum correctionis prestant utilitatem’, Lucas etiam cum eum ascendentem describeret ad passionem: ‘Premisso venit filius homini querere et salvum facere quod perierat’<sup>79</sup> ilico subiecit: ‘Hec illis audientibus adiciens dixit parabolam eo quod essent propre Iherusalem et quia estimarent quod confestim regnum dei manifestaretur’<sup>80</sup>. Qua opinione ducti filii Zebedei alios pervenientes: ‘Domine, inquit, da nobis ut unus ad dexteram tuam et alius ad sinistram tuam in regno tuo sedeamus’<sup>81</sup>. Nichilominus et illi hoc idem sensisse videntur quem iam ascensurum percunctando ita interrogaverunt: ‘Domine, si in tempore hoc restitues regnum Israel’<sup>82</sup>. Quibus ille fere ut aliis de die iudicii non est ait: ‘Vestrum nosse tempora vel momenta que pater posuit in sua potestate’<sup>83</sup>, Paulus quoque ex verbis dominicis sciens idem regnum vel diem non cum observatione, sed repentinam et improvisam cunctis advenire: ‘Dies, inquit, domini sicut furta in nocte veniet’<sup>84</sup>. De cuius etiam diei acsi celerrima, ut opinabantur, instantia quosdam concussos rogat ne terrentur aliquatenus quasi tam proxima instaret, asserit tamen preterire [11ra] figuram huius mundi et tempus breve esse<sup>85</sup>, adeo ut alibi dicat: ‘Nos sumus in quos fines seculorum devenerunt’<sup>86</sup>. Quid eum ex persona eorum qui in fine mundi futuri sunt arbitrator dixisse sicut et illud: ‘Hoc enim vobis dicimus in verbo domini, quia nos qui vivimus, qui residuum sumus in adventu domini non perveniemus eos qui dormierunt’<sup>87</sup> et cetera cui prorsus consentiens dilectus domini Iohannes: ‘Filiolo, ait, novissima hora est’<sup>88</sup>. Cum itaque de certissimo Christi ad iudicium reditu ipsi apostoli tam incerta et dubia et audierunt a christo et scripserint, quis veniale non censeat alios posteriores et minoris auctoritatis doctores non solum dubia, sed et dissona et contraria sensisse et scripta reliquisse. De quibus videlicet scriptis, si saltem singulas de singulis sententias hoc compingerem, superfluum profecto iudicarer et prius michi tempus quam copia deficeret. Quid igitur mirum, ut sepe dixi, si et Martinus bivio isto deceptus unum de similibus errantium loquens ad punctum deviaverit, cum in via hac, in qua tante dubietatis et

---

<sup>76</sup> *De - solus*] Marc. 13, 32; Matth. 24, 36.

<sup>77</sup> *Attendite - crapula*] Luc. 21, 34.

<sup>78</sup> *Tanquam - terre*] Luc. 21, 35.

<sup>79</sup> *Premisso - perierat*] Luc. 19, 10.

<sup>80</sup> *Hec - manifestaretur*] Luc. 19, 11.

<sup>81</sup> *Domine - sedeamus*] Cfr. Marc. 10, 37.

<sup>82</sup> *Domine - Isreal*] Act. 1, 6.

<sup>83</sup> *Vestrum - potestate*] Act. 1, 7.

<sup>84</sup> *Dies - veniet*] I Thess. 5, 2.

<sup>85</sup> *tempus - esse*] Cfr. I Cor. 7, 29.

<sup>86</sup> *Nos - devenerunt*] Cfr. I Cor. 10, 11.

<sup>87</sup> *Hoc - dormierunt*] I Thess. 4, 15.

<sup>88</sup> *Filiolo - est*] I Ioh. 2, 18.

incertitudinis absconsi sunt laquei, tot conviatores a se invicem dissidentes haberant hos celerius, illos tardius et saluberrimum Christi adventum instare diffinientes ut quis illorum sequendus videretur difficillimum esset dinoscere. [P]uto<sup>89</sup> me iam tuis, o detractor livide, obiectionibus quantum de re sensibus humanis prorsus occulta [11rb] fieri potest satisfacisse et multiplicibus scripture testimoniis tuam et similium tui qui talia forte possunt obicere confutasse proterviam. Superest ut et ego a loquendo et tu ab obloquendo cessemus, nec ultra apponas obloqui, neque in celum surrigere os tuum, ne forte deus, ultionum dominus qui habitat in celo - id est in sancto - sicut habitator pro habitaculo suo quod infestas offensus de ipso celo fulgurans te disperdat et fulminis sui, ut ait Prudentius, pollutam rigida transfigat cuspide linguam<sup>90</sup>. An putas quid deus omnium sanctorum caput splendidum membrorum suorum delectetur iniuriis ea que velit vel calumpniis impeti vel detractionibus obscurari cum dicat ipse: 'Qui tangit vos tangit pupillam oculi mei'<sup>91</sup>. Quo vel quali tactu? Est enim tactus triplex: tactus scilicet persecutionis vel lesionis, tactus fidei sive dilectionis, tactusque mutationis. Quorum prior et sequens non possunt verti, quia iste bonus, ille malus, tercius convertibilis, id est et boni et mali emulus. De primo pro suis sollicitus ad quosdam loquitur deus 'Nolite me tangere christianos meos et in prophetis meis nolite malignari'<sup>92</sup>. Ubi namque malignatio ponitur, dubium non est quin persecutio aut lesio significatur? De hoc impius ad pium, hoc est diabolus ad deum: 'Mitte manum tuam et tange os eius et carnes et tunc videbis quod in facie benedixerit tibi'<sup>93</sup>. De secundo autem et in evangelio [11va] et in vita eius, de quo sermo beati Martini, et in passione sancte Lucie verba et exempla inveniuntur, in quibus tres mulieres profluvio sanguinis laborantes due fimbrias, altera domini, altera Martini, tercia sepulchrum beati Agathe contigisse leguntur, et sanate; et merito quia ex fide et dilectione. At non similiter illa cui dictum est: 'Noli me tangere'<sup>94</sup>, ita videlicet, ut me credas, inferiorem patre e diverso thome percipitur: 'Mitte manum tuam et cognosce vel continge loca clariorum et noli esse incredulus sed fidelis'<sup>95</sup> et sic factum est, quia palpato eo conversus exclamavit et dixit 'Dominus meus et deus meus'<sup>96</sup>. Quam grati, quam suaves, quam iocundi, quam felices si dei et dilectionis contactus quos aut sanitas carnis, aut salus anime, aut cuiuslibet voti effectus consecuntur. De quibus salvator quasi applaudens quidam credenti loquitur dicens 'O mulier, magna est fides tua, fiat tui sicut vis'<sup>97</sup> et de altera quadam discipulis: 'Tetigit me aliquis. Nam et ego novi de me virtutem exisse'<sup>98</sup>, nicholominus et de alia: 'Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit

---

<sup>89</sup> Onbrekende initiala.

<sup>90</sup> *pollutam - linguam*] Prudentius, *Psychomachia*, vers 714.

<sup>91</sup> *Qui - mei*] Zach. 2, 8.

<sup>92</sup> *Nolite - malignari*] Ps. 104, 15 en III Reg. 16, 22.

<sup>93</sup> *Mitte - tibi*] Iob 2, 5.

<sup>94</sup> *Noli - tangere*] Ioh. 20, 17.

<sup>95</sup> *Mitte - fidelis*] Cfr. Ioh. 20, 25 & 27.

<sup>96</sup> *Dominus - meus*] Ioh. 20, 28.

<sup>97</sup> *O - vis*] Matth. 15, 28.

<sup>98</sup> *Tetigit - exisse*] Luc. 8, 46.

multum<sup>99</sup>. In nonnullis quoque aiiis evangelii locis invenitur dictum: ‘Fides tua te salvum vel salvam fecit, vade in pace<sup>100</sup>’ et alibi ‘secundum fidem vestram fiat vobis<sup>101</sup>’. De tercio autem tactu, qui in imitatione est, plurima in lege reperi[11vb]untur ut est illud: ‘Qui tetigerit morticinum vel pollutum comquinabitur<sup>102,103</sup>’ et illud: ‘Qui tetigerit sanctum statim sanctificabitur<sup>104</sup>’, anima nimirum et qui malignantes emulatur sorde peccati polluitur et qui fidem bene agentium diligit et sequitur virtutis amore sanctificatur purificatus. Hoc tactu, si prospicere cupis, tange Martinum ceteros que Christianos et prophetas domini ut emuleris eos ad bonum, credas que diligas et predices opera que per illos fecit deus, neque excellentie meritorum aut glorie miraculorum eorum in perniciem tui ipsius invidendo et detrahendo obloquaris. Proinde noli in ariditate infidelitatis tue seu detractionis permanere, sed ad doctrinam sanctorum convertere, quatinus ex ore illorum<sup>105</sup> mel et lac suscipias, ut te quoque celesti rore infusus fecunderis quo eorum exemplo, de tuo etiam ore laus dei et servientium ei virtutum que illorum et gratie superne procedat commendatio, non amara blasphemie et contentionum obtrectatio. Nam et ego sentiens cum illo qui dicit: ‘Quam dulcia faucibus meis eloquia tua, domine<sup>106</sup>’ et quamvis a longe imitans illos de quorum ympno<sup>107</sup> uno canitur ‘de ore prudentis procedit mel, dulcedo, mellis lingua’ eius favus distillans labia eius libenter et perniciousiter curro cum cervis illis qui sitiunt ad fontes aquarum et maxime cum his qui festinant<sup>108</sup> [12ra] ad fontem vite<sup>109</sup>, de quo scriptum est ‘inebriabuntur ab ubertate domus tue et torrente voluptatis tue potabis eos, quoniam apud te est fons vite et in lumine tue videbitur lumen<sup>110</sup>’. Satis iam, ut opinor, peroratum est super excusatio ne delicti reverende memorie Severi Sulpivii viri genere et littera clarissimi; satis etiam disputatum esse reor non pro defensione, sed pro explanatione et abiectioe illius fabulosi et nescio cuius mendacio confirmati capituli et in fine dialogi eiusdem Severi sicut in quibusdam invenitur libris fraudulenter, ut putatur, appositi, in quo adversariorum Christi, Neronis scilicet et filii perditionis Antichristi, mentio facta est et quid quisque eorum in fine acturus sit frivola continetur relatio, cuius videlicet capituli sicubi inveniatur verbis et sensu, licet Martino ab incautis fallaciter imputentur, a corpore eiusdem libri penitus evulsis, cetera ad laudem dei et honorem sacri antistitis transcribantur, legantur et credantur, qui nichil quod fidei aut vero repugnet, postremo nichil unde dissensio nascatur in his reperitur et utrique pontifici, id est et Martino per dei gratiam operatori glorioso

<sup>99</sup> *Remittuntur - multum*] Luc. 7, 47.

<sup>100</sup> *Fides - pace*] Luc. 7, 50; 8, 48; Marc. 5, 34.

<sup>101</sup> *secundum - vobis*] Matth. 9, 29.

<sup>102</sup> Sic.

<sup>103</sup> *Qui - comquinabitur*] Cfr. Lev. 11, 27 en 31.

<sup>104</sup> *Qui - sanctificabitur*] Cfr. Ex. 29, 37; 30, 29; Lev. 6, 18.

<sup>105</sup> Correctie.

<sup>106</sup> *Quam - domine*] Ps. 118, 103.

<sup>107</sup> *ympno*] boven de lijn toegevoegd.

<sup>108</sup> *Hoc tactu - festinant*] nota-teken in de marge.

<sup>109</sup> *curro - vite*] Cfr. Hildegard van Bingen, Ep. 280 en *Visio de sancto Martino*.

<sup>110</sup> *inebriabuntur - lumen*] Ps. 35, 9-10.

miraculorum et Sulpicio disertissimo descriptori eorum, penitentie laboribus purgato et meliore quam eatenus fuerit reddito secure et sine cunctatione ~~meriti et~~ [12rb] debiti sanctis ~~reverentia~~ honoris devotissime exhibeatur, ut que pro honorantibus se et fideliter ista legentibus intercedant, suppliciter exorentur. Nichilominus ut meus quoque labor licet exiguus venerationi sanctorum deserviat et utilitati legentium in aliquo proficiat, non omnes (quia non audeo et incassum caderet), sed eos dumtaxat quos ex affectu et amore beati Martini devotionis fervor accendit, supplex oro et moneo quatinus opus<sup>111</sup>culum hoc duobus digestum tomis acceptare dignentur, neque propter inculti sermonis rusticitatem vel tediosam prolixitatem, quarum alter peperit inscitia, alteram avida excusandi et laudandi utrumque predictum pontificem fecit devotio, aspernandum arbitrentur. Neque hoc solum (quia minimum est), sed illud toto et humili mentis annisu deprecor sis deus in suos eos votis audiat et precibus, quatinus ardentissime affectionis mee causa dei faventes desiderio hoc idem opusculum totius liburus historie de actibus et conversatione beati Martini ab ipso sancto Severo luculentissimo digeste stilo prescribere et dignum et cautum ducant, quatinus impudentes et malivoli eiusdem historie, si qui uspiam habentur, impugnatores seu derisores hoc quasi scuto expugnabili adversus detractionum suarum iacula eam undique munitam et armatam inveniant. Quia vero scriptum est sufficit, servo ut sit sicut dominus eius et discipulo [12va] ut sit sicut magister eius, nec ista quoque sufficientia in Martino deest ex imitationis similitudine probato et bene noto Christi servo et discipulo, quoniam sicut Christus signum est nominatum gloriosum et post patrem super omnia exaltatum, quod et adoratur et benedicatur signum etiam cui contradicitur et detrahitur, sic et Martinus fidelis eius servus et discipulus multa ex dono eius habet unde a piis et benivolis in Christo laudetur, magnificetur et benedicatur<sup>112</sup>, habetur<sup>113</sup>, unde et a malivolis ex invidia, aut ut mitius loquax ex stultitia vel ipse vel laudatores sui reprehendantur, impugnentur, irrideantur. Cum enim in ecclesiis nonnulli de eo sollempniter cantari audient ‘o Martine prophetis compar apostolis conferte’ et item ‘O Martine par apostolis’<sup>114</sup> et reditur unde scilicet vita, fide, miraculis et alia huiusmodi quibus dignissimus est magnalium eius preconia, indigne ferentes et vix a blasphemis se comprimantes, impie repugnant et irrident, dicentes neminem martirum nedum confessorum ullatenus conferri posse vel debere apostolis, stulti non intelligentes que locuntur neque de quibus affirmant, nec saltem rationem reddentibus, adquiescentes quoniam et si ordines sanctorum impares sunt, id est alii aliis dignitate meritis seu aliquibus privilegiorum prerogativis differendo superiores, in ipsa tamen ordinum distantia non numquam inveniuntur persone quorumdam superioris ordinis nomine et meritorum gratiam prestantiores, sicut et in ordinibus lapidum lapides [12vb] quosdam haberi certum est qui humilitatem sui ordinis<sup>115</sup> claritatis sue transcendunt. Unde non solum Martinum sed

---

<sup>111</sup> *et moneo quatinus opus*] in de marge toegevoegd.

<sup>112</sup> Correctie van *benedicat* naar *benedicatur*.

<sup>113</sup> *habetur*] in de marge toegevoegd.

<sup>114</sup> Cfr. Odo Cluniacensis, *Hymnen*.

