



Universiteit Gent
Faculteit Letteren en Wijsbegeerte
Vakgroep Middeleeuwse Geschiedenis
Academiejaar 2006-2007

***Het hagiografische vertoog in de abdij van
Sint-Winoksbergen (10^e-12^e eeuw)***

Een analyse van monastieke mentaliteit en ideologie.

Thijs R.C. Vandewoude

Promotor: Prof. dr. Jeroen Deploige

Scriptie voorgelegd aan de Faculteit
Letteren en Wijsbegeerte voor het
behalen van de graad
Licentiaat in de Geschiedenis

Universiteit Gent
Faculteit Letteren en Wijsbegeerte
Vakgroep Middeleeuwse Geschiedenis
Academiejaar 2006-2007

***Het hagiografische vertoog in de abdij van
Sint-Winoksbergen (10^e-12^e eeuw)***

Een analyse van monastieke mentaliteit en ideologie.

Thijs R.C. Vandewoude

Promotor: Prof. dr. Jeroen Deploige

Leescommissarissen:

Prof. dr. Thérèse de Hemptinne
Prof. dr. Steven Vanderputten

Scriptie voorgelegd aan de Faculteit
Letteren en Wijsbegeerte voor het
behalen van de graad
Licentiaat in de Geschiedenis

Woord vooraf

Deze scriptie is het resultaat van twee licenties onderzoek: in zekere zin een historisch document, want vanaf het academiejaar 2007-2008 moet het oude systeem plaats ruimen voor de BaMa-structuur. Maar ook voor ons, de studenten, is het moment gekomen om een bladzijde in ons leven om te slaan, en ook in die zin is de thesis een eindpunt.

Een scriptie hoort de schriftelijke neerslag te zijn van zelfstandig onderzoek. Die definitie klopt niet helemaal, want hoewel ik de afgelopen maanden nogal wat tijd eenzaam schrijvend achter mijn bureau heb doorgebracht, zou deze scriptie er niet gekomen zijn als ik niet op de hartverwarmende steun van verschillende mensen had kunnen rekenen. Ik houd er dan ook aan, hen daarvoor te danken.

Allereerst mijn promotor, prof. dr. Jeroen Deploige. Hij heeft me op weg gezet naar dit onderwerp en mijn eerder onbesuisde ideeën met weloverwogen suggesties in de richting van een concrete onderzoeksstrategie gestuwd. Steeds kon ik bij hem terecht voor vragen, opmerkingen of nuttige tips. Tevens wist hij mij op eenvoudig verzoek te voorzien van de recentste wetenschappelijke literatuur. Zijn grote interesse en nauwe betrokkenheid bij mijn onderzoek waren voor mij een enorme stimulans.

Uiteraard dank ik mijn moeder met heel mijn hart voor de inspanningen die zij zich de voorbije vier jaren getroost heeft, zowel op financieel als op andere vlakken. Zonder haar had ik er zelfs nooit van kunnen dromen dat ik deze scriptie zou schrijven, en ik draag hem dan ook aan haar op.

Mijn dank gaat ook uit naar mijn familieleden, die mijn werkzaamheden steeds met interesse hebben gevolgd en geduldig mijn oeverloze uiteenzettingen over monniken en heiligen hebben aanhoord. In het bijzonder dank ik Liliane Bailleul en Steven Lemarcq voor de technische assistentie in de worsteling met de tekstverwerker.

Ook Julie Sertyn verdient hier een vermelding: haar even scherpzinnige als onbevagen vragen en kritische opmerkingen hebben mij steeds met beide voeten

op de grond gehouden. Ik hoop dan ook dat deze scriptie haar nieuwsgierigheid ten volle zal bevredigen.

Last but not least dank ik mijn vrienden mediëvisten, in het bijzonder Annelies Mattheus, Katrien Van Eetveld, Bert Verwerft, Hannes Lowagie, Filip Van Gijseghem en Frans Van de Putte. Het was een voorrecht om twee jaar in zo'n fijne groep te mogen werken. Ondanks onze uiteenlopende interesses hebben zij mij steeds (onbewust) gemotiveerd als het wat minder ging en er in tussentijd voor gezorgd dat ik af en toe eens mijn kluizenaarsverblijf verliet. Het mag dan al een cliché zijn, maar ook zonder hun aanwezigheid had ik deze scriptie nooit kunnen voltooien.

Inleiding

Na decennialang in het verdomhoekje te zijn geduwd, kan het middeleeuwse genre hagiografie sinds enige tijd op nieuwe wetenschappelijke belangstelling rekenen. Ernstige wetenschappers, zo luidde het ongeschreven parool sinds de Verlichting, dienden zich niet met dergelijke bakerpraatjes bezig te houden: hagiografische teksten waren goed voor onnozele gelovigen, maar volstrekt onbruikbaar als historische bron. De bollandisten lieten zich aan al deze bezwaren weinig gelegen liggen en startten in de achttiende eeuw onder impuls van hun naamgever, Jean Bolland, met een initiatief om voor elke heilige op de kerkelijke kalender een kritische editie van zijn/haar hagiografisch dossier samen te stellen: de *Acta Sanctorum* (AASS). Deze monumentale taak is bijna driehonderd jaar later nog steeds niet voltooid, maar de handige tekstuitgaven hebben reeds menige historicus gouden diensten bewezen.

Hoe lovenswaardig ook, wetenschap was niet de primordiale drijfveer van de bollandisten. Ze wilden eerst en vooral komaf maken met de wildgroei aan teksten die bulkten van de ongeloofwaardige mirakels en fabelachtige verzinsels. Door het kaf van het koren te scheiden, hoopten ze dat de heiligenverering, die in de loop der eeuwen steeds meer met entertainende legenden en steeds minder met waarachtige volksdevotie te zien had, weer aan credibiliteit zou winnen. Wij dienen ons immers voor ogen te houden, dat de bollandisten behoren tot de Sociëteit van Jezus. Geheel objectief was hun methode van wetenschapsbeoefening naar de normen van veel tijdgenoten dus niet.

In de loop der jaren heeft zich echter een evolutie voorgedaan, waarbij de wetenschap verder kijkt dan de oppervlakkige inhoud van hagiografische teksten, en tot het inzicht is gekomen dat deze documenten weldegelijk als historische bron kunnen fungeren, zij het onder bepaalde restricties. Puur inhoudelijk zijn pakweg *Vitae* voor de historicus goeddeels nutteloos: van de feiten die ze verhalen, is de authenticiteit vaak zeer pover.

Anders wordt het, wanneer men deze teksten kadert binnen het milieu waarin ze tot stand gekomen zijn. Zij krijgen dan een waardevolle rol als verklikker van

fenomenen die men anders moeilijk zou kunnen verklaren en duiden, zoals bijvoorbeeld oraliteit en schriftcultuur¹.

Om de inhoud van hagiografische documenten naar waarde te schatten, dient de historicus als het ware *achter* de woorden te gaan kijken, dus voorbij de slaapverwekkende gemeenplaatsen die de auteur wetens en willens vermeldt, naar sporen van mentaliteit, ideologie en persoonlijke opinies die hem tijdens het schrijfproces beïnvloed kunnen hebben. Geen enkele auteur werkt immers in een vacuüm, hij is altijd een kind van zijn tijd, zelfs al geeft hij dat niet expliciet toe.

Het is met andere woorden zeer nuttig om hagiografische documenten niet als op zichzelf staande monaden te behandelen, maar integendeel producten van eenzelfde geografisch of tijdgebonden geheel naast elkaar te plaatsen en na te gaan, in hoeverre men daarin de sporen van een consistent discours ontwaart. Voorbeelden van deze aanpak zijn onder andere de doctoraatsverhandelingen van Jeroen Deploige² en Ienje Van 't Spijker³. Anderzijds kan men, zoals Renée Nip heeft gedaan, focussen op één bepaalde heilige in een bepaald aspect van de middeleeuwse maatschappij, in dit geval de rol van de heilige Arnulfus van Oudenburg en diens betrokkenheid bij de Godsvredebeweging⁴.

Studie van de hagiografische output van één bepaalde instelling, veelal een abdij, levert vaak bijzonder interessante informatie op van mentaliteitshistorische waarde, of kan bekende gebeurtenissen in een geheel nieuw daglicht plaatsen. Zo heeft Karin Ugé onderzoek verricht naar de manier waarop de monniken van Sint-Bertijns in hun teksten omgingen met het verleden⁵.

¹ S. Vanderputten, 'Hagiography and the literalization process. In search of significant changes in the transmission of texts in manuscripts from the Southern Low Countries (tenth to early thirteenth centuries)', *Quaerendo*, 35 (2005), pp. 35-64.

² J. Deploige, *Hagiografische strategieën en tactieken tegen de achtergrond van kerkelijke en maatschappelijke vernieuwingstendensen: de Zuidelijke Nederlanden ca 920- ca 1320*, onuitgegeven doctoraatsverhandeling (Universiteit Gent, Vakgroep Middeleeuwse Geschiedenis, promotor L. Milis), Gent 2002.

³ I. Van 't Spijker, *Als door een speciaal stempel. Traditie en vernieuwing in heiligenlevens uit Noord-Frankrijk (1050-1150)*, Hilversum 1990.

⁴ R.I.A. Nip, *Arnulfus van Oudenburg, bisschop van Soissons (†1087), mens en model*, Groningen 1995 (doctoraatsverhandeling, online gepubliceerd op <http://irs.ub.rug.nl/ppn/137208146>).

⁵ K. Ugé, *Creating the monastic past in medieval Flanders*, York 2005.

Even ten noordoosten van Sint-Bertijns ligt het stadje Sint-Winoksbergen dat, zoals de naam reeds aangeeft, op een heuvel is gebouwd. Op de tegenoverliggende helling, op wandelafstand buiten het centrum, verrijzen de ruïnes van de Sint-Winoksabdij waar van 1022 tot 1791 benedictijner monniken leefden en werkten, eind zestiende eeuw kortstondig onderbroken door de verwoestende doortocht van de Geuzen. Jarenlang heeft deze abdij in de schaduw gestaan van zijn grote buur, een situatie die zich ook weerspiegelt in de wetenschappelijke literatuur.

Nochtans werd ook hier hagiografie bedreven. Enkele van deze teksten verschenen weliswaar in de AASS en de MGH, maar het bleef bij geïsoleerde gevallen. Voor een grondige studie was het wachten tot de jezuiet Alexandre Pruvost een cartularium van de Sint-Winoksabdij verzamelde en uitgaf⁶. In dit tweedelige, postuum uitgegeven werk – hij kreeg een hartaanval temidden zijn notities – allerlei bronnen die met de geschiedenis van de abdij te maken hebben, waarbij hij zich vooral baseerde op de *Catalogus reverendorum abbatum monasterii s. Winnoci*, een abdijskroniek van de zestiende-eeuwse monnik Pieter van Waalskappel. Het resultaat is een vrij chaotisch naslagwerk, dat bij gebrek aan een recent alternatief nog steeds goede diensten bewijst.

Dan nog was Pruvost vooral geïnteresseerd in de institutionele geschiedenis van de abdij, net zoals de *Catalogus* eigenlijk was opgevat als een poging om het verleden te reconstrueren aan de hand van externe bronnen, nadat een verwoestende brand in 1553 de kloosterbibliotheek in de as had gelegd. Eerst toen dom Nikolaas-Norbert Huyghebaert, monnik in de abdij van Zevenkerken bij Brugge (Sint-Andries) en buitengewoon docent aan de Université Catholique de Louvain-la-Neuve, een reeks artikelen aan het verleden en de hagiografie van Sint-Winoksbergen wijdde, werd een brede wetenschappelijke belangstelling gewekt.

De verdiensten van deze erudiete benedictijn kunnen nauwelijks overschat worden. Niet alleen maakte hij komaf met enkele wijdverbreide misvattingen die waren gerezen over Drogo, de meest productieve hagiograaf en voorzover bekend

⁶ A. Pruvost, *Chronique et cartulaire de l'abbaye de Bergues-Saint-Winoc de l'ordre de Saint-Benoît*, Bruges 1875-1878.

de enige elfde-eeuwse Vlaming waarvan de naam nog bekend is⁷, zijn onderzoek droeg tevens bij aan het oplossen van allerlei identificatieproblemen⁸. Het zou ons te ver leiden al te diep op zijn research in te gaan, maar dat onze kennis over Sint-Winoksbergen zonder Huyghebaert op zijn best fragmentarisch zou zijn, staat buiten kijf.

In 2004 was de Bergse hagiografie het onderwerp van een doctoraatsverhandeling van de Amerikaan David J. Defries, verbonden aan de State University of Ohio, die de bevindingen van Huyghebaert koppelt aan de theorieën van Patrick Geary. Daarbij onderzoekt hij met name hoe men het verleden construeerde aan de hand van de teksten die men op de Groenberg over de patroons Winok, Lewinna en Oswald produceerde⁹.

Deze scriptie vertrekt grosso modo vanuit hetzelfde bronnenmateriaal, maar belicht vanuit een andere invalshoek. Waar Defries zich voornamelijk concentreert op de invulling van de begrippen *memoria* en *virtus*, is ons uitgangspunt de analyse van het Bergse hagiografische vertoog.

Concreet houdt dat in, dat wij zullen proberen te vatten welke opvattingen er expliciet in de teksten verdedigd worden, en welke er impliciet in het achterhoofd van de auteur spelen terwijl hij schrijft, en hoe beide tot uitdrukking worden gebracht. Hiertoe voegen wij aan het tekstcorpus dat handelt over de patroons van Sint-Winoksbergen en bestaat uit drie Vitae, drie mirakelcompilaties, één verslag van een *translatio* en twee sermoenen, de *Vita Godeliph* toe. Strikt genomen valt deze tekst buiten de criteria die Defries heeft gesteld voor zijn bronnenselectie, maar in het licht van onze probleemstelling is hij onmisbaar.

Op basis van deze tien documenten, die allen zijn uitgegeven in hetzij de AASS, hetzij de MGH, willen wij nagaan welke elementen het hagiografisch vertoog in Sint-Winoksbergen definiëren. Nadat we in het eerste hoofdstuk een vrij algemene historische schets hebben gegeven van de behandelde periode (tiende-

⁷ N.N. Huyghebaert, 'Drogo van Sint-Winoksbergen', in: *Nationaal biografisch woordenboek*, vol. VII, Brussel 1977, kol. 184-187.

⁸ Idem, 'La "Vita secunda s. Winnoci" restituée à l'hagiographie gantoise', *Revue bénédictine*, 91 (1971), pp. 216-258.

⁹ D. Defries, *Constructing the past in eleventh-Century Flanders: Hagiography at Saint-Winnoc*, Ohio 2004.

twaaalfde eeuw), worden in het tweede hoofdstuk de bronnen wat nader voorgesteld.

Vervolgens spitst het eigenlijke onderwerp zich toe op drie thematische invalshoeken, die elk in een apart hoofdstuk behandeld worden. Ten eerste (hoofdstuk 3) komt het monastieke aspect in de Bergse hagiografie aan bod: hoe wordt de heilige Winok in de verschillende teksten gepresenteerd? In welke mate wordt zijn figuur gebruikt om benedictijnse normen en waarden uit te dragen? En wat zeggen zijn werken over

Het vierde hoofdstuk is gewijd aan Drogo en de vrouw. Zijn pen heeft twee vrouwelijke heiligen beschreven, en in zijn oeuvre figureren ook heel wat alledaagse vrouwen. Meer bepaald de typologie *virgo et martyr* en zijn visie op het zwakke geslacht in het algemeen staan hier centraal: hoe stond hij tegenover vrouwen? Welke eigenschappen schrijft hij hen toe?

Ten slotte buigen we ons over Drogo's portret van de heilige Oswald. In hoeverre stemt dit overeen met het beeld dat Beda Venerabilis van deze koning van Northumbria ophangt in zijn *Historia ecclesiastica*? Heeft Drogo wijzigingen moeten aanbrengen in diens typering als *rex et martyr* en zo ja, welke? En hoe werden deze veranderingen door zijn publiek onthaald? Aansluitend hierop zoeken we een antwoord op de vraag, of Drogo's Oswald gerelateerd kan worden aan zijn persoonlijke visie op adeldom in het algemeen en mogelijk te maken heeft met het beeld dat de graven van Vlaanderen van zichzelf ophingen.

Citaten

Nederlandse bijbelcitaten zijn afkomstig van het Nederlandsch Bijbelgenootschap. Vertalingen van passages uit de VG zijn ontleend aan de uitgave van 1982 en afkomstig van Stefaan Gyselen. Tenzij anders vermeld zijn de overige passages een eigen vertaling.

Lijst der afkortingen

AASS	<i>Acta Sanctorum</i>
AB	<i>Analecta Bollandiana</i>
ASEB	<i>Actes de la Société d' Emulation de Bruges/ Handelingen van het Genootschap voor geschiedenis gesticht onder de benaming "Société d'Emulation" te Brugge</i>
BBKL	<i>Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon</i>
BHL	<i>Bibliotheca Hagiographica Latina</i>
DHGE	<i>Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques</i>
HE	<i>Historia ecclesiastica gentis Anglorum</i>
HT	<i>Historia translationis sanctae Lewinnae</i>
LM	<i>Liber miraculorum sancti Winnoci</i>
MA	<i>Miracula antiquiora sancti Winnoci</i>
MGH	<i>Monumenta Germaniae Historica</i>
MR	<i>Miracula recentiora sancti Winnoci</i>
RB	<i>Revue bénédictine</i>
RHE	<i>Revue d'histoire ecclésiastique</i>
S1	<i>Sermo primus in festo pretiosi regis ac martyris Oswaldi</i>
S2	<i>Sermo secundus in festo pretiosi regis ac martyris Oswaldi</i>
SE	<i>Sacris Erudiri</i>
SS	<i>Scriptores</i>
SS rerum Mer.	<i>Scriptores rerum Merovingicarum</i>
VA	<i>Vita antiqua interpolata sancti Winnoci</i>
VG	<i>Vita Godeliph</i>
VO	<i>Vita Oswaldi</i>
VS	<i>Vita secunda sancti Winnoci</i>

Bibliografie

1. Bronnen

BEDA VENERABILIS, *The Anglo-Saxon Chronicle*, ed. & vert. J. Ingram, London 1823.

BEDA VENERABILIS, *Bede's Ecclesiastical History of the English People*, trans. B. Colgrave, in: R.A.B. Mynors (ed.), *Oxford Medieval Texts*, Oxford 1969.

BLED, O., *Regestes des évêques de Thérouanne 500-1553*, Saint-Omer 1904.

Chronicon Affligemense, ed. G. Waitz, in: *MGH SS*, XI, Hannoverae 1851, pp. 407-417.

DROGO BERGENSIS, *Historia translationis sanctae Lewinnae*, ed. J.B. Sollerius, in: *AASS*, Iul. V, Antverpiae 1727, pp. 613-627 [BHL 4902].

DROGO BERGENSIS, *Vita sancti Oswaldi*, ed. J. Pinius, in: *AASS*, Aug. II, Antverpiae 1735, pp. 94-102 [BHL 6362].

DROGO BERGENSIS, *Liber miraculorum sancti Winnoci*, ed. Ch. De Smedt, in: *AASS*, Nov. III, Bruxellis 1910, pp. 275-284 [BHL 8956].

DROGO BERGENSIS, *Sermo primus in festo pretiosi regis et martyris Oswaldi*, ed. N.-N. Huyghebaert, in: 'De twee sermoenen van Drogo van Sint Winnoksbergen over de koning-martelaar St. Oswald', *Ons geestelijk erf*, 56 (1982), pp. 105-107 [BHL 6363].

DROGO BERGENSIS, *Sermo secundus in festo pretiosi regis et martyris Oswaldi*, ed. N.-N. Huyghebaert, in: 'De twee sermoenen van Drogo van Sint Winnoksbergen

over de koning-martelaar St. Oswald', *Ons geestelijk erf*, 56 (1982), pp. 107-108 [BHL 6364].

DROGO BERGENSIS, *Vita Godeliph*, ed. N.N. Huyghebaert, in: N.N. Huyghebaert & S. Gyselen, *Drogo van Sint-Winnoksbergen. Vita Godeliph*, Tielt-Bussum 1982, pp. 34-70 [BHL 3591t].

Genealogia Winnoci Wormholtensis, ed. C. De Smedt, in: AASS, Nov. III, Bruxellis 1910, pp. 267-268.

JAFFÉ, Ph. (ed.), *Monumenta Gregoriana*, Berolini 1865 (Bibliotheca Rerum Germanicarum, 2).

MIGNE, J.-P., *Patrologia Latina. Cursus completus*, Parisiis 1844-1864.

Miracula antiquiora Winnoci, ed. W. Levison, in: *MGH SS rerum Mer.*, V, Hannoverae-Lipsiae 1910, 780-782, cap. 1-4 [BHL 8953].

Miracula recentiora Winnoci, ed. W. Levison, in: *MGH SS rerum Mer.*, V, Hannoverae-Lipsiae 1910, pp. 782-785, cap. 5-10 [BHL 8953b].

Miracula sancti Ursmari in itinere per Flandriam facta, ed. O. Holder-Egger, in: *MGH SS*, XV, 2, Hannoverae 1888, pp. 837-842 [BHL 8425].

PRUVOST, A., *Chronique et cartulaire de l'abbaye de Bergues-Saint-Winoc de l'ordre de Saint-Benoît*, Bruges 1875-1878.

RUMOLDUS BERGENSIS, *Miraculum Winnoci (sermo)*, ed. W. Levison, in: *MGH SS rerum Mer.*, V, Hannoverae-Lipsiae 1910, pp. 785-786 [BHL 8953d].

RUMOLDUS BERGENSIS, *Vita antiqua interpolata sancti Winnoci*, ed. W. Levison, in: *MGH SS rerum Mer.*, V, Hannoverae-Lipsiae 1910, pp. 769-775 [BHL 8952].

SIGEBERTUS GEMBLACENSIS, *Continuatio Bergensis*, ed. L. Bethmann, in: *MGH SS*, VI 1844, pp. 438-441.

SIMON GANDENSIS, *Gesta abbatum sancti Bertini Sithiensium*, ed. O. Holder-Egger, in: *MGH SS*, XIII, Hannoverae 1881, pp. 635-663.

Tractatus de moribus Lamberti abbatis sancti Bertini, ed. O. Holder-Egger, in: *MGH SS*, XV, 2, Hannoverae 1888, pp. 946-953.

WALTERUS ARCHIDIACONUS, *Vita Johannis episcopi Teruanensis*, ed. O. Holder-Egger, in: *MGH SS*, XV, 2, Hannoverae 1888, pp. 1136-1150 [BHL 4439].

WERRICUS GANDENSIS (?), *Vita Bertulfi Rentiensis*, ed. J. Bollandus, in: *AASS*, Feb. I, Antverpiae 1658, pp. 677-687 [BHL 1316].

WERRICUS GANDENSIS (?), *Vita secunda Winnoci Bergensis*, ed. C. De Smedt, in: *AASS*, Nov. III, Bruxellis 1910, pp. 267-274.

2. Literatuur

BAIX, Fr., 'Bergues-Saint-Winoc', in: *DHGE*, vol. VIII, Paris 1935, kol. 474-486.

BAUER, T., 'Winnocius, Heiliger', in: *BBKL*, vol. XIII, Herzberg 1998, kol. 1405-1408.

BAUTZ, F.W., 'Anselm von Canterbury (1033-1109)', in: *BBKL*, vol. I, Hamm 1990, kol. 182-184.

BAYART, P., 'Les offices de Saint Winnoc et de Saint Oswald d'après le manuscrit 14 de la bibliothèque de Bergues', *Annales du Comité flamand de France*, 35 (1926).

BERNARDS, M., 'Die Frau in der Welt und die Kirche während des 11. Jahrhunderts', *SE* 20 (1971), pp. 39-100.

BERTSCH, I., *De wondere wereld van Winoksbergen: een vergelijking van twee hagiografien van Drogo van Winoksbergen*, online gepubliceerde scriptie 2006 (geconsulteerd via <http://igitur-archive.library.uu.nl/student-theses/2007-0411-200258/UUindex.html>).

BLAIR, J., 'A Saint for every Minster? Local Cults in Anglo-Saxon England', in: A. Thacker & R. Sharpe (red.), *Local Saints and Local Churches in the Early Medieval West*, Oxford 2002, pp. 455-494.

BONNY, J., 'Het huwelijk van Godelieve van Gistel', in: S. Gyselen, H. Gryspeert, M. Vansevenant et al. (red.), *Sint-Godelieveabdij Gistel 1891-1991*, Gistel 1991, pp. 25-37.

BOUCHARD, C.B., *Sword, Miter and Cloister. Nobility and the Church in Burgundy, 980-1198*, Ithaca-London 1987.

BOUDENS, R., *Momentopnamen uit de geschiedenis van de katholieke kerk*, Averbode 1987.

BOYLE, L., 'Lewinna, vergine, santa, martire', in: *Bibliotheca Sanctorum*, vol. VII, Roma 1966, kol. 1354-1355.

BOZOKY, E., 'La politique des reliques des premiers comtes de Flandre (fin du IXe-fin du XIe siècle)', in: E. Bozòky & A.-M. Helvétius, *Les reliques. Objets, cultes, symboles*, Turnhout 1999 (Hagiologia. Etudes sur la sainteté en Occident – Studies on Western sainthood, 1), pp. 271-292.

BREDERO, A.H., 'De godsvrede der bisschoppen. De markering van een maatschappelijke ommekeer?', in: L. de Blois & A.H. Bredero (red.), *Kerk & vrede in oudheid en middeleeuwen. Studies door historici van de Vrije Universiteit te Amsterdam bijeengebracht ter gelegenheid van het eerste eeuwfeest (1880-1980)*, Kampen 1980, pp. 95-122.

ID., *De ontkerstening der Middeleeuwen. Een terugblik op de geschiedenis van twaalf eeuwen christendom*, Baarn-Kapellen 2000.

BROUETTE, E., 'Vinnoco, santo', in: *Bibliotheca Sanctorum*, vol. XII, Roma: Città Nuova 1969, kol. 1199-1201.

ID., 'Folcuin, moine de Sithiu-S.-Bertin, abbé de Lobbes et chroniqueur, mort en 990', in: *DHGE*, vol. XVII, Paris 1971, kol. 744-749.

BUYTAERT, J., 'Twee toneelaspecten in de Franse letteren', *Vlaanderen. Tweemaandelijks tijdschrift voor kunst en letteren*, nr. 200, jg. 33 (1984), pp. 193-194.

CALLEWAERT, C., 'Les reliques de Ste Godelive à Ghistelles et leurs authentiques', *ASEB*, 58 (1908).

CALLEWAERT, D., 'Drogos "Vita Godeliph": volkskundige benadering van een 11de eeuwse hagiografie', *Volkskunde*, 95 (1994), pp. 233-247.

CLAES, A., CLAES, J. & VINCKE, K., *Sanctus. Meer dan 500 heiligen herkennen*, Leuven 2002.

CLEMOES, P., *The cult of St. Oswald on the continent*, Jarrow 1983 (The Jarrow Lectures).

CLOVER, H., 'Folcard, moine de S.-Bertin, à S.-Omer, puis de Thorney, en Angleterre, auteur de vies de saints (XIe s.)', in: *DHGE*, vol. XVII, Paris 1971, kol. 741-743.

COENS, M., 'La vie ancienne de sainte Godelive de Ghistelles par Drogon de Bergues', *AB*, 44 (1926), pp. 102-137.

CONSTABLE (G.) 'Renewal and reform in religious life. Concepts and realities', in: R. Benson & G. Constable (eds.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Cambridge, Mass. 1982, pp. 37-67.

ID., *Monks, Hermits and Crusaders in Medieval Europe*, London 1988.

ID., *The reformation of the twelfth century*, Cambridge 1996.

COWDREY, H.E.J., *The Cluniacs and the Gregorian Reform*, Oxford 1970.

ID., 'The Peace and the Truce of God in the eleventh Century', *Past and Present: A Journal of Historical Studies*, 46 (1970), pp. 42-67.

DEFRIES, D., *Constructing the past in eleventh-Century Flanders: Hagiography at Saint-Winnoc*, Ohio 2004.

DEFRIES, D., 'St. Oswald's Martyrdom: Drogo of Saint-Winnoc's *Sermo secundus de s. Oswaldo*', in: M. Ziegler (ed.), *Oswald, King and Saint: His Britain and Beyond (The Heroic Age, 9, October 2006)*.

DE GAIFFIER, B., 'L'hagiographie dans le marquisat de Flandre et le duché de Basse-Lotharingie au XI^e siècle', in: ID., *Etudes critiques d'hagiographie et d'iconologie*, Bruxelles 1967, pp. 415-507 (Subsidia Hagiographica, 43).

DE GRIECK, P.-J., 'Het kloosterwezen in de Lage Landen', in: C.H. Lawrence, *Kloosterleven in de Middeleeuwen in West-Europa en de Lage Landen*, Amsterdam 2004. [or. *Medieval monasticism – Forms of religious life in Western Europe in the Middle Ages*, Harlow 2001], pp. 297-333.

DE GRIJS, F.J.A., 'Heiligen, wat zijn dat eigenlijk?', in: R.E.V. Stuip & C. Vellekoop, *Andere structuren, andere heiligen*, Utrecht 1983, pp. 13-33.

DE HEMPTINNE, Th., 'De gravinnen van Vlaanderen in de 12^{de} eeuw', *Spiegel Historiae* 15 (1980), pp. 450-455.

ID., 'Clementia van Bourgondië', in: *Nationaal biografisch woordenboek*, vol. IX, Brussel 1981, kol. 73-80.

DEKKERS, E., 'Sint Arnoud en Robrecht de Fries te Rijsel', *ASEB*, 84 (1947), pp. 52-70.

DELARUELLE, E., 'La vie commune des clercs et la spiritualité populaire au XI^e siècle', in: *La Vita Comune del Clero nei secoli XI e XII*, Milano 1962, pp. 142-185 (Miscellanea del Centro di studi medioevali, 3).

DE MOREAU, E., 'Bertulf (Saint), fondateur de l'abbaye de Renty', in: *DHGE*, vol. VIII, Paris 1935, kol. 1112-1113.

DEPLOIGE, J., *Hagiografische strategieën en tactieken tegen de achtergrond van kerkelijke en maatschappelijke vernieuwingstendensen: de Zuidelijke Nederlanden ca 920- ca 1320*, onuitgegeven doctoraatsverhandeling, Gent 2002.

ID., 'Political Assassination and Sanctification. Transforming Discursive Customs after the Murder of the Flemish Count Charles the Good (1127)', in: J. Deploige & G. Deneckere (eds.), *Mystifying the Monarch: Studies on Discourse, Power and History*, Amsterdam 2006, pp. 35-53.

DE PUYDT, R.M., 'De H. Godelieve in de plastische kunsten', *Vlaanderen. Tweemaandelijks tijdschrift voor kunst en letteren*, nr. 200, jg. 33 (1984), pp. 161-181.

DE PUYDT, R.M., 'De slag van Kassel (1071)', *Vlaanderen. Tweemaandelijks tijdschrift voor kunst en letteren*, nr. 200, jg. 33 (1984), pp. 153-155.

DEREINE, Ch., 'Les prédicateurs "apostoliques" dans les diocèses de Théroouanne, Tournai et Cambrai-Arras durant les années 1070-1125', *Analecta Praemonstratensia*, 59 (1983), pp. 171-189.

DE SIMPEL, P., *Histoire d'une châtellenie en Flandre, les seigneurs et dames de Warneston*, s.l. 1954.

DE SMET, J.M., 'Quand Robert II confia-t-il Saint-Bertin à Cluny?', *RHE*, 46 (1952), pp. 160-164.

ID., 'De Vita Godeliph door Drogo van Sint-Winoksbergen', *SE*, 20 (1971), pp. 257-269.

DHONDT, J., *Les origines de la Flandre et de l'Artois*, Arras 1944.

DIERKENS, A., *Abbayes et chapîtres entre Sambre et Meuse (VIIe-XIe siècles). Contribution à l'histoire religieuse des campagnes du haut Moyen Âge*, Sigmaringen 1985 (Beihefte der Francia, 14).

DOLBEAU, Fr., 'Le légendier de l'abbaye cistercienne de Clairmarais', *AB*, 91 (1973), pp. 273-286.

ID., 'Nouvelles recherches sur le *Legendarium Flandrense*', *Recherches augustiniennes*, 16 (1981), pp. 399-455.

DUBUISSON, M., LEFEVRE, J.-B. & NIEUS, J.-Fr., 'Une lecture nouvelle des sources relatives aux origines pré-cisterciennes et cisterciennes de l'abbaye des Dunes (1107-1138)', *RHE*, 97 (2002), pp. 59-89.

DUBY, G., 'Les laïcs et la paix de Dieu', in: *I laici nella « Societas Christiana » dei secoli XI e XII*, Milano 1968, pp. 448-469 (Miscellanea del Centro di studi medioevali, 5).

DUBY, G., *Ridder, vrouw en priester. De middeleeuwse oorsprong van het moderne huwelijk*, Amsterdam 1985 [or. *Le Chevalier, la Femme et le Prêtre. Le mariage dans la France féodale*, Paris 1981, vert. R. Fagel & L. Knippenberg].

ELAUT, L., 'Een onderzoek naar de redenen waarom Bertulf van Gistel zijn bruid Godelieve verstiten heeft', *Periodiek. Maandblad van het Vlaams Geneesherenverbond*, 20 (1965), 86-94.

ENGLISH, M., *Godelieve van Gistel*, Brugge 1944.

ID., *Sinte Godelieve en haar beevaart te Gistel*, Gistel 1966.

FARMER, H., 'Osvaldo, re di Northumbria, santo, martire', in: *Bibliotheca Sanctorum*, vol. IX, Roma: Città Nuova 1967, kol. 1290-1295.

FLICHE, A., *La réforme grégorienne*, Louvain 1924, 3 vol.

FOLZ, R., 'Saint Oswald roi de Northumbrie: étude d'hagiographie royale', *AB*, 98 (1980), pp. 49-74.

ID., *Les saints Rois du Moyen Âge en Occident (VIe-XIIe siècles)*, Bruxelles 1984 (Subsidia Hagiographica, 68).

GEERARDYN, F. & DEPLOIGE, J., 'Van *memorabilia* naar *memoranda*. Over de herinneringsarbeid in de historiografie', *Psychoanalytische perspectieven*, pp. 37-38 (1999), 159-174.

GERZAGUET, J.-P., *L'Abbaye d'Anchin: de sa fondation (1079) au XIVe siècle: essor, vie et rayonnement d'une grande communauté bénédictine*, Paris 1997 (Histoire et civilisations).

GREGOIRE, R., 'La place de la pauvreté dans la conception et la pratique de la vie monastique médiévale latine', in: *Il monachesimo e la riforma ecclesiastica (1049-1122)*, Milano 1971, pp. 173-192 (Miscellanea del Centro di studi medioevali, 6).

GRIERSON, Ph., 'The Relations between England and Flanders before the Norman Conquest', *Transactions of the Royal Historical Society*, reeks 4, 33 (1941), pp. 89-95.

GRUNDMANN, H., *Ausgewählte Aufsätze, Teil 1: Religiöse Bewegungen*, Stuttgart 1976 (Schriften der Monumenta Germaniae Historica, 25).

GYSSELING, M., 'De naam Godelieve', *SE* 20 (1971), pp. 283-284.

HALLINGER, K., *Gorze-Kluny. Studien zu den monastischen Lebensformen und Gegensätzen im Hochmittelalter*, 2^e ed., Graz 1971.

HAYT, F., GROMMEN, J. et al., *Atlas van de algemene en Belgische geschiedenis*, Lier 1996.

HÄUPTLI, B.W., 'Bertin von Artois', in: *BBKL*, vol. XXIV, Nordhausen 2005, kol. pp. 235-238.

HELVETIUS, A.-M., 'Aspects de l'influence de Cluny en Basse-Lotharingie aux XI^e et XII^e siècles', *Publications de la section historique de l'Institut Grand-Ducal de Luxembourg*, 106 (1991), pp. 49-68.

ID., *Abbayes, évêques et laïques. Une politique du pouvoir en Hainaut au Moyen Âge (VII^e-XI^e siècle)*, Bruxelles 1994 (Crédit Communal. Collection Histoire in-8°, 92).

HILPISCH, St., 'Drogo', in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. III, Freiburg 1959, kol. 575.

HOFFMANN, H., *Gottesfriede und Treuga Dei*, Stuttgart 1964 (Schriften der Monumenta Germaniae Historica, 20).

HOSTE, A., 'Kritische bemerkingen bij de Latijnse legende van S. Godelieve door de Anonymus Gistellensis', *SE*, 20 (1971), pp. 299-330.

HUYGHEBAERT, N., 'Un légat de Grégoire VII en Flandre: Warmond de Vienne', *RHE*, 40 (1944-1945), pp. 187-200.

ID., 'Le sacramentaire de l'abbé Manassès de Bergues-Saint-Winoc', *ASEB*, 84 (1947), pp. 40-51.

ID., 'Les femmes laïques dans la vie religieuse des XI^e et XII^e siècles dans la province ecclésiastique de Reims', in: *I laici nella « Societas Christiana » dei secoli XI e XII*, Milano, 1968, pp. 346-395 (Miscellanea del Centro di studi medioevali, 5).

ID., 'De meier van Zwevezele in de *Miracula S. Winnoci*', *ASEB*, 108 (1971), pp. 213-229.

ID., 'Un moine hagiographe: Drogon de Bergues', *SE*, 20 (1971), pp. 191-256.

ID., 'La « Vita secunda S. Winnoci » restituée à l'hagiographie gantoise', *RB*, 91 (1971), pp. 216-258.

ID., 'L'abbé Rumold de Bergues, auteur de la vie interpolée de S. Winnoc?', *RHE*, 68 (1973), pp. 5-28.

ID., 'La consécration de l'église abbatiale de Saint-Pierre Gand (975) et les reliques de saint Bertulfe de Renty', in: *Corona gratiarum. Miscellanea patristica, historica et liturgica Eligio Dekkers O.S.B. XII lustra complenti oblata*, II, Brugge-'s Gravenhage 1975, pp. 129-141 (Instrumenta patristica, 9).

ID., 'Les deux translations du roi S. Oswald à Bergues-Saint-Winnoc', *RB*, 86 (1976), pp. 83-93.

ID., 'Drogo van Sint-Winoksbergen', in: *Nationaal biografisch woordenboek*, vol. VII, Brussel 1977, kol. 184-187.

ID., 'Rumoldus van Sint-Winoksbergen', in: *Nationaal biografisch woordenboek*, vol. VII, Brussel 1977, kol. 830-832.

ID., 'Ingelbrecht van Aalst', in: *Nationaal biografisch woordenboek*, vol. IX, Brussel 1981, kol. 375-377.

ID., 'Inleiding', in: N.N. Huyghebaert & S. Gyselen, *Drogo van Sint-Winnoksbergen. Vita Godeliph*, Tielt-Bussum 1982, pp. 13-30.

ID., 'De twee sermoenen van Drogo van Sint-Winnoksbergen over de koning-martelaar St. Oswald', *Ons geestelijk erf*, 56 (1982), pp. 97-108.

ID., 'De abdij te Sint-Winoksbergen in de vroege middeleeuwen', *De Franse Nederlanden*, 8 (1983), pp. 55-68.

ID., 'Gautier de Théroutanne, archidiaconus de Morinie, hagiografe et canoniste au XIIe s.', in: *DHGE*, vol. XX, Paris 1984, kol. 115-116.

ID., 'Godelive', in: *DHGE*, vol. XXI, Paris 1986, kol. 411-412.

KEERSMAEKERS, A., 'Het leven de H. Godelieve in handschriften', *Vlaanderen. Tweemaandelijks tijdschrift voor kunst en letteren*, nr. 200, jg. 33 (1984), pp. 156-160.

KOHL, W., 'Oswald, König von Northumbrien (ca. 605-642)', in: *BBKL*, vol VI, Herzberg 1993, kol. 1325-1327.

KOTTJE, R., 'Klosterbibliotheken und monastische Kultur in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts', in: *Il monachesimo e la riforma ecclesiastica (1049-1122)*, Milano 1971, pp. 351-370 (Miscellanea del Centro di studi medioevali, 6).

KOZIOL, G., 'Monks, feuds and the making of peace in eleventh-century Flanders', in: T. Head & R. Landes (eds.), *The Peace of God. Social Violence and Religious Response in France around the Year 1000*, Ithaca-London 1992, pp. 239-258 [or. *Historical Reflections/Réflexions Historiques*, 14 (1987), pp. 531-549].

KÜNZEL, R., 'Middeleeuwse dromen. Een proeve van historische en psychoanalytische kritiek', *Tijdschrift voor geschiedenis*, 116 (2003), pp. 44-58.

LAMPEN, W., 'De vereering van St. Oswald, bijzonder in de Nederlanden', *Ons geestelijk erf*, 1 (1927), pp. 142-157.

LANDES, R., 'Between Aristocracy and Heresy: Popular Participation in the Limousin Peace of God, 944-1033', in: T. Head & R. Landes (eds.), *The Peace of God: Social Violence and Religious Response in France around the Year 1000*, Ithaca-London 1992, pp. 184-219.

LAWRENCE, C.H., *Kloosterleven in de Middeleeuwen in West-Europa en de Lage Landen*, Amsterdam 2004. [or. *Medieval monasticism – Forms of religious life in Western Europe in the Middle Ages*, Harlow 2001.]

LECLERCQ, J., 'Mérites d'un réformateur et limites d'une réforme', *RB*, 75 (1960), pp. 232-240.

LECLERCQ, J., VANDENBROUCKE, Fr. & BOUYER, L., *La spiritualité du Moyen Âge*, Paris 1961.

LE GOFF, J., *La civilisation de l'Occident médiéval*, Paris 1984.

LEYSER, H., *Hermits and the New Monasticism. A Study of Religious Communities in Western Europe, 1000-1150*, London 1984 (New Studies in Medieval History).

ID., 'Piety, Religion and the Church', in: N. Saul (ed.), *The Oxford Illustrated History of Medieval England*, Oxford 1997, pp. 174-206.

LOOTEN, C., 'Les reliques de sainte Lewinne à Bergues', *Bulletin du Comité flamand de France*, 9 (1928-1932), pp. 435-438.

MADEY, J., 'Johannes von Thérouanne', in: *BBKL*, vol. III, Herzberg 1992, kol. 599.

MANTEUFFEL, T., *Naissance d'une hérésie : les adeptes de la pauvreté volontaire au moyen âge*, Paris 1970 [or. *Narodziny herezji*, vert. A. Posner].

MEIJNS, B., *Aken of Jeruzalem? Het ontstaan en de hervorming van de kanonikale instellingen in Vlaanderen tot circa 1155*, Leuven 2000.

ID., 'L'ordre canonical dans le Comté de Flandre depuis l'époque mérovingienne jusqu'à 1155. Typologie, chronologie et constantes de l'histoire de fondation et de réforme', *RHE*, 97 (2002), pp. 5-58.

ID., 'The "Life of bishop John of Thérouanne" by archdeacon Walter (1130) and the bishop's pastoral activities', in: J. Goossens, L. Milis & W. Verbeke (eds.), *Medieval narrative sources. A gateway into the medieval mind*, Medievalia Lovaniensia. Serie 1: Studia ; 34, Leuven 2005, pp. 77-90.

MERCK, A., 'Du vol audacieux et plein de péripéties des reliques d'une sainte anglaise et de leur traversée hasardeuse jusqu'en Flandre en l'an de grâce 1058', *Revue du Nord*, 64 (1982), pp. 227-228.

MILIS, L., 'Kerstening en kerkelijke instellingen tot circa 1070', in: *Algemene geschiedenis der Nederlanden*, vol. I, Haarlem 1981, pp. 265-285.

ID., 'De kerk tussen Gregoriaanse hervorming en Avignon', in: *Algemene geschiedenis der Nederlanden*, vol. III, Haarlem 1982, pp. 166-211.

ID., 'De Franse Nederlanden: bakermat van de Nederlandse cultuur?', *De Franse Nederlanden*, 10 (1985), pp. 13-43.

ID., *Hemelse monniken, aardse mensen. Het monnikenideaal en zijn betekenis voor de middeleeuwse samenleving*, Baarn 1995. [or. *Angelic Monks and Earthly Men*, Woodbridge 1992].

ID., 'Van vrije kluizenaars tot georganiseerde kanunniken. Een spirituele revolutie in de Hoge Middeleeuwen', *Trajecta*, 6 (1997), pp. 305-317.

ID., 'Le Moyen Âge central (du milieu du XIe au début du XIIIe siècle)', in: L. Milis (dir.), *La chrétienté des origines à la fin du Moyen Âge*, Paris 1998, pp. 93-119.

MISONNE, D., 'Gérard de Brogne (Saint), moine et réformateur († 959)', in: *DHGE*, vol. XX, Paris 1984, kol. 724-740.

MOEYAERT, C. & LOOWYCK, A., 'Sint-Godelieve in de Nederlanden in Frankrijk', *Vlaanderen. Tweemaandelijks tijdschrift voor kunst en letteren*, nr. 200, jg. 33 (1984), pp. 148-152.

NIP, R.I.A., *Arnulfus van Oudenburg, bisschop van Soissons (†1087), mens en model*, Groningen 1995 (doctoraatsverhandeling, online gepubliceerd op <http://irs.ub.rug.nl/ppn/137208146>).

PARKER, A., 'St. Oswald', in: *The Catholic Encyclopedia*, vol. XI, New York 1911 (via <http://www.newadvent.org/cathen>).

PIRENNE, H., 'Robert I de Flandre', in: *Biographie nationale*, vol. XIX, Bruxelles 1907, kol. 426-437.

ID., 'Robert II de Flandre', in: *Biographie nationale*, vol. XIX, Bruxelles 1907, kol. 437-445.

PLATELLE, H., 'La violence et ses remèdes en Flandre au XI^e siècle', *SE*, 20 (1971), pp. 101-173.

ID., 'Jean de Warneton, évêque de Thérouanne (1099-1130)', in: *DHGE*, vol. XXVII, Paris 2000, kol. 796-798.

POVEY, K., 'Saint Lewinna, the Sussex Martyr', *The Sussex County Magazine*, 2 (1928), pp. 280-291.

RIDYARD, S., *The royal saints of Anglo-Saxon England. A study of West Saxon & East Anglian cults*, Cambridge 1988.

RUDGE, F.M., 'St. Godelina', in: *The Catholic Encyclopedia*, vol. VI, New York 1909 (via <http://www.newadvent.org/cathen>).

SABBE, E., 'La réforme clunisienne dans le comté de Flandre au début du XII^e siècle', *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, 9 (1930), pp. 121-138.

ID., 'Deux points concernant l'histoire de l'abbaye de Saint-Pierre du Mont-Blandin (Xe-XI^e siècle)', *RB*, 47 (1935), pp. 52-71.

SAUSER, E., 'Godeleva (Godelieve)', in: *BBKL*, vol. XVIII, Herzberg 2001, kol. 519.

SCHNEIDER, J., 'Gorze (S.-Pierre et S.-Etienne, S.-Gorgon), célèbre abbaye bénédictine', in: *DHGE*, vol. XXI, Paris 1986, kol. 811-817.

SHARPE, R., 'Goscelin's St Augustine and St Mildreth: Hagiography and liturgy in context', *The journal of theological studies*, 41 (1990), pp. 502-516.

SIGAL, P.-A., 'Les voyages des reliques aux XI^e-XIII^e siècles', in: *Voyage, quête, pèlerinage dans la littérature et la civilisation médiévales*, Paris 1976, pp. 75-104 (Sénéfiance, 2).

ID., *L'homme et le miracle dans la France médiévale*, Paris 1985.

SIMONS, W., 'Jan van Waasten en de Gregoriaanse hervorming', *De Franse Nederlanden*, 11 (1986), pp. 191-213.

STRUYE, L. (ed.), *Kroniek van België*, Antwerpen 1991.

STUIP, R.E.V. & VELLEKOOP, C., *Andere structuren, andere heiligen. Het veranderende beeld van de heilige in de Middeleeuwen*, Utrecht 1983 (Utrechtse bijdragen tot de mediëvistiek, II).

TEUNIS, H.B., 'De *Vita* van bisschop Licinius van Angers in de 11^e eeuw', in: R.E.V. Stuijp & C. Vellekoop, *Andere structuren, andere heiligen*, Utrecht 1983, pp. 33-49.

THACKER, A. & SHARPE, R. (red.), *Local Saints and Local Churches in the Early Medieval West*, Oxford 2002.

THATCHER, O.J. & HOLMES McNEAL, E., *A Source Book for Medieval History*, New York 1905 (via Internet Medieval Sourcebook).

UGÉ, K., *Creating the monastic past in medieval Flanders*, York 2005.

VAN DAELE, P., *De goede en de slechte kwaliteiten van de middeleeuwse abt, gezien door de ogen van zijn monniken*, onuitgegeven licentiaatsverhandeling (Rijksuniversiteit Gent, Vakgroep Middeleeuwse Geschiedenis, promotor L. Milis), Gent 1984 .

VANDERPUTTEN, S., 'Hagiography and the literalization process. In search of significant changes in the transmission of texts in manuscripts from the

Southern Low Countries (tenth to early thirteenth centuries)', *Quaerendo*, 35 (2005), pp. 35-64.

VAN DOORN, T., *Apocalyps toen! Een geschiedenis van het jaar 1000*, Zutphen 1997.

VAN DRIVAL, E. (ed.), *Légendaire de la Morinie: ou, Vies des saints de l'ancien diocèse de Thérouanne (Ypres, Saint-Omer, Boulogne)*, Boulogne 1850.

VAN ENGEN, J., 'The "Crisis of Cenobitism" reconsidered: Benedictine Monasticism in the Years 1050-1150', *Speculum* 61 (1986), pp. 269-304.

VAN HOUTS, E., 'The Flemish Contribution to Biographical Writing in England in the Eleventh Century', in: D. Bates, J. Crick & S. Hamilton (eds.), *Writing Medieval Biography*, Woodbridge 2006, pp. 111-127.

VAN MOOLENBROEK, J.J., 'Vrijwillige armen als vrede-stichters. Rondtrekkende predikers in westelijk Frankrijk (begin twaalfde eeuw)', in: L. de Blois & A.H. Bredero (red.), *Kerk & vrede in oudheid en middeleeuwen. Studies door historici van de Vrije Universiteit te Amsterdam bijeengebracht ter gelegenheid van het eerste eeuwfeest (1880-1980)*, Kampen 1980, pp. 123-140.

VANSEVENANT, A., 'De verheffing van de relieken in 1907', in: S. Gyselen, H. Gryspeert, M. Vansevenant et al., *Sint-Godelieveabdij Gistel 1891-1991*, Gistel 1991, pp. 77-84.

VAN 'T SPIJKER, I., 'Enkele heiligen uit de Gregoriaanse hervormingstijd: hun verhouding tot leken-groeperingen', in: R.E.V. Stuip & C. Vellekoop, *Andere structuren, andere heiligen*, Utrecht 1983, pp. 49-67.

ID., *Als door een speciaal stempel. Traditie en vernieuwing in heiligenlevens uit Noord-Frankrijk (1050-1150)*, Hilversum 1990.

VAN WERVEKE, H., *Het bisdom Terwaan van den oorsprong tot het begin der veertiende eeuw*, Gent 1924 (Université de Gand. Recueil de travaux publiés par la Faculté de philosophie et lettres, 52).

VAUCHEZ, A., *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*, Rome 1981.

VERBRUGGHE, G., 'De Godelievemotte en de voorgeschiedenis van de abdij Ten Putte', in : S. Gyselen, H. Gryspeert, M. Vansevenant et al., *Sint-Godelieveabdij Gistel 1891-1991*, Gistel 1991, pp. 163-174.

WARD, B., *Miracles and the Medieval Mind: Theory, Record and Event, 1000-1215*, Philadelphia 1982.

WARLOP, E., *De Vlaamse adel voor 1300*, 3 dln., Handzame 1968.

ID., 'Het sociale kader. De Vlaamse adel in de tweede helft van de elfde eeuw', *SE*, 20 (1971), pp. 175-189.

WAUTERS, Chr.-A., 'Muziek om Godelieve', *Vlaanderen. Tweemaandelijks tijdschrift voor kunst en letteren*, nr. 200, jg. 33 (1984), pp. 190-192.

WEBSTER, R., 'St. Winnoc', in: *The Catholic Encyclopedia*, vol. XV, New York 1912 (via <http://www.newadvent.org/cathen>).

WEINSTEIN, D. & BELL, R.M., *Saints & Society. The Two Worlds of Western Christendom, 1000-1700*, Chicago-London 1982.

ZIMMERMANN, A.M., 'Bertolfo, abate di Renty, santo', in: *Bibliotheca Sanctorum*, vol. III, Roma: Città Nuova 1963, kol. 116-117.

1 Het historisch kader

1.1. De vroegste geschiedenis van Sint-Winoksbergen (9^e – 11^e eeuw)

In de periode 879-883 was Vlaanderen het toneel van Noormanneninvasies die lelijk huis hielden in het jonge graafschap. Toen deze dreiging na verloop van tijd enigszins luwde, besloot de toenmalige graaf, Boudewijn II de Kale, over te gaan tot de aanleg van een reeks *castra* (burchten), om nieuwe invallen in de toekomst makkelijk te kunnen afslaan. Een van deze versterkte plaatsen heette het *castrum Bergense*, ook wel *Bergas* genoemd, het huidige Sint-Winoksbergen. Andere schakels in de fortengordel aan de kusten van het graafschap waren onder meer Sithiu (het latere Sint-Omaars), Broekburg, Veurne, Gistel, Oudenburg, Aardenburg, Oostburg, Gent, Kortrijk, Ariën en Sint-Vaast (Atrecht)¹⁰.

Vermoedelijk bestond er op de plaats waar in 891 de versterking Bergen zou verrijzen reeds een nederzetting met een eigen parochiekerk, toegewijd aan Sint-Pieter en Sint-Maarten. Deze vocabelen suggereren een relatief hoge ouderdom die mogelijk zelfs opklimt naar de Merovingische tijden, temeer daar de kerken van dergelijke negende-eeuwse *castra* veelal aan de Moeder Gods waren gewijd. Na de bouw van de omwalling kreeg deze kerk een nieuwe rol als castrale kapel, waardoor zij volgens het toen heersende gebruik diende te worden omgevormd tot een collegiale kerk. De groep *clerici* die voor de bediening van de erediensten instond, groeide naderhand uit tot een volwaardig kanunnikenkapittel¹¹.

Het kapittel bezat evenwel geen relikwieën, in de Middeleeuwen nochtans een *conditio sine qua non* om prestige en faam te verwerven. Boudewijn II liet daarom het stoffelijk overschot van de heilige Winnocus of Winok naar de Sint-Maartenskerk overbrengen; deze *translatio* vond plaats op 30 december 899 of

¹⁰ D. Defries, *Constructing the past in eleventh-Century Flanders: Hagiography at Saint-Winnoc*, Ohio 2004, p. 42 n. 61.

¹¹ N.N. Huyghebaert, 'De abdij te Sint-Winoksbergen in de vroege middeleeuwen', *De Franse Nederlanden*, 8 (1983), p. 55.

900¹². Winok nu was een Bretoense heilige die eind zevende eeuw naar onze streken was gekomen in het zog van de vermaarde zendelingen Audomarus en Bertijn. Hij was prior geweest van de *cella* van Wormhout, een filiaal van de abdij van Sithiu (het latere Sint-Bertijns), waar hij op 6 november 716/717 stierf en er ook lag begraven tot 850, toen men zijn gebeente uit vrees voor de plunderende Noormannen in veiligheid bracht naar Sint-Omaars¹³.

De plechtige overbrenging van de relieken naar het Bergse castrum was niet louter een geschenk aan het kapittel vanwege de graaf, maar paste ook binnen diens politieke agenda. Boudewijn II achtte het immers noodzakelijk om zijn gebied zowel met militaire als met spirituele middelen te beschermen. Concreet bouwde hij versterkingen om potentiële vijanden, in dit geval Noormannen, af te schrikken en indien noodzakelijk af te slaan. Tegelijk voorzag hij de kerkelijke instellingen binnen de castra van kostbare relieken, vaak een intact stoffelijk overschot, om zich te verzekeren van de steun en voorspraak van de desbetreffende heilige. Diens invloed en macht waren hierbij recht evenredig aan de grootte van de relikwie. Op die manier werd de weerbaarheid van de burcht en a fortiori het graafschap op twee fronten gevoelig versterkt¹⁴. Bovendien was de graaf erin geslaagd om bij koning Karel III de Eenvoudige van Frankrijk niet alleen een koninklijk privilege, maar waarschijnlijk ook land te bedingen¹⁵.

Rond het jaar 1000 werd onder impuls van graaf Boudewijn IV met de Baard gestart met de bouw van de Sint-Winokskerk op de Groenberg. Samen met de kanunniken verhuisde het lichaam van de heilige Winok naar de plek waar het tot de Franse Revolutie zou rusten en vereerd worden. Jammer genoeg zijn we niet bijster goed ingelicht over de periode tussen de stichting van het Sint-Winokskapittel en de omvorming, in 1022, van dit seculier kapittel tot een benedictijner abdij. Wel beschikken we over een oorkonde, in 1067 uitgevaardigd

¹² Ibidem, p. 56.

¹³ B. Meijns, *Aken of Jeruzalem? Het ontstaan en de hervorming van de kanonikale instellingen in Vlaanderen tot circa 1155*, Leuven 2000, p. 329.

¹⁴ E. Bozòky, 'La politique des reliques des premiers comtes de Flandre (fin du IXe-fin du XIe siècle)', in: E. Bozòky & A.-M. Helvétius, *Les reliques. Objets, cultes, symboles*. Turnhout 1999, pp. 275-276.

¹⁵ B. Meijns, *op. cit.*, p. 328.

door Boudewijn V van Rijsel, waarin hij de geschiedenis van de abdij overloopt alvorens haar met tienden, landerijen en allerlei rechten te begiftigen¹⁶.

De graaf, die enkele maanden later zou overlijden, besteedt uiteraard veel aandacht aan de stichting door zijn illustere voorvader en naamgenoot Boudewijn II, van zowel een kerk *in honore sanctorum confessorum Martini atque Winnoci*, als een kapittel kanunniken die dag en nacht ten dienste zouden staan van God¹⁷. Zij kregen van de gulle stichter niet enkel het gebeente van de heilige Winok, maar vooral heel wat materiële rijkdommen en rendabele privileges¹⁸. De oorkonde plaatst de stichting van dit kapittel, waarvan geen contemporaine bronnen voorhanden zijn, duidelijk *in inferioribus partibus burgi Bergensis*, al wordt er niet gerept over het koninklijk privilege van Karel III. Een en ander heeft wellicht te maken met de anderhalve eeuw die zijn verstreken tussen de stichting en het opmaken van de oorkonde.

Over de daden van zijn vader, Boudewijn met de Baard, is Boudewijn van Rijsel natuurlijk beter ingelicht. Nadat er zo vele jaren verstreken waren (*evolutio igitur multorum annorum curriculo*) bouwde de graaf zoals gezegd een nieuwe, grotere kerk *in superiori parte Bergensis burgi*, gewijd aan de heilige Winok. Maar de kanunniken, die eveneens naar de Groenberg waren verhuisd, waren rond 1022 al te zeer gewend geraakt aan rijkdom en een liederlijk leven, in die mate dat hun discipline en devotie er ernstig begonnen onder te lijden¹⁹. Toen Boudewijn IV dat vernam, besloot hij onmiddellijk over te gaan tot drastische maatregelen, om de ondeugd met wortel en tak uit te roeien²⁰. Vermits hij begreep dat de kanunniken, eens ze van het zondige leven geproefd hadden, nooit meer naar de

¹⁶ A. Pruvost, *Chronique et cartulaire de l'abbaye de Bergues-Saint-Winnoc de l'ordre de Saint-Benoît*, tome I, Bruges 1875-1878, pp. 57-62.

¹⁷ Ibidem, p. 58: *'et canonicos qui die noctuque Deo deservirent ibidem instituit'*.

¹⁸ Ibidem, *loc. cit.*: *'ecclesiam quoque tum rerum affluentia, tum privilegiorum munificentia magnifice ditavit, et sacrosanctum corpus beati Winnoci'*.

¹⁹ Ibidem, *loc. cit.*: *'Sed quum rerum affluentiam deliciae, delicias autem comitatur Dei mandatorum oblivio, prefati canonici, propriis voluptatibus inescati, circa ea que Dei sunt jam minus devoti, immo penitus ignavi reperti sunt'*.

²⁰ Ibidem, *loc. cit.*: *'Quod ubi inclito comiti Balduino patri meo innotuit, venientibus viciis prudenter occurrit et radicem viciorum, ne amplius pullularent, funditus extirpavit (...)'*.

simplicis vite normam konden terugkeren, zat er niets anders op dan hen de laan uit te sturen²¹.

Dat verliep niet van een leien dakje, want de kanunniken, die allen op een adellijke afkomst konden bogen, hadden in de loop der jaren een enorm privébezit vergaard uit de goederen van het sticht, en ze waren niet van plan dat zomaar af te staan. Boudewijn kon niet anders dan hen ongestraft laten begaan, al stelt zijn zoon het voor alsof de kanunniken die bezittingen van de graaf mochten behouden bij wijze van geschenk²². En alsof dat nog niet volstond, waren ze er als dieven vandoor gegaan met alle privileges van de Sint-Winokskerk²³.

1.2. Van seculier kapittel naar benedictijnerabdij (1022)

Na hun gedwongen vertrek werden de kanunniken vervangen door monniken van Sint-Bertijns. Het voormalige seculiere kapittel werd vanaf 1022 een benedictijner abdij die steeds een nauwe band zou behouden met haar machtige moederklooster langs de oevers van de A. Aan het hoofd van het jonge Bergse klooster plaatste de graaf Roderik, abt van Sint-Bertijns. Een jaar eerder was deze, toen nog monnik van de Sint-Vedastusabdij van Atrecht, door Boudewijn IV aangezocht om de Lotharingse *consuetudines*, die onder impuls van de hervormer Richard van Saint-Vanne en diens volgeling Poppo van Deinze tot stand waren gekomen, in te voeren in de Sint-Bertijnsabdij²⁴. Te Sint-Winoksbergen in 1022 voerde hij eerst de Regel van Benedictus in, alvorens ook hier de kloostergebruiken van Saint-Vanne toe te passen²⁵. Als abt werd Germanus aangesteld, een monnik uit Sint-Bertijns.

Door de hebzucht van de laatste kanunniken was het patrimonium van het Sint-Winokskapittel nagenoeg compleet leeggeroofd. Opdat het nieuwe klooster

²¹ Ibidem, *loc. cit.*: ‘*nam prefatos canonicos ab ecclesia ammovit, quos dulcibus illecebris semel imbutos sciebat de facili non posse ad simplicis vite normam revocari juxta illud: Quo semel est imbuta recens servabit odorem testa diu*’.

²² Ibidem, p. 59: ‘*Sed quia de nobilia erant prosapia, prefatus comes ita dispensavit; quod partem possessionum jam dicte ecclesie eis reliquit*’.

²³ Ibidem, *loc. cit.*: ‘*Canonici vero omnia Ecclesie privilegia furto ablata secum asportaverunt*’.

²⁴ Boudewijn IV liet deze Lotharingse kloostergebruiken aan alle Vlaamse abdijen opleggen.

²⁵ N.N. Huyghebaert, ‘De abdij te Sint-Winoksbergen’, p. 58.

niettemin in zijn onderhoud zou kunnen voorzien, had het behoefte aan inkomsten uit kerkelijke goederen, zoals tienden en *altaria*, maar ook uit recent ontgonnen gebieden langs de kust. Daarom deed graaf Boudewijn V een omvangrijke schenking aan de Sint-Winoksabdij, die in de oorkonde van 27 mei 1067 werd geattesteerd en plechtig goedgekeurd. Het betrof onder meer de kerken en tienden van Sint-Winoksbergen, Wormhout, Warhem, Hooimille, Kwaadieper, Spicere, Gijvelde, Uxem, Duinkerken, Koudekerke, Sinten en Zuidkote. Daarnaast ontving de abdij het *bodium*, twee derden van de tienden, van de parochies Choques, Bissingzele, Crochten, Stene, Bieren, Tetingem, Kilken, Onchtingezele, Houtkerke en Snaaskerke²⁶.

De vermelding van Wormhout in deze lijst is merkwaardig en biedt ruimte voor een interessante hypothese. Zoals bekend was het op deze plek dat de heilige Winok een *cella*, afhankelijk van de Sint-Bertijnsabdij, stichtte en leidde. Brigitte Meijns acht het niet onmogelijk dat de monniken deze tiende geërfd hebben van de kanunniken, die haar op hun beurt hadden verkregen ter gelegenheid van de *translatio* op 30 december 899/900. Aangezien Wormhout voor die tijd tot het patrimonium van Sint-Bertijns had behoord, zal deze abdij niet opgezet geweest zijn met de verdwijning van een lucratieve inkomstenbron naar Sint-Winoksbergen. Voor de motieven van Boudewijn II achter deze overdracht wijst Meijns op de algemene geschiedenis van Vlaanderen. De graaf hengelde rond die tijd immers naar het abbatiaat van Sint-Bertijns na het overlijden van zijn neef, abt Radulfus, in 892. Hij zou pas in 900 zijn slag thuishalen door aartsbisschop Fulco van Reims te laten vermoorden, maar het lijkt niet ondenkbaar dat Boudewijn zijn frustratie uitwerkte door, zolang hij de rijke abdij zelf niet kon bemachtigen, in afwachting haar goederen te plunderen²⁷.

In 1032 werd een monnik van Sint-Bertijns, Rumold geheten, de tweede abt van Sint-Winoksbergen, en hij zou dat blijven tot aan zijn dood op 22 februari 1068²⁸. Zijn lange abbatiaat was voor het klooster een ware bloeiperiode: niet alleen had het een vrij omvangrijk patrimonium verzameld met een navenante

²⁶ A. Pruvost, *op. cit.*, pp. 59-60. Voor de vertaling van de toponiemen hebben wij ons gebaseerd op N.N. Huyghebaert, *loc. cit.*, p. 58.

²⁷ B. Meijns, *op. cit.*, pp. 330-331.

²⁸ N.N. Huyghebaert, 'Rumoldus van Sint-Winoksbergen', in: *Nationaal biografisch woordenboek* vol. VII, Brussel 1977, kol. 830-832.

macht die in het bisdom Terwaan slechts door Sint-Bertijns werd overtroffen. Tevens nam hij het initiatief tot de wederopbouw en verfraaiing van de kloosterkerk, een onderneming die als het ware het decor vormt waartegen Drogo's *Liber miraculorum* zich afspeelt²⁹. Bovendien verkreeg hij van de Vlaamse graaf het recht om een jaarmarkt te houden in Wormhout, en onder zijn bewind sloeg de abdij zelfs eigen munten³⁰.

Niet minder belangrijk was de rol die Rumold speelde bij het promoten van Sint-Winoksbergen als pelgrimsoord. Dit was voor een klooster de uitgelezen manier om zowel religieus contact te houden met de bevolking als om extra inkomsten te vergaren. Zoals gezegd ging de verering van de patroon Winok terug op het vroegste begin van een religieuze gemeenschap in de buurt van de Groenberg. Daarnaast werd te Sint-Winoksbergen de heilige Oswald vereerd, een zevende-eeuwse koning van Northumbria die sneuvelde in de strijd tegen de heidenen³¹.

Over de origine van deze cultus tasten we evenwel in het duister. Aangezien zijn naam niet vermeld wordt op de *kalendaria* van Sint-Bertijns die tot ons gekomen zijn, moet zijn verering te Sint-Winoksbergen ofwel dateren uit de tijd van de kanunniken, dus vòòr 1022, ofwel ter gelegenheid van de hervorming tot benedictijner abdij, geïntroduceerd zijn³². Vooralsnog is definitief uitsluitsel onmogelijk, maar wij zullen er later nog op terugkomen. Sinds 1058 ten slotte vereerden de Bergse monniken de Angelsaksische martelares Lewinna³³, wier relieken door hun vermetele medebroeder Balgerus uit een Engels klooster waren ontvreemd.

De aanwezigheid van de relieken van deze of gene heilige gaf dikwijls de aanzet tot het schrijven dan wel herwerken van Vitae, Miracula en andere hagiografische teksten. Sint-Winoksbergen vormt hierop geen uitzondering: de drie patronen (Winok, Oswald en Lewinna) boden inspiratie voor een naar elfde-

²⁹ N.N. Huyghebaert, 'L'abbé Rumold de Bergues, auteur de la vie interpolée de S. Winnoc', *RHE*, 68 (1973), p. 20.

³⁰ Ibidem, *loc. cit.* Zie ook: A. Pruvost, *op. cit.*, pp. 60-64.

³¹ H. Farmer, 'Osvaldo, re di Northumbria, santo, martire', in: *Bibliotheca Sanctorum*, vol. IX, Roma: Città Nuova 1967, pp. 1290-1295.

³² N.N. Huyghebaert, 'Les deux translations du roi S. Oswald à Bergues-Saint-Winnoc', *RB*, 86 (1976), pp. 89-90.

³³ L. Boyle, 'Lewinna, vergine, santa, martire', in: *Bibliotheca Sanctorum*, vol. VII, Roma: Città Nuova 1966, pp. 1354-1355.

eeuwse normen omvangrijk tekstcorpus dat terecht wetenschappelijke belangstelling geniet. Dit is echter niet de plaats om daar dieper op in te gaan.

1.3. Crisis in Sint-Winoksbergen (1078-1103)

Toen Rumold in 1068 kwam te overlijden, werd hij opgevolgd door een zekere Ermengerus. Gedurende een tiental jaar bestuurdde deze het klooster in relatieve rust, maar vanaf 1078 was hij het slachtoffer van een onverkwikkelijke affaire die voortvloeide uit een al te strikte toepassing van de Gregoriaanse hervorming in onze streken.

Op 14 januari van dat jaar vond er te Poitiers een concilie plaats, waar Ermengerus door enkele van zijn monniken van simonie³⁴ werd beschuldigd, omdat hij bij zijn benoeming aan de Vlaamse graaf een *jus redemptionis* of verheffingsrecht had betaald. De graaf beschouwde dit als een wederdienst voor zijn rijkelijke dotaties, want op die manier werd het klooster gelijkgeschakeld met andere lenen. Maar voor de hervormers binnen de Kerk waren dergelijke praktijken niets anders dan heiligschennis, en zij gingen er dan ook fel tegen tekeer³⁵.

Het concilie werd voorgezeten door Hugo van Die, een pauselijk legaat die bekendstond als vurig hervormingsgezind. Hij was dan ook niet mals voor prelaten die van simonie verdacht werden: in een brief aan Gregorius VII liet hij weten dat hij de aartsbisschop van Tours had afgezet, en de aartsbisschoppen van Sens en Bourges alsook de bisschoppen van Rennes en Terwaan had geschorst. Voorts meldde hij nog de afzetting van abt Ermengerus van Sint-Winoksbergen³⁶.

³⁴ Zo genoemd naar Simon de Magiër, die de gave van de heilige Geest van de apostelen wou afkopen. Handelingen 8:18-19: ‘Toen Simon zag dat de mensen door de handoplegging van de apostelen vervuld raakten van de Geest, bood hij Petrus en Johannes geld aan en zei: “Geef mij ook deze macht, zodat iedereen wie ik de handen opleg de heilige Geest ontvangt”’.

³⁵ N.N. Huyghebaert, ‘De abdij te Sint-Winoksbergen’, pp. 62-63.

³⁶ Idem, ‘Le sacramentaire de l’abbé Manassès de Bergues-Saint-Winoc’, *ASEB*, 84 (1947), pp. 43-44.

De paus was kennelijk geschrokken van de ijver van zijn al te voortvarende legaat, want in een bul van 9 maart 1078 casseerde hij verschillende van diens strenge vonnissen. De meeste prelaten werden onmiddellijk weer in ere hersteld – alleen het vonnis tegen Ermengerus bleef behouden³⁷. Om te weten waarom juist hij op geen clementie kon rekenen, moeten we onze aandacht richten op de interne keuken van de Sint-Winoksabdij.

Jaren later is uiteindelijk de ware toedracht van deze gebeurtenissen aan het licht gekomen. Ermengerus was het slachtoffer geworden van de intriges van een jonge monnik, Ingelbrecht. Deze wist handig te profiteren van het ongenoegen dat onder een deel van zijn medebroeders leefde, naar aanleiding van Ermengerus' inspanningen om de discipline in het klooster aan te scherpen. Ingelbrecht had zijn abt aan de galg gepraat in de hoop zelf de leiding over de abdij in handen te krijgen, een claim die gestaafd werd door zijn verwantschap met graaf Robrecht de Fries³⁸. Ingelbrecht was namelijk de zoon van Radulf II van Aalst, wiens vader, Radulf I, gehuwd was met Gisla, een zus van Ogiva van Luxemburg, echtgenote van Boudewijn IV met de Baard³⁹. Kort gezegd was hij dus de kleinneef van de gravin⁴⁰.

Ingelbrecht rekende dus op hun familiebanden om de steun van graaf Robrecht te krijgen. Deze had echter andere beslommeringen aan zijn hoofd, namelijk de vacante bisschopszetel van Terwaan, een benoeming die nu eenmaal meer gewicht in de schaal wierp dan het abbatiaat van Sint-Winoksbergen. Bovendien werd Vlaanderen rond die tijd gevisiteerd door Hugo van Cluny, pauselijk legaat, en Warmond, aartsbisschop van Vienne en vice-legaat van Gregorius VII⁴¹. Robrecht was immers in een hevig conflict verwickeld met de Romeinse curie,

³⁷ Ibidem, p. 44.

³⁸ Ibidem, *loc. cit.*

³⁹ Deze informatie halen wij uit Ingelbrechts stamboom, die als bijlage is toegevoegd aan: N.N. Huyghebaert & S. Gyselen, *Drogo van Sint-Winnoksbergen. Vita Godeliph*, Tielt-Bussum 1982, pp. 76-77. Zie verder ook: N.N. Huyghebaert, 'Ingelbrecht van Aalst', in: *Nationaal biografisch woordenboek*, vol. IX, Brussel 1981, kol. 375-377.

⁴⁰ En dus niet, zoals C. Callewaert beweert (Idem, 'Les reliques de Ste Godelive de Ghistelles et leurs authentiques', *ASEB*, 58 (1908), pp. 69-91, 181-200 en 302-308), een kleinzoon van Boudewijn IV. Ook de overige gegevens die hij met betrekking tot abt Ingelbrecht vermeldt, zijn blijkens het kritisch onderzoek van Huyghebaert (N.N. Huyghebaert & S. Gyselen, *op. cit.*, p. 29), grotendeels onjuist.

⁴¹ N.N. Huyghebaert, 'Un légat de Grégoire VII en Flandre: Warmond de Vienne', *RHE*, 40 (1944-1945), 187-200.

met als inzet de kerkelijke privileges die hij in de loop der jaren geüsurpeerd had, waardoor hij de facto de Kerk in zijn graafschap leidde. Anderzijds kon hij niet blind blijven voor de reformatorische tendensen die de paus opwekte en stimuleerde, en beseftte dat hij water bij de wijn zou moeten doen. Robrecht offerde dan ook graag zijn ver familielid op, om zodoende in Terwaan vrij spel te hebben⁴².