<sup>115</sup> Na *ordinis* werd een grote ruimte opengelaten.

et Nicholaum, Remigium quoque et alios nonnullos confessores salvo meritorum privilegio, quibus in celo ante deum vel differunt vel equantur, de quo nulli hominum diffinire licet vel expedit, et nominis celeberrimi diffusionem et ecclesiarum seu monasteriorum amplissima possessione, signorum quoque et miraculorum creberrima ostensione, curationum nichilominus in languentibus et opitulationum in diversorum eos invocantium necessitatibus exhibitione non tantum quibuslibet martyribus, sed et quibusdam apostolis insigniores, ditiores nec modo pares, sed<sup>116</sup> et superiores esse manifestum est. Quid ergo, emule obtrectator, Martino laudum suarum preconia derogas, que ei internus discretor meritorum et operum per aliis nonnullis larga retributionis manu pro excellentia conversationis eximie dignatus est rependere. Hec eius derogationum obloquia et presentia audiens et futura precavens cum de his unus assertorum eius merens ageret: ‘Efferor, ait, siquidem creditis et per dolore totus insanio. Non credent Martini virtutibus christiani quas demones fatebantur’<sup>117</sup>. Idem que alibi loquens ad Sulpicium: ‘Horreo, inquit, dicere quod nuper audiavi infelicem dixisse nescio quem te in illo libro tuo plura mentitum. Non est hominis vox [13ra] ista, sed diabolo, nec Martino in hac parte detrahitur, sed fides evangelio derogatur’<sup>118</sup>. Nam cum dominus ipse testatus sit istiusmodi opera que Martinus implevit ab omnibus fidelibus esse facienda dicens ‘Opera que ego facio et ipse faciet et maiora horum faciet’<sup>119</sup> qui Martinum non credit ita fecisse, non credit Christum ita dixisse. Sed infelices somnolenti degeneres que ipsi facere non possunt, facta ab illo erubescunt et malunt illius negare virtutes, quoniam suam inertiam confiteri. Et tu quoque, livide corrosor magnalium Martini, ex illis es, nam et loquela tua manifestum te facit. Sed, o beatum et per omnia similem apostolis, etiam in his convitiis virum et quis unquam apostolorum licet miraculis coruscarent et in christum credere volentibus vitam eternam pollicerentur malignorum et spirituum et hominum persecutiones evasit. Quid ergo magnum, quid mirum, quid invidie vel detractationi obnoxium, si Martinus his conferatur et par esse asseratur quorum officium tenens et morum vestigia sequens et si sola sanguinis effusione cedit, quosdam tamen miraculorum operatione precepsit ieiuniis et orationibus continue vacans, in cinere et cilitio recubans, aliisque austerissime conversationis crucibus carnem macerans, predicationi iugiter insistens, diligentissima se mandatorum dei observatione inde[13rb]fesse exercens, sublimitatis eorum dignitati excellentium operum meritis deo iuvante se sociavit, nec momentaneo unius diei seu mensis, sed longevi temporis diuturno examinatus martyrio non ab eis iudicandus, sed cum eis iudicaturus ad mansiones celicas cum Christo regnaturus in eternum letus migravit. Quid talia de tali tantoque viro asserentibus reprehensionis aut culpe obici potest cum per omnia apostolis et prophetis eum non solem similem, sed et parem censendum non privatus amor meus, nec adulatoria cuiusque devotio, sed fidei virtus insigniaque virtutem opera prophetalis in eo redundans, gratiam spiritus et apostolice auctoritatis vigor eminens, quo ipsis etiam regibus imperabat; prophetis, inquam,

---

<sup>116</sup> *sed*] boven de lijn toegevoegd.

<sup>117</sup> *Efferor - fatebantur*] Supicius Severus, *Dialogi*, III, cap. 6; cfr. Guibertus Gemblacensis, *Apologia*, Liber I.

<sup>118</sup> *Horreo - derogatur*] Supicius Severus, *Dialogi*, I, cap. 26; cfr. Guibertus Gemblacensis, *Apologia*, Liber I.

<sup>119</sup> *Opera - faciet*] Ioh. 14, 12.

et apostolis cum esse parem clament, testentur et confirment. Nec mirum, si mirari non sufficio, qua ratione Martini meritis aut operibus in aliquo detrahitur, aut quare scriptores eorundem operum ipsius commendatores vicio mendacii aut elationis muruntur, cum alios plures sanctos<sup>120</sup> posteriores tempore gradu inferiores multoque et conversationis qualitate et nominis claritate impares legam et sciam ab eis qui gesta eorum conscripserunt et laudibus suis illos extollere intendebant ubicumque in descriptione operum eorum oportunitas se prebuit ad commendanda vite illorum merita [13va] et ampliandam preconiorum gloriam antiquis eos utriusque testamenti patribus conferre non dubitasse, nec tamen propter id vel comparantes vel comparatos aliquis unquam calumpnie seu reprehensionis culpa obnoxios iudicavit. De quibus non fastidii freno retinerer, plura in medium exempla inserrem, sed quoniam non est propositi mei, neque prolixitas opusculi huius patitur me diutius in his versari finem dicendi facturum: Post modicum horror et obsecro vos, o pii et veraces tanti patroni veneratores, quatinus iunctis mecum animorum votis adversus invidos gloriarum Martini detractatores firmiter stantes blasphemis et derogationibus eorum laudum eius incunctanter ampliando scutum in more defensionis opponatis. Ubi si disceptationis aliquid adversum vos exurgat plurimum et armis vos indigere senseritis ad presentis huius opusculi armariolum recurrentes, necessaria usui vestro arma ex eo assumite, quibus et Martinum impugnantes expugnetis et assertiones de eo nostras defendatis. Que videlicet arma si vobis ad optinendam de adversariis victoriam suffecerunt, bene deo gratias, sin autem en ostendo dilectioni vestre non armariolum, sed armarium deo plenum et confertum iaculis et armis necessitati tuitionis vestre commodis ut, sicut arbitror, aliunde non sit [13vb] vobis necessarium ad compescendos Martini emulos et hostes nostros arma requirere. Quod sane armarium non alius putari volo quam splendidam domni Adam, viri magne religionis et multe scientie, epistolam qui ex Maioris Monasterii monacho in rectorem alterius cenobii assumptus, abbatis nomen et officium quod obtinet doctrina nunc et opere sternuissime et discretissime tuetur. Predicta pertractans verba – id est ‘O Martine, prophetis compar apostolisque’ et ‘Martine par apostolis vita, fide, miraculis’<sup>121</sup> et alia huiusmodi que de eo leguntur vel canuntur magna – tanta persecutores Martini invectionum prosecutione exagitat instantia ut converti et obviare nulla presumant audacia. Tantis perspicacissime rationis et exemplorum confodit et terebrat iaculis ut sapientia et spiritui qui ibi loquitur resistere non valentes et quid obicere possint, non invenientes obmittescere compellantur et ita obturato ore detrahentium et iniqua loquentium argumentis firmissime assertionis Martinum et si tempore posteriorem apostolis, et<sup>122</sup> prophetis parem et credendum et predicandum esse tam fidei virtute quam excellentissime conversationis merito irrefragabiliter et ostendit et comprobat. Quapropter enixius obsecro vos omnes, quos devotionis in tantum [14ra] patronum habeo vel umquam habiturus sum socios, quatinus ad augmentum glorie eius et ad fiduciam venie a deo vobis ab eo impetrande quisquis vestrum deinceps gestorum eius historiam ex integro

---

<sup>120</sup> *qua ratione – sanctos*] op een rasuur geschreven.

<sup>121</sup> Cfr. Odo Cluniacensis, *Hymnen*.

<sup>122</sup> *et*] boven de lijn toegevoegd.

transcribere voluerit, si non vult errare a tramite exemplaris nostri omnino caveat exorbitare, sed vestigia itineris in eo sibi preostensi incunctanter sequatur et, ut pateat quod per involucra loquor, seriem eiusdem historie cum ordine librorum et epistolarum luculenta et diligenti Sulpitii Severi opera contextorum, sicut illuc invenerit, sibi transcribat. Notet etiam qui transcribit circumstantiam munimentorum ipsius historie (que cum sit firmissima, tamen propter eos quibus alicubi nutare videtur vel propter eos qui ei detrahendo obloquuntur ad fulciendam illam apposui) nec aliquatenus omittat quin et illa in eisdem locis in quibus posita sunt transcribat ut his lectis vel auditis nutantes solidentur, obloquentes confutentur. Fulcimenta vero hec nichil aliud volo intelligi nisi presens opusculum et predictam domni Ade abbatis epistolam, apologiam quoque sancti Odonis, primi Cluniacensium abbatis, de incendiis ecclesie eiusdem beatissimi Martini, sermonem etiam preclarum de ipso domni Bernardi, primi eque abbatis clarissimi Clarevallensium, sed et visionem de excellentia ipsius mirabilem [14rb] sacre virgini Hyldegardi divinitus ostensam. Quorum primum - id est hic ipsum opusculum - in capite sepe dicte historie actuum eius a sancto Severo, ut iam prefatum est, digeste reliqua in fine posui. Obsecroque et hortor ut hic idem ab his quibus nostra dispositio non displicebut, cum deinceps hec transcribentur, ordo teneatur. Ad quid hec ita? Videlicet ut ipsa hystoria operum sancti pontificis tali armatura zeli bonorum calcaneotenus munita linguas mendaces et subdolas zeli malorum in posterum iam non timeat, sed, ut ita dictum sit, tantis roborata et defensa munimentis calumpnias insultantium et livorem invidentium et assultus impugnatium segura derideat. Est et alia non minima, nec levis, neque silentio premenda, quia non siletur, sed crebro inter multos ventilatur querele lugubris in beatum virum obiectio plena perfidie murmurii et balsphemie et hec non omnium quidem, sed multorum hominum scilicet sine mente et cerebro dicentium magno se permoveri et scandalizari scrupulo, cur Martinus ille signipotens, qui adhuc in carne degens et quasi infirmus mortuos suscitasset et tanta fecisset quanta fere nemo alius fecit, domos exteras sepe ab ignibus excussisset, cur et ipse, inquiunt, in propria persona aliquando incendii periculo [14va] subiacuerit et iam cum deo regnans et potentior factus, utpote qui infirmitate carnis exutus in potentias domini sui introierit, domos suas proprias, id est ecclesias nomini suo dicatas, non solum pauperes et nullius momenti, et divites et maximas archiepiscopales scilicet episcopales, cenobiales, hoc est conventuales, acsi impotens et crapulatus a vino dormitans et obliviosus per diversas passim provintias exuri permittat. O perversa et insana malignorum et mente captorum hominum, nec pensare curantium nec penetrare valentium secreta iudiciorum dei et sanctorum eius consilia; O impia, inquam, impiorum, in deum et sanctos et maxime in Martinum impropria quasi per impotentiam vel incuriam eius de ecclesiis ipsius ista contigant cum talia non de Martini tamen, sed de aliis sanctorum aliorum ecclesiis cottidie dolentes fieri videamus; et quod sine gravi gemitu proferri non potest, etiam de sacris locis in quibus salvator salutem nostram nascendo, movendo, resurgendo, ascendendo in celum operari dignatus est iusta eius indignatione peccatis inhabitantium exigentibus, non semel accidisse stupeamus. Quid ergo soli Martino in hac parte derogatur, si ex innumeris quas per totum orbem christianitatis habet ecclesias alique dei iudico vel quovis infortunio et maxime que infra urbium septa et constipationem [14vb] edificiorum et vicorum constitute interdum exuruntur. Si nullas vel paucas haberet et nullas perderet, nemo causaretur, nemo



eum aut de impotentia aut de incuria culparet. Nec autem cum divitissimus sit et cautissimus, quare ab incautis et stultis culpetur, si vel ob inertiam male servientium, vel ob probandam et remunerandam devotionem restructentium et peccata sua in restructione redimentium aliquas ecclesiarum suarum per intervalla temporum exuri patiat. Et ut aliquid iocoseriis interseram, certe si quis dives multas habens et pecunias et possessiones aliqua sibi scienter et patienter auferri permetteret, ut hoc ipsum postmodum in auferentes multifarie ulciscens, potentiam suam ad clarificandum nomen suum exereret, quis iudex tam absurdus et iniustus esset ut propter hoc eum arguendum esse censeret? Quid ad hec reprehensores Christi et Martini ceterorumque sanctorum dicturi sunt? An et ipsum Christum impotentie et somnolentie redarguent, qui loca illa et nostre salutis consecrata initiis et cultui sue venerationis dicata a prophanis totiens prophanari qua novit ipse causa permisit et non potius id habitantium inibi peccatis imputabunt? Quid etiam si per exteriora sacrarum edium, in quibus deo visibiliter servitur, damna [15ra] interiora spiritualium edificiorum - id est cordium vel mentium suarum in quibus deus per fidem et iusticiam inhabitat - cavere dispendia sollerterter<sup>123</sup> monentur, ne illa hostis antiquus<sup>124</sup> seu satellites eius demones, qui semper piis insidiantur, cuiuslibet carnalis spurcitie immundicia polluant aut terris vitiorum flammis exurant. Audiant magis audiant terribilem scripture sententiam dicentis ‘Spiritus sanctus discipline effugiet fictum, sed corripietur a superveniente iniquitate’<sup>125</sup>, ‘neque habitabit in corpore subdito peccatis’<sup>126</sup>, et iuxta virum sapientem ‘anima iusti sedes est sapientie’<sup>127</sup> et secundum apostolum ‘ipsa etiam corpora nostra templum sit spiritus sanctus’. Quid siquidem violaverit, vel neglegentia sua violari permiserit, disperdet illum deus quia nulla societas luci ad tenebras necque aliqua conventio Christi<sup>128</sup> ad Belyal. Audiant hoc temerarii operum dei discussores et pertimescant ne presumptione sua in reprobum sensum ipsas animas vel corpora sua demonum delubra efficiant; audiant nicholominus et aliis sancti consilium dicentis ‘Fili mi, in multis operibus dei ne fueris curiosus, sed que precepta deus illa cogita semper’<sup>129</sup>, unde est et illud: ‘Altiora te ne glorieris’<sup>130</sup> et multa huiusmodi que passim in scripturis inveniuntur. Quapropter non vehementer talia scrutanda sunt, quia sic qui mel comedit multum non est ei bonum, sic qui scrutator est maiestatis opprimetur ab ea. Ergo quia<sup>131</sup> sic canitur iudicia dei abyssus multa, caveant istiusmodi investigatores petulanter irruere in abyssos [15rb] luminis intolerabilis, ne unde illuminari appetunt, deterius inde

---

<sup>123</sup> Sic.

<sup>124</sup> Sic.

<sup>125</sup> *Spiritus - iniquitate*] Sap. 1, 5.

<sup>126</sup> *neque - peccatis*] Sap. 1, 4.

<sup>127</sup> *anima - sapientie*] Een veelgebruikt citaat onder andere door kerkvaders, zoals Augustinus, dat meestal toegeschreven aan Salomo. Hiervan is echter geen spoor terug te vinden in de boeken die Salomo zou hebben geschreven, noch elders in de bijbel.

<sup>128</sup> Ω-teken boven *christi*.

<sup>129</sup> *Fili - semper*] Eccle. 3, 22.

<sup>130</sup> *Altiora - glorieris*] Cfr. Eccle. 3, 22.