De graaf liet de keuze van een nieuwe abt over aan de monniken zelf, hetgeen erop wijst dat hij ondanks alles wel verwachtte dat Ingelbrecht de verkiezing zou winnen. Maar de kloostergemeenschap was door diens gekonkel diep verdeeld geraakt in twee kampen, pro en contra Ingelbrecht, in die mate dat een vreedzaam vergelijk onmogelijk werd en de graaf aartsbisschop Warmond naar Sint-Winoksbergen zond om er het gekrakeel een halt toe te roepen⁴³. Zijn komst werd door de hervormingsgezinde anti-Ingelbrechtfactie op gejuich onthaald, want de pauselijke vice-legaat was een gewezen cluniacenser monnik die bekendstond om zijn reformatorisch gedachtegoed⁴⁴. Uiteindelijk kwam hem de taak toe, een nieuwe abt aan te duiden, en de hervormingsgezinde partij had reeds gezorgd voor een geschikte kandidaat, Manasses van Saint-Airy, die op dat moment ‘toevallig’ in de priorij van het naburige Watene verbleef⁴⁵.

Zoals te verwachten viel, werd de nieuwe abt niet bepaald warm onthaald door de aanhangers van Ingelbrecht. Nochtans genoot Manasses de volle steun van de Fries en diens moeder, gravin Clementia, maar zijn tegenstanders hadden in de recent gewijde bisschop van Terwaan, Hubertus⁴⁶, een invloedrijke bondgenoot gezocht en gevonden. Deze liet er geen twijfel over bestaan welke kant hij gekozen had, toen abt Manasses zich samen met prior Otfried van Watene bij hem aandiende om de bisschoppelijke zegen te ontvangen. Hubertus joeg hen de deur uit en overlaadde het duo met zijn banvloeken⁴⁷.

Graaf Robrecht zwichtte evenwel niet voor de druk van een groep opstandige monniken, noch voor de onwil van een eigengereide bisschop, en zorgde ervoor

⁴² Idem, ‘Le sacramentaire’, pp. 44-46.

⁴³ Ibidem, p. 46.

⁴⁴ Ibidem, p. 45.

⁴⁵ Ibidem, p. 46.

⁴⁶ H. Van Werveke, *Het bisdom Terwaan van den oorsprong tot het begin der veertiende eeuw*, Gent 1924, p. 46.

⁴⁷ N.N. Huyghebaert, ‘Warmond de Vienne’, p. 194.

dat Manasses alsnog de zegen ontving van Hugo van Die in eigen persoon. Met de steun van de pauselijke legaat trok de abt naar Rome, waar hij dankzij bemiddeling van Ingelram, een kanunnik van Sint-Omaars die door zijn regelmatig verblijf in het paleis van Lateranen als een soort Vlaamse ambassadeur bij de Heilige Stoel fungeerde, van Gregorius VII zowel de formele erkenning van zijn verkiezing als apostolische bescherming voor zijn abdij wist te verkrijgen⁴⁸. Desondanks zou de situatie voor Manasses er weldra zeer slecht uitzien.

1.4. De opvolgingskwestie in het bisdom Terwaan (1078-1083)

De eerste sporen van de Gregoriaanse hervorming in het bisdom Terwaan dateren uit de jaren 1070. De toenmalige bisschop Drogo, een voormalig monnik van Sint-Bertijns, had toen al een episcopaat van bijna veertig jaar achter de rug, een periode waarin hij met drie graven van Vlaanderen zaken moest doen. Met Boudewijn IV had hij vanaf zijn verkiezing in 1030 een stroeve relatie, aangezien hij niet de kandidaat was die de grafelijke voorkeur wegdroeg, met als triest dieptepunt een gedwongen vlucht naar Kamerijk, gevolgd door een ballingschap die pas na ettelijke jaren, dankzij bemiddeling van de bisschop van Amiens bij de Franse koning, ten einde liep. Zijn verstandhouding met Boudewijn van Rijsel verliep dan weer heel wat vlotter, om te culminereren in de *Pax Flandrica*, een godsvrede waarbij de hoogste clerici en leken plechtig beloofden zich te zullen inspannen om bloedige veten en excessief geweld binnen het graafschap te sussen⁴⁹.

Toen Robrecht de Fries in 1071 het graafschap in handen kreeg, was bisschop Drogo een zwakke oude man geworden, die niet langer in staat was een krachtadig beleid te voeren. Clerici in het bisdom profiteerden van zijn laksheid om naar hartelust handel te drijven in missen, sacramenten, kerkelijke ambten en dies meer, kortom alles te doen waartegen de Gregoriaanse hervorming

⁴⁸ Ibidem, pp. 194-195.

⁴⁹ Ibidem, p. 45

trachtte te reageren. Pogingen om het reformatorisch gedachtegoed in Terwaan te introduceren, stuitten op de volstrekke inertie van de bejaarde prelaat, die niettemin op goede voet bleef staan met de paus. Van de graaf hoefden hervormingsgezinde elementen dan weer geen hulp te verwachten, afkerig als die stond tegenover elke inmenging van buitenaf in zaken die, volgens zijn visie, enkel Vlaanderen aanbelangden⁵⁰.

Drogo's opvolger Hubertus was al van bij zijn verkiezing een controversiële figuur, hoewel hij, als we de *Gesta van Simon* mogen geloven, over de noodzakelijke capaciteiten beschikte om een bisdom te leiden⁵¹. Drie jaar na zijn verkiezing was de abt van Sint-Winoksbergen nog steeds niet gewijd door de bisschop van Terwaan, hoewel Manasses prat kon gaan op de goedkeuring van de graaf, diens moeder en de aartsbisschop van Reims. Hubertus weigerde de ceremonie te voltrekken op grond van het feit dat Robrecht de Fries zich naar zijn mening al te zeer met de verkiezing had bemoeid, en deze inmenging vanwege leken wou de bisschop niet tolereren. Geen wijs standpunt, want uitgerekend de graaf had Hubertus steeds de hand boven het hoofd gehouden toen paus Gregorius hem meermaals berispte voor de lamentabele toestand in zijn bisdom, m.n. het uitblijven van enige reformatorische activiteit. Een misnoegde Robrecht trok daarop zijn steun in, zodat Hubertus alleen kwam te staan in zijn conflict met Gregorius VII, een ongelijke strijd waaraan hij finaal door abdicatie in 1081 een einde maakte⁵². Hij trok zich terug in Sint-Mommelijns, een *dépendance* van de Sint-Bertijnsabdij, waar hij zijn laatste levensjaren sleet in boete en gebed⁵³.

⁵⁰ Ibidem, p. 46.

⁵¹ Simon, *Gesta abbatum sancti Bertini Sithiensium*, ed. O. Holder-Egger, in: *MGH SS*, XIII, Hannoverae 1881, p. 646: 'Nam post Drogonem felicitis memoriae Taruanensis civitatis 26. episcopum Hubertus electione cunctorum, satis honeste litteratus, pontificatum adeptus, magna confusione a Morinensibus deturpatur. Quibus dum acriter resisteret, nescio qua de causa, iram incurrit apostolicam, a quo anulo pontificali, non tamen beneficiis expoliatus ceteris, ex hac occasione adversariis invalidior redditur. Qui in quodam conventu, dum seorsum cum paucis staret ac nescio quod cum ipsis confabularetur, ex improviso quidam de adversariis, laxato equo, lancea cum impetu hunc appetiit graviterque vulneravit; timensque ex vulnere mori, monachus hic in Sithiu efficitur. Cui antea sua talis depositio divinitus, ut ego audivi a viro veraci, ostansa est.'

⁵² H. Van Werveke, *op. cit.*, p. 46.

⁵³ *Gesta abbatum*, p. 646: 'Nam, ut dixi, monachus effectus, de vulnere convaluit; vitamque religiosam diutius ducens, honesto fine quievit apud Vetusmonasterium, sub hoc abbate Lamberto, ibique sepultus est, ut summa prece humiliter postulavit, quia cum caeteris fratribus in Sithiu sepeliri indignum se adiudicavit.'

De benoeming van de nieuwe bisschop zou op alle vlakken onmiddellijk voor commotie zorgen en Terwaan, na het vredige episcopaat van Drogo, in een twee decennia aanslepende malaise storten⁵⁴. Lambrecht van Belle was totdantoe cantor geweest van het Sint-Pieterskapittel te Rijsel; het is dan ook evident dat zijn steile opgang – hij had niet eens de priesterwijding ontvangen en was zelfs geen diaken – nogal wat wenkbrauwen deed fronsen. Zowel de graaf van Vlaanderen als de koning van Frankrijk steunden zijn kandidatuur openlijk, ongetwijfeld aangemoedigd door een forse omkoopsom⁵⁵. Ondanks die machtige beschermers viel het te voorzien dat een dergelijk flagrant geval van simonie niet de minste genade kon vinden in de ogen van Gregorius VII⁵⁶. Toch dreven de koning en de graaf hun wil door, en installeerden Lambrecht met geweld op de bisschopszetel⁵⁷.

Van zodra het nieuws van de verkiezing Rome bereikt had, liet de paus weten dat hij de nieuwe bisschop niet erkende, en droeg de Vlaamse prelaten op dat evenmin te doen. Manasses en zijn medestanders schaarden zich vanzelfsprekend achter dat ordewoord, waardoor de abt van Sint-Winoksbergen in een netelige positie kwam te staan. Waar Manasses voorheen nog grafelijke steun genoten had om zijn abbatiaat veilig te stellen, zou Robrecht de Fries in de huidige situatie niet aarzelen om hem te laten vallen, indien deze het waagde zich tegen de benoeming van Lambrecht te verzetten⁵⁸. Zulks geschiedde toen de abt, hiertoe uitgenodigd door de graaf, vlakaf weigerde de communie te ontvangen uit handen van een bisschop die zijn ambt op onrechtmatige wijze had verworven. Als straf voor zijn stijfkoppigheid werd Manasses door de graaf uit

⁵⁴ Walterus Archidiaconus, *Vita Johannis episcopi Teruanensis*, ed. O. Holder-Egger, in: *MGH SS*, XV, 2, Hannoverae 1888, p. 1141: *‘His vero ita se habentibus, Morinensis ecclesia exterius quidem a malis hominibus, precipue Flandrarum comite Roberto persequente, multas inquietudines perpessa et a temporibus bonae memoriae Drogonis episcopi 20 circiter annis fere fuerat tribulationibus vexata, sed interius pessimis quorundam moribus, sicut aegri assolent malis perniciosius gravari humoribus, quanto periculosius, tanto nimirum miserabilius conflictata.’*

⁵⁵ E. Dekkers, ‘Sint Arnoud en Robrecht de Fries te Rijsel’, *ASEB*, 84 (1947), p. 53.

⁵⁶ N.N. Huyghebaert, ‘Le sacramentaire’, p. 47.

⁵⁷ Simon Gandensis laat geen twijfel bestaan over de gang van zaken (*Gesta abbatum*, p. 646): Lambrecht (door de auteur abusievelijk Albertus genoemd) is *‘vi regia comitisque maioris Roberti violentia intrusus’*.

⁵⁸ N.N. Huyghebaert, *loc. cit.*

zijn abdij verdreven en opgevolgd door de ambitieuze Ingelbrecht, die zo met enige vertraging alsnog zijn doel had bereikt⁵⁹.

Terwijl de gemoederen in Sint-Winoksbergen langzamerhand bedaarden, dreigde de kwestie rond Lambrecht van Belle te escaleren tot een krachtmeting tussen graaf en paus. Naast abt Manasses waren ook andere clerici omwille van hun gehoorzaamheid aan de directieven van Gregorius, door Robrecht uit hun ambt ontzet en verbannen⁶⁰. Onder hen vinden we Arnoud, aartsdiaken en proost van Sint-Omaars, Ingelram, de kanunnik wiens hartelijke relaties met de Heilige Stoel we reeds aanstipten⁶¹, alsook een zekere *S. decanus et reliqui*. Zij hadden nu een brief geschreven naar Rome, om verslag te doen van de gebeurtenissen en hun nood te klagen omtrent de ellende waarin zijzelf en het bisdom Terwaan waren verzeild geraakt⁶².

Gregorius VII reageerde met een brief aan Robrecht, waarin hij deze opriep bisschop Lambrecht niet langer te steunen. Tegelijkertijd wikte hij zijn woorden zorgvuldig, want de graaf van Vlaanderen kon een waardevolle bondgenoot zijn, zowel tegenover de Franse koning als de Duitse keizer, zodat de paus hem niet nodeloos voor het hoofd wou stoten⁶³. Er kwam echter geen antwoord, waarop Gregorius in de tweede helft van 1082 een gelijkaardige brief stuurde, ditmaal naar de graaf en de inwoners van Terwaan, met de toevoeging dat Lambrecht zich mocht komen verantwoorden bij Hugo van Die, aartsbisschop van Lyon⁶⁴. Indien hij kon bewijzen effectief een wijding te hebben ontvangen, zou hij daar als clericus een competent en rechtvaardig oordeel krijgen⁶⁵.

⁵⁹ Ibidem, *loc. cit.*

⁶⁰ Ph. Jaffé (ed.), *Monumenta Gregoriana*, Berolini 1865 (Bibliotheca Rerum Germanicarum, 2), 567: *'Eos omnibus bonis suis nudatos de terra sua eiecerit [Robertus] pro eo, quod praeceptis apostolicis obediendo, noluerunt [communicare] cuidam Lamberto pseudo-episcopo' – 'quos – malignorum mortiferis suggestionibus – bonis propriis privatos, in exilium pro obedientia apostolica detrusisti'*.

⁶¹ Cf. supra, p. 10.

⁶² E. Dekkers, 'Sint Arnoud', p. 53-54.

⁶³ *Monumenta Gregoriana*, 567: *'Notum tibi esse non dubitamus, quantum nos hactenus nobilitatem tuam dilexerimus, cuius industriam inter ceteros Franciae principes satis honesta fama commendabat. Unde quia bonis studiis tuis congratulamur (...)'*. Zie ook: Ibidem, 568: *... nos iam dudum satis te diligere, propterea quod te bonis studiis inter ceteros Franciae principes, fama ferente, audivimus eminere'*.

⁶⁴ Aangezien zijn voorganger in april 1082 gestorven was, kunnen we deze brief vrij nauwkeurig dateren. Hugo van Die oefende zijn ambt evenwel pas uit vanaf 1083, maar hij werd door de paus reeds voordien als aartsbisschop betiteld. (cf. E. Dekkers, 'Sint Arnoud', p. 55 n. 16).

⁶⁵ O. Bled, *Regestes des évêques de Thérouanne 500-1553*, Saint-Omer 1904, nr. 279 p. 86.

Weer gaf de graaf geen krimp. Lambrecht ging niet in op de uitnodiging en stuurde zijn kat naar de pauselijke legaat. Sterker nog: toen vijf clerici naar de vastensynode wilden gaan om er hun beklag te doen bij de paus, zette de bisschoppen gevangen⁶⁶. Zo'n houding moest wel tot excommunicatie leiden, en dat gebeurde dan ook op het concilie van Meaux, eind 1082, bij monde van Hugo van Die en bisschop Amatus van Oleron. Ondertussen schreef de paus een derde, wellicht nooit verzonden, brief aan Robrecht de Fries, om te pleiten voor een rechtvaardiger behandeling van de gestrafte en verbannen clerici⁶⁷.

Lambrecht begreep de ernst van de situatie en besloot al zijn troeven op tafel te gooien. Hij vond enkele geschorste bisschoppen bereid om hem tegelijk tot diaken, priester en bisschop te wijden, waarna hij zich opmaakte om zijn bisschopszetel in bezit te nemen. Samen met de graaf trok hij aan het hoofd van een bende krijgsvolk naar Terwaan, waar clerici en leken in afwachting van zijn komst de toegangspoorten van de kathedraal reeds hadden gebarricadeerd. De meegereisde troepen beukten de deuren open, terwijl Lambrecht de excommunicatiebrief die aan het kruisbeeld bij de ingang was bevestigd, probeerde weg te rukken. Daarbij ging hij zo driest tekeer dat hij de rechterarm van de crucifix verbrijzelde, een zelden vertoonde daad van heiligschennis. Vervolgens trok hij zijn zwaard en stormde de kerk binnen om de daar aanwezige clerici te lijf te gaan. Enkelen onder hen brachten het er met lichte verwondingen van af, anderen werden meer dood dan levend buitengejaagd. Ondertussen liet de bisschop de huizen van zijn tegenstrevers plunderen. Naderhand werden die clerici verbannen door de graaf, die op aanstoken van Lambrecht ook Gregorius' tweede brief onbeantwoord liet⁶⁸.

⁶⁶ E. Dekkers, *loc. cit.*: '*Quinque clericos ad Romanam synodum ire et de malicia eius querimoniam volentes facere, captione pessima afflixit*'. Een mogelijke verklaring voor Lambrechts handelwijze ligt in het feit dat wie zich naar Rome begaf om *querimoniam* te doen, bijna altijd gelijk kreeg (Ibidem, p. 55 n. 18).

⁶⁷ Ibidem, p. 55.

⁶⁸ *Monumenta Gregoriana*, 569: '*In qua excommunicatione heretica pravitate se fecit ab episcopis officio suo suspensis consecrari immo potius execrari diaconum presbyterum episcopum. Deinde hostiliter et armata manu, comite R(oberto) cum exercitu secum eunte, ad ipsam civitatem pergens, portas ecclesiae, quas ei clerus et populus obcluserat, in securi et ascia et aliis violenciis incidit atque confregit. Crucem quoque et imaginem Salvatoris libellum contradictorium ante ipsas portas clausas manu dextera sibi quasi porrigentis et velut ore proprio ingressum ecclesiae sibi contradicentis, ita diabolice a portis abstraxit ut dexteram manum, quod numquam antea legimus aut audivimus factum, illi evulserit. Sicque cum lanceis et gladiis evaginatibus fur et latro*

Het buitensporig gewelddadig optreden van Lambrecht en Robrecht zou nog lang herinnerd worden⁶⁹. Paus Gregorius zag nu in dat zijn maatregelen geen effect sorteerden, en wendde zich tot het volk om een nieuwe bisschop te kiezen. Terwijl aartsdiaken Arnoud zich daarmee bezighield in samenspraak met de pauselijke legaat, schreef Gregorius zijn *Epistola ad Flandrenses*, gericht tot de bisschoppen van Doornik-Noyon, Kamerijk en Amiens, alsook aan alle kerkelijke en wereldlijke machthebbers in het graafschap Vlaanderen. Bedoeling was om Robrecht onder druk te zetten, zodat deze eindelijk Lambrecht zou laten vallen. Indien dat niet binnen de veertig dagen gebeurde, hing hem en zijn aanhangers niets minder dan excommunicatie boven het hoofd⁷⁰.

Gerardus van Kamerijk, Radboud van Noyon en Rorico van Amiens waren er niet happig op om Robrecht met dit ultimatum te confronteren, gezien de weinig galante ontvangst die andere pauselijke boodschappers te beurt was gevallen aan het grafelijk hof. Maar hun getalm werkte danig op de zenuwen van de edelen en de inwoners van Terwaan, in die mate dat zij besloten het heft in eigen handen te nemen en, zonder nog langer op Gregorius' fiat te wachten, de *pseudo-episcopus* Lambrecht af te zetten. Na overleg met Boudewijn II van Henegouwen, die mogelijk in de zaak een opportuniteit zag om tegen Robrecht de Fries te complotteren en zelf de gravenkroon in beslag te nemen, vielen gewapende ridders en inwoners van Terwaan onder leiding van ene Oilardus en voogd Eustachius de kathedraal binnen, waar Lambrecht net aan het bidden was. Zonder enig respect voor het heiligdom sleurden ze de verraste bisschop van achter het altaar, hakten hem zijn tong en de vingers van zijn rechterhand af, en gaven zich vervolgens over aan vernieling en plundering van meubilair, kerkschatten en relieken⁷¹.

inrumpens, alios clericorum vulneravit, alios semivivos fugavit, omnium sibi communicare nolentium domos diripuit atque distraxit. Zie ook: O. Bled, *op. cit.*, nr. 277 p. 86.

⁶⁹ Zie bijvoorbeeld het uitgesproken negatieve oordeel van Walter, biograaf/hagiograaf van bisschop Jan van Waasten (1099-1130), een halve eeuw later. *Vita Johannis*, p. 1142: *'Lambrecht quidam Bellulanus, prefati comitis aestipulante violentia, episcopatum Morinensem, foribus etiam ecclesiae violenter excisis, invasit, clerum fere totum, eo quod sibi non communicaret, per diversa fugavit et ecclesiam per biennium ferme non tam tenuit quam vexavit'*.

⁷⁰ E. Dekkers, 'Sint Arnoud', p. 57.

⁷¹ *Ibidem*, p. 57: *'Intolerabilis audaciae horribisque facinoris super vos ad nos relatio venit (...) Conquestus est nobis Lambertus (...) quod post tantaque sacrilegia, quibus eandem ecclesiam depredati fuistis, ianuas eius infrengentes, serica argentea aureaque diversi generis, et innumera ornamenta diripientes ac sacris crucibus comminutis, tam ipsas quam duas capellas et reliquias*

Gregorius VII was geschokt door de beproeving die Lambrecht had moeten doorstaan. Simoniacus of niet, zijn belagers hadden alleen al met hun inval in de kathedraal elk goed fatsoen met de voeten getreden, en hun wreedaardige behandeling van Lambrecht kon de paus al helemaal niet door de vingers zien. Eustachius en zijn trawanten kregen dan ook een forse reprimande, en moesten zich verantwoorden voor hun gedrag bij aartsbisschop Hugo van Lyon en abt Hugo van Cluny. Langs de andere kant besefte Gregorius dat de schuld voor deze dramatische verwickelingen deels ook bij hem lag: zonder zijn brief *Ad Flandrenses* waren de gemoederen nooit zo verhit geraakt⁷².

Lambrecht en Robrecht de Fries benutten dit latente schuldgevoel om een toenaderingspoging te wagen. Terwijl de verjaagde bisschop naar Rome reisde om zijn verwondingen aan de paus te tonen, schreef de graaf een brief om het wangedrag van Gregorius' aanhangers in Terwaan nog eens in de verf te zetten en tegelijk eerherstel voor Lambrecht te bepleiten. Hierbij schijnt Robrecht niet de vereiste eerbied in acht te hebben genomen, waardoor zijn verzoek werd afgewezen. De graaf had evenwel geen toestemming van de paus nodig om Eustachius c.s. streng te straffen⁷³.

Gregorius VII had zich, niet in het minst door zijn vlamme brief *Ad Flandrenses*, ten overstaan van Lambrecht werkelijk tussen Charybdis en Scylla gemanoeuvreerd. Het stond buiten kijf dat de paus de charge op de kathedraal en de aanslag op de bisschop niet over zijn kant kon laten gaan. Daar stond tegenover dat, hoewel de middelen op zijn zachtst gezegd onorthodox en afkeurenswaardig waren, het gewenste resultaat – Lambrechts afzetting – uiteindelijk wel werd bereikt. Per slot van rekening hadden de ridders en inwoners van Terwaan op zijn instigatie gehandeld zoals Gregorius had kunnen voorzien, zodat hij zijn medestanders nu ook niet wilde verraden. Aangezien rond deze tijd de verhouding tussen Rome enerzijds en respectievelijk de keizer en de Franse koning anderzijds, allesbehalve hartelijk was, kon de paus zich echter

auferentes, abstrahentes eundem episcopum ab altari, ubi prostratus orabat, linguam ei dexteraeque articulos ad acervum tantorum scelerum detruncastis'.

⁷² E. Dekkers, 'Sint Arnoud', pp. 58-59.

⁷³ Ibidem, p. 59.

evenmin onenigheid met een strategische bondgenoot als de graaf van Vlaanderen permitteren⁷⁴.

Lambrecht van zijn kant wist handig in te spelen op Gregorius' empathie dankzij zijn droevige toestand, hetgeen hem een voorwaardelijke absolutie opleverde. Bovendien beweerde hij ter zijner verdediging, niet eens weet te hebben van zijn excommunicatie en de uitnodiging voor het concilie van Meaux zelfs nooit te hebben ontvangen. Kort daarop ontving de paus evenwel een brief van zijn legaat Hugo van Die, waarin de zaken in een ietwat ander licht werden gesteld. Om uit de impasse te geraken en klaarheid te scheppen, machtigde Gregorius de aartsbisschop van Lyon en de abt van Cluny om zowel Lambrecht als zijn aanvallers te horen en te oordelen. Daarbij werd Hugo van Die aangespoord om jegens de verminkte bisschop toch enige mildheid aan de dag te leggen, want zoals we hoger zagen, gold de legaat als onvermurwbaar streng waar het simonie betrof⁷⁵.

Twee ridders, Oilardus en een zekere S., werden verantwoordelijk gesteld voor de plundering van de kathedraal, de vernieling van kruisbeelden en de mishandeling van bisschop Lambrecht. Daarvoor moesten zij zich op straffe van excommunicatie verantwoorden bij hoger genoemde legaten. Robrecht de Fries werd daarentegen van elke blaam gezuiverd, en de paus bracht hem eveneens op de hoogte van zijn vonnis aangaande Lambrecht. Indien uit het onderzoek bleek dat die inderdaad onschuldig was, dan zou hij weer geïnstalleerd worden als bisschop van Terwaan. Aan de straf voor zijn aanvallers, de banvloek, kon niet getornd worden⁷⁶. Er zijn evenwel aanwijzingen dat Lambrecht stierf voor hij in ere kon worden hersteld⁷⁷.

⁷⁴ Ibidem, p. 60.

⁷⁵ Ibidem, pp. 60-61.

⁷⁶ O. Bled, *op. cit.*, nr. 290 p. 88.

⁷⁷ H. Van Werveke, *op. cit.*, p. 47. Dit zou dan eind 1083 geweest moeten zijn.

1.5. Cluny in Vlaanderen (1099-1139)

Begin 1084 werd Lambrecht opgevolgd door Gerardus, aartsdiaken van Kamerijk, die nog tijdens het conflict met de vorige bisschop was verkozen door de clerus op verzoek van het volk. Vergeleken met dat van zijn voorganger biedt Gerardus' episcopaat een gematigd-reformatorische aanblik, in elk geval veel stabielere dan de gespannen sfeer waarin Lambrecht op het toneel verscheen.

Maar schijn bedriegt: nadat hij vijftien jaar geregeerd had, werd Gerardus het slachtoffer van een ware hetze. Deels omdat hij naar hun mening te veel hengelde naar de genegenheid van de Franse koning, kloegen enkele clerici hem bij paus Urbanus II aan wegens simonie⁷⁸. Hij had prebenden verkocht, de goederen van kerken vervreemd en zichzelf onrechtmatig verrijkt (*Vendebatur prebendae, distrahebantur bona ecclesiae, nec omnia haec domesticam valebant egestatem depellere, sed Omnipotentis iudicio, quae illicite acquirebantur, quadam quasi rubigine continuo absumebantur*): reden genoeg dus voor de paus, die bekendstond als een meedogenloos tegenstander van dergelijk misbruik (*fortissimum simoniacae pestis impugnatorem*), om Gerardus op het matje te roepen⁷⁹. Deze ging echter niet in op de uitnodiging om zich te komen verweren, aangezien hij geen excuses kon vinden om zijn gedrag te verschonen. In plaats daarvan deed hij vrijwillig afstand van zijn ambt en trad in het klooster van Mont-Saint-Eloi bij Atrecht, waar hij de tijd die hem nog restte in peis en vrede doorbracht (*concessa sibi purgandi facultate, cum se excusare non posset, ab episcopatus administratione cessavit et ad supradictum Montis Sancti Eligii monasterium se contulit, et quietem tanto sibi tempore negatam gratanter, ut erat moribus placidus, amplexus, in pace consenuit*)⁸⁰.

De keuze van zijn opvolger weerspiegelt duidelijk de groeiende terreinwinst van de hervormingsgedachte in Vlaanderen, al ging dat gepaard met de nodige spanningen. De clerus van Terwaan had zijn oog laten vallen op een kanunnik van Sint-Omaars, Erkembald genoemd, een man van adellijke afkomst, belezen

⁷⁸ W. Simons, 'Jan van Waasten en de Gregoriaanse hervorming', *De Franse Nederlanden*, 11 (1986), pp. 198-199.

⁷⁹ *Vita Johannis*, p. 1142.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 1142.

bovendien, op wiens levenswandel niets kon worden aangemerkt. Uit bescheidenheid weigerde hij echter het bisschopsambt te accepteren, zodat er uitgekeken moest worden naar een nieuwe kandidaat⁸¹.

Ditmaal kozen de clerici voor een man uit hun eigen midden: Otbert. Nu was deze, naast kanunnik van Terwaan, ook kanunnik van Amiens, een lucratieve cumulatie van prebenden die in reformatorische kringen zeer sterk werd afgekeurd⁸². Enkele abten, aangevoerd door Lambrecht van Sint-Bertijns, deden er dan ook alles aan om de benoeming van Otbert ongedaan te maken ten voordele van hun eigen kandidaat: Jan, aartsdiaken van Atrecht. Beide partijen brachten hun geschil voor Urbanus II in Rome, die de verkiezing van Otbert verbrak en Jan bevestigde als nieuwe bisschop van Terwaan⁸³.

Vermits hij op het moment van de feiten nog maar diaken was, diende Jan eerst tot priester gewijd alvorens hij zijn ambt kon bekleden: dat gebeurde door bisschop Lambrecht van Atrecht op 4 juni 1099. Aartsbisschop Manasses van Reims wijdde hem op 17 juli tot bisschop, waarna hij een week later, op 24 juli, plechtig in zijn bisdom werd geïnstalleerd⁸⁴.

Zowel Jan van Waasten als Lambrecht van Sint-Bertijns, de man aan wie hij in grote mate zijn verkiezing te danken had, hebben een instrumentele rol gespeeld in de religieuze geschiedenis van het twaalfde-eeuwse Vlaanderen in het algemeen en Sint-Winoksbergen in het bijzonder. Het is dan ook noodzakelijk om hier even dieper op in te gaan, aangezien wij de Bergse hagiografie slechts ten volle kunnen begrijpen door aandacht te hebben voor de tijdsgeest waarin ze tot stand gekomen is.

De befaamde hervorming die uitging van het Bourgondische benedictijner klooster Cluny deed eind elfde eeuw zijn intrede in het aartsbisdom Reims. Vanaf het begin van de twaalfde eeuw raakte de cluniacenser observantie stilaan bekend in Vlaanderen, niet zozeer omwille van actief proselytisme uitgaande van

⁸¹ *Gesta abbatum*, p. 646: ‘*Clerus canonicum quendam Sancti Audomari Erkembaldum nomine, virum nobilem, litteratum et bene morigeratum, elegit. Sed is et electores et electionem altiori consilio repudiavit, quia, electos suos quam ignominiose tractaverint, prudenter consideravit*’.

⁸² *Vita Johannis*, p. 1142: ‘*Deinde iterum conveniunt et Autbertum Ambianensem, canonicatum ecclesiae Morinensis contra canonum sanxiones, quibus clericus in duarum conscribi vetatur ecclesiis civitatum, nuper adeptum, in episcopum eligunt*’.

⁸³ W. Simons, ‘Jan van Waasten’, p. 199.

⁸⁴ *Ibidem*, *loc. cit.*

de moederabdij, dan wel dankzij de welwillende bemoeienis van de Vlaamse graaf. Aan diens inspanningen ten voordele van een hervormingsgezinde partij die de *consuetudines cluniacenses* in alle Vlaamse kloosters moest invoeren, heeft Etienne Sabbe in 1930 een uiterst bruikbaar en rijk gestoffeerd artikel gewijd, waar wij dan ook dankbaar uit hebben geput⁸⁵.

Het hoeft niet te verwonderen dat uitgerekend Sint-Bertijns in onze streken de eerste was om Cluny te volgen. Niet alleen lag deze abdij zeer nauw aan het hart van de graven van Vlaanderen, met Lambrecht was er in 1095 bovendien een energieke en uitgesproken hervormingsgezinde abt aan het roer gekomen. Bij zijn aantreden vond hij de abdij in een lamentebele toestand: onder zijn voorganger Jan was de discipline volledig teloorgegaan. De monniken hielden de opbrengsten van de rijke abdij voor zichzelf en spendeerden ze aan een liederlijk leven met een stoet bedienden tot hun beschikking. Elke poging van Lambrecht om die excessen uit te roeien en de strikte naleving van de Regel te herstellen, was gedoemd te mislukken door de onwil van de monniken, die geen zin hadden om hun luilekkerleventje vaarwel te zeggen⁸⁶.

Lambrecht was een erudiet man, die in de *auditoria gallicana* een degelijke opleiding had genoten en zich onledig hield met Bijbelexegese, filosofie, theologie en natuurkunde:

In his igitur virtutum partibus demonstrabat, quantae scientiae erat, et quae subtilitas immortalis ingenii animum eius occupaverat. Faciebat et ipse clementissimus pater Lambertus sermones de veteri testamento. Disputabat etiam de libero arbitrio, de prescientia et predestinatione Dei, de electione sanctorum, de gratia novi testamenti. Proponebat questiones de natura et de qualitatibus naturae, quas incredibili solutione, propositione, assumptione ad testimonium deductis, conclusioni laudabili fine prestabat⁸⁷.

Met name Anselm van Bec, aartsbisschop van Canterbury, kwam tijdens zijn ballingschap graag naar Sint-Bertijns om er met de abt te discussiëren over

⁸⁵ E. Sabbe, 'La réforme clunisienne dans le comté de Flandre', *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, 9 (1930), pp. 121-138.

⁸⁶ Ibidem, p. 122.

⁸⁷ *Tractatus de moribus Lamberti abbatis sancti Bertini*, ed. O. Holder-Egger, in: *MGH SS*, XV, 2, Hannoverae 1888, p. 948.

uiteenlopende onderwerpen van wijsgerige en religieuze aard. In 1097 was Anselm namelijk gedwongen geweest halsoverkop uit Engeland te vluchten na een conflict met koning Willem Rufus, en aangezien Sint-Bertijns de eerste stopplaats was na de oversteek van het Kanaal, was hij blij er een gastvrij onderkomen te vinden. Tijdens dit verblijf, dat vermoedelijk vijf dagen duurde, werd de kiem gelegd voor een lange en vruchtbare vriendschap⁸⁸.

Toen Lambrecht in 1099 door gravin Clementia naar Rome werd gezonden om de verkiezing van Jan van Waasten te laten bevestigen door de paus, bevond Anselm zich daar toevallig ook. Wellicht had de abt van Sint-Bertijns het welslagen van zijn missie niet weinig te danken aan diens bemiddeling bij Urbanus II. In ieder geval zou de innige vriendschapsband tussen Lambrecht en Anselm grote gevolgen hebben voor het religieuze leven in Vlaanderen⁸⁹.

Anselm was niet alleen een overtuigd aanhanger van de Gregoriaanse hervormingsgedachte, hij koesterde ook een onverholen bewondering voor het cluniacenser ideaal. Toen hij als jongeman moest kiezen waar hij zou intreden, twijfelde hij lang tussen Cluny en Bec. Uiteindelijk koos hij voor dit laatste klooster, omdat het geleid werd door zijn vriend en beschermer Lanfranc, maar het zegt veel over zijn karakter dat zijn affiniteit met de Bourgondische abdij nimmer afnam. Hij onderhield een hartelijke correspondentie met abt Hugo, nam de monniken die deze naar Engeland zond om er de cluniacenser *consuetudines* te verbreiden, onder zijn hoede en vergemakkelijkte hun contact met de adel. Juist omdat hij de Gregoriaanse hervormingsgedachte, waar Cluny moeilijk kan worden van losgekoppeld⁹⁰, al te hartstochtelijk verdedigde ten opzichte van Willem Rufus, werd hij tweemaal verbannen, van 1097 tot 1100 en van 1103 tot 1106. Zijn goede vriend Hugo steunde hem in zijn onderneming en bood hem onderdak wanneer het nodig was⁹¹.

Lambrecht moet wel geïnteresseerd geluisterd hebben wanneer Anselm zijn visie op de Kerk en het monnikendom uiteenzette, en de hervorming die uitging van Cluny zal hem zeker gefascineerd hebben. Pogingen om op eigen houtje de

⁸⁸ E. Sabbe, 'La réforme clunisienne', p. 123.

⁸⁹ Ibidem, p. 124.

⁹⁰ Zie bijvoorbeeld: H.E.J. Cowdrey, *The Cluniacs and the Gregorian Reform*, Oxford 1970.

⁹¹ E. Sabbe, *loc. cit.*

discipline in zijn klooster te herstellen hadden gefaald, wat van hem allicht een ontvankelijk toehoorder voor deze reformatoische propaganda zal hebben gemaakt. We stellen inderdaad vast dat de aartsbisschop van Canterbury in Sint-Bertijns verbleef op het moment dat Lambrecht onderhandelingen met Hugo aanknoopte betreffende een mogelijke samenwerking. Het is derhalve niet overdreven te stellen dat de persoonlijkheid en het charisma van Anselm niet te verwaarlozen katalysatoren zijn geweest bij de introductie van de cluniacenzerbeweging in Vlaanderen⁹².

Lambrechts plan om Sint-Bertijns te hervormen kon evenwel niet slagen zonder de goedkeuring en medewerking van de graven van Vlaanderen, die zoals gezegd sterk begaan waren met het reilen en zeilen binnen de abdij langs de oevers van de A. Sinds 900, toen Boudewijn de Kale haar in leen kreeg van Karel de Eenvoudige, waren de graven er lekenabt, en hoewel de monniken dankzij de hervorming van Richard van Saint-Vanne het recht terugkregen om zelf hun abt te kiezen, was de graaf toch steeds de *senior* gebleven. Eind elfde eeuw gold die situatie nog steeds, en zonder grafelijke steun hoefde Lambrecht niet eens te dromen van succes⁹³.

Eind 1098, begin 1099, de periode waarin het concept voor de hervorming langzamerhand vaste vorm kreeg, werd Vlaanderen bestuurd door gravin Clementia, terwijl haar echtgenoot Robrecht II deelnam aan de Eerste Kruistocht⁹⁴. Zij was onmiddellijk enthousiast, aangezien ze net als Cluny haar roots in Bourgondië had en bovendien zeer vroom was⁹⁵. Maar de onderhandelingen tussen Lambrecht en de gravin dienden in het diepste geheim te gebeuren, want als de monniken vernamen wat hun abt van zin was, zouden ze ongetwijfeld in opstand komen tegen zijn gezag. Dit verklaart meteen waarom Simon, die de *Gesta abbatum Sithiensium* na Folcuin voortzette, ons slechts een onvolledig relaas van de gebeurtenissen weet mee te delen⁹⁶.

⁹² Ibidem, pp. 124-125.

⁹³ Ibidem, p. 125.

⁹⁴ Dankzij deze onderneming zou de graaf in de geschiedschrijving bekend worden als Robrecht van Jeruzalem, om hem te onderscheiden van zijn vader Robrecht de Fries.

⁹⁵ Th. de Hemptinne, 'Clementia van Bourgondië', in: *Nationaal biografisch woordenboek*, vol IX, Brussel 1981, kol. 73-80.

⁹⁶ E. Sabbe, 'La réforme clunisienne', p. 126.

Gravin Clementia aarzelde echter om een dergelijke onderneming alleen op het getouw te zetten, en zij wendde zich tot de bisschoppen van Terwaan en Atrecht om hun advies in te winnen. Daarnaast consulteerde ze ook Robrecht van Béthune, voogd van Sint-Bertijns, Boudewijn, burggraaf van Sint-Omaars, en een edelman genaamd Baudry⁹⁷. Jan van Waasten schaarde zich van meet af aan achter het project: wellicht was hij nog niet vergeten wat Lambrecht voor hem had gedaan, en wou hij zo een wederdienst bewijzen⁹⁸. Niettemin stonden de bisschoppen over het algemeen vrij argwanend tegenover enkele aspecten van de cluniacenser hervorming, met name de *exemptio* die, naar zij vreesden, de Vlaamse abdijen aan hun macht zou onttrekken. De edelen van hun kant werden niet door dergelijke bezwaren geplaagd, en zegden volmondig hun steun toe⁹⁹.

Vermoedelijk had Lambrecht van de heisa rond de nieuwe bisschop van Terwaan gebruik gemaakt om ook de Heilige Stoel in de onderneming te betrekken. Zoals bekend reisde de abt van Sint-Bertijns in opdracht van gravin Clementia naar Rome om er de verkiezing van Jan van Waasten te laten bekrachtigen. Deze missie, in de lente van 1099, vormde een uitstekend alibi voor Lambrecht om, zonder argwaan te wekken bij de monniken van Sint-Bertijns, zijn aspiraties en die van Clementia aan paus Urbanus II bekend te maken, in de hoop dat deze een goed woordje zou doen bij Hugo van Cluny. De eerste missie, die als dekmantel fungeerde, slaagde mede dankzij de invloed van Anselm bij de Heilige Stoel. Het ligt dan ook voor de hand dat deze niet geaarzeld zal hebben de paus gunstig te stemmen voor een zaak die zowel hemzelf als zijn vriend na aan het hart lag. De aartsbisschop van Canterbury bevond zich trouwens in Cluny toen Hugo besloot de onderhandelingen met Clementia te openen, opnieuw een indicatie van zijn invloedrijke rol¹⁰⁰.

Vanaf het begin werd duidelijk dat er een compromis moest worden gevonden tussen de vanzelfsprekend niet gelijklopende belangen van enerzijds de abt van Cluny en anderzijds de gravin van Vlaanderen. Clementia had immers bepaalde voorwaarden gesteld, waaraan Hugo enkel wilde voldoen indien deze de belangen

⁹⁷ Ibidem, p. 126.

⁹⁸ W. Simons, 'Jan van Waasten', p. 203.

⁹⁹ E. Sabbe, 'La réforme clunisienne', pp. 126-127.

¹⁰⁰ Ibidem, pp. 127-128.

en de waardigheid van zijn abdij niet zouden schaden. Een andere, niet onbelangrijke factor was het te verwachten verzet van de monniken van Sint-Bertijns, die zeker niet zouden dulden dat hun klooster werd gereduceerd tot een filiaal van Cluny. Dat was ook de reden waarom alle besprekingen in het geheim geschiedden. Ten slotte waren de Vlaamse bisschoppen beducht voor een aantasting van hun macht, indien de kloosters in het graafschap naar analogie met andere cluniacenser huizen, middels *exemptio* aan de bisschoppelijke jurisdictie werden onttrokken. Reden genoeg voor Clementia om de terugkeer van Robrecht II af te wachten en het definitieve oordeel aan hem over te laten¹⁰¹.

In een brief aan Hugo, die qua inhoud grotendeels overeenstemt met hetgeen Urbanus II eerder aan de abt van Cluny schreef, bevestigde de gravin dat ze handelde op verzoek van Lambrecht, abt van Sint-Bertijns. Deze abdij en alle rechten die de graven van Vlaanderen er op dat moment en later op konden doen gelden, werden integraal overgedragen aan Cluny, mits toestemming van Robrecht van Jeruzalem. De bisschop van Terwaan behield zijn jurisdictie over het klooster, waarvan de abten voortaan uit cluniacenser monniken moesten worden gekozen en door de abt van Cluny bevestigd. Zij dienden zich aan de *consuetudines* te houden, op straffe van cassatie van hun benoeming¹⁰².

Toen graaf Robrecht in 1101 terugkeerde uit het Heilig Land, werden de onderhandelingen onder impuls van zijn echtgenote en abt Lambrecht nieuw leven ingeblazen. De monniken van Sint-Bertijns, om wie het tenslotte allemaal draaide, werden nog steeds in het ongewisse gelaten omtrent hun toekomst. Om toch maar te vermijden dat er iets van de plannen zou uitlekken, ging men niet in op de vraag van bisschop Jan van Waasten om het kapittel van Terwaan in deze zaak te kennen. Alle voorzorgsmaatregelen bleken echter vergeefs toen de monniken het nieuws over de onderhandelingen vernamen van de kanunniken van Sint-Omaars, die geen gelegenheid onbenut lieten om verdeeldheid te zaaien bij hun burens en historische rivalen¹⁰³.

¹⁰¹ Ibidem, pp. 128-129.

¹⁰² Ibidem, pp. 129-130.

¹⁰³ Ibidem, pp. 130-131. Zie voor een gedetailleerde schets van deze rivaliteit, en hoe zij met behulp van hagiografie werd uitgevochten: K. Ugé, *Creating the monastic past in medieval Flanders*, York 2005.

De forse tegenwind die Lambrecht daarop van zijn monniken kreeg, konden hem evenwel niet van zijn ideaal doen afzien. Integendeel, strijdlustiger dan ooit besloot hij zijn bisschop en vriend Jan van Waasten te vergezellen op een pelgrimstocht naar Rome. Maar de monniken koesterden – terecht – argwaan, en stuurden een spion mee om zeker te zijn dat Lambrecht ook effectief naar de Eeuwige Stad reisde. Dat was deze uiteraard geenszins van plan, en nadat hij zich van zijn waakhond had ontdaan in een cluniacenser *cella*, zette de abt koers richting Cluny, terwijl bisschop Jan verder trok naar Rome:

*'Hac promissione monachis suspensis, interim parabatur profectio ad papam Johannis episcopi aeclesiae Morinensis, cum quo se abbas profecturum asseruit. Sed illi scientes nil esse quod pretendebat, interdixerunt ei tumultuose, ne iret. Profectus est tamen cum episcopo. Monachum, quem secum assumpsit, in quadam Cluniacensiam cella sub custodia inclusit. Ipse vero Cluniaci remansit, professionem fecit, ordinem didicet. Episcopus usque Romam pervenit.'*¹⁰⁴

Men heeft Lambrechts beslissing wel geïnterpreteerd als een uiting van onmacht en moedeloosheid; terneergeslagen door de volgehouden boosheid van zijn monniken zou hij ingetreden zijn in het moederklooster, waar hij dan individueel volgens zijn gekoesterde idealen kon leven. Etienne Sabbe is daarentegen de mening toegedaan dat Lambrecht intrad en zijn geloften aflegde, opdat hij ter plaatse met eigen ogen de praktische toepassing van de cluniacenser *consuetudines* zou kunnen aanschouwen en die ervaring meenemen naar Sint-Bertijns¹⁰⁵.

Toen Jan van Waasten alleen naar Vlaanderen terugkeerde, begrepen de monniken dat ze in de maling genomen waren, en ze hoefden niet lang te zoeken waar hun abt zich zou kunnen schuilhouden. Lambrecht weigerde in te gaan op het verzoek van een eerste delegatie die hem in Cluny opzocht, en keerde pas terug nadat men hem tot tweemaal toe gesmeekt had. Bij zijn aankomst te Sint-Bertijns werd hij slechts opgewacht door een klein groepje monniken, die ermee dreigden hem te zullen afzetten indien hij het werkelijke opzet van zijn verblijf in

¹⁰⁴ *Gesta abbatum*, p. 648.

¹⁰⁵ E. Sabbe, 'La réforme clunisienne', p. 131.

Cluny niet onthulde, m.n. of hij daar de geloften had afgelegd. Maar Lambrecht zwichtte niet, en om de smeulende insubordinatie de kop in te drukken, riep de abt zijn *militēs* ter hulp en zorgde ervoor dat de grootste onruststokers werden overgeplaatst:

*Venienti pars conventus maxima debitam reverentiam noluerunt exhibere ; pauci tamen ei obviam exiere. In crastino eum convenerun, si professus esset Cluniaci. Illo neque negante neque asserente, publice dixerunt, se illi nolle obedire, nisi negaret aut assereret. Ille autem ab aspectibus se subripiens, clam convocatis militibus suis cum gladiis, illis ex improvviso supervenit, rebelles cepit et in diversis aecclessis dispersos inclusit.*¹⁰⁶

Alleen uit die zelfverzekerde doortastendheid blijkt afdoende dat hij niet naar Cluny was gegaan om Sint-Bertijns de rug toe te keren.

Nu de meest subversieve elementen verdwenen waren, achtte Lambrecht de tijd rijp om de hervorming van zijn abdij af te ronden. Met toestemming van Hugo haalde hij enkele monniken uit Cluny naar Sint-Bertijns, waar hun strikte discipline zoveel consternatie veroorzaakte onder de resterende oorspronkelijke *Bertinienses*, dat velen onder hen wegvluchtten of zelfs opteeden voor vrijwillige ballingschap. De invoering van de cluniacenser *consuetudines* had echter ook een positieve keerzijde, die dat verlies aan mankracht compleet onderving: Sint-Bertijns trok van heinde en verre nieuwe monniken aan, die begeistert waren door de nieuwe rigide leefwijze. Het ging hierbij voornamelijk om religieuzen die hun nog niet hervormde kloosters vaarwel zeiden, maar ook krijgslieden voelden zich geroepen tot een monastiek bestaan. Weldra bood Sint-Bertijns onderdak aan 180 monniken, een recordaantal dat voorheen nimmer werd gehaald¹⁰⁷.

Het hervormde Sint-Bertijns werd een bolwerk voor de cluniacenser beweging, waarvan de invloed afstraalde op andere Vlaamse kloosters. Auchy-les-Moines was de eerste abdij om haar voorbeeld te volgen en de *consuetudines* te introduceren met behulp van monniken die Hugo van Cluny naar Sint-Bertijns

¹⁰⁶ *Gesta abbatum*, p. 648.

¹⁰⁷ E. Sabbe, 'La réforme clunisienne', p. 132.

gezonden had. In 1106 was Sint-Winoksbergen aan de beurt. Abt Ingelbrecht, over wiens gekonkel we het hoger reeds hadden, was omstreeks 1094 overleden en had op zijn sterfbed de ware toedracht van zijn verraad opgebiecht¹⁰⁸. Prompt werd Ermengerus in ere hersteld, van alle blaam gezuiverd, om het klooster gedurende enige tijd te leiden¹⁰⁹.

Ondertussen was ook hier de monastieke discipline ver te zoeken, hetgeen voor bisschop Jan een vervelende doorn in het oog was. Daarom besloot hij, in nauw overleg met graaf Robrecht en gravin Clementia, Lambrecht opdracht te geven Sint-Winoksbergen terug naar het rechte pad te leiden. De abt van Sint-Bertijns vertrouwde deze taak toe aan zijn prior Hermes. Deze nu was van kindsbeen af (*a puericia nutritus*) monnik geweest te Sint-Bertijns en verbleef op dat moment in Cluny bij wijze van ‘stage’. Blijkbaar had men uit vorige ervaringen geleerd dat cluniacenzers in oude benedictijnse kloosters bepaald vijandig werden onthaald, want Hermes liet zich bij zijn intrede op de Groenberg escorteren door Robrecht van Jeruzalem, Jan van Waasten en Lambrecht van Sint-Bertijns. Door dit machtsvertoon bleef gewelddadig protest uit; monniken die zich desondanks niet in de nieuwe observantie konden vinden, mochten uit eigen beweging weggaan of werden, volgens de beproefde aanpak, overgeplaatst indien ze toch weerstand boden¹¹⁰.

Hermes trof de Sint-Winoksabdij aan in een verregaande staat van verval. Zijn krachtdadig optreden om het kloosterdomein te herstellen ging echter gepaard met een onbuigzame strengheid die zijn monniken niet apprecieerden. Spoedig werd hij dan ook vergeleken met de meedogenloze Farao uit het boek Genesis, en tot ontslag gedwongen. Een latere poging om de controle over de abdij terug in

¹⁰⁸ *Gesta abbatum*, p. 650: ‘*Qui [Ingelbertus], imminente mortis articulo, publice confessus est, patrem suum a se iniuste accusatum et infamatum*’.

¹⁰⁹ A. Pruvost plaatst het overlijden van Ingelbrecht in 1104, en de dood van Ermengerus in 1106 en baseert zich daarvoor op de zeventiende-eeuwse *Catalogus reverendorum abbatum monasterii S. Winnoci*. Aangezien beiden echter voorkomen op de *rotulus* van Fulk van Corbie (†1097), staan we voor een probleem. Bovendien verschijnt er een zekere abt *Elmengerus* samen met Jan van Waasten in een oorkonde uit oktober 1103. Ofwel heeft Sint-Winoksbergen dus twee gelijknamige abten na elkaar gekend, ofwel hebben de monniken zich zelf vergist door Ermengerus in 1097 aan de *rotulus* toe te voegen, mogelijk omdat hij al die tijd geen teken van leven gaf en volgens hen wel dood moest zijn. Over de sterfdatum van Ingelbrecht bestaat weinig twijfel, maar voorts zal deze kleine anomalie wellicht onoplosbaar blijven. Zie: N.N. Huyghebaert, ‘Un moine hagiographe: Drogon de Bergues’, *SE*, 20 (1971), p. 219 n. 35.

¹¹⁰ *Gesta abbatum*, p. 650 c. 72-74.

handen te krijgen mislukte, en Hermes moest zich als kluizenaar terugtrekken in een kerkje dat ressorteerde onder een klooster in de buurt van Reims. In de loop van de twaalfde eeuw werd de hervorming van Sint-Winoksbergen afgerond onder het abbatiaat van respectievelijk Thomas (1121-1130) en Alfgerus (1130-1148). Bronnen uit deze periode zijn jammer genoeg erg schaars¹¹¹.

Ondertussen bleef de cluniacenser hervorming zich verspreiden. In 1109 kwamen monniken van Sint-Bertijns de *consuetudines* introduceren in Sint-Vaast, tot verdriet van enkele weerspannige aanhangers van de oude Lotharingse observantie van Richard van Saint-Vanne. Van hun dreigement om zich terug te trekken in de priorij van Haspres kwam evenwel niets in huis, en op advies van wijze medebroeders verzoenden ze zich met de nieuwe regel¹¹².

Een gelijkaardige situatie deed zich voor in de Sint-Pietersabdij van Gent. Daar diende de nieuwe abt op te boksen tegen zowel aanhangers van Richard als luie monniken die zich als domme kalveren (*vituli*) verzetten tegen elke vorm van discipline. Om deze laatste mores te leren wendde abt Arnulf zich tot Lambrecht van Sint-Bertijns, die van de gelegenheid gebruik maakte om Sint-Pieters in te lijven bij Cluny. Hij stuurde er twaalf van zijn eigen monniken heen, onder bescherming van de jonge graaf Boudewijn VII Hapkin, die zijn vader Robrecht II was opgevolgd, alsook zijn moeder, gravin Clementia, de bisschop van Terwaan en Lambrecht zelf. Van daaruit was het maar een kleine stap naar de hervorming van Sint-Baafs, en nog andere Vlaamse kloosters die Simon Gandensis evenwel niet bij naam noemt¹¹³.

Het is onderhand wel duidelijk dat religieuze hervorming in Vlaanderen steeds gepaard ging met goedkeuring en actieve medewerking vanwege de graaf. Zoals Robrecht van Jeruzalem samenwerkte met Lambrecht van Sint-Bertijns, zo fungeerde zijn voorvader Arnulf de Grote in de tiende eeuw als beschermheer en opdrachtgever van Gerard van Brogne¹¹⁴. Een eeuw later riep Boudewijn met de Baard de hulp in van Richard van Saint-Vanne om de discipline in Sint-Vaast te herstellen, een initiatief dat door zijn zoon Boudewijn van Rijsel, dankzij de hulp

¹¹¹ N.N. Huyghebaert, 'De abdij te Sint-Winoksbergen', p. 64.

¹¹² E. Sabbe, 'La réforme clunisienne', p. 133.

¹¹³ Ibidem, pp. 133-134.

¹¹⁴ Zie: J. Leclercq, 'Mérites d'un réformateur et limites d'une réforme', *RB*, 75 (1960), pp. 232-240.

van Poppo van Deinze werd uitgebreid naar alle Vlaamse kloosters. Het was ten slotte geen verrassing dat uitgerekend een kruisvaarder als Robrecht II zich zo intensief met de cluniacenser hervorming zou bezighouden, vermits beide fenomenen nauw aan elkaar gelinkt zijn. Boudewijn VII Hapkin zou zich in dat opzicht een waardige opvolger tonen, door zijn inspanningen om de *consuetudines* in alle Vlaamse kloosters ingang te laten vinden¹¹⁵.

Het autochtone karakter van de cluniacenser beweging in Vlaanderen werd nog versterkt door de passieve houding van Hugo van Cluny. De befaamde abt realiseerde zich immers maar al te goed dat de minste interventie van zijn kant, door de vrijgevochten Vlaamse monniken kon geïnterpreteerd worden als een onverdraaglijke inbreuk op hun rechten. Precies om dergelijke reactie te voorkomen, en de hervorming alle slaagkansen te bieden, beperkte hij zich ertoe zijn volle steun te verlenen aan het project van Clementia en Lambrecht. Dit is ongetwijfeld een bepalende factor geweest in het succes van de hervorming¹¹⁶.

Maar er is meer: met uitzondering van Sint-Bertijns ontwikkelde geen enkel Vlaams klooster een formele geïnstitutionaliseerde band met Cluny. Juist deze tendens tot centralisatie vormde de speerpunt van de hervormingsbeweging, maar in Vlaanderen bleef het bij de invoering van de *consuetudines* en verder hadden de hervormde religieuze instellingen niet de minste verplichting jegens de Bourgondische abdij. Bijgevolg behielden de kloosters in onze streken hun onafhankelijkheid ten opzichte van Cluny en a fortiori ten opzichte van elkaar. Zo blijkt dus zonneklaar dat de onafhankelijkheidsdrang van de Vlaamse monniken sterker was dan de centralisatiepolitiek van Cluny¹¹⁷.

Sint-Bertijns was dus de vreemde eend in de bijt. Op zich geen verrassing, gezien het enthousiasme van haar abt voor de cluniacenser beweging en haar rol in de verspreiding van die idealen in de rest van Vlaanderen. In een oorkonde, door J.M. De Smet gedateerd op 8 februari 1100, werd de abdij overgedragen aan Cluny¹¹⁸. Hugo van Cluny had zich er steeds voor gehoed, zoals we reeds aangaven, om al te veel bemoeienis met de gang van zaken aan de dag te leggen.

¹¹⁵ E. Sabbe, 'La réforme clunisienne', pp. 135-136.

¹¹⁶ Ibidem, p. 136.

¹¹⁷ Ibidem, p. 137.

¹¹⁸ Zie specifiek over deze chronologische kwestie: J.M. De Smet, 'Quand Robert II confia-t-il Saint-Bertin à Cluny?', *RHE*, 46 (1952), pp. 160-164.

Concreet betekende dit dat hij niet tussen zou komen in de verkiezing van de abt van Sint-Bertijns, hoewel die situatie zich op dat moment nog niet voordeed en de clause dus per definitie vooralsnog zinledig was. Hugo stierf in 1109 en werd opgevolgd door Pontius van Melgueil, die over heel wat minder diplomatische gaven beschikte dan zijn legendarische voorganger. Hij vatte de onderwerping van Sint-Bertijns aan Cluny bijzonder letterlijk op en gedroeg zich ten overstaan van haar monniken als een echte *abbas abbatum*. Meer was er niet nodig om een zinderend meningsverschil te doen losbarsten tussen de autochtone Vlaamse monniken (*nostrates*) en hun medebroeders van Bourgondische afkomst (*cluniacenses nobiscum tum conversantes*). Hoewel Lambrecht zijn best deed om te schipperen tussen de exorbitante eisen van Pontius enerzijds, en de zorg voor zijn levenswerk anderzijds, deden de capriolen van de abt van Cluny de steun in Vlaanderen zienderogen afnemen. Zijn arrogant optreden kostte hem de steun van zowel het grafelijk hof als de bisschop van Terwaan, al zou het conflict pas in 1143 zijn beslag kennen. Daarmee herwon Sint-Bertijns uiteindelijk haar autonomie¹¹⁹.

1.6. Bisschop Jan van Waasten (1099-1130) en de Gregoriaanse hervorming in Vlaanderen

Aangezien we hoger reeds de Gregoriaanse hervorming aanstipten, en bisschop Jan van Waasten bij de invoering daarvan in onze streken net zo'n invloed uitoefende als bij de opkomst van Cluny in Vlaanderen, lijkt het ons nuttig deze fascinerende figuur en zijn reformatorische werkzaamheden even toe te lichten. Het is uiteraard niet de bedoeling om een exhaustief overzicht te geven van de Gregoriaanse hervorming in het algemeen; hoewel zeer interessant, zou zo'n uiteenzetting ons te ver leiden zonder iets wezenlijks aan ons onderzoek toe te voegen. Veeleer proberen we enkele relevante beschouwingen en feiten te noteren, opnieuw met de bedoeling een stevig historisch raamwerk te bieden voor ons eigenlijke, op hagiografie gebaseerd, exposé.

¹¹⁹ E. Sabbe, 'La réforme clunisienne', pp. 137-138.

De Gregoriaanse hervorming was zonder twijfel een van de meest fundamentele ontwikkelingen binnen de middeleeuwse Kerk. Haar voornaamste protagonist, Gregorius VII (1073-1085), had zich tot doel gesteld de scheefgegroeide verhouding met de wereldlijke autoriteiten te corrigeren. Sinds de Karolingische periode waren kerkelijke instellingen, goederen en gezagsdragers verstrengeld in een onoverzichtelijk kluwen van gewonterechtelijke relaties met allerlei wereldlijke heren die graag met de gang van zaken interfereerden. Vier aspecten in het bijzonder riepen veel weerstand op bij hervormingsgezinden, in de eerste plaats de lekeninvestituur, waarbij een clericus zijn kerkelijk ambt uit handen van een leek ontving. Met name de praktijk in het Heilig Roomse Rijk, waar bisschoppen en abten als vazallen van de keizer zowel de investituur met staf en ring ontvingen als de wereldlijke macht in hun diocees of abdijvorstendom, werd beschouwd als verreweg de meest verfoeilijke aberratie van dit systeem¹²⁰.

Lekenvorsten controleerden dus vaak hele bisdommen en abdijen; daarnaast waren belangrijke kerkelijke inkomsten door wereldlijke heren geüsurpeerd. Ook daartegen ageerde Gregorius, evenals tegen de kwalijke gewoonte van sommige leken om kerkelijke inkomsten voor eigen rekening te innen en ambten aan de hoogste bieder te verpatsen. Deze zwendel in kerkelijke ambten noemt men, zoals hoger gezegd, simonie, maar ook geestelijken konden zich daaraan bezondigen. Tot slot kante de hervorming zich eveneens tegen het priesterhuwelijk, dat als een symptoom van de morele decadentie onder de clerus werd ervaren.

Paus Gregorius en zijn opvolgers realiseerden zich maar al te goed dat hun reformatorisch programma nogal wat heilige huisjes onderuithaalde. Mede om hun handelwijze te rechtvaardigen grepen ze dan ook terug naar het evangelie en stelden hun onderneming voor als een *renovatio*, een zuivering van de bestaande toestand. Dat was noodzakelijk om critici, die hen een breuk met de traditie verweten, de mond te snoeren. Een klassiek geworden quote dienaangaande werd in 1092 door Urbanus II gelanceerd in een brief aan Robrecht de Fries: ‘Indien gij aanvoert dat dit recht [op de nalatenschap van overleden clerici] steunt op een

¹²⁰ W. Simons, ‘Jan van Waasten’, p. 192-193.

eeuwenoud gebruik in uw land, weet dan dat uw Schepper heeft gezegd: “Ik ben de waarheid”, en niet “het gebruik of de gewoonte”¹²¹.

De Gregoriaanse hervormingsbeweging zou pas geïnstitutionaliseerd worden onder de paus die haar zijn naam gegeven heeft. Haar ideologische wortels reiken echter een eind verder terug in de tijd, m.n. tot de tiende eeuw. Het systeem van een centraal bestuurd congregatie van dochterhuizen met aan het hoofd een moederabdij, zoals dat door Cluny werd geïntroduceerd, effende het pad voor een performant netwerk van vrije kerkelijke instellingen¹²². De opkomende Godsvredebeweging tilde de Kerk dan weer uit boven het verstikkende netwerk van gewoonterechtelijke relaties en schiep een klimaat van boetedoening dat bij overtreders vlugger een schuldgevoel opriep en zorgde dat ze bijvoorbeeld geïsurpeerde kerkelijke eigendommen snel teruggaven¹²³.

In de elfde eeuw culmineerden al deze tendensen in een omvangrijk religieus réveil, waarin men opnieuw belangstelling toonde voor die passages in de Handelingen der Apostelen waarin men de definitie van de *vita apostolica* kon lezen¹²⁴. Daarmee doelde men op de leefwijze van de eerste christengemeente in Jeruzalem, waar volstreekte armoede primeerde en privébezit taboe was. Walter Simons verklaart deze interesse vanuit de economische opleving die West-Europa toen kende. Sommige mensen voelden zich oncomfortabel in een samenleving die steeds meer op winstbejag dreef en zochten een uitlaatklep voor dit onbehagen in een ascetisch bestaan als kluizenaar, zoals bijvoorbeeld Robert van Arbrissel, Stefanus van Obazine of Robert van Molesme, de stichter van Cîteaux¹²⁵.

Anderen verkozen dan weer om niet enkel hun idealen van *contemptus mundi* in de praktijk te brengen, maar door rondreizend te prediken hun lekengehoor van de juistheid van deze handelwijze te overtuigen: deze kluizenaars noemt men *Wanderprediger*¹²⁶. In 1059 bereikte de nieuwe wind ook de

¹²¹ Urbanus refereert hier aan een patricistische interpretatie van Joh. 14:6: ‘Ik ben de weg en de waarheid en het leven’. Zie: W. Simons, ‘Jan van Waasten’, p. 194.

¹²² H.E.J. Cowdrey, *The Cluniacs and the Gregorian Reform*, Oxford 1970.

¹²³ Idem, ‘The Peace and the Truce of God in the eleventh Century’, *Past and present: A Journal of Historical Studies*, 46 (1970), pp. 42-67.

¹²⁴ Hnd. 2:41-47 en 4:32-37.

¹²⁵ G. Constable, *Monks, Hermits and Crusaders in Medieval Europe*, London 1988.

¹²⁶ Ch. Dereine, ‘Les prédicateurs “apostoliques” dans les diocèses de Thérouanne, Tournai et Cambrai-Arras durant les années 1070-1125’, *Analecta Praemonstratensia*, 59 (1983), pp. 171-189.

kanunnikengemeenschappen. Sinds de Regel van Aken in 816 werd afgekondigd, hadden zij in, naar reformatorische normen, lakse gemeenschappen geleefd, waar privébezit en vleesconsumptie waren toegestaan. De monnik Hildebrand, de latere paus Gregorius VII, was op de Romeinse synode al helemaal niet te spreken over het feit, dat de Regel van Aken tot stand was gekomen onder auspiciën van een leek, koning Lodewijk de Vrome. Voortaan zouden kanunniken samenleven in reguliere kapittels, waar aan de morele verbetering van de clerus kon worden geschaafd¹²⁷.

Onze voornaamste bron voor het leven van Jan van Waasten is de biografie die aartsdiaken Walter aan hem wijdde. Deze was aanvankelijk een regulier kanunnik in een collegiale kerk (waarschijnlijk Ieper) die onder impuls van de bisschop van Terwaan werden hervormd. Walters benoeming tot aartsdiaken in 1117 was het startsein voor een nauwe samenwerking die eindigde met Jans dood op 27 januari 1130. Nauwelijks enkele maanden later, in de herfst van dat jaar, had Walter zijn *Vita Johannis episcopi Teruanensis*¹²⁸ voltooid – uitzonderlijk snel dus. Hij was daarmee niet aan zijn proefstuk toe, want drie jaar eerder had hij een Vita geschreven over de vermoorde graaf Karel de Goede¹²⁹.

Jan werd naar alle waarschijnlijkheid rond 1065 geboren *in villa cui Garnestanum vocabulum*: traditioneel neemt men aan dat hiermee Waasten (Warneton) wordt bedoeld, maar aangezien hij later een priorij van Sint-Bertijns heeft gesticht in de kerk van Neerwaasten, met de expliciete vermelding dat zijn ouders Willem en Fagala er begraven lagen, moeten we zijn wieg daar misschien ook situeren. In elk geval is er over zijn jeugd of zelfs zijn leven voor de bisschopsverkiezing tout court, quasi niets met zekerheid bekend¹³⁰.

Zoals gebruikelijk in die tijd volgde hij zijn opleiding aan verschillende klooster- en kapittelscholen. Walter noemt slechts twee leermeesters, namelijk magister

¹²⁷ W. Simons, 'Jan van Waasten', p. 195. Zie ook: L. Milis, 'Van vrije kluizenaars tot georganiseerde kanunniken. Een spirituele revolutie in de Hoge Middeleeuwen', *Trajecta*, 6 (1997), pp. 305-317.

¹²⁸ *Vita Johannis*, pp. 1136-1150.

¹²⁹ N.N. Huyghebaert, 'Gautier de Théroutanne, archidiacre de Morinie, hagiographe et canoniste au XIIe s.', in: *DHGE*, vol. XX, Paris 1984, kol. 115-116.

¹³⁰ W. Simons, 'Jan van Waasten', pp. 199-200.

Lambrecht van Utrecht, maar vooral Ivo van Chartres, de befaamde canonist en belangrijkste vertegenwoordiger van de Gregoriaanse hervormingsbeweging in Noord-Frankrijk. Zijn ideeën hebben Jan blijvend gevormd, waarna deze korte tijd in het Sint-Pieterskapittel van Rijsel verbleef, maar er niet kon aarden in een volgens hem al te wereldse leefwijze. Hij trok zich dan maar terug in de abdij van Mont-Saint-Eloi, een vroegmiddeleeuws seculier kapittel dat in 1066 was geregulariseerd¹³¹.

In de hoedanigheid van regulier kanunnik reisde Jan met bisschop Lambrecht van Kamerijk naar het concilie van Clermont, waar paus Urbanus II de eerste kruistocht zou verkondigen. Ze hadden allebei onderwijs genoten van Ivo van Chartres en hadden ook in Rijsel een korte tijd samen doorgebracht. Een oorkonde van 3 februari 1096 toont aan, dat Jan in de entourage van Lambrecht was opgenomen: hij staat er immers vermeld als aartsdiaken van Artesië. In die functie kwam hij in contact met de jonge kluizenaarsstichting Arrouaise, die in 1097 werd bevestigd door bisschop Lambrecht en waar een strenge vorm van regulier leven bloeide (de zogeheten *ordo novus*) die grote weerklank zou vinden in Frankrijk en de Nederlanden¹³².

Jan beschikte over de nodige kwaliteiten die van hem de ideale kandidaat-bisschop maakten. Hij interesseerde zich voor de recentste spirituele stromingen binnen de Kerk, had nauwe banden met allerlei invloedrijke figuren en beschikte over een grondige talenkennis (Latijn, Romaans en Diets). Eenmaal verkozen, selecteerde hij zijn dichte medewerkers uit een kring van hooggeplaatste intimi: Achard en Richer hadden banden met Arrouaise, Gerard en Herbert, kanunniken van respectievelijk Kamerijk en Voormezele, en later Gerard van Waalskappel en zijn biograaf Walter. Bovendien onderhield hij geregeld contact met abt Lambrecht van Sint-Bertijns (cf. supra) alsook abt Gerard van Ham (1080-1106), proost Bernard van Watten (1087-1115), Cono, een overste van Arrouaise die vervolgens benoemd werd tot kardinaal van Praeneste en pauselijk legaat (1108-1127)¹³³.

¹³¹ Ibidem, pp. 200-201.

¹³² Ibidem, p. 201.

¹³³ Ibidem, p. 202.

Jan ontplooidde zijn hervormingsactiviteit steeds volgens eenzelfde schema. In seculiere kapittels verving hij de overste door één van zijn getrouwen, voerde het gemeenschappelijk leven in en stuurde de weerbarstige kanunniken naar verschillende andere instellingen. Zo ging hij tewerk bij de hervorming van het Sint-Maartenskapittel te Ieper, en op analoge wijze in Lo, Voormezele, Choques en Phalempin (hoewel dit in het bisdom Doornik lag)¹³⁴.

Naast de hervorming van kapittels zette Jan zich tevens in voor de verbreiding van de cluniacenser congregatie onder Vlaamse abdijen. We hebben hoger reeds toegelicht wat zijn rol in dat verhaal was. Maar als bisschop stond hij ook open voor nieuwe initiatieven: in 1128 wijdde hij de eerste kerk van de abdij Ten Duinen, die gegroeid was rond een kluizenaarsnederzetting en de *consuetudines* volgde van de congregatie van Savigny, om dan uiteindelijk in 1138 aansluiting te zoeken bij Cîteaux¹³⁵.

De krachtlijnen van de Gregoriaanse hervorming werden, vooral in Frankrijk, druk besproken op concilies en synoden: tussen 1050 en 1150 hadden er maar liefst tweehonderdvijftig dergelijke kerkvergaderingen plaats waaraan meerdere Franse prelaten deelnamen. Jan van Waasten was zeker aanwezig op de concilies van Clermont (1095), Troyes (1107), Beauvais (1114) en Reims (1119). Op de provinciale synoden van Sint-Omaars (1100), Reims (1103 en 1115) en Beauvais (1120) ontbrak hij niet. Men debatteerde er uiteraard over zaken als de kruistocht, simonie en de lekeninvestituur, al valt moeilijk te zeggen in hoeverre de conciliebesluiten zich vertaalden in efficiënt bestuur. In elk geval was hij zeer begaan met de Godsvredeproblematiek, wat in 1120 zou uitmonden in de *Pax Morinensis*, een synthese van alle oudere bestanden die voordien in het bisdom Terwaan waren afgekondigd¹³⁶.

In de laatste jaren van zijn bewind zou de bisschoppelijke macht grondig beginnen tanen, en niet alleen doordat de Vlaamse graaf steeds meer de autoriteit inzake de Godsvrede monopoliseerde. Ergens tussen 1119 en 1127 had Sint-Omaars een overeenkomst gesloten met Karel de Goede, die een gevoelige

¹³⁴ Ibidem, p. 203.

¹³⁵ Ibidem, p. 205; M. Dubuisson, J.-B. Lefèvre & J.-Fr. Nieuws, 'Une lecture nouvelle des sources relatives aux origines pré-cisterciennes et cisterciennes de l'abbaye des Dunes (1107-1138)', *RHE*, 97 (2002), pp. 59-89.

¹³⁶ W. Simons, 'Jan van Waasten', pp. 205-206.

bepierking inhiel van de kerkelijke rechters in zaken waarbij burgers van deze stad betrokken waren. Deze concessies aan het wereldlijk gezag kunnen verklaard worden door zijn zeer zwakke gezondheid, maar ook door het feit dat veel van zijn geestesgenoten dood of stervende waren¹³⁷.

1.7. Besluit

De geschiedenis van de abdij van Sint-Winoksbergen heeft een merkwaardig parcours afgelegd. Gesticht door Boudewijn II in 900 als een seculier kanunnikenkapittel verbonden aan de collegiale Sint-Maartenskerk en door diezelfde graaf begiftigd met de relieken van de heilige Winok van Wormhout, installeerde diens kleinzoon Boudewijn IV in 1022 een benedictijner abdij op de Groenberg, bevolkt door monniken van Sint-Bertijns. Hierdoor werd tussen beide instellingen, het machtige moederklooster aan de A enerzijds en de jonge Sint-Winoksabdij anderzijds, een hechte afhankelijkheidsrelatie gecreeërd.

Mede door deze band werd Sint-Winoksbergen nauw betrokken bij de turbulente religieuze geschiedenis in Vlaanderen en het bisdom Terwaan, vaak tegen wil en dank. Vooral ten tijde van abt Ingelbrecht en zijn rivaal Manasses van Saint-Airy was de Groenberg het toneel voor een verhit conflict tussen hervormingsgezinden en conservatieven. Anderzijds was het aan de goede relatie met de Vlaamse graven te danken, dat de cluniacenser beweging in Vlaanderen vaste voet aan de grond kon krijgen, al was men enkel in Sint-Bertijns echt enthousiast.