<sup>131</sup> *quia*] boven de lijn toegevoegd.

obtenebrentur, sed dantes honorem secretissime impenetrabilium consiliorum sapientie et sanctie dei, studeant potius vel timere vel nescire ea quam impudenter se de eorum scientia vel comprehensione iactitare. Omnipotens enim deus terribilis in consiliis super filios hominum cuius quedam et opera terribilia et iudicia nonnulla sicut inaccessibilia, sic etiam incomprehensibilia insontes non habebit eos qui plenam eorum scientiam fallaci et stulta presumptione sibi audent arrogare. Itaque quia in multiloqui non deest peccatum et odibilis temeraria scientie secretorum dei pollicitatio, caveant qui inexercitatos sensus in discretione boni et mali habent; caveant, inquam, de incertis et occultis iudiciis dei serere questiones que intricacionibus suis et pugnis verborum plus erroris quam edificationis pariunt. Quocirca desinant hii<sup>132</sup> tales scientie incertorum frustra polliceri certitudinem desinant, plaudere manu et digitum extendere et superponentes illum ori cessent loqui quod non prodest. Sed iam in fine opusculi te confessorum Christi<sup>133</sup> excellentissime gemma que sacerdotum splendida MARTINE presul presulum piissime, humiliter precor ut si quam apud te obtinendi gratiam<sup>134</sup> aliquatenus mereri possum, dignanter me exaudias quatinus immemor indignationis et ire, immemor zeli et vindicte reminisca[15va]ris miserationum quibus in diebus carnis tue erga miseras miserorum ad te confugientium totus indesinentur affluens et omnium neccesitates tuas deputans, omnibus que pio affectu compatiens nullum indignum, nullum vacuum sperati et expetiti beneficii a te remittebas, reminiscaris quoque lacrimarum quibus interdum ita abundabas ut pro obtrectatorum tuorum flere soleres peccatis, meas etiam vel preces vel lacrimas pro eis pro quibus intervenire decrevi, nullatenus despicias. Adesto clemens et propitius et intellige clamorem non vocis, sed cordis mei et dignanter exaudi me pro his quibus veniam imploro, imitans dominum<sup>135</sup> et magistrum tuum qui dicit: 'Sufficit servo vel discipulo ut sit sicut dominus vel magister eius'<sup>136</sup> nichilque aliud requiras vel sapias, quoniam ipse qui sicut cum interficeretur non irascebatur, nec comminabatur, sed pro ipsis interfectoribus orabat patrem ut eis horrendum interfecionis sue peccatum remuteret, ita et tu, queso, emulis glorie et detractoribus operum tuorum benigne ignoscas, orandoque pro eis obtineas ne dira illis invidie vel detractationis malignitas imputetur. Nullam, queso, gratias ultionem, sed esto eis placabilis, sufficiatque tibi servo et discipulo domini et magistri tui in patientia et caritate te esse similem solam inimicorum querentis conversionem, efficiasque sanctis peccatibus ut eos quos nec hic pateris invidos obtrectatores, antequam [15vb] hinc abeant, pios habeas imitando laudatores et cum abierint in regno celesti, ubi fulges et letaris in gloria perpetuos cohabitores. AMEN. Vos quoque speciales domni Martini alumpnos et dilectores moneo et precor ut si hoc opusculum in quorumlibet forte manus devenerit et pii lectores et benigni sitis censores ut scilicet considerantes pauperis ingenui mei tenuitatem, luculentam non requiratis in eo dictaminis venustatem, non verbi fastum, sed animi affectum, non facetam

---

<sup>132</sup> *hii*] boven de lijn toegevoegd.

<sup>133</sup> Ω-teken boven *christi*.

<sup>134</sup> Ω-teken boven *gratiam*.

<sup>135</sup> Ω-teken boven *domini*.

<sup>136</sup> *Sufficit - eius*] Matth. 10, 25.

rethoricorum colorum dispositionem, sed piam devote mentis intentionem. Non enim propositi mei modo fuit virum summis antiquorum laudibus celebratum et instar aurei vasis et solidi omni lapide precioso perornatum miraculorum quoque fulgore choruscantem, varioque virtutum flore vernantem agrestis sermonis vili scemate subornando nostri temporis hominibus commendare, sed invidos gloriarum et operum eius derogatores quibus possem rationabilium defensionum armis impugnando propulsare. Obsecro etiam, dilectissimi, ne aures vestras urbanitate forensis eloquentie assuetas rusticani stili offendat squaliditas, neque animos vestros pluribus intentos ingrata sermonis fatiget prolixitas, quia et illam hebetis sensus ariditas effecit et istam ardentissimi amoris, quo in sanctum dei confessorem ab olim 'liquefacta est anima mea'<sup>137</sup>, nimius fervor pro[16ra]duxit. Novit enim dilectio vestra si tamen experta est quod teste Ieronimo amor si vehemens sit consequenter fiat et impatiens, quod nonnumquam ignoret iudicium plerumque nesciat, modum ratione aliquotiens careat, et quem acrius invaserit, totum absorbens instar ebrii stolidum et insensibilem ad exteriora reddat. Neque mirum haberi spirituali et casto amore fieri, qui virtuosas sanctorum mentes ad superiora rapiens totas interdum ab humanitate alienat, cum talia in carnali vel seculari amore, qui quos inflamat in cenam vitiorum percipitat, fieri eque videamus unde qui sapiunt dolent, rident autem qui desipiunt, sed nos ut a meliori - id est divino exempla - sumamus ea que de sobria ipsius sancti amoris ebrietate vel stoliditate dicimus in sanctis martyribus non solum viris, sed et pueris et delicatis puellulis hoc evidentissime probata sunt, qui de torrente voluptuose dilectionis dei potati et ab ubertate gratie ipsius inebriati multiplicium calices passionum, in quibus diversarum eis mortium amarissime potiones a persecutoribus propinabantur, adeo suaviter et delectabiliter biberunt ut alii quasi ad epulas invitati carceres irrumperent, alii ignibus, alii aquis ultro se inicerent, alii inter acerrima tormentorum supplicia immobiles ac si lapidei vel ferrei existentes et carnificibus insultantes non eiularent, sed deum defensorem suum letis [16rb] mentibus et frontibus quasi in mollius recubantes recubantes<sup>138</sup> cubilibus exultando laudarent, alii tortores suos maioris spe retributionis ad se ipsos acrius torquendos et citius perimendos provocarent. Certissima sunt hoc martyrum magnalia eorum gesta vel agones legentibus hiis ita se habentibus, quid mirum et in quo michi iure succensendum quis censeat si et ego beatissimi Martini cum deo regnantis et omnibus eum humiliter invocantibus et maxime michi in meis necessitatibus oportine suffragantis poculo dulcissime recordationis debriatus, dum admirabilium operum eius consideratione delector dumque crebris subventionum eius beneficiis adiuvari me gratulor; quid, inquam, mirum si dum in horum et ceterorum talium contemplatione et precipue in derogatorum eius expugnatione detineor, quasi oblitus et immemor mei dum, sicut ait dominus, 'de abundantia cordis loquitur'<sup>139</sup>, in hunc extensi sermonis progressum nesciens devolitur sum? Taliter michi affecto, quis non merito de superfluitate locutionis parcendum arbitretur? Certe, nec pudet me super hiis, nec penitet, neque me iacula terrent derogatorum, quoniam

---

<sup>137</sup> *liquefacta- mea*] Cfr. Cant. 5, 6.

<sup>138</sup> Sic.

<sup>139</sup> *de - loquitur*] Luc. 6, 45; Matth. 12, 34.

si iustum, dulce, dignum et laudabile michi de quovis amico fideli cogitare, loqui et audire velle cuique predicabilia, quanto iustius, dignius, duclius et laudabilius id michi agere de senatore celi glorioso, de patrono ad exaudi[16va]endum promptissimo, denique de illo cuius ab ineunte etate usque ad senii defectum (octoginta quippe duorum circiter annorum sum hodie, de quanto dierum numero queritur psalmista: ‘Si autem, inquam, in potentatibus, octoginta anni et amplius eorum labor et dolor’<sup>140</sup>); de illo, inquam, cuius a puero usque nunc quoties causa iuste necessitatis exegit, beneficia iugiter expertus sum cuiusque meritis et precibus et in presenti ab omnibus irruentium periculis adversitatum confido liberari et in futuro ab infernalibus, que male vivendo mereor, suppliciis ipsius nichilominus interventum exutus, in aliqua saltem vel ultima feliciter quiescentium mansione spero collocari. Sed quoniam nullus hominum est ‘qui faciat bonum et non peccet’<sup>141</sup> et maxime in lingua de<sup>142</sup> cuius perniciose facilitate, quia in udo iacens cito labitur et Iacobus apostolis et alii sancti in scriptis suis multum destantes queruntur, si quid vel in preordenti opusculo vel in aliis quibuslibet dictatibus seu communibus verbis meis aliquatenus deliqui, tuis sacris et efficacissimis precatibus a districto et misericordie nostrorum<sup>143</sup> actuum iudice deo, sancte sacerdos Martine, obtine ac non imputari nec solum michi, sed et quibuscumque scriptorum meorum lectoribus omnium erratum nostrorum veniam antequam hinc abeamus, id est ex huius tot lap[16vb]suu casibus obnoxie miseria vite emigremus, ab ipso impetres prerogari. AMEN.

---

<sup>140</sup> *Si - dolor*] Ps. 89, 10.

<sup>141</sup> *qui - peccet*] Eccle. 7, 21.

<sup>142</sup> *de*] boven de lijn toegevoegd.

<sup>143</sup> *nostrorum*] boven de lijn toegevoegd.

## 2.2 De destructione monasterii Gemblacensis<sup>144</sup>

Bron: KBR hs. 5535-37, f. 1v-4r.

Editie: *Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae regiae Bruxellensis*, I, Brussel, 1886, pp. 578-582 (zeer partieel).

[1va] Cum Gemblacense oppidum a quodam viro nefario et deum non timente nocturno et furtivo incendio combustum esset, simulque maius – id est cenobiale – templum cum omnibus officinis suis edax flamma penitus consumpsisset, consilio opus fuit quidnam in necessitate tanta de fratribus fieret, quibus desuper tectum nullum nisi celum, nocte frigidum, die vero propter estatem fervidum deorsum autem nec cubile, nec locus quietis, nisi solum durum et infectum erat. Quid multa? Necessitas ipsa citum dubiis ingressit consilium, videlicet ut deprecativis et commendaticiis tam episcopi quam abbatis circumquaque missis epistulis per vicina fratres monasteria vel cellas locarentur, donec restructo monasterio et necessariis mansionibus cum gratiarum actione revocari posset. Et factum est ita. In qua videlicet disgregatione vel dispersione fratrum iussu prelatorum et quorundam suasu vellem nollem in desolatione illa et in loco quasi vaste solitudinis residere coactus sum et vim animo meo faciens permansi ad tempus, merens et gemens et eo tristior quod domum et religione et totius divine servitutis officii olim insignem et, quod in locis celebris multum acceptatur, clarorum virorum et nobilitate generis et scientia litterarum quondam celeberrimam, omnibus his desolatam et totius pristini cultus decore spoliatam et evacuatam [1vba] quacumque oculos verterem ad augmentum doloris mei cogere intueri. Quem ignavia et negligentia curatorum nostrorum difficillime et in longum, in antiquum decorem vel statum, quod dolens dico, relevandam atque reformandam non ignorarem. Quid putas tunc animi in talibus posita et ista versanti inesse michi posset? Permanere dolor, gemitus et penuria, fugere confusio et infamia et, quod his perniciosus est, obedientie transgressio, sine qua perviendi ad deum nulla via. Hec et similia sepius animo revolvente, benignus et clemens ille misericordiarum pater et deus totius consolationis qui fideles suos in temptationibus et tribulationibus suis titubantes, ne desperent, munire et fulcire semper consuevit, michi quoque in hac tribulatione mea, ne caderem et alliderer,

---

<sup>144</sup> In het handschrift is geen titel toegevoegd. De bollandisten, die enkele fragmenten van deze tekst uitgaven, voorzagen de tekst van de titel '*De secunda destructione et combustione monasterii Gemblacensis*', waarbij ze zich baseerden op een nota die op het einde van de tekst in de marge is toegevoegd en op de inhoudstafel die in de veertiende eeuw op fol. 1r werd neergeschreven. In feite gaat het echter over de brand in 1185, met andere woorden de derde brand die het klooster meemaakte gedurende de twaalfde eeuw. Daarenboven zijn de aanduidingen van een 'eerste', 'tweede' of 'derde' brand natuurlijk bijzonder relatief en afhankelijk van het standpunt van de verteller. Tot slot handelt de tekst meer over Guibertus' leven dan over de brand en de vernietiging van het klooster. Hier werd gekozen voor de meer neutrale en kortere titel '*De destructione monasterii Gemblacensis*'. De referentie naar de vernietiging werd – ook al is ze enigszins misleidend wat betreft de inhoud van de tekst – dus toch behouden, dit om geen verwarring te creëren met eerdere referenties naar deze tekst in de secundaire literatuur.

pietatis sue dexteram porrexit et gressus meos pene effusos in viam salutis dirigendo correxit. Et ne ulterius male moverentur vestigia mea, affectus intentionum mearum in virtute fortitudinis aliquantisper solidavit. Spiritu enim bono, consolatore illo quem dare patrem suum fideliter petentibus dominus ipse christus pollicetur, ut credo, suggerente, ut si in perturbationibus meis optimum solatii genus habere cuperem, ad meditationem sacrarum scripturarum animum meum transferrem, quia sicut ait apostolus: 'Omnia que scripta sunt ad nostram doctrinam scripta sunt ut per patientiam et eruditionem scripturarum spem habeamus'<sup>145</sup>. Quod dum aliquantisper [2ra] actitare cepissem – id est meditari in scripturis ut ex earum frequentatione tristium eventuum meorum solamen et refugium utilis consilii ibi percipere sollicitus inquirerem – saluberrimum michi esse frequenter expertus sum, quia cum legissem vel audissem illud psalmiste: 'Sperantem in domini misericordia circumdabit'<sup>146</sup> et illud apostoli: 'Tribulatio probationem, probatio vero spem operatur, spem autem – scilicet in deo fixa – non confundit'<sup>147</sup>, viri quoque constantis animi et in tribulatione sua ad deum fidenter clamantis: 'In te, domine, speravi, non confundar in eternum'<sup>148</sup>; quanti putas ista michi profuerint et quantum me nutantem fimaverint? Lectis enim predictis sententiis et similibus, que in scripturis abundant, mira cordis alacritate et fiducia perfusus et quasi ex decidente erectus et ac si ex mortua in spem redivivam renovatus sum. Adeo enim supradicta scripture verba in me convaluerunt meque mutaverunt et de promissione et protectione superna et retributione dei pro qualitate meritorum iustus reddenda me certum fecerunt ut pro his adipiscendis quidquid michi gerendum vel tolerandum foret pro minimo ducerem. Hinc est quod apostolus ad imitationem passionum christi inter persecutores pro nobis laborantis auditores suos admonens inconcussos et interritos stare hortatur, ubi dicit: 'Vigilate, state in fide, viriliter agite'<sup>149</sup>, 'quia non sunt condigne passiones huius temporis ad futuram gloriam que revelabitur in nobis'<sup>150</sup>. Ad quam scilicet gloriam non inanem vel transitoriam, sed immarcessibilem et eternam sanctis in celo repositam ut michi quoque peccatori adipiscendam spes suppeteret [2rb] et facultas, quid salubrius vel utilius michi agendum esset quam illum sequi et mandatis eius obsequi qui illam humiliter et fideliter obedientibus sibi dare semper et potest et paratus est? Sed quis pre multitudine et tedio ferret, si cuncta que hinc dici possent simul congerere vellem? Unum tamen adhuc inferam, quod et audientes ad promerenda celestis patrie gaudia provocet et provocatos, nisi insensati et attoniti et etiam plusquam ferrei sint, in referendis illic perpetuo confirmet. Quid utium<sup>151</sup> illud? 'Qui sequitur me, ait deus, non ambulat in tenebris, sed habebit lumen vite'<sup>152</sup>. Cuius

---

<sup>145</sup> *Omnia - habeamus*] Rom. 15, 4.