¹³⁷ Ibidem, pp. 206-207.

2 De hagiografische bronnen

2.1. Inleiding

Nu we een historisch referentiekader hebben verworven, is het moment gekomen om ons tot de hagiografische bronnen te wenden. Zij spelen een cruciale rol in de middeleeuwse heiligenverering en bieden, al naargelang het type bron, antwoord op diverse vragen die de vrome monnik en de modale pelgrim zich stellen. Vitae belichten, zoals de naam reeds aangeeft, de levensloop van de heilige in kwestie. Wie zich verwacht aan een biografie in de moderne zin van het woord, komt evenwel bedrogen uit. Een Vita is in de eerste plaats bedoeld om de cultus van de heilige te stimuleren door hem af te schilderen als een voorbeeldfiguur die navolging verdient. De hagiograaf dicht hem bepaalde kenmerken toe en gaat hierbij selectief te werk, in die mate dat de Vita weergeeft hoe de heilige in overeenstemming met zijn faam en vroomheid had kunnen/moeten handelen, eerder dan hoe hij in werkelijkheid gehandeld heeft. Tussen de dood van de heilige en de totstandkoming van zijn Vita liggen bovendien vaak ettelijke decennia, in het geval van de heilige Winok zelfs eeuwen, zodat de minieme historische kern in de loop der jaren door de invloed van orale tradities aangroeit tot een semi-legendarisch konterfeitsel.

Naast Vitae compileert men ook Miracula. Aangezien mirakels zich ten allen tijde na de dood van de heilige kunnen voordoen, staan zij veelal dichter bij de auteur die ze optekent. Vaak is hij zelfs een tijdgenoot, hetgeen de overlevering natuurlijk ten goede komt. Behoort de auteur daarenboven tot pakweg het klooster waar de relieken van de heilige worden vereerd, dan krijgt de beschrijving van een mirakel de allure van een ooggetuigenverslag. Dat ontslaat de historicus natuurlijk niet van de plicht enige zin voor kritiek aan de dag te leggen, en niet zomaar te geloven wat men ons vertelt.

2.2. *Miracula S. Winnoci*

Het komt niet als een verrassing dat uitgerekend de heilige Winnocus of Winok in de Bergse hagiografie veruit het best vertegenwoordigd is. Sinds de plechtige translatio van zijn relieken in 899/900 was hij, zoals we reeds zeiden, de patroonheilige van het seculier kanunnikenkapittel dat door Boudewijn II op de Groenberg was gesticht. Hoewel zij in 1022 door benedictijnen zouden worden vervangen, hebben de kanunniken ons niettemin een hagiografisch getuigenis nagelaten. Het betreft de *Miracula S. Winnoci*, bestaande uit twee delen die afzonderlijk tot stand zijn gekomen: de zogeheten *miracula antiquiora* (c. 1-4) dateren nog van voor de translatio, die pas in mirakel 6 wordt vermeld. Mirakel 3 laat ons toe zoniet de auteur, dan toch zijn milieu te identificeren. Tijdens een processie, zo vertelt hij ons in de eerste persoon meervoud, raakt een kostbare lantaarn vermist. Nadat men de ganse nacht vergeefs heeft gezocht, wordt het voorwerp uiteindelijk door de koster teruggevonden in de kap van zijn koormantel *qua tunc etiam canonici utebamur*¹³⁸.

Ook de *miracula recentiora* moeten vòòr de komst van de monniken geplaatst worden, al zijn ze wellicht na 1022 opgetekend. Mirakel 10 biedt daarvoor een duidelijke aanwijzing: daarin is namelijk sprake van een zekere Adalhard, meier van Zwevezele. Zelf lid van de *familia sancti Winnoci*, m.a.w. een horige van het sticht, en bovendien *ad servitium pertinens*, stond hij aan het hoofd van verschillende horigen die werkzaam waren op de *villa Suuivesele*. Enkelen onder hen waren nu op de vlucht geslagen en zo in de streek rond Bonen aanbeland, waar zij in handen vielen van een boosaardige heer, Mirolf genaamd. Deze wierp de vluchtelingen in zijn kerker, om ze later aan Engelse slavenhandelaars te verkopen.

Adalhard was intussen zijn horigen op het spoor gekomen en meldde zich bij Mirolf aan om hen terug te eisen. Daar wilde deze niets van weten, erger nog: hij nam ook de meier gevangen. Terwijl Adalhard in de kerker lag, riep hij de heilige Winok aan, die prompt op een nacht verscheen en hem bevrijdde van zijn boeien.

¹³⁸ MR, p. 781.

De meier spoedde zich huiswaarts, echter zonder zijn horigen, na eerst in Bergen zijn dank aan de heilige te hebben betuigd.

Wie in de bronnen m.b.t. de goederen van de Sint-Winoksabdij op zoek gaat naar de *villa Zwevezele*, komt van een kale reis terug. Noch in de oorkonde van Boudewijn V uit 1067, noch in de bul van paus Paschalis II uit 1107, en al evenmin in oorkonden van Karel de Goede (1121) en Filips van de Elzas (1183) wordt *Zwevezele* vernoemd bij het domein van de abdij. Dit goed moet dus behoord hebben tot de bezittingen van het seculiere kapittel. Zoals bekend hadden de kanunniken bij hun afzetting in 1022 alle oorkonden van het sticht meegenomen en de goederen voor zichzelf gehouden, waardoor Boudewijn V in 1067 een omvangrijke schenking moest doen aan de abdij, opdat die toch enige inkomsten zou genereren. De *villa Zwevezele* had dus tot 1022 deel uitgemaakt van het sticht, waarna een – ongetwijfeld gehuwde – kanunnik ermee aan de haal was gegaan om het bijvoorbeeld aan zijn kinderen te schenken. Aangezien de mirakels in chronologische volgorde zijn opgetekend en mirakel 10 derhalve de jongste van de *miracula recentiora* is, moeten we dus wel concluderen dat zij voor de komst van de monniken zijn gebeurd¹³⁹.

Deze mirakels werden na 1022 op schrift gesteld, zelfs een behoorlijke poos daarna. In het achtste mirakel krijgt een blinde vrouw *orta de territorio Furnensi* op voorspraak van de heilige Winok het zicht terug. De term *territorium* wordt pas vanaf omstreeks 1050 in de betekenis van kasselrij aangetroffen, hoewel de indeling van het graafschap in kasselrijen teruggaat op de regering van Boudewijn IV (988-1035). Hieruit volgt dat de mirakels 5-10 voor die datum nog niet waren neergeschreven, en bij de uiteindelijke compilatie van de *miracula recentiora* een onmiskenbaar monastiek stempel kregen¹⁴⁰.

Aansluitend op de tien mirakels vinden we in de uitgave van Levison een lang sermoen, dat handelt over de genezing van een blind meisje, Maluvera genaamd. Dit is de oudste versie van een verhaal dat, met kleine variaties zoals o.a. de spelling van haar naam, eveneens opduikt in zowel Drogo's *Liber miraculorum*

¹³⁹ N.N. Huyghebaert, 'De meier van Zwevezele in de *Miracula S. Winnoci*', *ASEB*, 108 (1971), pp. 217-222.

¹⁴⁰ N.N. Huyghebaert, 'L'abbé Rumold de Bergues, auteur de la vie interpolée de S. Winnoc?', *RHE*, 68 (1973), pp. 7-8.

als de *Vita secunda S. Winnoci*. Blind geboren, kwam Maluvera op zekere dag naar Bergen om bij het schrijn van de heilige Winok voor haar genezing te bidden. En inderdaad, temidden van talloze getuigen kon zij plotsklaps zien. Uit dankbaarheid zwoer zij Winok de rest van haar leven trouw te zullen dienen en bleef op de Groeneberg wonen. Daar wijdde zij zich aan een kuis ascetisch bestaan, wars van alle ijdelheid en gekleed in een eenvoudig linnen gewaad, tot zij op relatief hoge leeftijd stierf¹⁴¹.

Deze anekdote staat ons toe een poging te wagen het sermoen te dateren. In Drogo's relaas wordt Maluvera een *puellula* genoemd, zodat ze niet ouder kan geweest zijn dan tien jaar. Het mirakel gebeurde bovendien korte tijd voor Drogo als oblaat intrad, *ante non multis annis quam puer parvulus ad propositum sanctae religionis venissem*¹⁴². Uit deze en andere schaarse gegevens die de auteur in zijn werk over zichzelf verstrekt – waarover later meer – kunnen we afleiden dat hij circa 1020 moet geboren zijn, waardoor zijn intrede als klein jongetje in het klooster dan rond 1027 moet gesitueerd worden. Als we nu gemakshalve aannemen dat Maluvera vijf jaar ouder was dan Drogo, moet zij geboren zijn omstreeks 1015 en werd zij miraculeus genezen in 1025. Indien ze korte tijd voor 1064 stierf, moet zij ongeveer vijftig jaar zijn geweest, een respectabele leeftijd in de 11^e eeuw. Volgens die redenering dateert Huyghebaert het sermoen na 1050, mogelijk zelfs 1060¹⁴³.

Qua teneur is er een evidente discrepantie tussen dit sermoen en de mirakels die eraan voorafgaan. Toch hoeft dit volgens Huyghebaert niet noodzakelijk te wijzen op een andere auteur, zoals Levison vermoedde. Een sermoen is bedoeld om voorgelezen te worden in de kerk, en vertoont daarom een andere structuur dan een tekst die zich richt tot een lezer i.p.v. een luisteraar. Dezelfde auteur kan zich immers evengoed van een verschillend stijlregister bedienen al naargelang het type document waaraan hij werkt¹⁴⁴.

Betreffende de auteur van de *miracula recentiora* laat Nikolaas Huyghebaert een interessant proefballonnetje op. De compilatie kwam in de jaren 1060 tot

¹⁴¹ Rumoldus Bergensis, *Miraculum Winnoci (sermo)*, ed. W. Levison, in: *MGH SS rerum Mer.*, V, Hannoverae-Lipsiae 1910, pp. 785-786.

¹⁴² LM, p. 275.

¹⁴³ N.N. Huyghebaert, 'L'abbé Rumold', pp. 24-26.

¹⁴⁴ Ibidem., pp. 9-10.

stand, en zoals we weten, deed Boudewijn V in 1067 een omvangrijke schenking aan de abdij van Sint-Winoksbergen, vastgelegd in een oorkonde die de geschiedenis van het klooster nog eens recapituleert. In de elfde eeuw beschikte de graaf nog niet over een georganiseerde kanselarij, terwijl een klooster bevolkt werd door noodzakelijkerwijs geletterde monniken. Gewoonlijk werd de taak van kanselier vervuld door de cantor, die ook de bibliotheek onder zijn hoede had en instond voor de opvoeding van de novicen. Wellicht is het charter van 1067 dus in het scriptorium van de destinataris tot stand gekomen; in elk geval hanteert de schrijver in de opvallend bloemrijke *narratio* een typische verzorgde taal en stijl en verklaart zichzelf bovendien schatplichtig aan de geleerde abt Rumold. Nu blijft vergelijken tussen een diplomatieke tekst en een verhalende bron uiteraard een hachelijke onderneming, toch meent Huyghebaert enkele parallellen te ontdekken die op eenzelfde auteur kunnen wijzen¹⁴⁵.

2.3. *Vita antiqua S. Winnoci & Vita secunda S. Winnoci*

De heilige Winok is in ons hagiografisch dossier vertegenwoordigd met twee Vitae, waarvan de oudste, de *Vita antiqua* (VA) door een anonieme auteur is voorzien van negentien interpolaties. Het betreft hier duidelijk geen marginale glossen, noch aantekeningen van een lezer, en al evenmin correcties van de tekst. Integendeel, we hebben te maken met een auteur die zijn stijl verzorgt en onmiskenbaar schrijft met een publiek voor ogen, dat hij naar aloude hagiografische traditie niet wil vervelen met een ellenlang discours¹⁴⁶. Dat publiek bestaat overigens uit lezers (*lectores*) en niet uit toehoorders: de VA is dus bestemd voor zelfstandige lectuur¹⁴⁷.

¹⁴⁵ Ibidem, pp. 22-23. De geleerde benedictijn signaleert vooral de gemeenschappelijke voorliefde van beide auteurs voor het adjectief *prefatus*, kwistig gebruik van het werkwoord *asportare* en onbeholpen allitteraties als *sic hic nec* (mirakel 10) en *antiquum burgum cum comitatu* (A. Pruvost, *op. cit.*, p. 60).

¹⁴⁶ Rumoldus Bergensis, *Vita antiqua interpolata Sancti Winnoci*, ed. W. Levison, in: *MGH SS rerum Mer.*, V, Hannoverae-Lipsiae 1910, p. 773: '*Redeat igitur impolitus sermo persequi, que cepta sunt, prout potest, ne forte, dum prolixam vult tendere rationis seriem, in fastidium vertatur perito lectori*'.

¹⁴⁷ N.N. Huyghebaert, 'L'abbé Rumold', p. 11.

Er zijn voldoende aanwijzingen dat de geïnterpoleerde VA terug te voeren is op een monastieke origine. De auteur presenteert Winok als een benedictijn die zijn klooster bij Wormhout bestuurde volgens de Regel (*‘Hic namque egregius pater Winnocus (...) studebat iuxta normam beatissimi Benedicti plus amari quam timeri’*)¹⁴⁸. Het anachronisme is evident, maar verraadt bij de auteur een sterke *esprit de corps*: hij is zelf een benedictijner monnik, dus is het maar logisch dat zijn protagonist dat ook moet geweest zijn. Jammer genoeg komen we niet te weten of de auteur ook monnik was van de Sint-Winoksabdij; uitdrukkingen die in die richting zouden kunnen wijzen, zoals bijvoorbeeld “onze vader Winok” of “ons klooster”, ontbreken volkomen. Hoewel eender welke Vlaamse monnik een Vita van Winok kan hebben geïnterpoleerd, hebben enkel Bergse monniken er belang bij om daar een *Liber miraculorum* aan te linken. Mirakels dienen immers niet in de laatste plaats om pelgrims naar het schrijn te lokken met alle inkomsten vandien, en het is moeilijk voorstelbaar dat een vreemde monnik propaganda voert voor Sint-Winoksbergen. We kunnen dan ook de hypothese van een auteur werkzaam in Sint-Bertijns uitsluiten, aangezien de *Vita antiqua* de zeven laatste paragrafen uitmaakt van de *Vita militum Christi Audomari, Bertini et Winoci*, en de interpolator deze eerste twee Vitae ongemoeid heeft gelaten¹⁴⁹.

Een interessante vraag die zich men nu kan stellen, is of er een verband bestaat tussen de VA, de *miracula recentiora* en het sermoen over Maluvera dat we hoger bespraken. Zijn zij, met andere woorden, werken van dezelfde auteur? Nikolaas Huyghebaert heeft deze hypothese getoetst aan het bronnenmateriaal en komt tot de conclusie dat er, ondanks een enigszins gemeenschappelijk vocabularium en een zekere *air de parenté*, weinig reden is om hen alledrie aan een en dezelfde auteur toe te schrijven. Overigens wordt een stilistische en grammaticale vergelijking sterk belemmerd door de variabele lengte van de interpolaties, gaande van slechts twee woorden tot 22 regels. Enkel tussen het sermoen en de VA zijn de overeenkomsten dermate frappant, dat we voorzichtig van eenzelfde oorsprong kunnen gewagen¹⁵⁰.

¹⁴⁸ VA, p. 773.

¹⁴⁹ N.N. Huyghebaert, *L’abbé Rumold’*, pp. 10-11.

¹⁵⁰ *Ibidem*, pp. 15-18.

Is het mogelijk om deze auteur te identificeren? Nikolaas Huyghebaert gelooft alvast van wel, en volgens zijn onderzoek wijst alles in de richting van abt Rumold (1032-1068) die, zoals we in het vorige hoofdstuk zagen, een bepalende rol heeft gespeeld bij de uitbouw van Sint-Winoksbergen tot een machtige abdij in de schaduw van Sint-Bertijns. Niet alleen was hij een begenadigd leidersfiguur, hij wordt door zijn monniken geroemd voor zijn eruditie en zijn bedrevenheid in theologie en letteren. Vooral Drogo, die door Rumold als kind naar Sint-Winoksbergen is gehaald, steekt duchtig de loftrompet van zijn abt, met name in een brief voorafgaand aan de proloog van de *Historia translationis Sanctae Lewinnae*¹⁵¹.

Geheel in de lijn van zijn abbatiaat wilde Rumold allicht de cultus van de heilige Winok stimuleren, door alle mirakelen die aan hem werden toegeschreven, in één codex te bundelen. Daar voegde hij dan een sermoen van zijn eigen hand aan toe, ter ere van Maluvera die als jong meisje van blindheid genezen was en sindsdien de rest van haar leven in dienst van de heilige gesteld had. Bij wijze van inleiding liet hij het geheel voorafgaan door de VA, die in Sint-Bertijns was geschreven en door Rumold van een twintigtal interpolaties werd voorzien om haar voor zijn eigen klooster te recupereren. Men kan zich trouwens afvragen in hoeverre Rumold niet geprobeerd heeft zijn eigen karaktertrekken weer te geven in Winoks portret: de abt die zijn klooster bestuurt met liefde in plaats van terreur, die zich door geluk noch tegenslag tot heftige emoties laat verleiden, die er alles aan doet om van het klooster een oase van rust te maken temidden een gewelddadige wereld¹⁵².

De geïnterpoleerde VA heeft als voornaamste inspiratiebron gediend voor de anonieme *Vita secunda S. Winnoci* (VS). Dit werk mag uiteraard niet ontbreken in ons tekstcorpus, vermits het handelt over de patroon van het klooster en ook op de Groeneberg vervaardigd is. Niettemin verklaart de auteur zelf dat hij niet tot de gemeenschap van monniken behoort, en tijdens een verblijf als gast de VS heeft geschreven. Om die reden dringt zich een diepgaande bespreking op.

¹⁵¹ HT, p. 613.

¹⁵² N.N. Huyghebaert, 'L'abbé Rumold', pp. 26-28.

In de proloog van een Vita zijn clichés en gemeenplaatsen doorgaans niet van de lucht, en bij de VS is dat niet anders. De auteur tempert al bij voorbaat de hoge verwachtingen van zijn publiek, en waarschuwt dat zijn schrijfsel in het niets verzinkt vergeleken bij de werken van Sulpicius Severus en Venantius Fortunatus. Maar daarnaast biedt de Anonymus, zoals we hem gemakshalve zullen noemen, de lezer een intrigerende blik op de genese van zijn werk. Opdat niemand hem van vermetelheid zou beschuldigen, legt hij zijn beweegredenen uit, waarna het iedereen vrij staat hem te veroordelen of te zwijgen. (*Sed ne me scribentem temeritatis accuset quicumque ille est, causas scribendi praecognoscat et tunc demum vel accuset vel ignoscat.*¹⁵³)

De Anonymus geeft hoog op over de monniken van Sint-Winoksbergen, die hem hartelijk ontvangen en goed verzorgd hebben. Zij boden hem de verkwikking die hij zo nodig had, en uit de manier waarop hij ons dit te kennen geeft, kan de goede verstaander afleiden dat hij zijn moederklooster – waar dat ook moge zijn – niet verlaten heeft om een plezierreisje te maken. Integendeel, men krijgt de stellige indruk dat hij voor iets of iemand op de vlucht is moeten slaan. Als tegenprestatie voor het aangename verblijf verzochten de Bergse monniken hem nu om een nieuwe Vita van hun patroon te schrijven. De VA was in de loop der jaren al wat verouderd en mocht dus wel eens geactualiseerd worden. Ook de belabberde stijl en het gammele Latijn konden een opknapbeurt best gebruiken; aldus zette de Anonymus zich aan het werk om de VA *novo stilo* en *Ciceronis linguam ex ore rustico* te herwerken.

Al eeuwenlang breekt men zich het hoofd omtrent de identiteit van de Anonymus. Jean Mabillon, die in 1672 de eerste uitgave van de VS in de *Acta sanctorum ordinis S. Benedicti* verzorgde, hield het erop dat de auteur onbekend was en zeker Drogo niet kon zijn, aangezien de VS ouder is dan diens LM en derhalve voor het midden van de elfde eeuw dient te worden geplaatst. Oswald Holder-Egger gaf de VS in 1888 uit onder de noemer *Monumenta monasterii S. Winnoci Bergensis*, samen met excerpten uit de HT en het LM. In zijn inleiding op de drie teksten signaleert hij wat de Anonymus zelf zegt, namelijk dat hij niet tot de Sint-Winoksabdij behoort. Hierop fundeert de uitgever een vrij wankele

¹⁵³ VS, p. 267.

hypothese omtrent diens identiteit¹⁵⁴: zowel in de HT als het LM figureert een Saksische bisschop, Bovo, die inderdaad *multis diebus* op de Groeneberg verbleef en bij zo'n gelegenheid in 1058 de plechtige *elevatio* van de relieken van de heilige Lewinna voltrok. Zou dit de Anonymus kunnen zijn? Waarschijnlijk niet, daar over Bovo, op die twee vermeldingen na, quasi niets geweten is, laat staan of hij effectief ooit iets geschreven heeft. Holder-Egger was trouwens de eerste om te erkennen dat hij zijn suggestie niet met bewijs kon staven.

Al bij al maakte de theorie rond een obscure Saksische prelaat weinig ophef – enkel de vermaarde bollandist Baudouin de Gaiffier tuinde in dezelfde val¹⁵⁵; dat kan jammer genoeg niet gezegd worden van de hypothese die de Anonymus vereenzelvigde met Drogo. Deze hagiograaf, die we later nog uitgebreid zullen behandelen, behoort met 6 werken tot de veelschrijvers van de elfde eeuw. Juist omwille van die uitzonderlijke productiviteit hebben sommigen gemeend dat hij bijgevolg ook de VS moet hebben geschreven. De Franse musicoloog Paul Bayart, die hs. 19 van de Bibliothèque municipale van Sint-Winoksbergen onderzocht heeft¹⁵⁶, aarzelde niet om de volledige inhoud van deze codex, waaronder niet enkel de VS, maar ook de *Miracula eiusdem beati confessoris*, de *Vita Oswaldi* (VO) en de HT, aan Drogo toe te schrijven. Hoewel Bayart niet het minste argument biedt voor deze identificatie – men zoekt tevergeefs naar de “expressions significatives communes” waaraan hij zijn bevindingen ontleent – heeft zijn boude stelling een enorme weerklank gehad in de academische wereld. Zelfs in gezaghebbende referentiewerken als het *Lexikon für Theologie und Kirche*¹⁵⁷ en de *Biographie française* kreeg Drogo het vaderschap van de VS toebedeeld. Het lemma ‘Drogon (Saint), hagiographe’ in de *Biographie nationale* illustreert op pijnlijk-pregnante wijze de onoverzichtelijke Babylonische verwarring die er rond zijn persoon is ontstaan.

¹⁵⁴ *Monumenta monasterii S. Winnoci Bergensis*, ed. O. Holder-Egger, in: *MGH SS*, XV, Hannoverae 1888, p. 774, n. 1.

¹⁵⁵ B. de Gaiffier, ‘L’hagiographie dans le marquisat de Flandre et le duché de Basse-Lotharingie au XIe siècle’, in: Idem, *Etudes critiques d’hagiographie et d’iconologie*, Bruxelles 1967 (Subsidia Hagiographica, 43), p. 416.

¹⁵⁶ P. Bayart, ‘Les offices de Saint Winnoc et de Saint Oswald d’après le manuscrit 14 de la bibliothèque de Bergues’, *Annales du Comité flamand de France*, 35 (1926).

¹⁵⁷ St. Hilpisch, ‘Drogo’, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Vol. III, Freiburg 1959, kol. 575.

Ongeveer gelijktijdig met het verschijnen van Bayarts monografie, publiceerde Maurits Coens een uitgave van de *Vita Godeliph* (VG) die door een andere bollandist, Albert Poncelet, was ontdekt in het legendarium van Klommeres (Clairmarais)¹⁵⁸. Coens wist dit werk met zekerheid toe te schrijven aan Drogo van Sint-Winoksbergen dankzij een gedetailleerde analyse van de typische voegwoorden in werken die eerder reeds van hem bekend waren. Doordat die ook veelvuldig in de VG voorkwamen, kon het niet anders of deze Vita diende aan zijn oeuvre te worden toegevoegd¹⁵⁹.

Nikolaas Huyghebaert gaat verder op de ingeslagen weg en onderwerpt de VS aan een gelijkaardige test volgens dezelfde beproefde methode¹⁶⁰. De resultaten behoeven weinig commentaar:

	VO	HT	LM	VG	VS
<i>Id quidem</i>	4	17	7	10	0
<i>Siquidem</i>	1	22	8	5	0
<i>Quippe qui</i>	1	4	0	3	1
<i>Quinetiam</i>	2	11	6	4	0
<i>Verum enimvero</i>	2	6	1	2	0

Drogo is dus niet de Anonymus, maar dat komt nauwelijks als een verrassing. We wisten al dat we de oorsprong van de auteur buiten de Sint-Winoksabdij moeten zoeken, en aan de hand van verschillende eigenaardigheden, zowel inhoudelijk, stilistisch als grammaticaal, is het mogelijk om het portret van de Anonymus zodanig te verfijnen dat Huyghebaert hem zelfs een naam durft geven, maar laten we niet op de zaken vooruitlopen. De Anonymus is, daar kan geen twijfel over bestaan, een benedictijner monnik, wiens kennis van de Regel zo doordoesemd is, dat hij er in zijn tekst voortdurend naar verwijst. Citeren is niet het juiste woord, de auteur lardeert zijn narratief schier achteloos met

¹⁵⁸ Bibliothèque municipale Saint-Omer, ms. 716.

¹⁵⁹ M. Coens, 'La vie ancienne de sainte Godelive de Ghistelles par Drogon de Bergues', *AB*, 45 (1926), pp. 102-137.

¹⁶⁰ N.N. Huyghebaert, 'La "Vita secunda S. Winnoci" restituée à l'hagiographie gantoise', *RB*, 91 (1971), p. 221.

passages uit de Regel zonder dat hij er expliciet aan dient te refereren. Bovendien is de Anonymus een geboren en getogen Vlaming, die vol bewondering schrijft over Boudewijn I, en met veel superlatieven verhaalt hoe die graaf zijn bijnaam *Ferreus* (de IJzeren) verwierf¹⁶¹:

*Karolus cognomine Calvus Francorum in sceptris imperium agebat, Balduinus, ejusdem gener, monarchiam Flandrarum gloriose pollebat, vir cujus ingenio et militia nil in viris clarissimis pretiosus unquam habuit Flandria. Cui ex occasione fortissimi animi cognomen accessit Ferreus. Milite enim multo et militia de hostibus triumphare non parum erat strenuus*¹⁶².

We hebben dus te doen met een Vlaamse monnik, die echter niet afkomstig is uit de directe omgeving van Sint-Winoksbergen, maar uit een andere streek van het graafschap. Het volstaat de beschrijving te lezen van het stuk grond dat Winok van een zekere Heremarus gekregen had om er een *cella* te bouwen. Dit land nu was gelegen *super fluviolum qui dicitur Pena, Tarvennensium Flandrarumque confinio, pingue satis solum et fertile frugum*¹⁶³. Een dergelijke uitleg, hoe leerzaam ook, kan nooit bedoeld geweest zijn voor de monniken van Sint-Winoksbergen, noch zou één van hen de behoefte gehad hebben om Wormhout zo nauwkeurig te situeren voor zijn medebroeders. Niemand had daar boodschap aan, vermits de relieken van de heilige Winok nog elk jaar op de tweede zondag na Pinksteren in plechtige processie naar zijn vroegere rustplaats werden gedragen, waarvan de ligging elke bewoner van de Groenberg welbekend was¹⁶⁴.

Uit deze behoefte om de ligging van Wormhout zo exact te situeren, kan men afleiden dat de roots van de Anonymus niet liggen *in pago Mempisco*, maar eerder in het oosten van het graafschap Vlaanderen. Gecombineerd met de overige gegevens schetst dit het portret van een Oost-Vlaamse monnik met een vlotte pen en een onverholen adoratie voor de Vlaamse graven, en aangezien de

¹⁶¹ Ibidem, pp. 229-233.

¹⁶² *Ex Vita Winnoci*, ed. O. Holder-Egger, in: *MGH SS*, XV, Hannoverae 1888, p. 776.

¹⁶³ *Vita S. Winnoci secunda*, cap. 3.

¹⁶⁴ N.N. Huyghebaert, 'Vita secunda', p. 225.

benedictijner abdijen in Oost-Vlaanderen dun gezaaid zijn, belanden we als vanzelf bij Sint-Pieters te Gent.

In de elfde eeuw gold dit klooster niet alleen als het prestigieuze centrum van de Vlaamse hagiografische productie, de nagedachtenis van de Vlaamse graven werd er zeer sterk in ere gehouden sinds Boudewijn de Kale († 10 september 918) er werd begraven. Aanvankelijk zou deze zijn laatste rustplaats krijgen naast zijn vader, Boudewijn met de IJzeren Arm, in Sint-Bertijns, maar dat plan stuitte op verzet vanwege zijn weduwe Elftrude, dochter van de Engelse koning Alfred de Grote. Zij wou naast haar echtgenoot begraven kunnen worden, terwijl de monniken van Sint-Bertijns geen enkele vrouwelijke aanwezigheid binnen hun kloostermuren duldden, zelfs al betrof het een dode gravin. Om die reden liet Elftrude het stoffelijk overschot van graaf Boudewijn II overbrengen naar Sint-Pieters op de Blandijnberg, waardoor deze abdij zou uitgroeien tot de necropool van de eerste graven van Vlaanderen.

Nu we het moederklooster van de Anonymus met aan zekerheid grenzende waarschijnlijkheid hebben gelokaliseerd, dringt zich de vraag op of deze nog andere werken heeft nagelaten naast de VS. Zijn stijl en taal zijn immers zo rijp en doordacht, dat men zich moeilijk kan voorstellen dat het bij die ene ‘toevalstreffer’ is gebleven. Uiteraard is het binnen het opzet van onze thesis niet de bedoeling een exhaustieve speurtocht in de hagiografische output van Sint-Pieters te ondernemen, maar wij vertrouwen op het kundig beargumenteerde oordeel van dom Huyghebaert. Zijn onderzoek heeft enkele merkwaardige parallellen aan het licht gebracht tussen enerzijds de VS en anderzijds de *Vita Bertulfi Renticensis* (VB). Daarin wordt het verhaal verteld van een koppel van Alemannische oorsprong dat zich ten dienste stelt van een Frankische graaf in de Ternois, Wambert. Na diens dood richt Bertulf op een hem toegewezen stuk grond de abdij van Renty op, maar hij is vooral bekend van de merkwaardige peripetieën die zijn relieken hebben doorstaan in de loop van de geschiedenis¹⁶⁵.

Uit de vergelijking van recurrente motieven in beide teksten komt de Anonymus naar voren als een fervent monnik, die de richtlijnen van Benedictus

¹⁶⁵ A.M. Zimmermann, ‘Bertolfo, abate di Renty, santo’, in: *Bibliotheca Sanctorum*, vol III, Roma, Città Nuova 1963, kol. 116-117.

zeer ter harte neemt en de portretten van Bertulf, resp. Winok voorziet van sterke patricistische en bijbelse ondertonen. Hij hanteert een plechtstatige toon en zet zijn boodschap uiteen in helder en foutloos Latijn in de trant van o.a. Cicero, zoals hij in de proloog van de VS trouwens belooft. Bij momenten laat hij zijn sereniteit echter varen en geeft vrije baan aan een nauwelijks getemperde woede.

Hoofdstuk 6 van de VS handelt over het bekendste mirakel dat door Winok bij leven is verricht. Een van zijn monniken te Wormhout, die zich afvroeg hoe het kwam dat zo'n hoogbejaarde man als Winok toch nog dagelijks een hoeveelheid graan kon malen die volstond om het hele klooster te voeden, besloot zijn abt tijdens dat werk te bespioneren. Toen hij door een kiertje in diens cel naar binnen keek, zag hij Winok staan, de handen in gebed geheven, terwijl de handmolen uit zichzelf draaide. Plotsklaps hield de molen stil, en de nieuwsgierige monnik werd door de hand Gods met blindheid geslagen. De volgende dag biechtte hij alles op aan de heilige, die hem prompt het zicht terugschonk en zijn indiscretie vergaf. Voor onze Anonymus is dat het sein om hard van leer te trekken tegen de prelaten van zijn tijd, die heel wat minder zachtmoedig zijn en de minste misstap zwaar straffen. Maar laten wij hem zelf aan het woord:

Ecce vir Dei quam facilis ad ignoscendum, quam benignus ad miserandum ; immemor in se injuriarum, sed memor in adversarios misericordiarum. Attendant, quaeso, hoc exemplum praelati, illi nimirum, qui occasione acceptae potestatis sunt elati, qui si quando a subjectis vel modice offenduntur, in ultionem eorum totis insaniae facibus accenduntur ; ad remittendum ea quae in Deum sunt faciles, sed veniam injuriarum in se difficiles. His ita se habentibus reliqua virtutum viri Dei percurramus.

De atypische feilheid waarmee de auteur hier uit de hoek komt, laat vermoeden dat hij de hardvochtigheid van sommige clerici aan den lijve ondervonden heeft. Het lijkt er in elk geval sterk op dat hij een persoonlijke herinnering aan een pijnlijk incident in deze passage heeft verwerkt, en van de gelegenheid gebruik maakt om in zekere zin revanche te nemen, door Winoks mildheid te contrasteren met zijn eigen onaangename ervaring. Bovendien gaat het

klaarblijkelijk om een fundamentele kwestie die hem diep heeft geraakt en zeer bepalend is geweest in de vorming van zijn ideeën en gedachten. We vinden namelijk een gelijksoortige heftige verontwaardiging terug in hoofdstuk 20 van de VB. Daarin worden de deugden van de heilige Bertulf opgesomd, en dat zijn er vanzelfsprekend niet weinig. Bertulf leerde zijn volgelingen niet alleen in theorie hoe ze deugdzaam moesten leven, hij gaf zelf het goede voorbeeld in de praktijk. De Anonymus grijpt deze gelegenheid aan om een kanttekening van eigen vinding te plaatsen, die uiteraard meer over hem vertelt dan over de abt van Renty. Bertulf, zo vertelt hij, arriveerde voor het officie steevast als eerste in het koor en ging als laatste weg. Zo'n onverdroten ijver is in de dagen van de Anonymus kennelijk zeldzaam geworden, want, zo laat hij zich ontvallen:

Utinam nostri temporis summi in Ecclesia sacerdotes hunc inferiorem gradu, sed superiorem sanctitate virum imitarentur ; qui in eo quidem gradu, quo in Ecclesia sacerdotibus minor apparuit, nihil minus ab ipsis in omni virtute habuit. Sed haec abeant in sua, et succedant quae de viro Dei dicenda supersunt.

De bedoeling van de auteur is evident: hij markeert een scherpe tegenstelling tussen enerzijds de nederigheid van Bertulf en anderzijds de trotse houding van de huidige prelaten. Zijn oordeel is onverbiddelijk: hoe hoger in de kerkelijke rangorde, des te trotser en hooghartiger is de prelaat. Nochtans, zo betoogt hij, zou het geen kwaad kunnen indien de *summi sacerdotes* zich wat meer spiegelden aan het lichtend voorbeeld van de heilige abt¹⁶⁶.

Moeten we in de gebeurtenissen waarvan de bittere echo doorklinkt in twee Vitae, de reden zien van het – gedwongen – verblijf van de Anonymus te Sint-Winoksbergen? Nikolaas Huyghebaert signaleert in ieder geval enkele ingrijpende gebeurtenissen rond die tijd m.b.t. de Sint-Pietersabdij, zodat we op zijn minst van een merkwaardige samenloop van omstandigheden mogen spreken. In een brief uit circa 1064 vat paus Alexander II (1061-1073) de situatie in het klooster op de Blandijnberg als volgt samen: *“Litteras etiam Blandiniensis coenobii nobis attulit, quod quidem Everelmus monasterium ille simoniace*

¹⁶⁶ N.N. Huyghebaert, ‘Vita secunda’, pp. 239-240.

invaserit, ipsiusque bona, ejectis monachis, ad nihilum redegerit, vitamque suam adulteriis, variisque criminibus ultra humanam consuetudinem polluerit". Everelmus was de neef van de beroemde hervormer Poppo van Stavelot, en volgde op 25 februari 1059 Wichard op, die op 1 april 1058 was overleden, als abt van de Sint-Pietersabdij. Dit aanzienlijke interval laat reeds vermoeden dat zijn verkiezing op nogal wat weerstand botste, en vijf jaar later was de aversie tegen zijn persoon dermate sterk geworden, dat de paus aartsbisschop Gervasius van Reims aanzocht om het waarheidsgehalte van de beschuldigingen tegen Everelmus grondig uit te pluizen¹⁶⁷.

In een artikel uit 1935¹⁶⁸ heeft Etienne Sabbe enkele misvattingen die omtrent de figuur van abt Everelmus waren gerezen, definitief naar het rijk der fabelen verwezen. Vooral het verwijt dat hij alle monniken uit Sint-Pieters zou hebben verjaagd en vervangen door kanunniken kan, hoewel hardnekkig, niet worden volgehouden. Ten tijde van Everelmus, zo onthult Sabbe, waren er minstens drie monniken: Onulf, Franco en Folcard. Dat is natuurlijk geen indrukwekkend cijfer, zodat hier hoogstens sprake kan zijn van enige nuancering. Ontdaan van alle overdrijving komen de aantijgingen tegen Everelmus erop neer, dat hij het klooster slecht bestuurd heeft en lichtzinnig met haar bezittingen omsprong, in die mate dat er niet genoeg middelen resteerden om alle monniken te onderhouden. Finaal had de abt door zijn eigen rampzalig beleid geen andere keuze dan het merendeel van zijn kudde weg te sturen zodat ze elders onderdak konden vinden¹⁶⁹.

Deze diaspora verklaart wellicht het gedwongen verblijf van een Pieterling in Sint-Winoksbergen. Maar is hij daar enkel en alleen om zijn honger te stillen, of schuilt er meer achter? We zagen al hoe onze Anonymus zich tot tweemaal toe laat verleiden tot een heftige tirade tegen eierzuchtige prelaten en lakse religieuzen. Rekening houdend met de omstandigheden, heeft het er alle schijn van dat de auteur bij zijn kritiek vooral het weinig stichtende voorbeeld van Everelmus voor ogen heeft. Meteen blijft er weinig over van het al bij al vrij

¹⁶⁷ Ibidem, pp. 247.

¹⁶⁸ E. Sabbe, 'Deux points concernant l'histoire de l'abbaye de Saint-Pierre du Mont-Blandin (Xe-XIe siècle)', *RB*, 47 (1935), pp. 52-71.

¹⁶⁹ N.N. Huyghebaert, 'Vita secunda', pp. 248-249.

gunstige beeld dat Etienne Sabbe van deze abt schetste. Zijn wanbestuur was, zo redeneerde de eminente historicus, eerder het gevolg van patente onbekwaamheid dan van slechte wil, en uiteindelijk deed hij toch nog zijn best om de herinnering aan zijn befaamde oom levend te houden. Maar als we de Anonymus moeten geloven, had Everelmus meer weg van een spilzieke tiran, die in alles het tegenovergestelde was van wat in de figuren van Bertulf en Winok bewonderd werd.

Alles samen profileert de Anonymus zich niet alleen als een competent latinist en kenner van zowel de grote klassieken als de kerkvaders, maar ook en vooral als een strenge monnik die hoge eisen stelt aan zichzelf en verwacht dat de prelaten van zijn tijd dat ook doen. Zijn impliciete drang naar hervorming, die doorschemert in de cassante uithalen aan het adres van de *summi sacerdotes*, en gekarakteriseerd wordt door de nadruk op het nederig leven, een terugkeer naar handenarbeid, liefdadigheid en armenzorg, zit vervat in een helder geformuleerde doctrine. De overtuigingskracht en coherentie waarmee hij zijn denkbeelden uiteenzet, laten vermoeden dat de Anonymus geen makkelijk mens was die zich als een lammetje liet bevelen. Integendeel, we hebben hier waarschijnlijk te doen met een *Wanderprediger*.

Naar goede gewoonte heeft men deze oorspronkelijk Duitse term, die in 1 woord vertolkt wat andere talen slechts zeer omstandig kunnen uitdrukken, onvertaald gelaten. *Wanderprediger* vormen in zekere zin de militante vleugel van de Gregoriaanse hervormingsbeweging. Prediken was slechts toegestaan mits een pauselijke vergunning, maar eens die formaliteit van de baan kregen *Wanderprediger* relatief veel vrijheid om tekeer te gaan tegen alle bemoeienis van leken die de *libertas ecclesiae* aantastte, de verfoeilijke simonie op kop. Op die manier hielden zij prelaten een spiegel voor, en wisten door hun charisma steun te winnen voor de brede reformatorense tendens¹⁷⁰.

Nu leefde er ten tijde van abt Folcard (c. 1070-1088) inderdaad een *Wanderprediger* in Sint-Pieters. Zijn naam was Werricus, en hij predikte met een mandaat van de Heilige Stoel. Fervent verdediger van de vrijheid van de Kerk en

¹⁷⁰ Ch. Dereine, 'Les predicateurs "apostoliques" dans les diocèses de Thérouanne, Tournai et Cambrai-Arras durant les années 1070-1125', *Analecta Praemonstratensia*, 59 (1983), pp. 171-189.

onvermoeibaar propagandist voor de monastieke hervorming, heeft hij vooral faam verworven als stichter van de abdij van Affligem. Hij was erin geslaagd zes meedogenloze roofridders met zijn vurige prediking zodanig te begeisteren, dat zij hun misdadig bestaan afzwoeren en zich in de wildernis bij Affligem terugtrokken om zich voortaan geheel te wijden aan boetedoening en liefdadigheid. In de twaalfde-eeuwse kroniek *Exordium monasterii Affligemensis*, wordt Werricus als volgt gehuldigd:

Sed pius Dominus miseria suorum compatiens, plures religiosos suo Spiritu inflammatos excitavit, qui sepem apponerent et pro domo Israël in praelio starent. Horum unus fuit Wedericus, sacerdos et monachus Sancti Petri Gandensis coenobii, vir saeculari nobilitate, et quod majus est, divina religione valde conspicuus, qui apostolicae auctoritatis licentia roboratus, Flandriam et Brabantiam provincias circuibat, verbum Dei disseminando et populum Dei a peccatis sua praedicatione convertendo.

Nikolaas Huyghebaert waagt zich hier aan een logische gevolgtrekking, zij het met de nodige reserves, in de wetenschap dat men zijn hypothese van tafel zou kunnen vegen met het argument dat zij op gissingen gebaseerd is. Maar dat besef weerhoudt de erudiete benedictijn er niet van, de Anonymus te vereenzelvigen met Werricus Gandensis, een conclusie waar wij ons achter kunnen scharen. Om het in het Huyghebaerts woorden te zeggen:

“Supposition gratuite” protesteront d’aucuns ; moins gratuite, à coup sûr, que d’identifier l’auteur de la *Vita Secunda* avec un évêque saxon dont on ignore tout, sauf un bref passage à l’abbaye de Bergues. Quant aux hypothèses, qu’on le veuille ou non, c’est une manière éprouvée de progresser dans la connaissance d’un passé où les textes sont rares. Il faut de pertinentes raisons pour les accepter, il en faut d’autres pour les rejeter. De toute manière l’histoire ne peut s’en passer¹⁷¹.

Voor alle duidelijkheid zetten wij hier zijn argumenten op een rijtje.

¹⁷¹ N.N. Huyghebaert, ‘Vita secunda’, p. 254.

1. Werricus en de Anonymus hebben omstreeks hetzelfde tijdstip in dezelfde abdij geleefd: de Anonymus schreef tussen 1058 en 1088, Werricus predikte vòòr 1076 en nog steeds in 1083.
2. Werricus was een *vir saeculari nobilitate* ; de Anonymus legt op zijn beurt sterk de nadruk op adellijke afkomst, die idealiter gepaard moet gaan met edel gedrag (*probitas*).
3. Zowel Werricus als de Anonymus waren *divina religione valde conspicuus*, m.a.w. op alle vlakken doordrongen van een vurige christelijke spiritualiteit, die zich ook in hun daden en werken uit.
4. Allebei namen ze actief deel aan de hervormingsbeweging die rond die tijd haar opgang kent: Werricus als rondtrekkend charismatisch prediker, de Anonymus als hagiograaf die de roede niet spaart voor onwaardige clerici. Wijzen wij hier ook op de parallel tussen enerzijds Werricus *in praelio pro domo Israël*, en het portret van Winok in de VS als een krijgshaftige *miles Christi*. Schetst hij hier niet zijn eigen psychologische trekken?
5. Werricus was, behalve hervormer, tevens een overtuigd monnik die zelfs zes hardvochtige rabauwen tot de *vita arctior* wist te bekeren. De Anonymus geeft blijk van een zeer grondige kennis van de Regel, en toont zich niet minder enthousiast over het monastieke leven.
6. Werricus was een *Wanderprediger*, de Anonymus toont in zijn hagiografische werken een gedegen kennis van de Vlaamse geografie (zie zijn beschrijving van Wormhout in de VS, of de situering van Harelbeke aan de Leie in de VB). Hier spreekt een bereisd man.

Uit deze analyse komen twee zeer gelijkaardige, sterke en uitgesproken krachtige persoonlijkheden naar voor. Zo groot zijn de gelijkenissen, en zo zeldzaam de mensen met een onbuigzaam karakter, dat wij met aan zekerheid grenzende waarschijnlijkheid de Anonymus mogen identificeren als zijnde Werricus Gandensis.

2.4. *Opera Drogonis: chronologie*

De onbetwiste vaandeldrager van de Bergse hagiografie blijft met voorsprong de monnik Drogo. Zoals iedere mediëvist kan beamen, is het op zich al uitzonderlijk dat de naam van dit elfde-eeuws personage ons bekend is geworden, gezien de prominente rol van anonimiteit in de hoogmiddeleeuwse literaire conventies. Tevens behoort hij, zoals we hoger reeds aangaven, met een oeuvre van zes werken tot de veelschrijvers van die periode. En voorzover dat nog gezegd dient te worden, werpt de lectuur van de *opera Drogonis* als het ware een blik in het kraambed van de jonge Vlaamse spiritualiteit, en biedt zo een gelegenheid om de Gregoriaanse hervorming praktisch toegepast te zien.

Maar alvorens hier dieper op in te gaan, is het nuttig de werken van Drogo chronologisch te ordenen, en daaruit een bescheiden biografie van deze hagiograaf te destilleren. Wij treden hierbij nogmaals in de voetsporen van dom Nikolaas-Norbert Huyghebaert, wiens magistrale artikel ‘Un moine hagiographe: Drogon de Bergues’ uit 1970, totnogtoe zijn gelijke niet kent. Vanzelfsprekend is het niet onze bedoeling om op zijn excellente research te parasiteren, maar de onverdroten moeite waarmee hij Drogo en zijn werk weer in de aandacht van de academische wereld heeft geplaatst, maken van hem een navolgenswaardig voorbeeld.

Tot halfweg de twintigste eeuw was de kennis over Drogo op zijn best fragmentarisch: allerlei werken werden hem toegeschreven, vaak onder een verwarrende titel, zodat een definitieve catalogoog opstellen ware sisyphusarbeid zou zijn. Het weinige wat over hemzelf geweten was, d.i. wat hij ons zelf meedeelt, werd bovendien ernstig gecorrumpeerd door een hardnekkige legende, gelanceerd door de anonieme auteur van de dertiende-eeuwse *Legenda S. Godelevae*, die Drogo monnik van de Sint-Pietersabdij bij Brugge noemt, en ook nog eens pastoor van Gistel¹⁷².

¹⁷² A. Hoste, ‘Kritische bemerkingen bij de Latijnse legende van Sint-Godelieve door de Anonymus Gistellensis’, *SE*, 20 (1971), pp. 311-312.

In totaal krijgt Drogo in bijdragen tot de grote overzichtswerken van de mediëvistiek zes werken achter zijn naam: de *Vita Winnoci* (BHL 8954), het *Liber miraculorum S. Winnoci* (BHL 8956), de *Vita S. Lewinnae*, d.i. de *Historia translationis S. Lewinnae* (BHL 4902), de *Vita S. Oswaldi regis et martyris* (BHL 6362), een “leven van de heilige Godelieve”, waarmee hoogstwaarschijnlijk de *Vita Godeliph* wordt bedoeld, en tot slot de officies ter ere van de HH. Winok en Oswald. Aan dit rijtje kunnen we nog twee sermoenen over de heilige Oswald toevoegen, waaruit Johannes Pinius in de *Acta Sanctorum augusti* reeds een fragment publiceerde¹⁷³, maar die eerst in 1982 door dom Huyghebaert werden uitgegeven en van kritisch commentaar voorzien¹⁷⁴.

Drogo zelf heeft twee werken als het ware gesigend: de HT wordt voorafgegaan door een brief aan zijn abt Rumold, terwijl de proloog van de VG gericht is tot bisschop Radboud van Doornik-Noyon. In dit laatste geval biedt de auteur ons trouwens een belangrijke indicatie wat betreft zijn ouderdom op het moment dat hij de VG schreef. De *labentem pedibus* die de bisschop met zachte hand ondersteunt, doen sterk denken aan de wankelende tred van een grijsaard. Chronologisch gezien is de VG dan ook Drogo's laatste werk in de rij. We kunnen het vrij nauwkeurig dateren. Uit de verheffingsakte blijkt dat de *elevatio* van Godeliph's relieken door de bisschop en daarmee de facto haar heiligverklaring¹⁷⁵ plaatsgreep op 30 juli 1084. In de VG wordt over die ceremonie met geen woord gerept, wat niet zo vreemd is aangezien de Vita fungeerde als het doorslaggevende bewijsstuk in het canonisatiedossier. Daarmee beschikken wij dus over een *terminus ante quem*; moeilijker ligt een *terminus post quem*. Het probleem is dat over de sterfdatum van Godeliph niets met zekerheid geweten is. Maurits Coens houdt het op 30 juli 1070, een hypothese die nogal wat weerklank heeft gevonden¹⁷⁶. Desondanks blijft het niet meer dan een veronderstelling.

¹⁷³ AASS, Aug. II, ed. J. Pinius, Antverpiae 1735, p. 103: *Drogo monachus sermone 1 de S. Oswaldo, de quo commentarius num. 52, haec scribit, nescio, ubi reperta (...).*

¹⁷⁴ N.N. Huyghebaert, 'De twee sermoenen van Drogo van Sint Winnoksbergen over de koning-martelaar St. Oswald', *Ons geestelijk erf*, 56 (1982), pp. 97-108.

¹⁷⁵ Pas vanaf de 13^e eeuw wordt canonisatie het exclusieve prerogatief van de paus. Zie: A. Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*, Rome 1981.

¹⁷⁶ M. Coens, 'Sainte Godelive', pp. 120-124.

Godeliph werd geboren in de streek rond Bonen, als dochter van Heimfried en Odgiva. Vroom en gehoorzaam sinds haar jeugd, groeide ze op tot een bekoorlijk meisje met ravenzwarte haren en een sneeuwblanke huid, dat zich op de belangstelling van talloze vrijers mocht verheugen toen ze de huwbare leeftijd had bereikt. Onder hen was er één, Bertolf, zoon van de heer van Gistel, die zich kon beroepen op een hoge afkomst en aanzienlijke macht. Zijn huwelijksgift was omvangrijker dan die van de andere kandidaten, zodat hij uiteindelijk Godeliphs hand wist te veroveren.

Nadat de verloving beklonken was en Bertolf zijn bruid meenam naar Gistel, begon hij haar van het ene moment op het andere hartstochtelijk te haten en kreeg er spijt van dat hij zich halsoverkop in het huwelijk had gestort. Zijn moeder stookte hem nog wat meer op en verweet hem dat hij wilde trouwen met een ‘zwarte kraai’ uit een vreemd land. Toen de grote dag aangebroken was, bleef Bertolf ostentatief afwezig op zijn eigen, drie dagen durende huwelijksfeest. Als om aan te geven dat hij wel wat beters te doen had, liet hij zich zien op het marktplein of ging op bezoek bij vrienden buiten Gistel. Bij de ceremonie werd de plaats van de bruidegom ingenomen door zijn moeder, die uiterlijk niets liet merken van de afkeer en woede waar zij innerlijk op broedde.

Nadat de festiviteiten waren afgelopen, kwam Bertolf eindelijk weer opdagen. Hij ging echter niet, zoals gepland, bij zijn vrouw op de kasteelhoeve wonen, maar trok terug in bij zijn ouders op de motte¹⁷⁷. Godeliph nam de leiding van het personeel op het neerhof en zocht troost in handwerk, maar ’s nachts, wanneer iedereen sliep, plengde ze bittere tranen en smeekte God dat hij Bertolf tot inkeer zou brengen, opdat die haar zou behandelen zoals het een echtgenoot betaamt. Ondertussen had die het plan opgevat om Godeliph uit te hongeren: ze kreeg nog slechts 1 brood per dag en niets meer, in de hoop dat ze spoedig van ontbering zou bezwijken. Barmhartig als ze was, schonk zij echter de helft van dit karige

¹⁷⁷ Deze passus suggereert dat Bertolf en zijn ouders resideerden op een castrale motte. Op die plek zou in de 12^e eeuw de abdij Ten Putte verrijzen, volgens de legende gesticht door Edith, het dochttertje uit Bertolfs tweede huwelijk dat van haar blindheid genas na een gebed tot Godeliph. Archeologisch onderzoek wijst uit dat deze site behoort tot de oudste voorbeelden van dit type in Vlaanderen. Voor een (ietwat gedateerde) status quaestionis ter zake, zie: G. Verbrugghe, ‘De Godelievemotte en de voorgeschiedenis van de abdij Ten Putte’, in: S. Gyselen, H. Gryspeert, M. Vansevenant et al., *Sint-Godelieveabdij Ten Putte 1891-1991*, Gistel 1991, pp. 163-174.

rantsoen aan de armen en hield zich in leven met wat overbleef, aangevuld met water en zout.

Maar Bertolf wist van geen ophouden. Toen hij zag dat zijn eerste strategie niet het gewenste effect sorteerde, besloot hij de uitputtingsstrijd drastisch te versnellen. Godeliph kreeg nu nog slechts een half brood per dag, maar ook daarvan ging de helft naar aalmoezen voor de armen. Daar het overschot onmogelijk volstond om zich te voeden, kreeg ze brood, vlees en vis van vrouwen uit de omgeving.

Bertolf werd door zijn clan dermate opgehitst, dat zijn pesterijen voor Godeliph ten langen leste ondraaglijk werden. Slechts vergezeld van een dienaar trok ze blootsvoets naar Bonen, om thuis haar nood te klagen. Vader Heimfried bood haar vanzelfsprekend onderdak en trok met een klacht naar graaf Boudewijn, die hem evenwel doorstuurde naar de bisschop van Doornik. In zijn vonnis verplichtte deze Bertolf ertoe, Godeliph weer in huis te nemen en haar te behandelen zoals het een echtgenoot past.

In Bertolfs kring van intimi begon men zich nu luidop af te vragen, waarom hij zo hardnekkig vasthield aan zijn haat en de geboden van de bisschop achteloos naast zich neerlegde, net of hij was helemaal niet in een normaal huwelijksleven geïnteresseerd. Zelf dulde Godeliph echter geen kwaad woord over haar man, hoewel die haar nog steeds negeerde. In zijn geest rijpte in tussentijd een misdadig plan. Hij was tot de vaststelling gekomen dat zijn leven ondraaglijk was zolang Godeliph leefde, en dus zag hij maar 1 oplossing: zij moest dood.

Op zekere dag kwam Bertolf naar het neerhof, en deed wat hij voordien nog nooit had gedaan. Hij ging naast zijn vrouw op een bankje zitten, omhelsde en kustte haar en sprak haar vriendelijk. Hij verontschuldigde zich voor zijn onredelijk gedrag, waarvoor hij maar geen verklaring kon vinden. Omdat hij naar eigen zeggen niets liever wilde dan een gelukkig huwelijksleven met haar aan zijn zijde, stelde hij voor dat zij zich door een tovenaars zou laten behandelen, opdat hun liefde zou floreren. Godeliph schikte zich in haar lot, en stemde ermee in dat twee van Bertolfs knechten, Lantbert en Hacca, haar die nacht zouden komen halen om die vrouw op te zoeken.

Daarop vertrok Bertolf spoorlags naar Brugge, want hij meende natuurlijk geen woord van wat hij Godeliph had wijsgemaakt, en wilde zich slechts een alibi verschaffen voor de moord die door zijn medeplichtigen werd gepleegd. Omstreeks middernacht kwamen zij Godeliph ophalen. Ze lokten haar naar buiten, en eenmaal op voldoende afstand van het wooncomplex, haalden ze een koord tevoorschijn en snoerden dat om haar hals tot ze stikte. Hoewel ze niet meer bewoog, dompelden de moordenaars haar nog eens onder in een waterput, waaraan het huidige klooster zijn naam ontleent. Om de sporen van hun misdaad uit te wissen, stopten ze het lijk terug in bed, waar het de volgende ochtend werd ontdekt.

Er zijn niettemin aanwijzingen in de tekst dat deze relatief geruime tijd na de dramatische gebeurtenissen is geredigeerd. Hoofdstuk 14 verhaalt de miraculeuze genezing van Algotus, een kreupel jongetje. Eenmaal gezond, kon hij naar school gaan, en hij was zo begaafd, dat hij het, eens volwassen, tot diaken schopte. Drogo schijnt Algotus te kennen, meer nog, er zijn kennelijk al verschillende jaren verlopen sinds het mirakel, want het knaapje van weleer is intussen uitgegroeid tot een volwassen man die, zo laat het zich vermoeden, een vrij respectabele clericale staat van dienst heeft opgebouwd. Jammer genoeg zijn noch de leeftijd van Algotus op het moment van zijn genezing, noch de duur van een opleiding tot diaken, ons bekend. Desalniettemin kunnen we stellig beweren dat tussen het leven en de dood van Godeliph enerzijds, en de redactie van de VG anderzijds, toch een vrij ruime tijdsspanne is verlopen¹⁷⁸.

Wat de HT betreft, is de *terminus ante quem* makkelijk te bepalen. Abt Rumold, tot wie Drogo zich in zijn proloog expliciet richt, stierf op 22 februari 1068. Ook de *terminus post quem* laat zich vrij nauwkeurig vaststellen: Balgerus, de avontuurlijke monnik die de relieken van Lewinna uit Engeland roofde, ging scheep op 17 april 1058. Zijn tumultueuze overtocht, werd bemoeilijkt door ongunstige wind die verschillende havens ontoegankelijk maakte, maar uiteindelijk wist hij op Pasen (19 april) alsnog te landen op een nog onbekende

¹⁷⁸ N.N. Huyghebaert, 'Un moine hagiographe: Drogon de Bergues', *SE*, 20 (1971), pp. 199-200.

locatie langs de kust van Sussex¹⁷⁹. Op zoek naar een heiligdom waar hij de liturgie ter ere van de verrijzenis des Heren kon celebreren, kwam hij aldus in een kerk of klooster¹⁸⁰ terecht, waar de relieken van de heilige Lewinna intensief werden vereerd. Desondanks vond Balgerus dat de wonderlijke daden van deze maagd en martelares beter tot hun recht zouden komen en meer ruchtbaarheid verwerven in de glorieuze setting van de Sint-Winoksabdij, daar waar zij zich nu tevreden diende te stellen met een armzalige lokale verering in een schamel kerkje. Ongetwijfeld dacht hij daarbij in één moeite ook aan de stromen pelgrims die zijn klooster zouden komen bezoeken. Met veel moeite en een flinke dosis sluwheid slaagde hij erin aan het alziend oog van de Engelse priester te ontsnappen, waarop hij met het gebeente van de heilige Lewinna aan de haal kon gaan. Enkele botjes liet hij achter, opdat de cultus in haar oorspronkelijke rustplaats niet helemaal teniet zou gaan.

De terugreis naar Vlaanderen verloopt met zo mogelijk nog meer hindernissen dan de heenreis. Wanneer Balgerus vlak voor de afvaart nog even van boord gaat om wat proviand in te slaan, vertrekt het schip prompt zonder hem, maar met zijn kostbare vracht. Zijn eigen lot baart hem niet de minste zorgen – er zijn immers genoeg Vlaamse schippers in de buurt om hem over te zetten – maar vooral het verlies van de relieken stemt hem droevig. Bij aankomst op het vasteland constateert onze vrome dief¹⁸¹ dat de kapitein zijn bagage naar huis heeft meegenomen. Balgerus verzekert diens echtgenote ervan, dat het wel degelijk om zijn rechtmatige eigendom gaat, maar de vrouw heeft schrik voor de reactie van haar man en adviseert hem te wachten tot die thuiskomt. Uiteindelijk wordt de zaak in der minne geregeld en kan Balgerus koers zetten

¹⁷⁹ Volgens Drogo, die zich op zijn beurt op het getuigenis van Balgerus baseerde, rustte het gebeente van de heilige Lewinna oorspronkelijk in een aan de apostel Andreas gewijd kerkje, in de buurt van de haven Seaford (HT I, § 10: *Vocatur enim portus Sevordt.*), maar zijn beschrijving van de geografische kenmerken van deze plaats komt beter overeen met het huidige Cuckmere Haven. De kerk die Balgerus in de verte ziet zou dan, volgens Kenneth Povey, die van Jevington moeten zijn. (Zie: C. Looten, 'Les reliques de sainte Lewinne à Bergues', *Bulletin du Comité flamand de France*, 9 (1928-1932), pp. 435-438.) Andere suggesties zijn onder meer Saint Andrews te Alfriston of, gesteund door recent archeologisch onderzoek van Gabor Thomas, Bishopstone. Zie ook: J. Blair, 'A Saint for every Minster? Local Cults in Anglo-Saxon England', in: A. Thacker & R. Sharpe (red.), *Local Saints and Local Churches in the Early Medieval West*, Oxford 2002, pp. 455-494.

¹⁸⁰ Drogo spreekt van een *monasterium*, een term die in de elfde eeuw zowel kerk als klooster kan betekenen.

¹⁸¹ HT, § 23: *noster fidelis fur*'.

naar zijn klooster, waar men door een vooruitgesnelde boodschapper reeds op de hoogte is van de komst van de nieuwe heilige.

Daar wordt op 7 augustus 1058 de plechtige *elevatio* verricht door de reeds genoemde Saksische bisschop Bovo. Wanneer deze de authenticiteit van de beenderen wil verifiëren, treft hij een briefje (*chartula*) aan, waarop staat geschreven¹⁸²:

Hic est corpus praeclarae virginis Lewinnae, quae multis decorata virtutibus floruit sub rege Anglorum Tuberto¹⁸³ nuncupato. Quae postmodum, et sub ejusdem regis tempore martyrio vitam finivit, archipraesule vivente nomine Theodoro. Unde post multorum curricula temporum, Deo relevante, corpus ejus ab Edelmo antistite a terra est elevatum, magna populorum astante multitudine, sicque cum digno honore intra monasterium est collocatum.

Vervolgens worden de relieken met wijn gewassen, in twee doeken gewikkeld en in een nieuw schrijn geplaatst, dat stevig wordt afgesloten om, ironisch genoeg, diefstal te voorkomen. Het belang van deze *translatio* is zo aanzienlijk, dat Drogo zijn lezers een uitermate exacte datering van het gebeuren meegeeft¹⁸⁴.

De Bergse monniken beseffen spoedig dat de Lewinna-cultus een stimulans goed kan gebruiken. Buiten Engeland is zij immers zo goed als onbekend, en om te zorgen dat pelgrims de weg vinden naar haar schrijn, dient de nieuwste aanwinst als het ware aan de Vlamingen te worden voorgesteld. Aangezien er over haar leven niets zinnigs te vertellen valt, behalve het feit dat ze leefde ten tijde van koning Egbert van Kent, en de marteldood stierf toen Theodorus aartbisschop van Canterbury was, ontbreekt het zelfs de meest fantasierijke hagiograaf aan materiaal om een Vita mee te stofferen. De enige manier om ook (en vooral) het ongeletterde volk met Lewinna's wonderlijke krachten kennis te laten maken, is bijgevolg een reliekentoer (*circumlatio*) doorheen het land. Hierbij liet men zich inspireren door een gelijkaardige onderneming enkele jaren

¹⁸² HT, § 38.

¹⁸³ Lees: Egbert, koning van Kent († 673). Zie: Beda Venerabilis, *The Anglo-Saxon Chronicle*, vert. J. Ingram, London 1823, p. 25.

¹⁸⁴ HT, § 39: 'Acta siquidem est haec translatio anno Incarnationis Domini nostri millesimo, quinquagesimo octavo, indictione tertia, sexta feria, regente Henrico rege sceptrum regni Francorum, optimo autem comite Balduino gubernante Flandriam, vivente etiam Drogone episcopo Taruanense, administrante vero Bergense coenobium Rumoldo venerando abbate'.

voordien, van de monniken van Lobbes, die met het stoffelijk overschot van hun stichter Ursmarus ook de Groenberg hadden bezocht¹⁸⁵. Het traject van Lewinna's "ronde van Vlaanderen" viel overigens min of meer samen met de weg die Ursmarus had afgelegd. De *Bergenses* trokken via Alveringem naar Leffinge, waar hun komst op onverschilligheid en zelfs vijandigheid werd onthaald, en zo verder naar Brugge, om uiteindelijk in het Zeeuws-Vlaamse Walcheren opnieuw rechtsomkeer te maken¹⁸⁶.

Ongeveer gelijktijdig met deze episode werd te Sint-Winoksbergen onder de bezielende leiding van Rumold een aanvang genomen met de bouw van de nieuwe kloosterkerk. Het relaas van de werkzaamheden loopt als het ware als een rode draad doorheen Drogo's LM, maar de hagiograaf heeft maar weinig belangstelling voor precieze data, zodat we niet weten wanneer het nieuwe heiligdom is gebouwd. Abt Rumold heeft de voltooiing van 'zijn' kerk in ieder geval niet meer mogen meemaken: bij zijn dood op 22 februari 1068 was enkel het koor reeds in gebruik – de rest van het schip en de toren werden later afgewerkt.

Het laat zich raden dat de nieuwe abdijkerk niet enkel de grandeur van het klooster moest uitstralen, maar ook enig praktisch nut moest hebben om dergelijke aanzienlijke uitgaven te rechtvaardigen. Wegens de komst van een derde heilige voorzag men allicht plaatstekort om de toestromende pelgrims die de schrijnen wilden aanbidden, daartoe gelegenheid te bieden. Om dat te verhelpen, moest de kerk worden vergroot; de *circumlatio* met Lewinna's relieken kan dan opgevat worden als een devote vorm van fondsenwerving, ook al doet Drogo er omtrent deze wereldlijke motieven het zwijgen toe¹⁸⁷.

¹⁸⁵ Deze *circumlatio* en de onvermijdelijke mirakelen zijn omstandig beschreven in: *Miracula S. Ursuari in itinere per Flandriam facta*, ed. O. Holder-Egger, in: *MGH SS*, XV, 2, Hannoverae 1888-837-842.

¹⁸⁶ P.-A. Sigal, 'Les voyages des reliques aux XIe-XIIe siècles', in: *Voyage, quête, pèlerinage dans la littérature et la civilisation médiévales*, Paris 1976, pp. 75-104 (Sénéfiance, 2). Naast een gedegen bespreking van de motieven die ten grondslag lagen aan dergelijke reliekenoeren, biedt dit artikel tevens een schematische maar handige geografische voorstelling van de *circumlations* van resp. Ursmarus en Lewinna.

¹⁸⁷ N.N. Huyghebaert, 'Drogon', p. 198.

Om het *Liber miraculorum* (LM) te dateren, dient de historicus zich te behelpen met benaderende termini. De sterfdatum van abt Rumold dient hier opnieuw als richtsnoer: in mirakel 22 komt immers een *abbatem qui tunc temporis regebat Bergense coenobium* ter sprake. Deze beschrijving is vrij toepasselijk voor abt Rumold; in elk geval is de man in kwestie op het moment van redactie al enige tijd overleden. In mirakel 18 maken nog twee historische personages hun opwachting, in de eerste plaats Alardus, abt van Sint-Vaast, die kortstondig op de Groenberg verbleef toen daar een blind meisje miraculeus werd genezen. Van hem is bekend dat hij, eveneens in 1068, op bevel van paus Alexander II is afgezet. Ten tweede is sprake van *Drogo Taruanensis episcopus*, die we in een vorig hoofdstuk al hebben ontmoet. Zijn lange episcopaat liep ten einde op 19 of 20 augustus 1078 – ziedaar een *terminus ad quem*. Zoals Huyghebaert terecht opmerkt, zou men verwachten dat onze auteur zijn naamgenoot met een *piae memoriae* bedenkt mocht die reeds overleden zijn. IJdele hoop, want Boudewijn V hoeft evenmin op deze rituele formule te rekenen, hoewel hij al in 1067 het tijdelijke met het eeuwige wisselde¹⁸⁸.

Mirakel 5 introduceert evenwel enkele andere personen wier levensloop kan worden geverifieerd, waaruit blijkt dat bisschop Drogo nog in leven was toen het LM werd geschreven. Daarin zingt onze hagiograaf de lof van Erkembold, burggraaf van Sint-Winoksbergen, *bonus vir in comparationem eorum qui hodie aere fruuntur*¹⁸⁹. Ook diens echtgenote Alswidis blonk uit in deugdzaamheid. Nu is over dit koppel verder feitelijk niets geweten, maar van Erkembalds opvolger, Folcran, staat vast dat hij in 1075 reeds als burggraaf fungeerde¹⁹⁰. Moeten we de complimenten aan het adres van Erkembald begrijpen als een aanklacht vanwege de Bergse monniken over het gedrag en beleid van Folcran? Vast staat in elk geval dat Drogo een episode vertelt die niet tot het recente verleden behoort, waarin mensen figureren die al zo lang gestorven zijn, dat onze hagiograaf zich hun namen niet meer herinnert¹⁹¹. Op basis van deze indicaties

¹⁸⁸ Ibidem, pp. 200-201.

¹⁸⁹ LM, § 5.

¹⁹⁰ E. Warlop, *De Vlaamse adel voor 1300*, deel I, Handzame 1968, pp. 131-132

¹⁹¹ LM, § 5: *quia nonnulla occurrunt memoriae, nonnulla vero menti recordationique excidere*.

moet het LM waarschijnlijk gedateerd worden tussen 1068 en 1078, met een lichte voorkeur voor een datum na 1070¹⁹².

Men kan zich nu afvragen of er een chronologisch verband bestaat tussen het LM en de VS. We hebben hoger reeds aangetoond dat de VS zeker niet geschreven is door Drogo, maar de aandachtige lezer merkt alras dat beide teksten een nauwe correlatie vertonen. Desondanks vinden we in het LM geen enkele allusie op een ouder werk, dat de VS zou moeten zijn. Toch verdient deze vraag onze aandacht, en wel omwille van een raadselachtige passage in het LM. Hoofdstuk 29 begint enerzijds met een epiloog van de achtentwintig voorgaande mirakelen, en fungeert tegelijk als een soort inleiding op hetgeen volgt. Deze transitie gaat gepaard met zo'n significante stijlbreuk, dat pater Pruvost, de geleerde uitgever van het Bergse cartularium, er de hand van een tweede auteur in meent te zien¹⁹³. Alvorens deze opvatting met aan Huyghebaert ontleende argumenten te ontkrachten, geven wij hier voor alle duidelijkheid de bewuste passus mee:

DE CASU ILLAESI FRATRIS ITERANTIS IN CASU NOMEN PISSIMI PATRIS (WINNOCI)

Casus a casu differt, et verum illud paginae tenetur. Quanto casus altior, tanto lapsus gravior, ni manus Omnipotentis assit et meritum sancti intercedat. Primi, virtute clari, sui materiam lepore scripti honestarunt eloquentiae, rem insignem mentis conceptione nobilitarunt, tantoque extra luce scientiae clariores sunt habiti, quanto intra eadem extitere insigniti. At nos, etsi horum scripti lepores minime quidem imitari valemus, tamen pro posse ea quae partim vidimus, partim auditu vera cognovimus, mortalium memoriae stilique officio mandamus, ut posteris imitabile exemplum teneatur, fides legendum firmetur, clarescat, roboretur.

Bij nader inzien is de vermeende stijlbreuk helemaal niet zo drastisch als Pruvost wil doen geloven. Zeker, de taal is ietwat beter verzorgd dan we van Drogo gewoon zijn, en met een beetje goede wil bespeurt men af en toe een flard rijmproza, maar dit zijn toevalstreffers eerder dan een doelbewust gekozen stijl,

¹⁹² N.N. Huyghebaert, 'Drogon', p. 201.

¹⁹³ A. Pruvost, *op. cit.*, p. 67, n. 2.

zoals Werricus Gandensis zich die aanmeet in de VS. Vergeleken met de overige *opera Drogonis* kan er echter niet de minste twijfel bestaan: de proloog van § 29 baadt in eenzelfde streeve, maar charmante en vooral herkenbare unieke stijl, waar typische uitdrukkingen als *pro posse* volop tot hun recht komen. Andere parallellen zijn het overvloedige gebruik van het woord *Omnipotens*, zowel als substantief als adjectief, en vele andere syntagmata, die dom Huyghebaert ijverig heeft opgespoord¹⁹⁴.

Van een tweede auteur kan dus geen sprake zijn. Rest de vraag waarom Drogo deze passage heeft ingelast om de twee laatste paragrafen te introduceren. Feitelijk bestaat dit stukje tekst uit twee scherp afgelijnde delen, die echter geen logische volgorde vertonen. Pruvost heeft deze onloochenbare dichotomie over het hoofd gezien en beschouwt de passus als ‘une espèce de préambule’. Dat gaat zeker niet op voor de eerste twee zinnen (*Casus a casu...intercedat*). Hun rol is duidelijk: ze markeren de overgang van § 26-28, waarin drie valpartijen te berde worden gebracht, naar § 29, dat handelt over een veel ernstiger val dan de voorgaande.

Problematischer is het vervolg van de passus. Daarin plaatst de auteur zijn werk tegenover dat van zijn voorgangers, die zich konden beroemen op een stijlrijke pen. Hijzelf koestert echter geen enkele illusie dat hij die meesters ooit zal kunnen evenaren, laat staan overtreffen. Over welke auteurs heeft Drogo het hier? Het LM is immers volledig van zijn hand. De bedoeling van deze passage zou daarentegen volkomen duidelijk worden, indien de laatste twee paragrafen niet volgden op de achtentwintig voorgaande, maar geschreven waren als een vervolg op de VS¹⁹⁵.

Nu komen ook de oorspronkelijke ambities van Drogo naar de oppervlakte. Aanvankelijk wou hij gewoon een vervolg breien aan de VS – de *primi* refereren dus wellicht aan resp. de auteur van de VA en Werricus, de vermoedelijke auteur van de VS. Vervolgens begint hij, als het ware bij wijze van bezigheidstherapie tegen de verderfelijke luiheid, materiaal te verzamelen waaruit hij een volledig *liber miraculorum* compileert. Wanneer hij zijn werk afrondt met het relaas van

¹⁹⁴ N.N. Huyghebaert, ‘Drogon’, pp. 202-204.