<sup>146</sup> *Sperantem - circumdabit*] Ps. 31, 10.

<sup>147</sup> *Tribulatio - confundit*] Cfr. Rom. 5, 4-5.

<sup>148</sup> *In - eternum*] Ps. 70, 1.

<sup>149</sup> *Vigilate - agite*] I Cor. 16, 13.

<sup>150</sup> *quia - nobis*] Rom. 8, 18.

<sup>151</sup> *utium*] boven de lijn toegevoegd.

<sup>152</sup> *Qui - vite*] Joh. 8, 12.

vite? ‘Oves, inquit, mee vocem meam audiunt et ego dominus vitam eternam do eis’<sup>153</sup>. O predicanda semper, veneranda simul et amplectenda boni pastoris erga oves suas vigilantia, quas non alio quam adorandi sanguinis sui precio ab eterno redemit interitu, quasque obedientia sua pro eis patri exhibita, et laboribus quos hic - id est in mundo isto - a mortifero prime prevaricationis seu inobedientie reatu expediute<sup>154</sup> et sollicite cura pastorali perhenniter intendit. Pascit enim semper eas per doctores, quos sibi succedere facit spiritualibus sacre scripture dapibus tanquam verbis virentibus, et quamdiu versantur in deserto huius seculi ab incursu vel rabie luporum - hoc est malignorum vel hominum vel demonum - protegit et defendit. Nec in his suffragia diligentie sue terminare decernit, sed cum his terminus extreme diei ut ad ovile reducantur advenerit, de exilio ad patriam, de labore ad requiem, de tenebris ad lucem, de morte ad vitam per angelos reducit perpetuam [2va] ut iocunda visionis et faciei sue claritate, in quam desiderant angeli prospicere, frui tribunes clarificet in eternum. Quis tantorum largitatem munerum benignissimi redemptoris et respectum misericordie eius in eos quos ,nisi nimia pietatis sue caritas revocaret, ob ingratitude vel inobedientiam et cetera mala ipsorum iuste punire posset, si vellet; quis, inquam, ista bonitatis eius insignia digne perpendens non statim mutetur et eruens veterem hominem cum actibus suis novum - id est ipsum Christum - festinet induere et eum imitando propter spem future retributionis quali alteratus exultet, letetur et interno gaudio tripudiet, totusque in amorem dei eliquescat et transeat in gratiarum actiones, laudens eum perhempniter super inenarrabilibus beneficiorum eius donis? Ex his iam que nunc - id est in diebus senectutis mee - dico vel profero aliqua iam ab adolescentia mea actitare inchoavi, nesciens quando de medio me factor meus vellet tollere et utrum ad senium pervenirem; hoc autem certissimum habens quod quantumcumque viverem vel laborarem nullis operibus aut exercitiis mag *quoque audiendis insistendo* nititudinem retributionis eius superarem. Sed ne iactanter loqui et gloriam querere videar, a iuventute quidem mea illi me cepisse sevirere confiteor, sed nec tam ferventer, nec tam sedule sicut expedisset et oportuisset ideoque bonitatem eius obsecro ne delicta ipsius iuventutis mee et ignorationes meas meminerit vel imputet, sed clementer ignoscat et perdonet. Si qua vero ei placita - quod vix credo - aliquando exercui, ipse michi ea, ne a dyaboli fraudibus aut insidiis corrumpantur vel auferantur sua gratia, ad quantulam cumque mercedem conservare dignetur. Cum igitur adhuc iunior frequenti lectione sacri eloquii instructus et iustos premiis remunderandos perhennibus et iniustos suppliciis tartareis puniendos didicissem, hinc delectatus, inde perterritus lascivias iuventutis et ineptias cepi deserere et abhominari, seria vero queque gravioris etatis emulari et amplecti, vigilando scilicet, ieiunando et orando, missis quoque audiendis insistendo et earum celebratoribus devote ministrando et sepius quam eatenus fecissem ecclesias frequentando. Que quidam perversi magis hypocrisi deputabant quam simplicitati vel puritati, ego autem inter hec immotus manens et sciens quia vir otiosus in desideriis est et quoniam ‘otiositas inimica est anime’<sup>155</sup>,

---

<sup>153</sup> *Oves - eis*] Cfr. Joh. 10, 27.

<sup>154</sup> Sic.

<sup>155</sup> *otiositas - anime*] Regula Benedicti, cap. 48, l. 1.

cepi mecum cogitare quomodo et deo gratius et michi utilius atque honestius vivere possem, venitque in mentem ut premissis dei amore, cui nichil prorsus conferendum est, et subiuncta mei cura, tercio de salute proximi, quem precepto divino uniusquisque sicut seipsum iubetur diligere, competentem pro posse gererem sollicitudinem et bona atque iusta visa est huius sermonis suggestio, ingerens hominem fidelem [2vb] non sibi soli, sed quibuscumque prevalet utilem esse debere, et in lucrando deo animabus ipsum qui per earum salute tanta in carne sua protulit studere semper imitari. Hoc instinctu cum, ut predixi, adhuc essem iunior, haberemque plures amicos, nepotes, coetaneos diversis in rebus confederatos fidei, quam deo sponponderant, non ei, sed mundo cui abrenuntiaverant malo suo conservantes et non satis curantes quod scriptum est: 'Adulteri, nescitis quod quicumque voluerit amicus esse huius mundi, et inimicus dei constituitur'<sup>156</sup> graviterque super hic dolerem, volens eos ab illecebris mundi revocare et ad amorem dei provocare, non causa iactantiae vel ostentationis scientiae, quae fere in me nulla est, cepi eis scriptitare et gratia sincere dilectionis et salutis eorum multas eis scripsi epistulas, in quibus ad eos instruendos per plura scripturarum tum lenia, tum mordaciora inserui testimonia; ex quibus videlicet epistulas, si quis querat ad quam utilitatem scripserim eas, cum sufficiant et superhabundent scripture lectores suos ab amore mundi pernicioso retrahentes et ad salutiferam dei dilectionem reducentes, sed et ad bonorum probitates morum sectandam, quoslibet optime informant, breviter respondeo quia et michi non nichil et eis quibus misse sunt plurimum profuerunt. Michi quidem quoniam ex otioso studiosum fecerunt, illis autem multo magis, qui earum admonitionem libenter suscipientes et a cenosa peccatorum conversatione sese proripientes, ex viciosis viros virtutum, ut auctori suo placerent et salvi fierent, ad alta celestis vite se transtulerunt. Nec solum illis quibus olim eadem epistula misse sunt profuerunt, sed et his deinceps, si ab aliquibus legantur, non tam insulse sunt, quin aliquatenus prodesse possint. Si quis autem prolixitatem earum culpet, cum magis volumina vel libri quam epistulae dicende sint causetur pro tedio quod parere solet ipsa prolixitas dicatque videri et<sup>157</sup> sonare iactantiam tanta verborum congestio et putandum onerasse potius auditores quam instruxisse, audiat huiusmodi reprehensor et sciat quia, teste conscientia mea, in his quae tunc temporis scribebam non gloriam inanem nec ullam appetisse ostentationem, sed quoniam amici erant solam eorum quesuisse salutem. Quod ipsi quoque intelligentes non verborum vel scriptorum meorum prolixitate causabantur onerari, sed gaudebant vehementer et se testabantur edificari. Scribebam autem litteratis quidem, sed seculari litteratura imbutis, divina vero aut parum aut nichil instructis, sed mundanis occupationibus et illecebris et obligationibus miserabiliter irretitis, ideoque necessarium erat ut multiplicibus sacre doctrine documentis vel sententiis erudirentur ut quod pauca non possent, multe [3ra] in eis perficerent. Et harum etiam sententiarum compilatio ideo utilis visa est, quatinus his conventi convicti terrerentur, mutarentur, purgarentur et eam, quae inflat scientiam illam quoque quae deo inimica est sapientiam, contempnentes, humilem magistrum qui dicit 'Discite a me, quia mitis sum et

<sup>156</sup> *Adulteri - constituitur*] Iac. 4, 4.

<sup>157</sup> *et*] boven de lijn toegevoegd.



humilis corde<sup>158</sup>, fideli mente sectantes ad sublime regnum illud, in que regnat ipse, cum eo in eternum regnaturi prevenire mererentur. Rogo in omnibus que premisi, etiam si diligenter discutiantur quid invenire possit, quid iure reprehensibile videantur. Si reprehendor homuncio cum sim idiota et indoctus, cur iactanter officium doctorum scribendo usurpare presumpserim, respondeo nec iactantie, nec ostentionis seu presumptionis, sed caritatis fraterne fuisse ut scriberem que me urgebat, ut quia vi non possem amicos meos cogere, saltem scriptis ac precibus ammonerem mortiferas seculi voluptates respuere et disciplinarem conversationem qua celestis gloria acquiritur appetere. Scientiam vero quam impericia denegabat, imperiosa proculdubio caritas dei nutu ministrabat. Quapropter si quid in hoc commissi esse putitur, non michi, sed caritati que me ad id compellebat imputetur. Si autem in culpam ducitur molesta prolixitas, super hoc iam paulo ante satisfeci, dicens me ideo plura scripture divine compilasse testimonia, ut quia ignaris sacri eloquii scribebam, quos pauca non possent, multa ad quod intendebam compungendo incitarent. De vilitate vero aut rusticitate dictaminis excusari non indigeo, quia omnes qui me noverunt sciunt me non esse rhetorem aut grammaticum, sed segnem, ignarum et inertem et totius fere secularis scientie expertem. Sed ad quid ista? Etiam si universa liberalium artium facultate affluerem et pollerem et propterea decenter possem perorare et persuadere amicis que vellem, attamen michi tunc utilitius et salubrius videbatur eisdem, qui ignorabant et errabant et in seculo periclitabantur, quos intendebam corrigere, ut puris et simplicibus verbis instruerem quam omni cultu defloratis et coloratis sermonibus favorem eorum michi affectarem, sed inter hec de obtrectatoribus, qui nullis pene scriptoribus desunt, ut quid ego, qui nullus sum,<sup>159</sup> causarer, cum summi et sancti ecclesie doctores et magistri calumpnias et derogationes invidorum non potuerint evadere. Ut enim in uno discatur quid de aliis sentiendum sit, legere vel audire [3rb] possunt qui super his moventur qua acriter maximus eorum beatus scilicet Iheronimus in prologis quos divinis libris de hebreo in latinum a se translatis prefixit calumpniatores operum suorum suggilare<sup>160</sup>. Qui videlicet elegantissimus sacre scripture interpres Iheronimus et sua modeste commendans et reprehensores suos graviter obiurgans: 'Legant, inquit, prius que scribimus et postea despiciant', sciebat enim et veraciter et luculenter dicta iustos censores non posse despiciere, ne videantur non equitate iudicii, sed iniquitate odii ignorata dampnare. Quis enim de his que ignorat certum proferre iudicium presumat? **H**is utcumque decursus rogo vos, o amici, qui me diligitis et quos ego vicissim diligo et quibus scribo; rogo, inquam, vos humiliter quatinus pristinos, cum quibus scribendo et eos ad meliora provocando delectari solebam, imitemini amicos, ut quia morte subtrahente obeuntes me hic merentem reliquerunt, vos quasi pro patribus nascentes filii vicem illorum in me consolando suscipiatis et senectam meam morti proximam, quibus potetis, officiis sustentetis. Suscipite mea et communicate michi vestra ut diligentur invicem perquirentes quid desit nobis, alter alterius onera portemus et sic legem christi adimpleamus. Caritate

---

<sup>158</sup> *Discite - corde*] Matth. 11, 29.

<sup>159</sup> *ego qui nullus sum*] boven de lijn toegevoegd.

<sup>160</sup> *suggilare*] in demarge toegevoegd.

illorum qui obierunt, qui et utinam misericordia dei in pace requiescant, urgente et cogente factus velut<sup>161</sup> insipiens scripsi eis multa, diffuso quidem, sed - ut reor - non<sup>162</sup> inutili sermone, que si legere dignemini, an legentibus prodesse possint experiemini. Recipite et vos illa vice illorum qui dormierunt, obsecro, et quia iam pro etatis antiquitate deficiens nova cudere non valeo, prisca illa qui iuvenis scripsi ac si vobis specialiter dicta pio animo sepius revolvite et secundum monita, que illic inveneritis, actus vestros immo vos totos componite, quatinus ad consortium correctorum et in pace quiescentium feliciter valeatis pertingere. Et quia non in sermone, sed in virtute caritatis est regnum dei, queso ut in eorundem scriptorum meorum sententiis non queratis elogium, sed consilium et patienter feratis insipientiam et impericiam meam supportetis, memores verbi predicti beati Iheronimi dicentis tam imperitum nullum<sup>163</sup> esse scriptorem quin similem sui quandoque inveniatur eque imperitum lectorem. Que videlicet scripta mea vel epistule cum post obitum illorum quibus directe fuerant alique imperfecte, omnes vero incorrecte, quasi nullius pretii diu iacuissent disperse magisque eas abolendas quam reservandas decernerem, a nonnullis qui eas legerant vehementer obiurgatus sum [3va] cur utilitatem tanti laboris perditam iri permetterem. Non esse verendum quin essent quibus ea que scripseram et placerent et prodessent, maxime cum nichil in eis a fide recta devium, nichil a doctrina christiana discrepans inveniretur, nichilque in eis<sup>164</sup> aliud quam deum pura mente colere et preceptis eius fideliter obedire suaderetur, his denique persecutionibus promotus et cuncta sic se haberi sciens et in eisdem epistulis nichil reprehensione dignum, nisi incultum et prolixum stilum, reperiri, unde supra satis fecisse me puto. Tandem in hoc cessi petentibus ut, quia pre infirmitate corporis et angore animi eas corrigere et perficere non possem, saltem et a dispersione recollectas et in unum corpus redactas legere volentibus traderem. Et factum est ita.

**S**ed, ut et de ipsis epistulis et aliis opusculis meis adhuc pauca subiungam, in secunda combustionione ecclesie nostre – id est Gemblacensis – que post aliquot annos – hoc est uno minus a xxx<sup>ta</sup> – prima<sup>165</sup> necdum ad integrum restructa queque ex guerra ducis Lovaniensis et comitis Namucensis accidit, non ita sicut in priore me habui. Sed e cavernis, in quibus instar noctue vel bubonis ignavi diu delitueram, egressus non vagando, sed meliora explorando propter morosam nimis claustrum restaurationem alias demigravi. Comperta autem fama celeberrime virginis Hildegardis nomine, fundatricis et magistre cenobii quod secus Binguam oppidum in monte sancti ut cernitur Roberti situm est, illo tantum devotionis causa me contuli, notitia et orationum eius suffragiis sicut et ceteri qui ad eam simili pro causa numerose confluebant, scire volens utrum in ea conversationis sanctitas et nominis celebritas concordarent et que cui preponderaret subtiliter experiri cupiens. Proinde veni ad eam meque post humilem consalutationem benigne suscepto cum

---

<sup>161</sup> *velut*] boven de lijn toegevoegd.

<sup>162</sup> *'non*] boven de lijn toegevoegd.

<sup>163</sup> *nullum*] boven de lijn toegevoegd.

<sup>164</sup> *in eis*] boven de lijn toegevoegd.

<sup>165</sup> Nota in de marge toegevoegd, die deels is afgesneden: '*combustio secunda ... infra xxix a[nnos]*'.

aliquantum collocuti fuisset, gratia – ut reor – christi faciente, complacuit nobis in alterutrum – id est michi in eam et ei in me – ut vultus nostri non sunt amplius in diversa mutati<sup>166</sup> quin nos invicem diligere[3vb]mus. Ut vero multa preteream, ipsa procurante et multum super hoc laborante, rogatu religiosorum virorum et maxime suasu episcoporum qui ad eam visendam gratia devotionis conveniebant, mansi cum ea quoad vixit, id est per duos annos. Et vehementer deprecantibus et cogentibus abbatibus et reliquis qui ad eius exequias advenerant et maxime sororibus quas illuc ipsa ad serviendum deo numero lv aggregaverat instantibus, continuavi et tertium. Et cum in aliis quibusque necessariis obedientissime eis paruissem, in hoc tantum quod summa intentione extorquere nitebantur, videlicet ut cum eis perpetuo degerem, ab obedientia defeci, quoniam consilii non fuit, conscientia revocante, ut hoc eis concederem. In eadem tamen mora qua inter illas conversatus sum, non parum profeci videns et admirans et me ipsum quasi segnem despiciens si non in aliquo imitarer sacram conversationem gloriose illius multitudinis omni genere virtutum refulgentis et in sexu fragili meritis, hortatu et exemplis magistre sue hostem illum triumphantis, de cuius magnitudine deus ad Iob dicit: ‘Non est potestas super terram que comparari possit ei qui factus est ut nullum timeret et ipse est rex super omnes filios superbie’<sup>167</sup>. Sed ne episcopis qui me et sua dignatione et domne Hildegardis sedula commendatione diligendum susceperant et quasi in filium adoptaverant inutilis et ingratus apparerem, non – ut supra dixi – ostentationis causa, sed pie devotionis gratia multas eis scripsi epistulas, inculto – ut michi moris – erat et prolixo stilo; inculto quoniam non etate, sed scientia ‘puer ego sum et loqui nescio’<sup>168</sup>; prolixo autem quia eos quibus scribebam et terrere et instruere volebam. Terrere quidem pluribus et minacibus scripturarum sententiis, ne in officio et dignitate pontificali non vicarii christi, sed mercenarii inventi in iudicium illud gravissimum quod in his qui male presunt fiet inciderent; instruere vero lenium verborum multiplici hortatu provocando eos ad eius imitationem qui venit querere et salvum facere quod perierat quique posuit animam suam pro ovibus suis et pro suo grege mori dignatus est, quatinus hoc retractando et faciendo ad illorum pertingerent consortium, de quibus canitur: ‘Gaudent in celis sanctorum anime qui Christi vestigia sunt [4ra] secuti’. Scripsi preterea volumen unum panegericum ad domnum Philippum Coloniensis archiepiscopum de interioribus animi virtutibus et de miraculorum signis exterioribus, quibus pre multis sanctis excellentius in diebus carnis sue beatissimus confessor christi Martinus resplenduit. Volens et ipsum archiepiscopum et quoscumque lecturos cum ipso vel post ipsum ad admirationem et venerationem sancti pontificis et ad promerenda beneficiorum eius suffragia incitare. Scripsi et aliis aliqua que, quoniam nondum sunt correcta et perfecta sicut vellem, propalare adhuc supersedeo. Quod cum deo iuvante factum fuerit, legat ea cui placuerit et occupatio permiserit et si quid in his utilitatis invenerit, deo omnium bonorum largitori gratias agat, nec in his venustatem eloquii, sed utilitatem consilii requirat, sciens quia non in sermone culto, sed in opere iusto sit regnum

---

<sup>166</sup> Tussen *mu* (einde regel) en *tati* (begin volgende regel) is een grote ruimte vrijgelaten op de tweede regel.

<sup>167</sup> *Non - superbie*] Iob 41, 24-25.

<sup>168</sup> *puer - nescio*] Ier. 1, 6.

dei. Si quid autem reprehensione dignum invenerit, non indignetur et dum a recta fide non deviet et sane doctrine non obviet, ignorantie mee ignoscat, nec michi imputet, sed domine et imperiose caritati, que me insipientem faciens, quod idonee non poteram (hoc est ut scriberem) et in tantum scripta diffundere, multo et violento instinctu compulit. Si amicus est ista legens vel audiens, obsecro ut si scit et potest corrigenda corrigat, sin autem alteri amico qui sciat et possit emendanda commendat. Sed ut derogatoribus meis modicum quid adhuc respondeam, certum est quoniam nulla fere est scriptura nisi divina que non cum necessariis et utilibus aliqua superflua contineat. Numquid omnes qui ante me scripserunt tam circumcisa labia habuerunt et tam considerate locuti sunt, ut nichil omnino profferrent superflui? Nullo modo. Si ita est, cur ego omnium minimus non solum de superfluis, sed et de manibus redarguar quasi in scriptis meis nulla penitus inveniantur utilia quibus edificari pos[4rb]sint legentes vel audientes? Quid dicande talibus? Esto scripta vel dicta mea sint palee, sint folia, sint qualibuscumque talibus rebus similia. Proinde facillime exemplis patentibus detractores meos concludam. Numquid palee quamvis leves ex toto sunt inutiles? Non, quia ex ipsius aluntur pecora et inter eas latent et salvantur grana in agris, ne aurugine dum in spicis sunt ledantur, aut ab avibus diripiantur; in areis, ne a transeuntibus nuda conculcentur et conterantur; in arboribus vero fructiferis non habentur fructus sine foliis et plerumque ipsi fructus per folia ab imbribus defenduntur et aviculis. Duris nucum testis boni saporis includuntur nuclei et alvearibus fimo oblitis mirabili apum opere fabrefacti favi proferuntur melliflui. In mensis divitum inter preciosa<sup>169</sup> et diversa ferculorum obsonia infirmis abilia agrestium herbarum aliquando inferuntur holera et ut citius et avidius lauta et delicata repetantur fercula, interdum grossiora et austera pergustantur cibaria. Ista me hic conguessisse derogatorum stulticia compulerit, qui non considerantes multiformem scripturarum diversitatem nec scribentium inequalem scientie facultatem, si non summis magistris paria vel maiora et rethoricis deflorata coloribus conscripserint, despiciunt, subsannant et irrident, oblito quod dicit poeta: 'Non omnia possumus omnes'<sup>170</sup> et quod in operibus suis 'Quandoque bonus dormitavit omerus'<sup>171,172</sup>. Sed ...

---

<sup>169</sup> Correctie van *diversa* naar *preciosa*.

<sup>170</sup> *Non - omnes*] Lucilius, Satyrae; Vergilius, Eclogae.

<sup>171</sup> Gewijzigd in Homerus, 'h' boven de lijn toegevoegd.

<sup>172</sup> *Quandoque - omerus*] Horatius, De arte poetica; cfr. Guibertus van Gembloers, *Apologia*, fol. 9r.

## APPENDIX 3: Emotieterminologie

De onderstaande tabellen geven per emotie categorie een overzicht van de termen – zowel het kernlemma als de afgeleiden – waarop Guibertus' *epistularium* werd gescreend. Ook de vertaling van het kernlemma en de frequentie waarmee elke groep termen voorkomt in het *epistularium* werd in de tabellen opgenomen. De tabellen zijn alfabetisch op emotie categorie gerangschikt.

### Afgunst

Term	Vertaling	Voorkomen	Afgeleiden
<b>aemulatio</b>	afgunst, jaloezie, wedijver, rivaliteit	48	aemulator, aemulari, aemulare, aemulatus, aemulus
<b>aerugo</b>	kopperroest, afgunst, nijd, hebzucht, eigenbelang	0	
<b>certamen / certatio</b>	wedijver, wedstrijd, ruzie, geschil	30	certator, certare, certatim
<b>dens</b>	tand, afgunst	28	
<b>genuinus</b>	kies, afgunst	0	
<b>invidia / invidentia</b>	afgunst, nijd, jaloezie, haat	36	(sub/per)invidere, invidus, invisus, invidiosus
<b>livor</b>	blauwe plek, jaloezie	7	livere, livens, lividus, lividulus
<b>malevolentia</b>	kwaadwilligheid, jaloezie, haat, leedvermaak	0	malevolens, malevolus
<b>malignus</b>	boosaardig, afgunstig, jaloers, schadelijk, schraal, gierig	36	malignitas, malignare
<b>obtrectatio</b>	afgunst, jaloezie	6	obtrectator, obtrectare
<b>rivalitas</b>	jaloezie	0	
<b>simultas</b>	naijver, rivaliteit, gespannen verhouding, wrok, vijandschap	4	
<b>zelus</b>	afgunst, jaloezie	34	zelotypia, zelotypus, zelare
		229	

### Afkeer

Term	Vertaling	Voorkomen	Afgeleiden
<b>abominatio</b>	het verafschuwen, afschuw, gruwel	10	abominamentum, abominare, abominari, abominabilis
<b>alienatio</b>	vervreemding, afvalligheid, afkeer, tot	30	alienare, alienus

	vijand maken		
<b>aversatio / aversio</b>	afkeer, weerzin, afschuw, het zich afkeren, ontrouw, distantiëring	3	aversari, aversabilis, aversus
<b>declinatio</b>	afkeer, tegenzin, het ontwijken	0	
<b>fastidium</b>	afkeer, verachting, walging, misselijkheid, hoogmoed	22	fastidire, fastidiosus
<b>foetor</b>	walging, stank	9	foetere, foetulentus, foetidus
<b>horror</b>	rilling, huivering, afgrijzen, ontsteltenis, schrik	53	(ab/co/ex/in/per/sub)horrere, horribilis, horrendus, horrificus, horridus
<b>nausea</b>	walging, zeeziekte, misselijkheid	1	nauseare
<b>odium</b>	haat, afkeer, weerzin	50	osor, (per)odire, (per/ex)osus, odibilis, odiosus, osus
<b>putidus</b>	walgelijk, stinkend, opdringering, verwelkt	0	putidulus
<b>rancidus</b>	walgelijk, weerzinwekkend	0	rancidulus, rancere
<b>satietas</b>	verzadiging, oververzadiging, hekel, afkeer	16	satiare, saturare
<b>taedium</b>	afkeer, walging, hekel, tegenzin, afschuw	10	(dis/per)taedere, taediosus
<b>teter</b>	akelig, afzichtelijk, walgelijk, weerzinwekkend, onverdraaglijk	4	
		<b>208</b>	

## Berouw

Term	Vertaling	Voorkomen	Afgeleiden
<b>compunctio</b>	prik, berouw, nederigheid	7	compungere
<b>confessio</b>	biecht, bekentenis	33	confiteri
<b>conscientia</b>	geweten, medeweten, bewust zijn van	61	conscire, conscius
<b>contritio</b>	verdriet, berouw, onheil, verderf, vernietiging	27	contritus
<b>culpa</b>	schuld, verantwoordelijkheid, onkuisheid	27	culpare, culpabilis, culpatus
<b>luctus</b>	rouw, droefheid, berouw	22	lugere, (per)luctuosus, luctifer, luctificus, luctisonus, lugubris
<b>paenitentia / paenitudo</b>	berouw, spijt	43	paenitere, paenitens
<b>piaculum</b>	boetedoening, schuld, misdaad, zoenoffer	5	piamen, (ex)piare
<b>piget</b>	het doet verdriet, het spijt	3	
<b>reus</b>	schuldig, verantwoordelijk voor, aangeklaagd	6	
		<b>234</b>	

## Blijdschap

Term	Vertaling	Voorkomen	Afgeleiden
<b>alacritas</b>	opgewektheid, vrolijkheid, enthousiasme	31	alacer
<b>comitas</b>	vrolijkheid, opgewektheid, vriendelijkheid, beleefdheid	0	comis, comiter
<b>cachinnatio</b>	schaterlach	1	cachinnus, cachinnare
<b>delectatio</b>	vreugde, plezier, genot, vermaak	54	delectamentum, delectare, delectabilis, delectabilitas
<b>exsultatio</b>	luidruchtige vrolijkheid, uitgelatenheid, gejubel, dans, gespring	78	exsultantia, exsultare, exsultans, exsultim
<b>felix</b>	gelukkig, verheugd, vruchtbaar, rijk, succesvol	22	felix
<b>gaudium</b>	vreugde, plezier	120	gaudimonium, (per/con/ad)gaudere, gaudialis, gaudibundus
<b>gestire</b>	blij zijn, jubelen, uitgelaten, overmoedig zijn, ongeduldig zijn, begeren	5	
<b>gratulatio</b>	vreugde, gelukwens, dankfeest	16	gratulari, gratulabundus
<b>hilaritas</b>	opgewektheid, vrolijkheid	42	(ex)hilarare, hilarescere, hilaris, hilarus, hilariculus, hilarulus
<b>iucunditas</b>	vreugde, blijdschap, vrolijkheid, vriendelijkheid, charme	30	iucundari, iucundus
<b>iubilatio / iubilum</b>	vreugde, blijdschap, gejuich, gejubel	10	iubilare, iubilis
<b>laetitia</b>	vreugde, blijdschap, schoonheid, vruchtbaarheid	92	laetatio, (col)laetari, laetificare, (per)laetus, laetificus, laetabundus, laetabilis
<b>risus</b>	gelach, spot	10	risio, risor, (ar, cor)ridere, ridibundus
<b>tripudiare</b>	een krijgstdans/vreugdedans maken	13	tripudium
		<b>524</b>	

## Emotie

Term	Vertaling	Voorkomen	Afgeleiden
<b>affectus / affectio</b>	toestand, stemming, genegenheid, liefde, hartstocht	90	affectuosus
<b>concutere</b>	hevig schudden, in beroering brengen, omverwerpen, onrust zaaien	16	concussio, concussus
<b>excire / excire</b>	in beweging brengen, beroeren, ontbieden	0	excitus
<b>excitare</b>	opwekken, verjagen, aansporen, beroeren	4	excitatio, excitatus
<b>(com/per)-motio</b>	opwinding, emotie, beweging, indruk	49	(com/per)motus, (com/per/e)movere
<b>passio</b>	lijden, gevoel, hartstocht	13	passionabilitas, passionalis,

			passionaliter, passionatus, passionabilis
<b>quater</b>	schudden, stukslaan, doen beven, ontwrichten	2	quassus
<b>sensus</b>	waarneming, gevoel, emotie, verstand, betekenis, idee	24	(per)sentire, sensibilis, sensilis, sensifer
<b>tangere</b>	aanraken, beroeren, treffen, betreffen	3	tactio, tactus
<b>(con/per)-turbatio</b>	verwarring, onrust, opwinding, emotie, hartstocht	54	turbulentia, (per/con)turbare, turbulentare, turbulentus, turbidus, (con/per)turbatus
<b>vegere</b>	in beroering brengen, in beweging brengen	0	
		<b>255</b>	

## Liefde

Term	Vertaling	Voorkomen	Afgeleiden
<b>affectus / affectio</b>	toestand, stemming, genegenheid, liefde, hartstocht	90	affectuosus
<b>amor</b>	liefde, geliefde, begeerte	82	(per/de/ad)amare, amans, amator, amabilis
<b>caritas</b>	duurte, verering, liefde, lieveling, naastenliefde	146	(per)carus, caritativus
<b>dilectio</b>	liefde	237	diligere, dilectus, dilector
		<b>555</b>	

## Haat

Term	Vertaling	Voorkomen	Afgeleiden
<b>acetum</b>	wrok, azijn, spot	5	
<b>invidia / invidentia</b>	afgunst, nijd, jaloezie, haat	36	(sub/per)invidere, invidus, invisus, invidiosus
<b>malevolentia</b>	kwaadwilligheid, jaloezie, haat, leedvermaak	0	malevolens, malevolus
<b>odium</b>	haat, afkeer, weerzin	50	osor, (per)odire, (per/ex)osus, odibilis, odiosus, osus
<b>rancor</b>	haat, wrok, ranzige geur	2	
<b>resibilare</b>	terug sissen, hatelijk antwoorden	0	
<b>simultas</b>	naijver, rivaliteit, gespannen verhouding, wrok, vijandschap	4	
<b>taxare</b>	hatelijke opmerkingen maken, taxeren	0	
		<b>97</b>	