¹⁹⁵ Ibidem, p. 204.

de drie tuimelpertes, die zich allen afspelen op de werf tijdens de wederopbouw van de abdijkerk, begint het hem te dagen dat hij nog twee gelijkaardige mirakelen achter de hand heeft. Hij besluit ze alsnog aan het LM toe te voegen, voorafgegaan door een soepele overgang om de aanpassing wat vlotter te maken: *Casus a casu differt etc.* De preambule, *Primi...roboretur* laat hij staan, hoewel ze geen enkel nut meer heeft.

Blijft de constatacie dat deze passage de *flow* van het narratief onderbreekt. De zaak wordt nog vreemder, wanneer we de uitgave van het LM door Mabillon in de *Acta sanctorum Ordinis Sancti Benedicti* uit 1672 erbijhalen. Klaarblijkelijk heeft de maurist daarvoor gebruikgemaakt van een – ondertussen verdwenen – manuscript uit Compiègne, waarin de hele passus, dus vanaf *Casus a casu*, ontbreekt. Indien alleen de preambule was weggelaten, zouden we nog kunnen hopen dat Mabillon de originele tekst van Drogo in handen heeft gehad, maar dat is dus niet het geval. Controle van het bewuste handschrift is sowieso niet meer mogelijk, zodat het bij voorzichtige gissingen zal moeten blijven. Volgens Huyghebaert wijst de omissie van de volledige passage op de tussenkomst van een ijverige kopiist, die op deze manier het probleem aangaande de interpretatie van dit stukje handig heeft omzeild¹⁹⁶.

Samengevat kunnen we er zeker van zijn dat ook de laatste twee paragrafen van het LM geschreven zijn door Drogo. We beschikken tevens over een beter inzicht in de ontstaangeschiedenis van dit werk: jonger dan de VS, is het LM in twee etappes tot stand gekomen. Eerst schreef Drogo § 29-30 als vervolg op de VS, daarna de proloog en de overige achtentwintig paragrafen¹⁹⁷.

Ten slotte moeten we de VO in de chronologie van de *opera Drogonis* zien te passen. Op het eerste zicht vallen er uit de tekst weinig tot geen aanwijzingen te destilleren, die ons toelaten dit werk te situeren, een moeilijkheid die logischerwijs voortvloeit uit de manier waarop de VO is geconcipeerd. In wezen heeft Drogo namelijk niets anders gedaan dan alle informatie omtrent koning Oswald uit Beda's *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* halen, enigszins

¹⁹⁶ Ibidem, pp. 204-205.

¹⁹⁷ Ibidem, p. 205.

ordenen en voorzien van een sporadische moraliserende opmerking. Zijn eigen inbreng is met andere woorden tot het strikte minimum beperkt gebleven, en hij doet ook geen enkele moeite om dat te verbergen:

Verum, ne quis existimet, mea fore, quae conjunxi, excusatim venio, sed esse beati Bedae presbyteri dilucidata stylo. At nos ejus ipsius ordinata scripta, versa serie, in ordine taxavimus ; modo praeposita postponentes, modo postposita praeponentes ; quippe qui historiam sequens, ubi digna oratio exigebat, praeposita sequentibus postposuit, quique, uti eadem coëgit, sequentia praecedentibus orditum iri voluit¹⁹⁸.

Drogo geeft dus toe dat hij de mosterd bij Beda Venerabilis heeft gehaald. Maar de befaamde monnik van Wearmouth en Jarrow hanteerde geen logische volgorde in zijn narratief, zodat de eerste taak van onze hagiograaf erin bestond de beschikbare verhaalstof over Oswald wat beter te rangschikken. Bovendien, zo merkt hij op, kon Beda binnen het kader van zo'n monumentale onderneming als de *Historia ecclesiastica* onmogelijk lang stilstaan bij de lotgevallen van de heilige koning van Northumbrië, zelfs al had hij dat gewild. Derhalve is Drogo zo vrij geweest om het verhaal wat aan te dikken met wetenswaardigheden en anekdotes van eigen makelij, die Beda vast en zeker ook had vermeld indien hij niet gebonden was geweest aan de rigide structuur en uitgebreide schaal van zijn werk¹⁹⁹.

Noties als auteursrecht en plagiaat zijn, zoals bekend, aan middeleeuwse auteurs en zeker hagiografen niet besteed. Drogo is geen uitzondering op die regel, maar om een Vita over Oswald te schrijven kon hij duidelijk niet zomaar de *Historia ecclesiastica* zitten kopiëren. Hoewel in deze periode de grenzen tussen de diverse literaire genres zeer flexibel zijn, verschilt Beda's aanpak aanzienlijk van de werkwijze die een hagiograaf hanteert. In de eerste plaats vertelt de *Historia ecclesiastica* de geschiedenis van de Kerk in Angelsaksisch Engeland. Geheel de structuur van het narratief is naar die doelstelling geboetseerd zodat,

¹⁹⁸ *Vita sancti Oswaldi*, ed. J. Pinius, in: AASS, Aug. II, Antverpiae 1735, Prologus.

¹⁹⁹ D. Defries, 'St. Oswald's Martyrdom: Drogo of Saint Winnoc's *Sermo secundus de s. Oswaldo*', in: M. Ziegler (ed.), *Oswald, King and Saint: His Britain and Beyond (The Heroic Age, 9, October 2006)*, § 8.

wanneer er een heilige ter sprake komt, zijn of haar daden en wonderen enkel toegelicht worden voorzover zij passen binnen Beda's raamwerk. Met andere woorden: niet hun individuele bewijs van heiligheid telt, wat primeert is hun rol in de kerstening van Engeland²⁰⁰.

Concreet legt Beda sterk de nadruk op de betekenis van Oswald als koning in de unificatie van Northumbrië en de daaropvolgende kerstening van zijn rijk. Zijn heerschappij wordt voorgesteld als de kroon op het werk van zijn voorganger Edwin, zowel letterlijk als figuurlijk. Deze werd op Pasen gedoopt in een houten kerk ter ere van de apostel Petrus, die hijzelf had laten bouwen toen hij nog catechumeen was. Hij had besloten om op diezelfde plaats nu een stenen heiligdom op te richten, maar nauwelijks waren de fundamenten gelegd, of hij werd gruwelijk vermoord. Uiteindelijk zou zijn opvolger Oswald het door Edwin aangevatte werk voltooien.

Zoals gezegd – en door Drogo zelf expliciet erkend – heeft de VO een geringe historische waarde. Alles wat daarin staat, vindt men ook in de *Historia ecclesiastica*. Juist dit gebrek aan originaliteit maakt van de VO het lelijke eendje binnen Drogo's oeuvre. Wie de doldwaze avonturen van Balgerus in de HT leest, of zich door de empathische beschrijving van Godeliphs echtelijke calvarietocht in de VG laat meeslepen, kan zich nauwelijks voorstellen dat een auteur met zo'n originele pen en uitgesproken mening, zo'n al bij al vrij zouteloze compilatie als de VO produceert.

Een andere reden waarom de VO pas relatief laat de aandacht van de academische wereld heeft weten te trekken, is haar gesloten karakter. Ten eerste biedt Drogo ons geen enkel definitief aanknopingspunt om zijn tekst te dateren. Zelfs de zoektocht naar termini is een hachelijke onderneming, al vinden we tussen de regels wel hints dat we hier staan voor een jeugdwerk van de debuterende hagiograaf Drogo – waarover later meer. Wat onderzoek van de VO pas echt ontmoedigt, is de 'onzichtbaarheid' van haar auteur. Later werk toont Drogo als een bevlogen observator, groot mensenkenner, die zich sterk betrokken voelt bij zijn onderwerp. Om de HT op schrift te stellen dient hij eerst Balgerus uit te horen, waarna hij diens belevenissen in vermakelijk, mild-ironiserend

²⁰⁰ Ibidem, § 15.

proza schildert. De mirakelen van zijn LM spelen zich goeddeels af op de Groenberg en in de stad op de tegenoverliggende heuvel, zodat Drogo alles van naderbij meemaakt. In zijn laatste werk, de VG, horen we een bezadigde oude man, die als priester en monnik een aanzienlijke levenservaring heeft opgebouwd, zonder dewelke het portret van de gekwelde Godeliph nooit zo geslaagd zou zijn geweest.

Niets van dat alles in de VO: Drogo laat Beda aan het woord en stelt zich tevreden met een rol op de achtergrond. Quasi nergens vinden we de spitsvondige opmerkingen die zijn andere werken kruiden; we horen zijn stem niet, de VO is een doorslagje van Beda zonder echte ziel. Jammer voor ons? Misschien. Hoe flets Drogo in de VO ook voor de dag moge komen, we mogen ons niet laten misleiden: dit werk ligt op een scharnierpunt in zijn carrière, en als dusdanig mag het in dit overzicht absoluut niet ontbreken.

Met de VO begint immers de glorieuze carrière van onze Drogo. Het ademt de sfeer van een jeugdwerk, een vingeroefening van een jongeman die zijn studies afrondt en nu voor het eerst zelf moet schrijven. Enkele markante allusies – vooral in de proloog, maar ook in de tekst – versterken dit vermoeden. In § 14 onderbreekt hij Beda's beschrijving van Oswald als tolk voor Schotse missionarissen, om een korte lofzang op koning David in te lassen:

O celebrem regem, in omnibus suis actis laudandum, praedicandum, imitandum! Huc, huc David caelestis cytharista veniat, huc Rex egregius properet. Hic namque ante arcam Domini cytharam percutit, saltat, nudus jocatur, inversum obambulat; alter vero ab ore episcopi verbum Domini suscipiens, plebi ministrat. Uterque vero in utroque comparandus est, quamquam quidem diversi meriti habeantur²⁰¹.

Drogo weet duidelijk met zijn enthousiasme geen blijf, als hij het tafereel aan zijn geestesoog ziet passeren. Koning David tokkelt op zijn citer terwijl hij rondom de Ark van het Verbond danst, maakt gekke sprongen en loopt naakt rond. Het onverholen plezier dat onze hagiograaf beleeft terwijl hij de capriolen van de koning-profeet schetst, verraden een jeugdig karakter. In elk geval

²⁰¹ VO, § 14.

bevindt hij zich op een leeftijd dat dergelijke dingen hem nog opwinden en plezier verschaffen, iets waar hij later, als hij ouder en wijzer is geworden, met een zeker weemoedig genoegen op terugkomt²⁰². Tegen die tijd is hij merkkelijk ernstiger geworden, grapjes maken over Davids dansje is er niet meer bij want, zo laat dom Huyghebaert – die met grote kennis van zaken spreekt – noteren: ‘Passé un certain âge, il y a des remarques que l’on ne fait plus’²⁰³.

Puberaal gedrag is niet de enige reden om de VO als Drogo’s debuut te beschouwen. Doorheen de proloog en zijn interpolaties evoceert zijn taalgebruik een spirituele opleiding, waarin vaak de termen *exercitatio*, *exercere*, *exercitium* en *studium* terugkeren. Bovendien bevat § 14 een passage die de weldaden van het noviciaat looft, en doet vermoeden dat Drogo zelf een *tiro* was toen hij die zinnen schreef²⁰⁴.

Het staat vast dat de VO niet in Sint-Winoksbergen is geschreven. Drogo richt zich in de proloog tot zijn medebroeders, die hem tot deze onderneming hebben aangespoord, en stuurt hen de VO op vanuit een niet nader genoemde locatie. Gezien zijn jeugdige leeftijd en de allusies op het noviciaat zijn we geneigd te denken dat Drogo naar een naburige abdij is verwezen om er zijn opleiding tot monnik en hagiograaf te voltooien, en waar kon hij beter geschoold worden dan in Sint-Bertijns, het beroemde en machtige moederklooster? In haar uitgebreide bibliotheek kon hij trouwens makkelijk de hand leggen op bronnen voor zijn Vita over Oswald, vooral dan de *Historia ecclesiastica*. Elisabeth Van Houts suggereert weliswaar dat Drogo het Kanaal is overgestoken en dus niet in Sint-Bertijns heeft verbleven, maar naar onze mening is dit een wel heel speculatieve interpretatie van een vage passage²⁰⁵. Zij steunt haar hypothese op het feit dat Drogo enkele ‘lokale details’ vermeldt die alleen ooggetuigen kunnen weten – welke die details zijn, daar hebben wij echter het raden naar. Haar veronderstelling dat Drogo’s vermeende verblijf in Engeland op een of andere

²⁰² HT, § 47: ‘Verum in calce hujus libelli ad memet redeundum est, mea insolentia, audacia, petulantiaque animi incusanda’.

²⁰³ N.N. Huyghebaert, ‘Drogon’, p. 209.

²⁰⁴ VO, § 14: ‘Nam laus tironis tum maxime extollitur, cum praeceptor in ejus laudis praeconio honoratur. Immo vero praeceptor laude praeconioque illius exaltatur, cum tiro ipsius praeconio insignis redditur’.

²⁰⁵ E. Van Houts, ‘The Flemish Contribution to Biographical Writing in England in the Eleventh Century’, in: D. Bates, J. Crick & S. Hamilton, *Writing Medieval Biography*, Woodbridge 2006, p. 116 n. 32.

manier gelinkt is aan Balgerus' overzeese reliekenroof van Lewinna, snijdt nog minder hout. De hagiograaf laat duidelijk verstaan dat hij zich baseert op het mondelinge verhaal van zijn medebroeder, wat overbodig zou zijn indien ze samen de oversteek hadden gemaakt. Ook bij de *elevatio* van Lewinna's gebeente schijnt hij niet aanwezig te zijn geweest; hij was wel reeds terug in Sint-Winoksbergen toen de *circumlatio* werd gehouden, en hij heeft er dan ook aan deelgenomen.

Ten tijde van die gebeurtenissen is Drogo echter allang geen novice meer. Door zijn gedegen opleiding voorbestemd om als mentor te fungeren voor zijn jongere confraters, verwerft hij kennelijk snel een vertrouwelijke positie ten aanzien van zijn abt Rumold, voor wie hij steeds een kinderlijke genegenheid zal koesteren. In die hoedanigheid wordt hij belast met een buitenlandse missie, die hem naar Denemarken voert. Wat zijn precieze opdracht was vertelt Drogo niet, maar op de terugreis, in Hamburg, verneemt hij een opmerkelijk mirakel, dat hij dan ook heeft opgetekend in zijn LM. De Saksische bisschop Bovo, een oude bekende die ook in de HT opduikt, verblijft regelmatig op de Groenberg en staat op zo'n goede voet met de broeders, dat hij een relikwie van hun patroon heeft mogen meenemen naar zijn vaderland. Op een dag wil hij in een kerk gaan bidden, waar net op dat moment een exorcisme aan de gang is. Nauwelijks is Bovo met de relikwie binnengekomen, of de demon verlaat met een luide schreeuw de bezetene, en roept jammerend: *Winnocus, Winnocus, Winnocus me eicit*'. Drogo en zijn medereizigers horen dit verhaal van een provoost, die aan hun taal merkt dat ze vreemdelingen zijn. Gevraagd waar ze dan wel vandaan komen, antwoordt het gezelschap trots: 'Wij zijn Vlamingen', en Drogo maakt van de gelegenheid gebruik om zijn klooster wat te promoten. Bij het horen van de naam Winok herinnert de provoost zich de miraculeuze duiveluitdrijving, en iedereen verwondert zich erover dat een Vlaamse heilige schijnbaar moeiteloos Duitse smeekbeden verhoort²⁰⁶.

Bereisd is onze hagiograaf dus zeker, hetgeen zich uit in zijn kennis van de Engelse kustlijn, waar hij wellicht op weg naar Denemarken langs is gevaren. In elk geval is hij vertrouwd met de onvoorspelbare noorderwind en de

²⁰⁶ LM, § 22.

verschrikkelijke stormen die de Noordzee teisteren. Authentiek is ook het portret van de stoere zeelieden, die tijdens de storm een lied aanheffen om hun angst als het ware te overstemmen, en niet gediend zijn met de aanwezigheid van een rare snuiter als Balgerus, met een lijk in zijn bagage. Drogo kent eveneens de namen van verschillende Engelse havens, waarvan hij er 1 onvermeld laat *quia barbarum est*, hetgeen niet noodzakelijk hoeft te betekenen dat hij het niet weet, alleen dat hij voorziet dat zijn publiek de naam toch niet zal begrijpen, en hij er dus verder geen aandacht aan schenkt. Seaford noemt hij wel, en hij knoopt er zelfs een aardig lesje etymologie aan vast²⁰⁷.

Behalve het feit dat Balgerus en Drogo zeker niet samen reisden, is er nog een ander argument om de stelling te ontcrachten als zou de hagiograaf zijn VO in Engeland hebben geschreven. Sint-Bertijns, waar hij naar alle waarschijnlijkheid dus is opgeleid, onderhield zeer hartelijke en regelmatige overzeese contacten. We hebben reeds gezien hoe Anselm van Bec er een hechte vriendschap smeedde met abt Lambrecht, maar de oorsprong van dit aspect van Sint-Bertijns is veel ouder.

Eerst vanaf de laatste twee decennia van de negende eeuw vindt de eerste toenadering tussen Vlaanderen en Engeland plaats. Dat is het gevolg van het huwelijk in 863 tussen graaf Boudewijn met de IJzeren Arm en Judith, de dochter van de Franse koning Karel de Kale. Voordien was deze vrouw reeds tweemaal gehuwd geweest, telkens met een Engelse koning, resp. Ethelwulf († 858) en Ethelbald († 860). Hoewel ze voor haar komst naar het vasteland, al haar Engelse bezittingen van de hand deed, heeft zij als stiefmoeder van Alfred de Grote toch wel een toenadering tot stand gebracht tussen deze koning en haar eigen zoon, graaf Boudewijn II²⁰⁸.

Een concreet voorbeeld van deze toenadering is het levensverhaal van Grimbald van Sint-Bertijns. Deze monnik leefde in de negende eeuw en had zo'n grote faam verworven als ambtenaar en geleerde, dat aartbisschop Fulk van Reims, die

²⁰⁷ HT, § 5: *Verum digna nominis ethymologia, Sevordh enim Teutonice dictum Latino eloquio Maris-vadum dicitur ; et re vera vadum, nam vadum fuit venientibus ad littus optatum*. De verklaring van Drogo is correct: in het Diets betekent Seaford immers letterlijk 'Zee-voorde', oftewel in het Latijn 'Maris-vadum'. Kennelijk bediende hij zich dus van het Diets als moedertaal.

²⁰⁸ Ph. Grierson, 'The Relations between England and Flanders before the Norman Conquest', *Transactions of the Royal Historical Society*, reeks 4, 33 (1941), pp. 83-84.

voordien het abbatiaat van Sint-Bertijns had bekleed, hem uit zijn klooster weghaalde om voor hem te werken. In 886/887 werd hij door Alfred naar Engeland uitgenodigd, en toen aartsbisschop Ethelred van Canterbury kwam te overlijden, kreeg hij zelfs de vacante zetel aangeboden. Tijdens zijn verblijf aan het hof assisteerde hij Alfred bij diens vertaling van Gregorius' *Cura pastoralis*, en had wellicht ook de hand in andere werken van deze wijze vorst. Vlak voor zijn dood in 901 werkte hij samen met Alfreds opvolger Edward om het New Minster van Winchester te stichten, maar de voltooiing zou hij niet meer meemaken. Men schrijft hem nog allerlei werken en daden toe, zoals de overbrenging van het Utrechts Psalterium naar Engeland, maar bewijzen daarvoor zijn schaars. In elk geval is hij een typisch voorbeeld van een Vlaming die zich weet op te werken tot intimus aan het Engelse hof²⁰⁹.

Toen in 944 Sint-Bertijns onder impuls van graaf Arnulf I hervormd werd door Gerard van Brogne, verkozen enkele ontevreden monniken de vlucht boven de onderwerping. Ze staken het Kanaal over en werden vriendelijk ontvangen door koning Edmund, die hen een onderkomen gaf in de Sint-Pietersabdij van Bath. Het contact functioneerde natuurlijk in beide richtingen, getuige de lotgevallen van de heilige Dunstan. Verbannen wegens een meningsverschil met de koning, arriveerde hij in 956 in Vlaanderen, en verbleef bijna twee jaar in de Gentse Sint-Pietersabdij. Daar maakte hij kennis met de ideeën van Gerard van Brogne, die hij bij zijn terugkeer in Engeland introduceerde en promoveerde. Na zijn verkiezing tot aartsbisschop van Canterbury behield hij goede relaties met de Pieterlingen, en graaf Arnulf II beschouwde hem als de geknipte persoon om de Vlaamse belangen aan het Engelse hof te behartigen. In 960 zou Dunstan, hoewel Folcuin er geen melding van maakt, overigens in Sint-Bertijns hebben halt gehouden toen hij op weg was naar Rome om er het *pallium* te ontvangen²¹⁰.

Ook ten tijde van Drogo reisden Vlamingen naar Engeland en wisten er op te klimmen tot invloedrijke posities. Bekend is Goscelinus van Sint-Bertijns, die uit zijn klooster was verbannen, in Sint-Omaars kennismaakte met bisschop

²⁰⁹ Ibidem, pp. 84-85.

²¹⁰ Ibidem, pp. 90-92.

Herman van Ramsbury en met deze meereisde naar diens diocees²¹¹. Daar schreef hij o.a. de *Vita Æwardi*, over Edward de Belijder. Na Hermans dood in 1078 verbleef Goscelinus voornamelijk in Canterbury, waar hij het kathedraalkapittel voorzag van *Vitae* over Augustinus, de stichter van het aartsbisdom, en de heilige Mildred²¹².

Minder bekend, maar daarom niet minder interessant, is de carrière van Folcard, eveneens monnik van Sint-Bertijns. Omstreeks het midden van de elfde eeuw verliet hij het graafschap na een aanvaring met zijn abt Bovo. Twistpunt was de ontdekking van de relieken van de heilige Bertinus, een gelegenheid die Bovo wou aangrijpen om zijn macht te vergroten. Hagiografie werd hier, zoals wel vaker, ingezet als wapen in het conflict²¹³: Bovo schreef de *Relatio de inventione et elevatione S. Bertini abbatis* (BHL 1296), Folcard riposteerde met een *Vita tertia*, waarin hij focust op de jeugdijaren van de patroon (daarom ook wel gekend onder de titel *Beatus puer Bertinus*, BHL 1293)²¹⁴.

Uiteindelijk moest deze laatste het onderspit delven, en hij vluchtte weg, misschien direct naar Engeland, waar hij in navolging van de anonieme auteur van het *Encomium Emmae reginae* heentrok om er bescherming te zoeken bij koningin-moeder Emma († 1052). Anderzijds kan Folcard zich voor hulp eveneens gewend hebben tot de clan der Godwins, die rond 1051 in Vlaanderen in ballingschap leefden. Die zouden hem dan in contact kunnen hebben gebracht met koningin Edith, die hem op haar beurt introduceerde bij Ealdred, bisschop van Worcester (1047-1061) en York (1061-1069). Waarschijnlijk had Folcard het

²¹¹ Herman was achtereenvolgens bisschop van Ramsbury (1047-1058), Sherborne (1062-1075) en Salisbury (1075-1078). Afgaand op de *Vita Æwardi* kan Goscelins aankomst in Engeland gedateerd worden in 1058, 1061, of tussen 1061 en 1064. Indien Herman op dat ogenblik nog bisschop van Ramsbury was, is er geen bezwaar tegen 1058. Goscelin zelf plaatst de hereniging met Herman in Sherborne, dan is hij in elk geval niet veel vòòr 1061 in Engeland geland. Zie: E. Van Houts, 'Flemish Contribution', p. 115 n. 24.

²¹² R. Sharpe, 'Goscelin's St Augustine and St Mildreth: Hagiography and liturgy in context', *The journal of theological studies*, 41 (1990), pp. 502-516.

²¹³ Zie, specifiek voor de casus Sint-Bertijns: K. Ugé, *Creating the monastic past in medieval Flanders*, York 2005.

²¹⁴ B.W. Häuptli, 'St Bertin von Artois', in: *BBKL*, vol. XXIV, Nordhausen 2005, kol. 235-238.

aan de invloed van die laatste te danken, dat hij circa 1068 tot abt van Thorney werd aangesteld, tot hij in 1085 werd afgezet²¹⁵.

Hoewel er dus gegronde redenen bestaan om aan te nemen dat Drogo nooit in Engeland is geweest, zal het wel duidelijk zijn dat, niet in geringe mate door de ligging van Sint-Winoksbergen aan de Vlaamse kust, er regelmatige contacten bestonden tussen beide zijden van het Kanaal. Dit bewijst de verering die op de Groenberg werd gekoesterd voor Oswald, de zevende-eeuwse koning van Northumbrië die sneuvelde in de strijd tegen de heidense vorst Penda. Inhoudelijk moge de VO weliswaar opgewarmde kost serveren, ze is wel het vroegste getuigenis van de Oswaldcultus in Vlaanderen, waar hij nooit echt vaste voet aan de grond zou krijgen. Populair zou de koning-martelaar pas echt worden in het Germaanse taalgebied. Niettemin is het nodig dat we even stilstaan bij de vraag, hoe de monniken van Sint-Winoksbergen erop gekomen zijn Oswald in hun *familia* te incorporeren.

Vaak, zoniet altijd, lag de aanwezigheid van relieken aan de basis van een heiligencultus op een bepaalde plaats. Op de Groenberg rustte sinds de tiende eeuw het lichaam van de eerbiedwaardige abt Winok, en in 1058 was daar het stoffelijk overschot van de Angelsaksische martelares Lewinna bijgekomen. In die hoedanigheid beschermden zij de abdij; de heilige Winok was niet alleen de patroon, maar in zekere zin de eigenaar van het klooster, die echter om evidente redenen niet zelf voor het bestuur kon instaan en daarom door de abt werd vervangen. Bovendien stond een intact lichaam garant voor veelvuldige, vaak spectaculaire mirakelen, die mogelijk werden gemaakt door de voorspraak van de heilige – als *pius intercessor* – bij God.

Winok en Lewinna kwijten zich uitstekend van die taak: de heilige abt van Wormhout schenkt blinden het zicht terug, geneest kreupelen en bevrijdt gevangenen. Tijdens de reliekentocht die ter ere van haar wordt georganiseerd, verricht de voordien onbekende *virgo et martyr* eveneens heel wat wonderen in de plaatsen die de stoet bezoekt. Maar Oswald toont zich in Sint-Winoksbergen

²¹⁵ E. Van Houts, 'Flemish Contribution', pp. 115-116. Zie voor een biografie van Folcard ook: H. Clover, 'Folcard, moine de S.-Bertin à S.-Omer, puis de Thorney, en Angleterre, auteur de vies de saints (XIe s.)', in: *DHGE*, vol. XVII, Paris 1971, col. 741-743.

bepaald geen actieve heilige. Hoe is dit gebrek aan mirakelen van zijn kant te verklaren?

Dom Huyghebaert heeft op overtuigende wijze aangetoond²¹⁶, dat we de reden hiervoor moeten zoeken in het feit dat de Sint-Winoksabdij naar alle waarschijnlijkheid geen lichamelijke relieken van de koning-martelaar bezat. Immers, wanneer hij het heeft over de relieken van Winok en Lewinna hanteert Drogo steevast de termen *ossa* of *corpus*, die ondubbelzinnig refereren aan een volledig stoffelijk overschot. *Reliquiae* is een woord dat in zijn oeuvre erg zeldzaam genoemd mag worden; het komt feitelijk uitsluitend voor in de VO.

We mogen er dus veilig van uitgaan dat men op de Groenberg geen rechtstreekse reliek van Oswald bezat, temeer daar de lotgevallen van diens gebeente vrij goed gedocumenteerd zijn. Meteen na de slag bij Maserfield²¹⁷ liet de overwinnaar, koning Penda van Mercia, het hoofd en de armen van zijn gesneuvelde tegenstander aan een paal spijkeren bij wijze van postume vernedering, al wijst Robert Folz erop, dat dit gebaar ook kan geïnterpreteerd worden als een heidens offer aan Wodan²¹⁸. Een jaar lang bleven deze relikwieën daar zo hangen, totdat Oswiu, Oswalds broer en opvolger, hen een passende laatste rustplaats bezorgde. Trouw aan de gangbare praktijk om lichamen van (heilige) vorsten onder verschillende religieuze instellingen te verdelen, werd Oswalds hoofd overgebracht naar de kerk van Lindisfarne, terwijl de handen en armen door Oswiu aan Bamborough werden toevertrouwd. Zijn dochter Osthryda bekommerde zich om de rest van het gebeente, dat zij in het klooster van Bardney wilde laten begraven. Daar wilden de monniken aanvankelijk niet van weten: hoewel ze niet twijfelden aan zijn heiligheid, was Oswald niettemin afkomstig uit een andere provincie, en werd dus, zelfs dood, beschouwd als een vreemde heerser²¹⁹.

Quasi onmiddellijk na zijn dood ontstond in Northumbrië een levendige Oswaldcultus, waarin een belangrijke rol was weggelegd voor onrechtstreekse

²¹⁶ N.N. Huyghebaert, 'Les deux translations du roi Saint Oswald à Bergues-Saint-Winoc', *RB*, 86 (1976), pp. 83-93.

²¹⁷ Het huidige Oswestry, Shropshire.

²¹⁸ R. Folz, 'Saint Oswald roi de Northumbrie: étude d'hagiographie royale', *AB*, 98 (1980), p. 51.

²¹⁹ HE, III, § 11: '*Noluerunt ea qui erant in monasterio libenter excipere, quia, etsi sanctum eum noverant, tamen quia de alia provincia ortus fuerat et super eos regnum acceperat, veteranis eum odiis etiam mortuum insequabantur*'.

contactreliken. Nabij Heavenfield, waar Oswald ter voorbereiding van de confrontatie met de heiden Cadwalla een houten kruis had opgericht en met zijn troepen gebeden, verdrongen zich nog in Beda's tijd talloze mensen om een splinter van het bewuste kruis te bemachtigen, waaraan men genezende krachten toeschreef. Aarde van de plaats waarop Oswald gesneuveld was, werd dan weer verzameld en opgelost in water dat men aan zieken te drinken gaf. En hoewel de pelgrims elk nog geen handvol grond meenamen, duurde het niet lang of op de bewuste plek in Maserfield vormde zich een diepe put waarin moeiteloos een volwassen man kon staan²²⁰.

De cultus rond de koning-martelaar Oswald was aanvankelijk dus eerder lokaal, een Northumbrische aangelegenheid. Pas door toedoen van de heilige Willibrord, apostel der Friezen, brak zijn cultus door op het continent. Zelf Northumbriër van geboorte en opgevoed in het klooster van Ripon, is het niet ondenkbaar dat Willibrord reeds vroeg kennismaakte met de wonderen die door Oswalds relieken werden verricht. Zijn mentor Wilfrid, aanvankelijk abt van Ripon en vervolgens bisschop van York, werd in 678 uit zijn diocesis verdreven en zocht zijn toevlucht in Friesland, om vandaar uit verder te reizen naar Rome. Koning Aldgisl ontving hem hartelijk, en tijdens zijn overwintering wist Wilfrid duizenden mensen te bekeren. Of deze van de gelegenheid gebruik heeft gemaakt om de cultus rond Oswald en/of andere heiligen te verspreiden, is niet geweten. Desondanks heeft hij toch het fundament gelegd voor de latere missioneringsactiviteiten van zijn pupil²²¹.

Ondertussen was Willibrord uitgeweken naar Ierland en verbleef er in Rathmelsigi bij de heilige Egbert, een Angelsaks die gezworen had nooit naar zijn vaderland terug te keren. Daar stelde Willibrord met eigen ogen vast dat de Oswaldcultus bij de Ieren erg aan populariteit won. Tijdens een pestepidemie werd hij ontboden door een zieke *scholasticus quidam de gente Scottorum*, die zich bij de gedachte aan zijn nakende dood ernstige zorgen begon te maken over

²²⁰ HE, III, § 9: *'Namque in loco, ubi pro patria dimicans a paganis interfectus est, usque hodie sanitates infirmorum et hominum et pecudum celebrari non desinunt. Unde contigit ut pulverem ipsum, ubi corpus eius in terram corruit, multi auferentes, et in aquam mittentes, suis per hoc infirmis multum commodi adferrent. Qui videlicet mos adeo increbuit, ut paulatim ablata exinde terra fossam ad mensuram staturae virilis reddiderit'*.

²²¹ W. Lampen, 'De vereering van St. Oswald, bijzonder in de Nederlanden', *Ons geestelijk erf*, 1 (1927), pp. 143-144.

het weinig stichtelijke leven dat hij had geleid. Daarom, zo beloofde hij Willibrord, zou hij het rechte pad bewandelen indien God hem nog enige tijd op aarde wilde gunnen. Om dat te verkrijgen, rekende de zieke op de voorspraak van de heilige Oswald²²²:

Audivimus autem, et fama celeberrima [est], quia fuerit in gente vestra rex mirandae sanctitatis, vocabulo Oswald, cuius excellentia fidei et virtutis, etiam post mortem, virtutum frequentium operatione claruerit: precorque, si aliquid reliquiarum illius penes te habes, adferas mihi, si forte mihi Dominus per eius meritum misereri voluerit.

Willibrord beschikt inderdaad over zo'n relikwie, namelijk *quidem de ligno, in quo caput eius occisi a paganis infixum est*. Hij zegent een beker water, lost er wat van het hout in op, en geeft dit mengsel aan de zieke te drinken, die natuurlijk onmiddellijk geneest en de glorie van Oswald verkondigt aan al wie het horen wil. Klaarblijkelijk droeg Willibrord dus steeds een fragment van de paal in Maserfield bij zich, dus lijkt het waarschijnlijk dat hij deze contactrelik ook meenam tijdens zijn kerstening van Friesland. In elk geval introduceerde hij de verering voor Oswald in de door hemzelf gestichte abdij van Echternach: zijn Kalendarium, dat begin achtste eeuw op schrift is gesteld, en het kort daarna door zijn gezelschap Laurentius geschreven Martyrologium, vermeldt op 5 augustus “*natalis Oswaldi regis*”. Vermoedelijk bezat men daar bijgevolg een contactrelik van de heilige Oswald²²³.

We mogen er dus van uitgaan dat het klooster van Sint-Winoksbergen geen lichamelijke relieken van de heilige Oswald bezat, laat staan een intact lichaam

²²² HE, III, § 13.

²²³ Volgens een latere traditie zou Willibrord niets minder dan het hoofd van koning Oswald naar Echternach hebben gebracht. Dat is hoogst onwaarschijnlijk, vermits men in 1104 het graf van de heilige Cuthbert in de kathedraal van Durham opende en het bewuste hoofd in de lijkst, samen met het lichaam van voornoemde heilige, aantrof. Bovendien lag Cuthbert aanvankelijk in Lindisfarne begraven, vanwaar hij in de tiende eeuw door de monniken van Durham naar hun kerk is getransfereerd. Het hoofd van Oswald was daar echter reeds door Oswiu heengebracht, zodat men mag aannemen dat deze relikwie zich in de tiende eeuw nog altijd in Durham en zeker niet in Echternach bevond. Nog in 1828 constateerde men dat het hoofd in de kist van de heilige Cuthbert lag, die in de iconografie trouwens wordt afgebeeld met Oswalds hoofd in de hand. Zie: W. Lampen, ‘Vereering’, pp. 146-147 en p. 147 n. 23 en J. & A. Claes & K. Vincke, *Sanctus. Meer dan 500 heiligen herkennen*, Leuven 2002, pp. 107-108.

– welke kerk zou die ook vrijwillig afstaan? Het betroffen dus contactreliëken of *brandea*, die zich omstreeks 1050 op de Groenberg bevonden. Kunnen wij nu reconstrueren hoe zij daar beland zijn?

Onze voornaamste bron voor deze gebeurtenissen is de *Catalogus reverendorum abbatum monasterii S. Winnoci*, een misleidende titel voor wat feitelijk een abdijkroniek is, opgesteld door Pieter van Waalskappel, bijgenaamd van Sint-Omaars. Deze zestiende-eeuwse monnik wilde het verleden van zijn klooster reconstrueren aan de hand van externe bronnen, vermits de oude annalen verloren waren gegaan in de grote nachtelijke brand van 21 maart 1543, die de volledige kloosterbibliotheek in de as legde. Alsof dat nog niet erg genoeg was, werd de abdij in 1558 bezocht en geplunderd door de legerbenden van de Franse koning Hendrik II, die even voordien Duinkerken hadden veroverd.

Ook Pieter vroeg zich af waar de intensieve verering van de Bergse monniken voor Oswald vandaan kwam en, na consultatie van het beschikbare bronnenmateriaal komt hij tot de vaststelling dat er twee *translationes* hebben plaatsgevonden:

*Anno videlicet 1038, corpora SS. Oswaldi regis et martyris Anglorum et Idabergae virginis Balgerus huius monasterii monachus ex Anglia huc ad nos transtulit, utpote qui S. Eduardo Anglorum regi familiarissimus erat*²²⁴.

*Anno 1221 transfertur ad coenobium hoc S. Oswaldi regis et martyris sacrum corpus, et Idabergae virginis, filiae, ut fertur, Pippini quondam regis, ab Adam Morinorum episcopo. Interfuere abbates: (volgt een opsomming van negen namen) una cum Joanna comitissa*²²⁵.

Het relaas van de tweede *translatio* is onmiskenbaar ontleend aan de *Continuatio Bergensis* van de kroniek van Sigebert van Gemblours²²⁶. Weliswaar vermeldt deze bron 1222 als datum, maar vermoedelijk hoeft dit niet meer te betekenen dan een kopieerfoutje. Voorts is er weinig reden om aan de authenticiteit te twijfelen: conform de canonieke voorschriften wordt de ceremonie voorgezeten door de lokale bisschop, in dit geval Adam van Terwaan

²²⁴ A. Pruvost, *op. cit.*, p. 89.

²²⁵ Ibidem, p. 208.

²²⁶ Sigebertus Gemblacensis, *Continuatio Bergensis*, ed. L. Bethmann, in: *MGH SS*, VI, 1844, pp. 438-441.