## Schaamte

Term	Vertaling	Voorkomen	Afgeleiden
<b>confusio</b>	verwarring, schaamte, onzekerheid, schande, blozen	46	confusus, confundere
<b>obscenus</b>	schaamte oproepend, onfatsoenlijk, onheilspellend	0	obscenitas
<b>pudor / pudicitia</b>	schaamte, schroom, eergevoel, zedigheid, eerbied, schande	22	(de/dis/sup)pudere, pudefacere, pudicus, pudibundus, propudiosus
<b>rubor</b>	rode kleur, schaamte, schande, blos	18	rubere, (e)rubescere
<b>sordidus</b>	vuil, beschamend, armzalig, onfatsoenlijk, onbeduidend	2	
<b>verecundia</b>	schroom, verering, schaamte, terughoudendheid, respect	6	verecundari, verecundus
<b>vereri</b>	schuwen, vrezen, vereren, schaamte voelen	40	
		134	

## Verbazing

Term	Vertaling	Voorkomen	Afgeleiden
<b>attonitare</b>	verbijsteren, met bliksem of donder treffen	19	attonitus
<b>consternatio</b>	het opschrikken, ontzetting, verbijstering, tumult	2	consternare
<b>miratio</b>	bewondering, verbazing, verering	62	(de)mirari, mirabilis, mirificus, mirabundus, mirimodus, (per)mirus
<b>obrepere</b>	binnensluipen, verrassen	2	
<b>stupor</b>	verstijven, verbazing, verwondering, ontsteltenis, domheid	34	(a)stupere, (ob)stupefacere, (ob)stupescere, (ob)stupidus
<b>supervenire</b>	neerkomen op, verrassen, overvallen	8	
		127	

## Verdriet

Term	Vertaling	Voorkomen	Afgeleiden
<b>afflictio</b>	teistering, neerslachtigheid, diep verdriet, zelfkastijding, kwelling, ongeluk	26	affligere
<b>acedia</b>	verveeldheid, somberheid, depressie	0	
<b>acerbitas</b>	bittherheid, treurigheid, ellende, strengheid, onvriendelijkheid	6	acerbitudo, acerbitare, acerbus

<b>aegritudo / aegrimonia</b>	verdriet, ziekte, ontstemming	24	aegrescere, aeger
<b>aerumna</b>	verdriet, moeite, ellende	6	aerumnosus, aerumnabilis
<b>contractio animi</b>	depressie, angst	0	
<b>dentium crepitus / stridor</b>	tandengeknars, tandengeklapper	2	
<b>dolor</b>	pijn, verdriet, bedroefdheid, medeleven, ergernis, gekwetsheid	91	(de/con)dolere, perdolescere, dolorosus, dolens
<b>eiulatio</b>	gejammer, geweeklaag	3	eiulare
<b>fletus</b>	gehuil, gejammer, tranen	15	(af/de)flere, flebilis
<b>gemitus</b>	gejammer, gezucht	43	(in)gemere, gemebundus
<b>illaetabilis</b>	treurig	0	
<b>infelix</b>	ongelukkig, ellendig	6	
<b>lacrima / lacrimatio</b>	gehuil, traan	27	(al/col/il)lacrimari, lacrimosa, lacrimabilis
<b>lamentatio / lamenta</b>	gejammer	8	lamentari, lamentabilis, lamentarius
<b>luctus</b>	rouw, droefheid, berouw	22	lugere, (per)luctuosus, luctifer, luctificus, luctisonus, lugubris
<b>maeror / maestitia</b>	verdriet, treurigheid, weemoed, neerslachtigheid, somberheid	19	maestitudo, maerere, maestus
<b>miseria</b>	ellende, ongeluk, leed, verdriet, last, probleem	33	miser
<b>molestia</b>	verdriet, ergernis, onaangenaamheid, misnoegen, last, gewicht	8	molestus
<b>piget</b>	het doet verdriet, het spijt	3	
<b>planctus</b>	getreur, geweeklaag, het zich op de borst slaan	5	plangor, plangere
<b>ploratus / ploratio</b>	gehuil, jammerklacht	4	plorator, (ap/de/op)plorare, plorabundus, plorabilis, ploratillus
<b>singultus</b>	gesnik, gerochel	3	singultare, singultire, singultim
<b>suspiratio / suspiratus</b>	gezucht	12	suspirare
<b>tragicus</b>	treurig	0	
<b>tristitia</b>	verdriet, treurnis, ontstemdheid, onvriendelijkheid, somberheid	31	tristities, tristitudo, tristimonia, (con)tristari, (per/sub)tristis, tristificus, tristiculus
<b>ululatus</b>	gehuil, geschreeuw	2	(ex)ululare, ululabilis
		<b>399</b>	

## Vrees

Term	Vertaling	Voorkomen	Afgeleiden
<b>angor / anxietas</b>	angst, ongerustheid, benauwdheid, bezorgdheid	7	angere, anxius, anxifer
<b>contractio animi</b>	depressie, angst	0	
<b>consternatio</b>	het opschrikken, ontzetting, verbijstering, tumult	2	consternare
<b>discruciaciari</b>	bang worden gemaakt, gekweld worden, zich kwellen	0	
<b>exanimatio</b>	ontsteltenis, angst, buiten adem raken	0	exanimare, exanimis
<b>exsanguis</b>	bloedeloos, bleek, krachteloos, dood	1	
<b>dentium crepitus / stridor</b>	tandengeknars, tandengeklapper	2	
<b>formido / reformidatio</b>	vrees, hevige schrik, onzetting, monster, religieuze eerbied	42	(af/prae/re)formidare, formidabilis, formidosus
<b>horror</b>	rilling, huivering, afgrijzen, ontsteltenis, schrik	53	(ab/co/ex/in/per/sub)horrere, horribilis, horrendus, horrificus, horridus
<b>metus</b>	vrees, angst, bezorgdheid, ontzag	41	(pre)metuere, meticulosus
<b>pallor</b>	bleekheid, angst, vrees	1	pallere, (ex/im)palescere, (ex/sup)pallidus, pallens, pallidulus
<b>palpitatio</b>	getril, gebeef	2	palpitare
<b>pavor</b>	angst, vrees, ontzetting	22	pavere, (ex)pavescere, pavitare, perpavefacere, pavidus, pavefactus
<b>terror</b>	schrik, angst, verschrikking	74	(con/ex/per)terrere, terrificare, perterrefacere, territare, terrificus, terriloquus, terribilis
<b>timor</b>	angst, bezorgdheid, schroom, schrik	183	timiditas, timere, (ex/per/prae/sub)timescere, (per)timefactus, timidus, timoratus, timidule
<b>tremor</b>	getril, gebeef, gesidder	24	(at/con/in)tremere, (con/per)tremiscere, tremefacere, tremendus, tremulus, tremebundus
<b>trepidatio</b>	onrust, verwarring, gejaagdheid	15	trepidare, trepidus, trepidanter
<b>vereri</b>	schuwen, vrezen, vereren, schaamte voelen	40	
		<b>509</b>	

## Vriendschap

Term	Vertaling	Voorkomen	Afgeleiden
<b>affinitas</b>	nauwe relatie, vriendschap	0	
<b>amicitia</b>	vriendschap	94	amicus, amicabilis, amicalis, amicare
<b>familiaritas</b>	vriendschap, vertrouwelijke omgang, goede bekenden, behorend tot de <i>familia</i>	42	familiaris
<b>fraternitas</b>	broederschap, vriendschap, kameraadschap	11	fraternus
<b>prae-cordialitas</b>	dierbaarheid, affectie	6	praecordialis, praecordialiter
<b>societas</b>	gemeenschap, vriendschap, verbond (pol)	38	socius, sociennus, socialis
<b>sodalitium / sodalitas</b>	vriendschap, (geheime) vereniging, intimiteit, kameraadschap	8	sodalis, sodalicus
		<b>199</b>	

## Woede

Term	Vertaling	Voorkomen	Afgeleiden
<b>animositas</b>	dapperheid, verbittering, woede	1	animosus
<b>excandescencia</b>	onvlammen, driftig worden	0	excandescere
<b>debacchatio</b>	woede, razernij, furie	1	debacchare
<b>fremere</b>	mompelen, briezen van woede, ontevreden zijn	6	infremere, (in)fremidus
<b>frendere</b>	knarsetanden, woedend zijn	3	infrendere
<b>furor / furia</b>	woede, waanzin, vervoering, dolheid, passie, extase	20	furire, furiare, furere, furiosus, furibundus, furialis
<b>ira / iracundia</b>	woede, verbittering, woestheid, geweld, opvliegendheid	58	irasci, iracundus, iratus
<b>irritare</b>	kwaad maken, provoceren, prikkelen	10	irritatus
<b>rabies</b>	woede, razernij, vervoering, dolheid	3	rabere, rabidus, rabiosus
<b>saevitia</b>	woede, wreedheid, strengheid, hardheid	17	saevire, saevus, saevitudo, saevidictus
<b>vesania</b>	waanzin, woede, razernij	0	vesanire, vesanus
<b>indignatio</b>	ontstemming, verontwaardiging, wrevel	32	indignari, indignans, indignabundus
<b>intumescere</b>	opzwellen, toenemen, boos worden	0	
<b>sufflare</b>	opblazen, blazen tegen, boos zijn	0	
<b>suscensio</b>	woede	6	suscensere
		<b>157</b>	

## APPENDIX 4: Intellectueel profiel

### 4.1 Bijbelse ontleningen

Naar analogie met de methode die Jeroen Deploige hanteerde bij het opstellen van het bijbels kennisprofiel voor Guibertus' *epistularium* werd voor de traktaatbrieven de frequentie van de citaties en allusies berekend per bijbelboek. Ik heb me uit tijdsoverwegingen beperkt tot het identificeren van de letterlijke citaties en de parafrases die aangekondigd werden in de brieven (bijvoorbeeld 'zoals Paulus zei:...'), aangevuld met enkele minder evidente ontleningen die echter omwille van hun hoge frequentie of algemene populariteit in het oog sprongen. Hierdoor is echter een zekere vertekening mogelijk ten opzichte van het profiel zoals dat uit het *epistularium* gepuurd werd, aangezien daar ook – in beperkte mate – meer subtiele verwijzingen aangegeven werden. Het aantal geïdentificeerde ontleningen ligt dan ook lager dan verwacht. Op basis van een steekproefsgewijze schatting bevat het *epistularium* 13760 regels brieftekst (zo'n 172 folio's met gemiddeld 40 beschreven regels), terwijl de traktaatbrieven 11448 regels beslaan (159 folio's met gemiddeld 36 beschreven regels). Hieruit volgt dat het *epistularium* zo'n 20% langer is dan de gehele collectie traktaatbrieven. Aangezien Deploige op basis van Derolez's editie 2147 ontleningen telde voor het *epistularium*, zou – indien de ontleningsfrequentie niet substantieel wijzigde doorheen het leven van een auteur – zo'n 1718 ontleningen verwacht worden voor de traktaatbrieven. Dit ligt echter iets lager, op 1594. Dit is deels het gevolg van de gehanteerde methode, die minder diepgaand was dan die uit de editie, maar mogelijks ook van een ander ontleningsgedrag, doordat Guibertus in zijn jongere jaren minder inventief was in het aanwenden van bronnen.

De bekomen absolute frequenties per bijbelboek werden vervolgens omgezet naar relatieve waarden door alle frequenties uit te drukken in verhouding tot het aantal ontleningen aan één specifiek bijbelboek, dat dus als index fungeerde waartegen alle andere waarden werden afgezet<sup>173</sup>. Deze aanpak verhoogt de vergelijkbaarheid van de Bijbelboeken onderling en zorgt ervoor dat de specifieke voorkeuren van een auteur binnen het brede gamma aan Bijbelboeken beter tot uitdrukking komen. Deploige gebruikte als referentie het Mattheus-evangelie. Voor de traktaatbrieven leverde een index op basis van Mattheus echter vreemde resultaten op, waardoor vermoed kon worden dat net de ontleningen aan dit boek een afwijkend patroon vertoonden. Derhalve leek het verstandiger een andere

---

<sup>173</sup> Voor meer uitleg over deze werkwijze, zie Jeroen Deploige, *In nomine femineo indocta. Kennisprofiel en ideologie van Hildegard van Bingen (1098-1179)*, Verloren, Hilversum, 1998, pp. 58-61.

toetssteen te hanteren en werd gekozen voor een Job-index, waarbij de ontleningen aan het boek Job gelijk werd gesteld aan 100 en alle andere gegevens in verhouding tot dit boek werden berekend<sup>174</sup>. Ook de resultaten van het onderzoek van Deploige werden herberekend naar een index op basis van het boek Job. De resultaten zijn voor beide collecties in de onderstaande tabel samengevat.

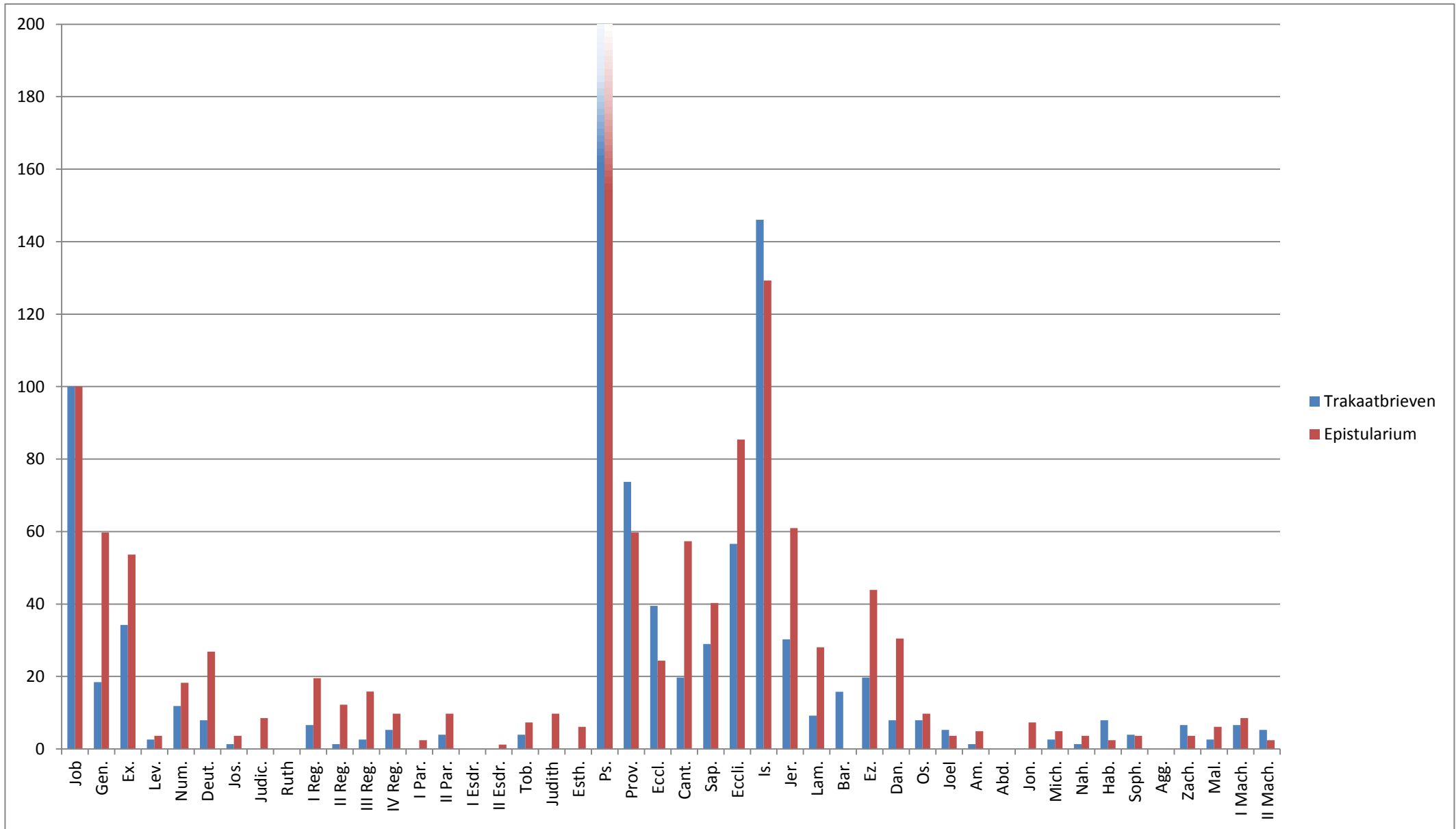
	Trakaatbrieven	<i>Epistularium</i>		Trakaatbrieven	<i>Epistularium</i>
OT					
Gen.	18	60	Cant.	20	57
Ex.	34	54	Sap.	29	40
Lev.	3	4	Eccli.	57	85
Num.	12	18	Is.	146	129
Deut.	8	27	Jer.	30	61
Jos.	1	4	Lam.	9	28
Judic.	0	9	Bar.	16	0
Ruth	0	0	Ez.	20	44
I Reg.	7	20	Dan.	8	30
II Reg.	1	12	Os.	8	10
III Reg.	3	16	Joel	5	4
IV Reg.	5	10	Am.	1	5
I Par.	0	2	Abd.	0	0
II Par.	4	10	Jon.	0	7
I Esdr.	0	0	Mich.	3	5
II Esdr.	0	1	Nah.	1	4
Tob.	4	7	Hab.	8	2
Judith	0	10	Soph.	4	4
Esth.	0	6	Agg.	0	0
Job	100 (n=76)	100 (n=82)	Zach.	7	4
Ps.	470	448	Mal.	3	6
Prov.	74	60	I Mach.	7	9
Eccl.	39	24	II Mach.	5	2

<sup>174</sup> Het boek Job werd gekozen om verschillende redenen. Ten eerste lijkt Guibertus' voorkeur voor Job en diens beproevingen een constante te zijn geweest doorheen zijn leven. Guibertus beschouwde Jobs leven vol verleiding als een metafoor voor het monastieke leven en voor de vele tegenkanten die hij ondervond tijdens zijn eigen leven. Ten tweede lag het cijfer voor Job ook min of meer in de lijn van verwachtingen op basis van het *epistularium*, waardoor in ieder geval vast stond dat Job géén uitzondering vormt. Ten slotte speelden ook praktische redenen een rol: door een boek te kiezen dat noch bijzonder hoog, noch bijzonder laag scoorde, konden de nuances in Guibertus' ontlengingsgedrag beter grafisch worden voorgesteld.

	Traktaatbrieven	<i>Epistularium</i>
<b>NT</b>		
Matth.	93	191
Marc.	8	35
Luc.	82	183
Joan.	162	100
Act.	16	45
Rom.	70	79
I Cor.	103	101
II Cor.	42	62
Gal.	41	33
Eph.	42	46
Phil.	21	27
Col.	12	17
I Thess.	7	15
II Thess.	0	4
I Tim.	12	18
II Tim.	20	23
Tit.	1	6
Philem.	0	1
Hebr.	43	48
Jac.	21	30
I Petr.	22	26
II Petr.	7	6
I Joan.	30	26
II Joan.	0	0
III Joan.	0	0
Jud.	4	0
Apoc.	72	59

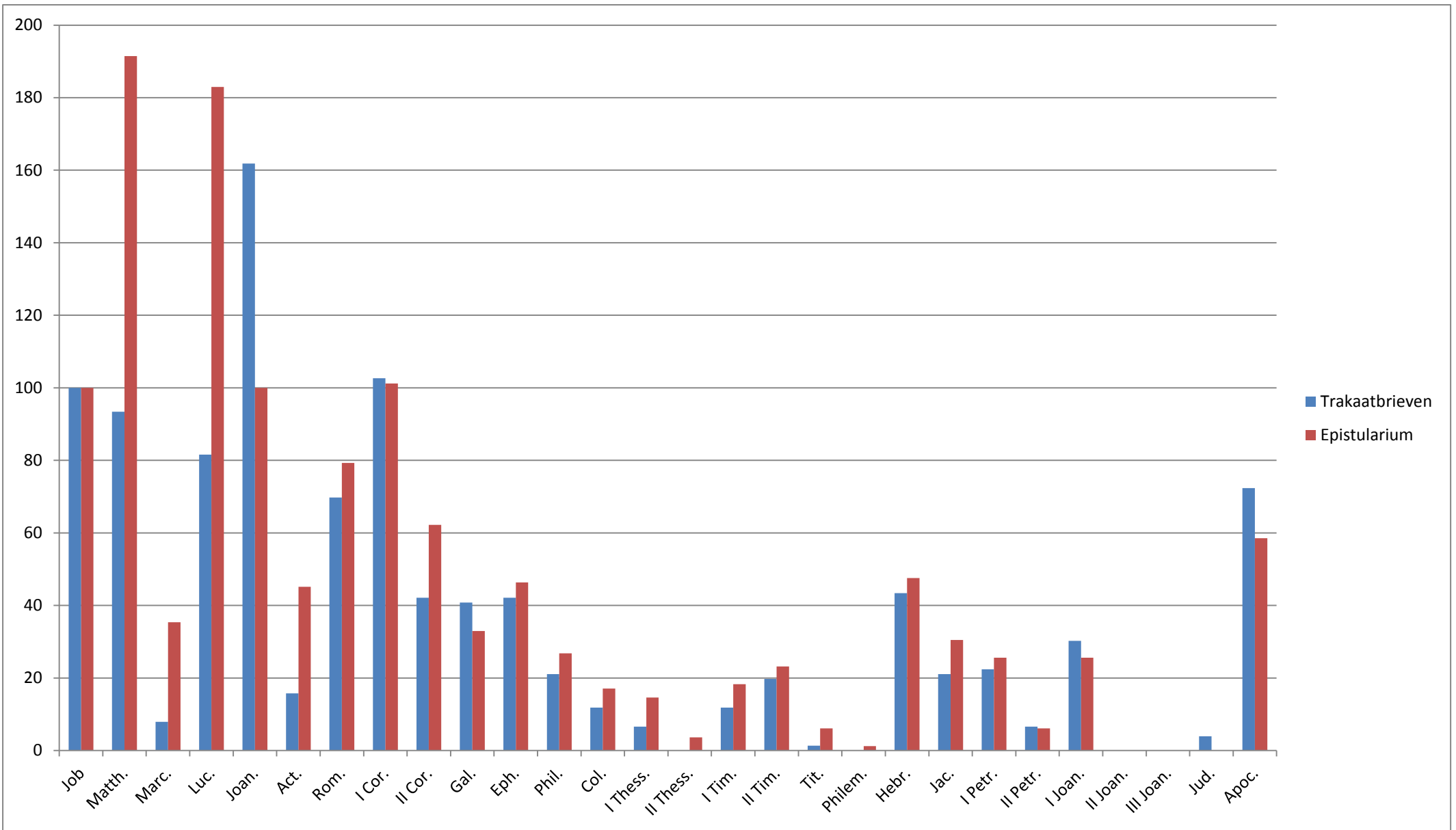
De twee onderstaande grafieken stellen deze gegevens visueel voor in een staafdiagram. De eerste grafiek bevat de gegevens voor het Oude Testament en de tweede voor het Nieuwe Testament. Telkens werd het boek Job, dat als referentiepunt dient, vooraan aan de grafiek geplaatst. Omdat het boek Psalmen in de grafiek voor het Oude Testament zo hoog scoorde, werd ervoor geopteerd de bijbehorende staaf niet volledig weergegeven. Hierdoor was het mogelijk de onderlinge variatie tussen de andere bijbelboeken van het Oude Testament in meer detail weer te geven.

Ontlenen aan het Oude Testament – in relatieve aantallen ten opzichte van het Boek Job.





Ontlenen aan het Nieuwe Testament – in relatieve aantallen ten opzichte van het Boek Job.



## 4.2 Niet-bijbelse ontleningen

De onderstaande tabel vat de niet-bijbelse ontleningen in de collectie traktaatbrieven samen. Voor de niet-bijbelse ontleningen in het *epistularium* verwijs ik naar Guibertus Gemblacensis, *Epistolae quae in codice B. R. Brux. 5527-5534 inveniuntur*, ed. Albert Derolez, Brepols, Turnhout, 1988-1989, deel II, pp. 606-615 (*Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* 66-66A).

Auteur	Werk	Referentie	T-Ep nr.	De Viris?	Biblioth.?
Ambrosiaster					x
	In epistulas Pauli	II, cap. 11	10		x
Ambrosius	-	-	5		x
Ps-Ambrosius					
	Passio S. Agnetis	-	6		
Anselmus van Canterbury				x	x
	Cur deus homo	-	3		
	Cur deus homo	I, cap. 19	9		
	Monologion	-	3		
	Prosologion	-	3		
Augustinus van Hippo					x
	Confessiones	XIII, 19	12		
	Enarrationes in Psalms	cfr. ps. 53	4		x
	Enarrationes in Psalms	ps. 126	12		
	Epistulae	ep. 199	12		
Basileus van Caesarea					
	Dialogi	-	10		
Bernardus van Clairvaux					
	De diligendo Dei	cap. 8-10	1		
	De diligendo Dei	-	3		
Cassianus					
	Collationes	-	3		

Cicero				x
	De officiis	I, cap. 30	14	
Cyprianus				
	-	-	5	
Ps-Dionysus de Aeropagiet				x
	De Celesti Hierarchiam	-	10	
Disticha Catonis				
	Disticha catonis	IV, 5	6	
Faustus				x
	?	-	9	
Fulgentius Ruspensis				x
	De dispensatoribus Domini	sermo 1, cap. 1	13	
Gregorius De Grote				x
	Dialogi	II, cap. 35	6	
	Dialogi	-	9	
	Homiliae in evangelia	-	2	
	Homiliae in evangelia	I, hom. 20	14	
	Homiliae in evangelia	II, hom. 27	13	
	Homiliae in Ezechielem prophetam	I, hom. 8	12	
	Regula pastoralis	-	10	
	-	-	5	
Gregorius Thaumaturgus				
	-	-	9	
Guibertus van Gembloers				x
	Epistularium	ep.2, l. 555 ep. 42, l.	8	x
	Epistularium	cfr. 611 ep. 47, l.	12	
	Epistularium	363-803	7	
Hieronimus				x
	-	-	5	
Hilarius van Poitiers				

	-	-	5		
<b>Horatius</b>					
	Epistulae	I, ep. 2	3		
<b>Hugo van St-Victor</b>					
	?	-	3		
<b>Isidorus van Sevilla</b>					
	-	-	5	x	x
<b>Johannes Chrysostomus</b>					
	Dialogi	-	10		x
<b>Lactantius</b>					
	Divinae institutiones	cfr. VI, cap. 3	7		
<b>Leo De Grote</b>					
	Traktaten	43	10		x
	Traktaten	60	14		
	Traktaten	61, 4	7		
	Traktaten	97	9		
	Traktaten	97	14		
	Traktaten	97	14		
	-	-	5		
<b>Origenes</b>					
	-	-	5		x
<b>Ovidius</b>					
	Metamorphoses	II, 11	1		x
<b>Paschasius Radbertus</b>					
	Passio Petri episcopi Alexandrini	-	6	x	x
<b>? (poeta)</b>					
	-	-	14		
<b>Prudentius</b>					
	Psychomachia	v. 875-877	10		x
	Psychomachia	v. 756	11		
	Psychomachia	v. 351 e.v.	13		
<b>Hrabanus Maurus</b>					
	De rerum naturis	IX, cap.4	6	x	x

Regula Benedicti				x
Regula Benedicti	proloog	11		
Regula Benedicti	proloog	9		
Regula Benedicti	cap. 4	9		
Regula Benedicti	cfr. cap.5	6		
Regula Benedicti	cfr. cap. 31	12		
Regula Benedicti	cap. 31	14		
Regula Benedicti	cfr. cap. 34	6		
Regula Benedicti		2		
-	-	11		
Sulpicius Severus				x
Dialogi	I, cap. 12	13		x
Dialogi	I, cap. 18	12		
Dialogi	III, cap. 9	6		
Dialogi	III, cap. 9	6		
Vita Martini	cap. 4	8		x
Vita Martini	cap. 14	6		
Vita Martini	cap. 26, 2-3	11		

## APPENDIX 5: Vergelijking van Guibertus' *Vitae sancti Martini*

In de onderstaande tabel wordt van één mirakel dat in Guibertus' beide *Vitae sancti Martini* voorkomt, namelijk het Martinus-mirakel dat plaatsvond in de Haspengouw, de versie in versvorm vergeleken met die in proza. Beide versies vertonen woordelijke gelijkenissen, al is de versie in proza duidelijk beknopter dan het berijmde mirakel. Het feit dat de rijmwoorden uit het geversifieerde mirakel terugkomen in de tegenhanger in proza doet vermoeden dat de prozaversie werd opgesteld op basis van de tekst in vers.

Vers (KBR ms. 5527-34 fol. 51v-53v)	Proza (KBR ms. 5387-96 fol. 38v-40r)
<p>Ecclesias hasbanicus            Complures habet ambitus            Que martini reliquii            Perlaudunt aut patrociniis</p> <p>In quarum una celebre            Quos intendo describere            Miraculum ostendisse            Sanctum scio certissime</p> <p>Turninum villa dicitur            Neque longo seiungitur            Ab oppido gemblacensi            Incolatus loco mei</p> <p>Et quoniam sunt alie            Que censentur hoc nomine            Ut ab illis discernatur            Teutonicum apponitur</p> <p>Huic quedam nostra iungitur            Ad quam et sepe mittitur            A nostre propter reditus            Ecclesie rectoribus</p> <p>Nichil in illa geritur            Quod in ista non sciatur            Ob locorum viciniam            Et mutuam noticiam</p>	<p>Ecclesias hasbanicus ambitus complures habet            que Martini reliquiis aut patrociniis plaudunt.</p> <p>Quarum in una celebre ostendisse miraculum            sanctum Martinum scio certissime.</p>

<p>Et nos nostrorum citius Relatione discimus Qui apud illic notabile Contigerit actum esse</p> <p>Quorum multi pauperulum Ibi viderunt puerum Qui contractus in lectulo Tendatur a primevo</p> <p>Confiteor et eum me Iam adultum cognovisse Videlicet post patratum Hoc in illo miraculum</p> <p>Enim vero ut beatum Excolere me martinum Hausit cepit ac secundum Frequentare me patronum</p> <p>Unde factum ut ipsum me Visitantem studiose Rei geste veritatem Exigendo discuterem</p> <p>Deus inquit nescio quo Iustus iudex consilio Me strinxit ab infantia Contracture ligatura</p> <p>Nam undecim curricula Annorum succedentia Iacens exegi debilis Nonnulla parte corporis</p> <p>Crus lateri talus nati Applicatus et inflexi Pedis introrsum digiti Nulli patebant usui</p> <p>Latus marcebat aridum Summum adusque brachium Ita plenus miseriis Sepe madebam lacrimis</p>	<p>Nostrorum multi pauperulum ibi viderunt puerum qui contractus in lectulo tenebatur ab infantia.</p> <p>Enimvero ut beatum excolere me Martinum hausit, cepit me ut secundum patronum frequentare.</p> <p>Unde factum est ut ipsum me visitantem studiose rei geste veritatem exigendo discuterem.</p> <p>“Deus, inquit, iustus iudex nescio quo consilio me strinxit ab infantia ligatura contracte.</p> <p>Nam undecim annorum curricula iacens exegi debilis nonnulla corporis parte.</p> <p>Crus lateri talus nati applicatus et inflexi pedis introrsum digiti nulli usui patebant.</p> <p>Latus aridum marcebat usque ad brachii summitatem. Ita plenus miseriis sepe lacrimis madebar.</p>
--	---

<p>Nulla spes alimonie Nisi misericordie Quis causa daret miseram Unde protraherem vitam</p> <p>Festis sanctorum singulis Et diebus dominicis Vehebat ad ecclesiam Cum rotella propter rogam</p> <p>Neque manus plebs contracto Contrahebat velut noto Inde michi tam vestitus Proveniebat quam victus</p> <p>Sed cum tempus cladis tante Propinquaret terminande Dei clementia meis Compatiente lacrimis</p> <p>Vir candidus michi noctu Pontificis sub pretextu Apparuit dormienti Adorsus ita proloqui</p> <p>Qui hactenus imbecilli Esto constantis animi Auxilium nam proxime Dei videbis super te</p> <p>Nec stupore terrearis Insolite visionis Evasurus degrabato Et tam in festo sabbato</p> <p>Fiet autem non post longum Cum tibi cernar iterum Sis interim bona mente Occupatus iuge prece</p> <p>Hiis finitis ille meus Collocutor est elapsus Sub momento ex meorum Obtutibus oculorum</p>	<p>Nulla spes alimonie erat michi nisi misericordie.</p> <p>Festibus diebus singulis et dominicis diebus vehebar ad ecclesiam propter rogam cum rotella.</p> <p>Inde michi tam vestitus proveniebat quam victus.</p> <p>Sed cum tempus tante cladis terminande propinquaret, dei clementia meis compatiente lacrimis,</p> <p>vir candidus michi noctu sub pretextu pontificis apparuit dormienti adorsus ita proloqui:</p> <p>‘Qui hactenus fueris imbecilli, esto contastis animi. Auxilium namque dei proxime videbis super te.</p> <p>Nec terrearis stupore insolite visionis, evasurus de grabato sabbato instante.</p> <p>Non fiet post longum sed iterum cernar a te. Sis interim bona mente occupatus prece iugi.’</p> <p>His finitis, ille meus collectur est elapsus ex meorum obtutibus oculorum.</p>
--	---



<p>Recurrit natalicium  Petri paulique roseum  De ipsorum purpureo  Quod agitur martyrio</p> <p>In cuius noctis medio  Se contuendum denuo  Michi refert vir predictus  Soporato sicut prius</p> <p>Hanc septimane tercia  Subsequebatur feria  Et proxime dominica  Sollemnitas celebranda</p> <p>Qua fuerat vel sacratus  In presulem vel translatus  Sanctissimus a pristini  Martinus loco tumuli</p> <p>Editui basilice  Iam ceperam habitare  Satis eidem contiguam  Basilice domunculam</p> <p>Huius id est editui  Legitima consors thori  Moriture simillima  Rigescebat desperata</p> <p>Vitalis calor in solo  Anhelabat petusculo  Membrorum parte cetera  Sensu vite destituta</p> <p>Angebatur gemebundus  Luctus cum morte spirito  Et propinqui de suppremis  Disponebant exeguiis</p> <p>Et vicissim puellule  Pervigiles moriture  Circa lectum excubabant  Et transitum expectabant</p>	<p>Recurrit natalitium roseum Petri et Pauli</p> <p>in cuius noctis medio se denuo contuendum michi refert vir predictus.</p> <p>Hanc noctem septimane feria tertia subsequebatur et proxima dominica sollemnitas celebranda</p> <p>Qua fuerat vel sacratus in presulem vel translatus a pristini tumuli loco Martinus sanctissimus.</p> <p>Editui basilice iam ceperam habitare domum, satis eidem contiguam basilice.</p> <p>Huius, id est editui, legitima consors thori moriture simillima rigescebat desperata.</p>
--	--

<p>Sed ut ad me regrediar Et intermissa prosequar Cum secundo videndum se Tulisset vir clarus ille</p> <p>Vultu ait pio tui Venit tempus miserendi Et ecce iam sanaberis In nomine salvatoris</p> <p>Mox protensa manu signo Sancte crucis figurato Crus contractum apprehendit Et ut cum quadam intendit</p> <p>Quis talem operarium Difficultatem perpessum Esse putet? Nil impedit Crus alteri par efficit</p> <p>Tum refluyente sanguine Et resoluta poplite Vene micant et aridi Prius humectantur nervi</p> <p>Nec omittit et recurvos Pedis ipsius digitos Contractatu manus blande Singillatum dirigere</p> <p>Sed hoc qua diligentie Molitus sit dulcedine Quem dicere non libeat Quis audire non gaudeat?</p> <p>Primo sensim eos movens Dein magis concutiens Ut designans se cupere Nil doloris incutere</p> <p>Meos suorum aliquo Dirigebat sub inducto Donec cunctos ad tenorem Reduiceret naturalem</p>	<p>Cum secundo videndum se tulisset ille vir clarus,</p> <p>pio vultu ait: 'Tui venit tempus miserendi, ecce iam sanaberis in nomine salvatoris.'</p> <p>Mox protensa manu figurato sancte crucis signo, crus contractum apprehendit et tendit sicut cum quadam vi.</p> <p>Quis talem operarium difficultatem perpessum esse putet? Nil impedit: crus alteri par efficit</p> <p>cum refluyente sanguine et resoluta poplite vene micant et aridi prius nervi humectantur.</p> <p>Nec omittit et recurvos pedis ipsius digitos cum tractatu manus blande dirigere singilatim.</p>
--	--

<p>Sed cur fiat nescire me  Confiteor cum reddere  Preter dolorem si vellent  Sanitatem sancti possent</p> <p>Illud tamen prorsus scio  Et vehementer stupeo  Mecumque norunt plurimi  Videlicet ut experti</p> <p>Quod sanctorum suffragiis  Infirmantes dum a nodis  Contracture relaxantur  Non modice cruciantur</p> <p>Dum vene prius vacue  Inficiuntur sanguine  Nervique pridem stupidi  Eodum fiunt vividi</p> <p>Quantus dolor hinc nascatur  Quid sustinens patiatur  Quis perpendat ni senserit  Quis exprimat nitulerit</p> <p>Puto tamen illum mee  Solutorem ligature  Multum sua levitate  His me penis leviasse</p> <p>Qui cum correxisset in me  Quicquid morbum depravasse  Norat me bene vivere  Suasit et grates agere</p> <p>Et adiunxit: Non est bonum  Te salvatum esse solum  Quandoquidem et hic tua  Languens decumbit hospita</p> <p>Que et uxor huius mee  Custodis est ecclesie  Relinquere me sic meus  Non patitur hanc affectus</p>	<p>Qui cum correxisset quidquid morbum  depravasse norat, me bene vivere suasit et  grates agere.</p> <p>Et adiungit: 'Non est bonum te sanatum esse  solum. Quandoquidem et hic hospita tua  languens decumbit,</p> <p>que et uxor huius mee custodis ecclesie est,  relinquere eam me sic meus non patitur  affectus.</p>
--	---

<p>Propterea factus sanus Huc vocate prebe Manus Ut vos salute reddita Ope iuuetis mutua</p> <p>Illam ex me tu vocando Et surgere perurgendo Et illa te sublevando Et euntem deducendo</p> <p>Nam expetetis proxima Templum ambo dominica Ut pro vobis congregatur Ymnizet deo populus</p> <p>Sed et michi tunc geminum Concelebratitur festum Et eritis ea die Non parva pars leticie</p> <p>Et exultabunt publico Qui aderunt tripudio Cum viderint vos gaudentes Quos noverant congementes</p> <p>Et hec ubi terminavit Basilicam subintravit Diligenti prospectu me Recedentem prosequente</p> <p>Nec dubitabam quis esset Qui me salvans hec dixisset Licet suo se minime Designavisset nomine</p> <p>Sed ex verbis facillime Hunc poteram comperire Cum presentem ecclesiam Testaretur esse suam</p> <p>Atque duplex in instanti Festum imminere sui Que cuius essent et tota Bene norat parrochia</p>	<p>Propterea tu sanus factus ipsi huc vocate manus prebe et vos salute reddita ope mutua iuuetis.</p> <p>Illam ex me tu vocando et perurgendo surgere, et illa te sublevando et te deducendo euntem.</p> <p>Nam expetetis proxima dominica templum ambo, ut pro vobis congregatus populus ymnizet deo.</p> <p>Sed et michi tunc geminum festum celebrabitis et eritis ea die letitie magna pars.</p> <p>Is ubi hec verba terminavit, basilicam subintravit, diligenti prospectu me prosequente recedentem.</p>
--	--

<p>Statim autem evigilans Et mecum meam reputans Visionem dulci somno Me derelictum doleo</p> <p>Leticie sed cumulo Redundantis id compenso Dum quod necdum de me ipso Speraveram percipio</p> <p>Nam et rectis et paribus Invenio me cruribus Resupinum in lectulo Et sanatum omnimodo</p> <p>Jhesu bone quid tunc spei Conceperim et gaudii Soluti nosti qui cunctorum Es arbiter secretorum</p> <p>Dum ad lucem emersisse De tenebris censerem me Et computarem manicis Emancipatum ferreis</p> <p>Et evasisse grania Me iacendi fastidia Gauderem necessariis Occupandum officiis</p> <p>Nec oblitus iussionis Mei sacri curatoris Cum non nisi nos paries Unus duos dirimeret</p> <p>Ex beati parte meam Martini voco hospitam Ut surgens ad me veniat Et dans manus me subrigat</p> <p>Excubias ancillulis Ducentibus attonitis Ad vocem mea domina Viviscit semimortua</p>	<p>Statim autem evigilans et mecum meam reputans visionem, dulci somno me doleo derelictum,</p> <p>sed cumulo leticie redundantis compesco dolorem istum, dum quod necdum de me ipso speraveram recipio.</p> <p>Nam et erectis et paribus me cruribus invenio, resupinum in lectulo et omnino versatum.</p> <p>Ihesu bone, quid tunc spei et gaudii conceperim solus nosti qui cunctorum secretum es arbiter.</p> <p>Nec oblitus iussionis</p> <p>ex beati Martini parte meam voco hospitam ut surgens ad me veniat et dans manus subrigat me.</p> <p>Excubias ancillulis ducentibus attonitos ad vocem mea domina semimortua viviscit.</p>
---	---

<p>Extraneus pallor fugit Et natus vigor redit Ad usus suos oculi Micant et artus ceteri</p> <p>Quam dum et bis et tercio Ne retardet in clamito Movet caput sed defectum Adhuc causatur virium</p> <p>Immeritus, inquam, ego Nil usurpans non iubeo Sed precepit magnificus Exurgere te Martinus.</p> <p>Iniunctus tantum pareo Nec impero sed moneo Ut fidem verbis prebeas Et surgens iussa peragas</p> <p>More nichil in effectu Deus tibi suo nutu Rem peragit mox femina Vestes petit et induta</p> <p>Intrat ad me pedisequis Non minimum stupefactis Et videntes miraculum Tantum in me celebratum</p> <p>Stupor eis geminatur Et extasis generatur Dum facte valut extra se Sibi videntur altere</p> <p>Nec sui credunt visibus Palpant et tractant manibus Crus et pedem prolongatum Et alteri iam equatum</p> <p>Exhilarata mulier Manus tendit ut sublevert Et incitat adhuc rudem Ad eundem viatorem</p>	<p>Quam dum bis et tercio in clamito ne retardet, movet caput, sed defectum virium adhuc causatur.</p> <p>‘Immeritus, inquam, ego non iubeo, sed precipit te magnificus Martinus exurgere.</p> <p>Iniunctus pareo tantum, nec impero, sed moneo ut fidem verbis prebeas et surgens iussa peragas.</p> <p>More nil est in effectu, deus suo nutu rem tibi peragit.’ Mox femina petit vestes et induta</p> <p>intrat ad me non minimum stupefactis pedisequis. Et videntes celebratum tantum in me miraculum</p> <p>stupor eis geminatur et generatur eis extasis.</p> <p>Exhilarata mulier ut sublevert tendit michi manus et incitat adhuc rudem</p>
---	--

<p>Tanto dissuetum tempore Gressum docet promovere Et defessum ex modico Me reponit in lectulo</p> <p>Et interim deum leti Collaudemus in conclavi Donec magis roborati Per se posset quisque gradi</p> <p>Prestolamur dominicam Propter plebis frequentiam Ut laus dei nos pluribus Cumuletur spectantibus</p> <p>Adest dies expectata Et convenit ecclesia Nullius amminiculo Intravimus et nos duo</p> <p>Qui me prius agnoverant Et eo vehi viderant Cum rotella sepissime Stupentes consignant se</p> <p>Et quoniam dignum vere Iustum equum salutare Est opera ihesu pii Indefesse confiteri</p> <p>Nec solum grates agere Ei semper et ubique Sed et in ipsius laude Sanctis eius attolere</p> <p>Incautorum ne torrido Inurerer cauterio Exultantis oportuno Ecclesie situs loco</p> <p>Quid egisset deus sanctum In me loci per patronum Expressius quam potui Astantibus exposui</p>	<p>et defessum ex modico in lectulo reponit me.</p> <p>Et interim leti deum in conclavi collaudamus,</p> <p>prestolamur dominicam propter frequentiam plebis ut laus dei per nos pluribus spectantibus cumuletur.</p> <p>Adest dies expectata et ecclesie convenit. Nullius amminiculo nos intramus.</p> <p>Qui me Pruis agnoverant et viderant eo sepissime vehi cum rotella, stupentes consignabant se.</p> <p>Et quoniam vere dignum, iustum, equum salutare est opera pii ihesu indefesse confiteri,</p> <p>quid egisset deus in me sanctum per patronum loci expressius quam potui exposui expectantibus.</p>
--	--

<p>Nec quomodo mulieri  Subvenerit pretermisi  Sua christus largitate  Sed martino mediante</p> <p>Hiis auditis qui astabant  Voces laudum ingeminant  Ingeminant inquam quia  Geminata leticia</p> <p>Geminati festi christi  Videlicet et martini  Opus quoque geminato  Quod patebat miraculo</p> <p>Exhibitum in duobus  Nobis ibi presentibus  Ingeminari merito  Et audes exigebat deo</p> <p>Clamorem plebis classicum  Adaugebat campanarum  Que sonitus ecclesie  Sui plausu congaudere</p> <p>Et ignavos increpare  Et devotos concitare  Videbantur ad laudanda  Salvatoris magnalia</p> <p>In cordibus fervescente  Singulorum christi fide  Que gesserint non est mee  Facultatis evolvere</p> <p>Cum non vocum tantummodo  Sed corporum nisu toto  Significarent cordium  Interius tripudium</p> <p>Michi quoque dum hec ille  Renarraret sepissime  Ad iubilos tota mea  Movebantur precordia</p>	<p>Nec quomodo subvenerit mulieri pretermisi sua  christus largitate, sed sancto mediante Martino.</p> <p>His auditis, qui astabant ingeminant voces  laudum;</p> <p>clamorem plebis classicum campanarum  adaugebat.</p>
--	---



Vos eadem qui legitis Satagere cautum Vobis Ut martini tam gloria Exultetis quam tutela.	
---	--