(1213-1229) in aanwezigheid van gravin Johanna van Constantinopel (1205-1244) en negen prelaten. Zij zijn allen voldoende gedocumenteerd om elke chronologische onzekerheid weg te nemen. Uit de *Continuatio* vernemen we nog twee zaken die Pieter van Waalskappel achterwege laat, namelijk dat de gebeurtenissen plaatsgrepen onder abt Ingelmar en dat de relieken van beide heiligen samen in een fraai bewerkt schrijn werden geplaatst²²⁷.

Is de *translatio* van 1221 goed gedocumenteerd, die van 1038 roept meer vragen op dan ze beantwoordt. Vreemd genoeg worden ook hier de heiligen Oswald en Idisberga samen getransfereerd. Twee translationes van Oswald of twee translationes van Idisberga zouden we nog kunnen accepteren. Twee opeenvolgende translationes van Oswald *en* Idisberga zijn daarentegen te toevallig om geloof aan te hechten. Beiden werden inderdaad op de Groenberg vereerd, maar daarbuiten zijn zij nooit met elkaar geassocieerd. Als Idisberga inderdaad samen met Oswald vanuit Engeland naar het continent is overgebracht, blijft ten eerste de netelige kwestie hoe een Frankische koningsdochter op de Britse eilanden verzeild zou zijn geraakt. Ten tweede bezat de Sint-Winoksabdij in 1038 zeker nog geen stoffelijke resten van Oswald, zodat onduidelijk is waar de link tussen de koning-martelaar en de Artesische maagd voor de eerste *translatio* vandaan komt.

Er zijn echter nog meer anomalieën. Zo doet de datum 1038 wel heel sterk denken aan 1058, het jaar waarin de *translatio* van de heilige Lewinna plaatsvond. Sterker nog, ook de protagonist is dezelfde, namelijk de avontuurlijke monnik Balgerus, die volgens de *Catalogus* op goede voet stond met de Engelse koning Edward de Belijder. Los van het waarheidsgehalte van deze bewering, staat het vast dat Edward zijn Vlaamse vriend wel in 1058 kan hebben ontvangen, maar zeker niet in 1038, daar hij pas vier jaar later de troon zou bestijgen. Johannes Pinius, de uitgever van de VO, heeft deze discrepantie uiteraard ook opgemerkt, en biedt een simpele oplossing: vervang gewoon de naam Edward door Harold, die in 1038 regeerde, en alle puzzelstukken komen op hun plaats terecht. Zo eenvoudig ligt het helaas echter niet.

²²⁷ Deze handeling laat natuurlijk vermoeden dat het zeker niet om volledige lichamen ging, maar slechts botfragmenten of iets in die aard. Zie: N.N. Huyghebaert, 'Deux translations', p. 86 n. 5.

De vermelding van Edward heeft Pieter van Waalskappel zelf bedacht, maar de *translatio* van 1038 heeft hij ontleend aan de (onuitgegeven) kroniek van zijn tijdgenoot Jean Le Roy. Zijn beschrijving van Balgerus als *regi familiarissimus*, m.a.w. een intimus van het Engelse hof, lijkt dan weer een parafrase van Drogo's *notus regi, reginae atque nonnullis principibus patriae*²²⁸. Gesteld dat dit al in 1038 het geval was, dan levert dit een merkwaardige vaststelling op. Balgerus, een simpele Vlaamse monnik, heeft van de Engelse koning in hoogsteigen persoon relieken van de heilige Oswald gekregen, en zijn confrater Drogo, die met de HT een volledig werk heeft gewijd aan de overbrenging van een vrij onbekende Angelsaksische martelares, rept met geen woord over deze koninklijke schenking²²⁹! Niet alleen onze hagiograaf, ook andere bronnen als Meyerus en Anien de Coussere, een vijftiende-eeuwse monnik van Sint-Winoksbergen, abt van Oudenburg en auteur van een *Chronicon majus*, hebben geen weet van een *translatio* in 1038.

Jean Le Roy is klaarblijkelijk de enige die de *translatio* van 1038 kent en vermeldt. Het ganse verhaal is dan ook ontsproten aan zijn fantasie. Om de aanwezigheid van Oswalds relieken in zijn abdij langer en dus interessanter te maken, heeft hij de historische *translatio* van 1221 in het verleden geprojecteerd, zich daarbij duidelijk baserend op de – eveneens historische – *translatio* van Lewinna in 1058. Op die manier slaat hij twee vliegen in één klap, want ook de relieken van Idisberga worden wat ouder en a fortiori waardevoller. Pieter van Waalskappel heeft enkele decennia later zijn beweringen geloofd en klakkeloos overgenomen²³⁰.

De “echte” relieken van Oswald zijn dus pas op 20 juni 1221 naar Sint-Winoksbergen gekomen, een gebeurtenis die sindsdien door de monniken jaarlijks werd herdacht. De *translatio* van 1038 mag bijgevolg naar het rijk der fabelen verbannen worden, ondanks de verwoede pogingen van Alexandre Pruvost om de manifest dissonante gegevens uit de *Continuatio* en de *Catalogus*

²²⁸ HT, § 1.

²²⁹ N. Huyghebaert, ‘Deux translations’, pp. 87-88.

²³⁰ Ibidem, p. 88.

alsnog met elkaar te verzoenen²³¹. Voordien vereerde men te Sint-Winoksbergen vermoedelijk een splinter van de paal van Maserfield, en er zijn aanwijzingen dat deze cultus nog dateert uit de tijd van de kanunniken. In Sint-Bertijns, dat in 1022 de taak op zich nam de Sint-Winoksabdij in de benedictijner orde te incorporeren, werd de Northumbrische koning-martelaar immers niet vereerd. Geen van de overgeleverde kalendaria van Sint-Bertijns, waarvan er minstens twee dateren uit de twaalfde eeuw, vermelden het feest van de heilige Oswald: zijn cultus was in Vlaanderen dus beperkt tot Sint-Winoksbergen²³².

Hoe is het bewuste contactreliëk nu op de Groenberg terechtgekomen? Er bestaan verschillende hypothesen, waarmee we het, bij gebrek aan onweerlegbare historische bronnen, zullen moeten rooien. Dom Huyghebaert suggereert dat de splinter rechtstreeks uit Engeland is meegebracht door Judith, echtgenote van Boudewijn met de IJzeren Arm en moeder van de stichter van het Sint-Winokskapittel, Boudewijn de Kale. Zij was de dochter van de Franse koning Karel de Kale en had, voor zij met de stamvader van de Vlaamse grafelijke dynastie in het huwelijk trad, al twee echtgenoten overleefd, namelijk Ethelwolf en Ethelbald, beiden koning van Wessex. Aldus zou zij tijdens haar verblijf over het Kanaal makkelijk een reliëk bemachtigd kunnen hebben en geschonken aan haar zoon, om er zijn jongste stichting mee te begiftigen. Maar natuurlijk is Wessex Northumbrië niet, en deze redenering kan dan ook niet bevredigend genoemd worden²³³.

Willibrord Lampen beschouwt op zijn beurt Echternach, de stichting van zijn illustere naamgenoot, als het centrum van waaruit de Oswaldcultus over West-Europa uitstraalde²³⁴. Zijn these wordt door Huyghebaert aangevuld met enkele spitsvondige opmerkingen. Graaf Boudewijn IV met de Baard, die de wereldse kanunniken van het Sint-Winokssticht verving door monniken, was in 1005

²³¹ Pruvost interpreteert *translatio* hier niet als de *adventus* van de “lichamen” van de heiligen, maar simpelweg als het overplaatsen van de relieken in een nieuw schrijn. Onnodig te zeggen dat de geleerde pater zich geen raad weet met de vermelding *transfertur ad hoc coenobium*. Zie: Pruvost, *op. cit.*, p. 208. Ook de franciscaan Willibrord Lampen (‘Vereering’, p. 148) hecht geloof aan de fictieve *translatio* van 1038, en situeert de historische ceremonie van 1221 bovendien op ‘Groenenberch (...), een berg of heuvel, blijkbaar ook tot de abdij behorend’. Een staaltje van gebrekkige geografische kennis, daar de abdij zoals bekend op de Groenberg gebouwd is.

²³² N.N. Huyghebaert, ‘Deux translations’, pp. 89-90.

²³³ Ibidem, p. 91.

²³⁴ W. Lampen, ‘Vereering’, p. 146.

gehuwd met Otgiva, dochter van Frederik, graaf van Moselgau. Haar grootvader Siegfried II bekleedde als graaf van Luxemburg tevens het lekenabbatiaat van Echternach, net als diens overgrootvader. Hendrik I, graaf van Luxemburg, hertog van Beieren en Otgiva's oom, was voogd van de abdijen van Stavelot, Sint-Maximinus van Trier, en Echternach. Kortom, als er iemand in een bevoorrechte positie verkeerde om relieken die Willibrord naar Echternach had gebracht, mee te nemen naar Vlaanderen, dan was het wel Otgiva. Het mag in dat verband trouwens opmerkelijk heten dat over deze gravin praktisch niets is geweten, uitgezonderd haar grote voorliefde voor relieken²³⁵.

We hebben er al op gewezen: uiteindelijk blijft dit speculatie. Aan de conclusie valt niet te ontkomen, namelijk dat Sint-Winoksbergen pas in 1221 lichamelijke relieken van de heilige Oswald verwierf, en daarvoor hoogstwaarschijnlijk enkel een splinter uit de paal van Maserfield bezat. Dit verklaart dan ook de relatief geringe weerklank die Oswald daar heeft gehad. Lichamelijke relieken zijn immers zeer belangrijk omdat hun bezit gelijkstaat met de aanwezigheid van de bewuste heilige en diens wens om de instelling waar zijn gebeente rust, in zijn *patrocinium* te incorporeren. Niet-lichamelijke relieken dragen die connotatie niet: ze refereren aan een bepaalde episode uit het leven of lijden van de heilige, maar au fond blijven het levenloze voorwerpen, waar hagiografen geen aandacht aan besteden²³⁶.

Aansluitend op de VO schreef Drogo twee *sermones* die elk een ander aspect van Oswalds persoonlijkheid aan de hand van episodes uit zijn leven belichten en van commentaar voorzien. Het eerste sermoen handelt over het gebaar van koning Oswald die, toen men hem tijdens de paasmaaltijd kwam melden dat er zich een grote menigte armen aan de poort had verzameld, eigenhandig een zilveren schaal verbrijzelde en de brokstukken liet uitdelen. Bisschop Aidan²³⁷, die getuige was van het gebeuren, sprak daarop de profetische woorden: “De handen die dit hebben gedaan zullen geen bederf kennen”. Inderdaad, hoewel de

²³⁵ Bekend is de brief die ze tussen 1019 en 1030 richtte aan abt Othelbold van de Gentse Sint-Pietersabdij, waarin ze informeerde naar de relieken die in zijn klooster werden bewaard. Zie: N.N. Huyghebaert, ‘Deux translations’, p. 92.

²³⁶ D. Defries, ‘St. Oswald’s Martyrdom’, § 6.

²³⁷ Monnik van Iona en bisschop van Lindisfarne (635-651).

heiden Penda zijn hoofd en handen na de slag bij Maserfield afhakte en aan een paal spijkerde, vond men de ledematen gaaf terug²³⁸.

Dit slagveld is het toneel voor het tweede sermoen. Koning Oswald is stervende en prevelt een gebed voor de krijgers die rondom hem zijn gesneuveld. Net als het verhaal van de zilveren schaal ontleent Drogo ook deze scène aan Beda's *Historia ecclesiastica*²³⁹. Waar het eerste sermoen parenetische bedenkingen levert bij (koninklijk) medelijden, ontferming en liefdadigheid, is het tweede sermoen in feite een verkenning van het concept "heilige oorlog", gezien door de ogen van een elfde-eeuwse monnik. Tegelijk legt Drogo de klemtoon op de bekommernis van de koning om het spiritueel welzijn van zijn onderdanen. Oswald bidt voor hen, maar sluit de gevallen tegenstanders expliciet uit, aangezien zij wegens hun heidendom toch geen baat hebben bij zijn gebeden²⁴⁰.

2.5. Besluit

Het hagiografisch dossier van Sint-Winoksbergen in de 10^e-12^e eeuw is even rijk als gevarieerd, en bestrijkt een breed spectrum qua stijl en oorsprong. Zowel de kanunniken als de monniken hebben een bijdrage tot deze tekstproductie geleverd, waarvan een wezenlijk deel uit de pen van de monnik Drogo is gevloeid. Maar we hebben ook gezien, dat men voor de recentste Vita van de patroon aanklopte bij een monnik uit de Gentse Sint-Pietersabdij, die toevallig op de Groenberg verbleef.

Nu onze gebruikte bronnen zijn opgesomd en toegelicht, kunnen we hen in de volgende hoofdstukken gebruiken om na te gaan, hoe zij het gangbare discours in de Sint-Winoksabdij illustreren.

²³⁸ N.N. Huyghebaert, 'Twee sermoenen', p. 98.

²³⁹ HE, III, 12.

²⁴⁰ N.N. Huyghebaert, 'Twee sermoenen', pp. 98-99.

3 *Plus amari quam timeri*: Monastieke mentaliteit en ideologie

3.1 *Inleiding*

In dit hoofdstuk gaan we na, hoe de figuur van de heilige Winok in de hagiografische bronnen gepresenteerd wordt. Meer bepaald zal de focus liggen op de vraag of er verschillen zijn in de typologie van deze heilige in werken die door de kanunniken, respectievelijk de monniken werden geschreven en gelezen. Tevens moet onderzocht worden, hoe en op welke manier deze visie op Winok werd bepaald in zowel de drie mirakelcompilaties (MA, MR en LM) als de twee Vitae (VA en VS). Aansluitend volgt een bespreking van de monastieke mentaliteit zoals die spreekt uit het werk van Drogo, met tot slot een vergelijking tussen zijn spiritualiteit en die van Werricus, de auteur van de VS.

3.2 *Winok in Wormhout (begin 8^e eeuw-899/900)*

Auteurs van teksten, hagiografische maar ook andere, weten zich altijd beïnvloed door zowel bewuste als onbewuste motivaties, een dichotomie die we kunnen koppelen aan het begrippenpaar expliciet-impliciet. In het geval van hagiografie, die wij bestuderen, hoeft men weinig moeite te doen om deze expliciete motivaties te herkennen. Rond de figuur van de patroon werd in de Sint-Winoksabdij een vrij lijvig hagiografisch dossier gecreeërd, enerzijds om de ouderdom van het eigen klooster te affirmeren door te bewijzen dat Winok op de Groenberg is geweest en daar sinds 900 begraven ligt, anderzijds om de continuïteit met dat verleden te verzekeren. Men stelt Winok graag voor als een kloosterstichter en abt die zich reeds in de 7^e-8^e eeuw aan de Regel van

Benedictus hield²⁴¹. Dit is natuurlijk een anachronistische bewering: pas in 816, op de eerste synode van Aken bijeengeroepen door koning Lodewijk de Vrome, werd deze regel aan alle kloosters opgelegd onder impuls van Benedictus van Aniane. Vermoedelijk echter leefde Winok volgens de zogeheten *regula mixta*, die benedictijnse elementen combineerde met accenten aangebracht door Columbanus van Luxeuil. Tenslotte waren zowel Audomarus als Bertijn, de apostelen der Morinen, in dat klooster gevormd²⁴².

De VA maakte oorspronkelijk deel uit van een trilogie die ook de *Vitae Audomari et Bertini* omvatte, en besloeg daarin § 22-28. Ergens halverwege de negende eeuw werden deze Vitae van elkaar losgekoppeld, wat resulteerde in uiteenlopende versies. Aan de basis van deze verdeling lag het escalerende conflict tussen enerzijds de monniken van Sint-Bertijns, en anderzijds de kanunniken van het kapittel van Sint-Omaars. Beide instellingen hanteerden een strategie gebaseerd op manipulatie van hagiografische documenten gerelateerd aan hun respectievelijke patroons²⁴³. Winok is nooit bij deze kwestie betrokken geweest, en zijn op zichzelf staande Vita bleef dan ook ongeschonden. Niettemin was er een nauwe verwantschap geweest tussen de drie teksten, die echter door de excerptering compleet verloren ging. Subtiele allusies in de VA op de *Vita Columbani* die voorheen goed zichtbaar waren, losten nu onopspoorbaar op in de tekst. Ook de toespelingen op de hechte relatie tussen Wormhout, Winoks stichting, en Sithiu, werden gereduceerd tot de simpele vermelding van Bertijn²⁴⁴.

De VA zoals die door Levison werd uitgegeven, is tot ons gekomen na een grondige restyling op benedictijnse leest. Zoals we reeds bespraken, heeft abt Rumold van Sint-Winoksbergen twintig glossen aan de oorspronkelijke tekst

²⁴¹ VA, § 25 (interpolatie door Rumold): *'Hic namque egregius pater Winnocus (...) studebat iuxta normam beatissimi Benedicti plus amari quam timeri'*. De auteur suggereert bovendien dat Winok en zijn broers zich samen met vele anderen bij Bertijn voegden *ut sub sacra regulae iugo secum in Dei perseverassent servitio* (VA, § 22).

²⁴² P.-J. De Grieck, 'Het kloosterwezen in de Lage Landen', in: C.H. Lawrence, *Kloosterleven in de Middeleeuwen in West-Europa en de Lage Landen*, Amsterdam 2004 [or. *Medieval Monasticism – Forms of religious life in Western Europe in the Middle Ages*, Harlow 2001], p. 300.

²⁴³ De casus Sint-Bertijns is uitvoerig bestudeerd in: K. Ugé, *Creating the monastic past in medieval Flanders*, York 2005.

²⁴⁴ D. Defries, *Constructing the Past in eleventh-Century Flanders: Hagiography at Saint Winnoc*, Ohio 2004, pp. 316-319.

toegevoegd, waarin hij de nagedachtenis aan de heilige Winok voor zijn klooster recupereert. We mogen immers niet vergeten dat hij behoorde tot de eerste generatie benedictijnen op de Groenberg. Na de hervorming die in opdracht van Boudewijn IV met de Baard werd uitgevoerd door Roderik, abt van Sint-Bertijns, had de Sint-Winoksabdij behoefte aan een eigen identiteit. Fundamenteel daarbij was het stimuleren van de cultus van de patroonheilige.

Eenzelfde noodzaak bestond al bij de monniken van Wormhout, toen deze hun onafhankelijke positie ten overstaan van Sithiu wensten te affirmeren. Men dient daarbij goed voor ogen te houden, dat deze gebeurtenissen zich afspeelden tegen de achtergrond van de eerste synode van Aken: de verplichting van de Regel van Benedictus voor alle instellingen die zich klooster noemden, bood de gemeenschappen van Sithiu en Wormhout een uitgelezen kans om komaf te maken met hun wortels in het Iro-Frankisch monasticisme zoals dit uitdrukking vond in de trilogie *Vitae Audomari, Bertini, Winnoci*. In het licht van deze overgang valt makkelijk te begrijpen waarom het Columbaanse aspect van beide kloosters naar de achtergrond werd verdrongen²⁴⁵.

3.3. Winok en het Bergse seculier kapittel (899/900-1022)

Met de *translatio*, in 900, van Winoks relieken naar het *castrum Bergense*, wordt de profilering van deze heilige radicaal omgegooid. In Wormhout was Winok “thuis”: hij werd er vereerd als de stichter, zodat er geen nood bestond om zijn aanwezigheid op wat voor manier dan ook in de hagiografie te legitimeren. Daarbij vergeleken bevonden de kanunniken van het jonge sticht zich in een heel wat minder gunstige positie. Uiteraard konden ze hem bezwaarlijk hun stichter noemen. Bovendien bestond er geen enkele connectie tussen de heilige Winok en de plaats die later zijn naam zou dragen: de *translatio* had hem weggerukt uit zijn vertrouwde omgeving, en gedropt in onontgonnen gebied. Nu was de uitdaging om, ondanks al deze complicaties, zijn cultus toch weer vaste voet aan de grond te laten vinden.

²⁴⁵ Ibidem, pp. 319-320.

Dit belooft geen makkelijke opdracht te worden, want geografische kwesties verzonken in het niets vergeleken bij de facelift die het portret van Winok zou moeten ondergaan. Als volgeling van Bertijn en stichter van de *cella* van Wormhout belichaamde hij immers monastieke idealen en die waren, om het eens met een understatement te zeggen, niet echt compatibel met de levenswandel van seculiere kanunniken. Om alsnog een sterke associatie tussen het kapittel en zijn patroon te smeden, waren de mogelijkheden schaars. Aangezien de kanunniken beseften dat het leven en werk van een – tot dusver steevast als benedictijn gepresenteerde – monnik nooit binnen het plaatje van een seculier sticht zou kunnen worden gewrongen, besloten zij hun inspanningen te focussen op dat deel van zijn cultus dat wel nog kon worden beïnvloed: zijn *Nachleben*.

Concreet betekent dit dat de kanunniken zich gingen toeleggen op het compileren van *Miracula*. Ook hiervoor diende enige creativiteit aan de dag te worden gelegd, want de oudste mirakelen (*antiquiora*) spelen zich zonder uitzondering af in Wormhout, en dus niet in Bergen. Zoals hoger gezegd biedt de tekst van de MA weinig houvast voor datering, maar we hebben erop gewezen dat, volgens de meest aanvaarde opvatting, de MA in hun huidige vorm in de tiende eeuw zijn neergeschreven door een Bergse kanunnik, die zich baseerde op een ouder verslag, contemporain aan de gebeurtenissen gemaakt in Wormhout²⁴⁶.

Ten bewijze daarvan haalt Defries het mirakel aan, waarbij door toedoen van Winok, relieken die verloren zijn geraakt, worden teruggevonden in een kap *qua tunc etiam canonici utebamus*²⁴⁷. De auteur, of beter gezegd, de arrangeur, spreekt hier in de eerste persoon en geeft dus een grote aanwijzing voor zijn identiteit, maar hanteert tevens de verleden tijd. Welnu, de synode van Aken legde het onderscheid tussen de beide *ordines* vast in een vestimentaire code, zodat het ook uiterlijk zichtbaar zou zijn. Sindsdien was het dragen van een kap voorbehouden aan monniken en verboden voor kanunniken. Of deze en andere bepalingen in het Karolingische rijk en later, rigoureuus werden nageleefd is zeer de vraag, maar de werkwoordsvorm doet toch vermoeden dat de tiende-eeuwse

²⁴⁶ N.N. Huyghebaert, 'L'abbé Rumold', p. 7.

²⁴⁷ MA, § 3.

kanunniken van Sint-Winoksbergen zich tenminste aan dat voorschrift hielden. Uit de formulering spreekt dus de werkwijze van de arrangeur: om de MA voor zijn gemeenschap aanvaardbaar te maken, had hij systematisch alle termen die verband hielden met de *ordo monasticus* uit het relaas geweerd. De kap behield hij noodzakelijkerwijs, omwille van de bepalende rol van het kledingstuk in het narratief van mirakel 3²⁴⁸.

Het hele opzet van de MA bestond er dus in, een onverbreekelijke band te scheppen tussen het seculier kapittel van Bergen en zijn patroonheilige. Winok verrichtte dan wel (nog) geen mirakelen op zijn nieuwe rustplaats, de wonderen die hij in Wormhout en elders deed, maakten duidelijk dat hij het sticht in zijn *patrocinium* had geïncorporeerd. Op het eerste zicht een vreemde vaststelling: welk voordeel hadden de kanunniken erbij om Winok te blijven associëren met zijn vroegere *cella* of een goed in Eperlecques²⁴⁹?

Nochtans ligt de oplossing voor de hand. Zoals we bij de historische schets reeds uiteenzetten, deed Boudewijn V in 1067 een omvangrijke schenking aan de monniken van de Sint-Winoksabdij, omdat de kanunniken bij hun vertrek in 1022 alle bezittingen van het sticht hadden geplunderd en geïsurpeerd. Deze diefstal wordt in de bewuste oorkonde voorgesteld als een geste van de graaf, ingegeven door de overweging dat de adellijke kanunniken toch in hun levensonderhoud moesten kunnen voorzien. Waarschijnlijk kwam Boudewijn gewoon voor een voldongen feit te staan en ontbrak het hem aan de machtsmiddelen om krachtdadig in te grijpen. Volgens de *Catalogus* van Pieter van Waalskappel was Eperlecques (*Sperliacensem*) één van die domeinen, dat echter niet wordt genoemd in de oorkonde van 1067²⁵⁰. Wormhout wordt daarin wel vermeld: het tiend van dit eigendom komt toe aan de monniken van de Sint-Winoksabdij. Aangezien de kanunniken de gewoonte hadden het feest van Johannes de Doper (24 juni) in de kerk van Wormhout te vieren en er de nacht door te brengen, is dit wellicht een van de schaarse titels die anno 1022 nog op de

²⁴⁸ D. Defries, *op. cit.*, pp. 325-329.

²⁴⁹ MA, § 2: *Dedit namque prefatus vir [Gerhardus comes] praedicto sancto Spirliacam villam cum omni integritate et sumptuum copia, quatinus in eadem villa ecclesiam construerent in honore sancti Winnoci*.

²⁵⁰ A. Pruvost, *op. cit.*, p. 31.

Groenberg waren achtergebleven²⁵¹. Net als Eperlecques zou dit in 900 door Boudewijn II de Kale van Sint-Bertijns zijn afgenomen en aan het kapittel van Bergen geschonken.

De MA nemen dus een cruciale plaats in het hagiografisch dossier van Sint-Winoksbergen in. Geconcipieerd in Wormhout, werd het naderhand door de kanunniken gerecupereerd in een succesvolle poging om hun loutere bestaan historisch (naar middeleeuwse normen) te onderbouwen. Zij waren erin geslaagd Winok los te weken uit zijn monastieke context zonder nochtans zijn portret ingrijpend te vervalsen. De sleutel tot de metamorfose lag bij de klemtoon op het beïnvloedbare *Nachleben*.

Het contrast met de *miracula recentiora* kan niet groter zijn. Deze compilatie beslaat zes hoofdstukken, waarvan de eerste twee handelen over de *translationes* van Winoks relieken, respectievelijk van Wormhout naar Sithiu om aan de dreiging der Noormannen te ontsnappen, en vervolgens naar Bergen. Hierna komen nog vier postume mirakelen aan bod, om af te sluiten met een sermoen over de wonderbaarlijke genezing van het meisje Maluvera. Deze mirakelen spelen zich af ten tijde van het seculier kapittel, getuige het laatste mirakel waarin de hoofdrol is weggelegd voor Adalhard, meier van Zwevezele en lid van de *familia Winnoci*²⁵². Vermits dit goed nooit tot het patrimonium van de abdij heeft behoord, betreft het hier, zoals reeds gezegd, wellicht een eigendom van het kapittel waar een verjaagde kanunnik mee aan de haal is gegaan.

3.4. Audomarus, Bertijn en Winok

Onze oudste hagiografische bron over de heilige Winok is dus een Vita die oorspronkelijk gelieerd was aan Vitae over Audomarus en Bertijn. Deze drie heiligen werden door de monniken van Sithiu gezamenlijk als stichters vereerd, een cultus die zich ook reflecteert in de manier waarop hun Vitae zijn geschreven. Veeleer dan elke heilige afzonderlijk te bespreken, heeft de auteur

²⁵¹ MR, § 7.

²⁵² MR, § 10.

van deze tekst ervoor geopteerd om één vloeiend narratief geheel aan hun nagedachtenis te wijden, waarbij elke heilige chronologisch van zijn voorganger wordt gescheiden. Het resultaat doet in veel opzichten denken aan de *Vita Columbani* van Jonas van Bobbio: net als Columbanus worden de drie heiligen geportretteerd als voorbeelden die de monniken die hen navolgen, in zekere zin een aura van heiligheid verschaffen. Sommige mirakelen zijn ook letterlijk overgenomen, zoals Bertijn die, net als Columbanus, in een door God voortgedreven bootje ronddobbert om uiteindelijk bij Sithiu te landen²⁵³.

Naast een chronologische rangorde brengt de auteur ook een hiërarchie aan onder de heiligen, naar gelang hun tijdstip van aankomst in de Ternois, de geografische regio waartoe Sithiu, Wormhout en Sint-Winoksbergen behoren. Audomarus moest van nul beginnen met de kerstening van de heidense Morinen, en krijgt daarom de meeste lof toegezwaaid. Daarna volgt Bertijn, die het werk van zijn grote voorganger consolideerde en verderzette. Beiden staan in principe op voet van gelijkheid: ze waren samen gevormd in het klooster van Luxeuil, en de tekst noemt Bertijn geen discipel, maar assistent van Audomarus. Winok sluit het rijtje, als discipel van Bertijn net dat tikkeltje minder prestigieus dan de anderen. Zijn Bretoense achtergrond maakt trouwens dat hij sowieso enigszins losstaat van Audomarus en zijn gezelschap.

Winok werd echter niet alleen vereerd als een van de drie stichters van Sithiu, ook de monniken van het nabijgelegen Wormhout deden dat. Daar had deze immers een *cella* gesticht, die spoedig deel ging uitmaken van het patrimonium van Sithiu/Sint-Bertijns. Theoretisch gezien was de prior van Wormhout verantwoordelijk, maar in de praktijk kwam daar niet veel van in huis. Wormhout mag dan wel de meest nabije *dépendance* geweest zijn, de moerassige ondergrond bemoeilijkte het transport en sneed Wormhout in zekere zin af van de buitenwereld, zodat de prior voor het dagelijks bestuur feitelijk de vrije teugel had. Onder de monniken bracht dit bescheiden isolement een gevoelige versterking van het samenhorigheidsgevoel teweeg, zodat in meerdere opzichten de indruk ontstond dat de gemeenschap van Wormhout de facto onafhankelijk was.

²⁵³ D. Defries, *op. cit.*, p. 272.

Vanzelfsprekend was dit maar een illusie. Sint-Bertijns bleef, zij het vanop afstand, de controle over Wormhout behouden. Toch besepte men daar terdege dat de moeilijk overbrugbare afstand tussen moederabdij en *cella* voor allerlei problemen kon zorgen. Die bekommernis en het daaruit voortvloeiende compromis weerspiegelt zich in de oudste Vita van Winok: de Bretoen wordt tot de stichters van Sithiu gerekend, maar beduidend enkele trapjes lager dan Audomarus en Bertijn. Op die manier werden de bewoners van Wormhout tevreden gesteld met de erkenning voor hun stichter, terwijl diens lagere status garandeerde dat zij het niet al te hoog in bol kregen en naar onafhankelijkheid zouden dorsten²⁵⁴.

Aan de hand van het bekendste mirakel van Winok, waaraan hij ook zijn attribuut, de handmolen, ontleent²⁵⁵, kunnen we dit punt makkelijk illustreren. Nog tot op hoge leeftijd bleef de prior van Wormhout immers graan malen om zijn broeders van voedsel te voorzien. Toen het hem, omwille van zijn ouderdom, aan fysieke kracht ontbrak om de handmolen eigenhandig te bedienen, hief hij de handen in gebed ten hemel, waarop door goddelijke interventie het molentje uit zichzelf begon te draaien en copieuze hoeveelheden bloem produceerde²⁵⁶.

Twee zaken springen hier in het oog. Ten eerste wordt Winok afgeschilderd als een zeer plichtsbewuste monnik. Zoals gezegd volgde men te Wormhout meer dan waarschijnlijk de *regula mixta*, die elementen uit de strenge voorschriften van Columbanus van Luxeuil combineerde met gematigde accenten, afkomstig van Benedictus van Nursia. Allebei legden ze evenwel de nadruk op de noodzaak van handenarbeid als een van de pijlers van het monnikenbestaan, naast leven in gemeenschap en gebed. Het citaat van Paulus (*Non manducet, qui non laboret*)²⁵⁷ dat de auteur hier aanhaalt om zijn zienswijze te rechtvaardigen, mag in die context met recht en rede een klassieker heten. De Apostel schreef het bij wijze van vermaning aan de christelijke gemeente in Thessaloniki, waar men kennelijk de mening was toegedaan dat gelovig zijn niet samenging met werken.

²⁵⁴ Ibidem, p. 293.

²⁵⁵ J. & A. Claes & K. Vincke, *Sanctus. Meer dan 500 heiligen herkennen*, Leuven 2003, p. 92. In Vlaanderen en het noorden van het huidige Frankrijk wordt Winok dan ook vereerd als patroon van de molenaars.

²⁵⁶ VA, § 25.

²⁵⁷ 2 Thess., 3:10: 'Wil iemand niet werken, dan zal hij ook niet eten'.

Augustinus werkte deze gedachte verder uit in *De opere monachorum*, een werkje dat in de Middeleeuwen de grondslag zou vormen voor de leefregel der reguliere kanunniken²⁵⁸.

Teruggrijpen naar het Nieuwe Testament was natuurlijk niet zo wereldschokkend, maar had toch niet te minimaliseren gevolgen. De manier waarop de richtlijn ‘wie niet werkt, zal niet eten’ in de praktijk werd gebracht, moet als een niet mis te verstane waarschuwing zijn overgekomen bij een monnikenpopulatie die vers bloed voornamelijk onder jongere zonen van adellijke families rekruteerde. Hun lichaam en geest waren doorgaans niet ingesteld op hard labeur, een vaststelling die de cisterciënzers noopte tot de introductie van het systeem der *conversi* of lekenbroeders²⁵⁹. Tegelijk gaat van het mirakel een heel geruststellende kracht uit: Winok was letterlijk en figuurlijk de kostwinner van Wormhout. Zoals hij er bij leven voor gezorgd had dat alle monden gevoed konden worden, zo waakte hij er vanuit het hiernamaals over, dat zijn stichting ook na zijn dood niets tekort zou komen²⁶⁰.

Dat het hoofd van een kloostergemeenschap, weze het nu een abt of een prior, bij gelegenheid ook streng bestraffend uit de hoek moest komen, bewijst het vervolg van het mirakel. Bidden deed Winok in zijn – afzonderlijke – cel achter gesloten deuren, naar het woord des Heren (*clauso etiam secundum Domini preceptum ostio*)²⁶¹. Een van de jongere monniken, die zich afvroeg hoe zo’n hoogbejaarde grijsaard toch dagelijks een indrukwekkende hoeveelheid graan kon malen, werd nieuwsgierig en besloot Winok te bespieden. Toen hij echter door een kiertje had gezien hoe de molen uit zichzelf draaide, stopte het ding onmiddellijk en werd de onbeschaamde monnik met blindheid geslagen. De volgende dag biechtte hij alles op aan de heilige, die hem op miraculeuze wijze het zicht terugschonk. Ondanks dit positieve slotakkoord is de boodschap

²⁵⁸ Zie: L. Milis, ‘Van vrije kluizenaars tot georganiseerde kanunniken. Een spirituele revolutie in de Hoge Middeleeuwen’, *Trajecta*, 6 (1997), pp. 305-317.

²⁵⁹ C.H. Lawrence, *Kloosterleven in de Middeleeuwen in West-Europa en de Lage Landen*, Amsterdam 2004, pp. 184-189.

²⁶⁰ D. Defries, *op. cit.*, pp. 301-303.

²⁶¹ VA, § 25. Zie ook: Mt. 6:5-6: ‘En wanneer gij bidt, zult gij niet zijn als de huichelaars, want zij staan gaarne in de synagogen en op de hoeken der pleinen te bidden, om zich aan de mensen te vertonen. (...) Maar gij, wanneer gij bidt, ga in uw binnenkamer, sluit uw deur en bid tot uw Vader in het verborgene’.

duidelijk: alle monniken zijn hun abt/prior gehoorzaamheid verschuldigd, en moeten noch zijn oordeel, noch zijn autoriteit in vraag stellen²⁶².

Een derde mirakel maakt ontegensprekelijk duidelijk dat de VA niet alleen geschreven is met Winok in de rol van stichter en patroon van Wormhout, maar ook met het expliciete doel deze connectie naar de buitenwereld toe te affirmeren. Op zekere dag, geruime tijd nadat Winok zelf overleden was (*Post sancti igitur viri Winnoci de hac vita egressum longo temporis spatio transacto*) lagen de broeders in hun cel te genieten van een siësta na het middagmaal, toen er opeens brand uitbrak in een barakje dat paalde aan de kerk. Aangezien alle kloostergebouwen in hout waren opgetrokken, verspreidde het vuur zich razendsnel. Machteloos moesten de broeders toekijken hoe het kerkje, waar de rijve met Winoks lichaam rustte, door de loeiende vlammen tot een rokende puinhoop werd herleid. Toen het vuur na een poos vanzelf uitdoofde, waagde men zich in de ruïne om er met bang hart de schade op te meten. Wie schetst dan ook hun verbazing, toen de monniken constateerden dat de brand, die het hele gebouw compleet in de as had gelegd, Winoks graf niet eens had geschroeid²⁶³!

Sterk onder de indruk van dit wonder, achtten de monniken het niettemin raadzaam om Winoks gebeente uit de uitgebrande kerk te halen, alvorens met de herstellingswerken te beginnen. Tot aan het portaal ging alles goed, maar eenmaal buiten kregen de dragers niet de minste beweging in het schrijn. Enkele pientere monniken begrepen al vlug dat het hier een bovennatuurlijk teken betrof, en concludeerden dat Winok ‘zijn’ kerk niet zomaar wilde verlaten, tenminste niet voor een grote afstand. Ze stelden daarom voor, de genade van de Heer af te smeken met de belofte het schrijn niet verder te zullen dragen dan de tuin, die naast de kerk gelegen was²⁶⁴. Blijkbaar kon Winok zich met dergelijk compromis verzoenen, want ditmaal liet hij zich gewillig transporteren.

In meerdere opzichten is deze passage verhelderend voor een goed begrip van de vroegste Winok-cultus in Wormhout. Allereerst wordt duidelijk, net als in het

²⁶² D. Defries, *op. cit.*, p. 304.

²⁶³ VA, § 26.

²⁶⁴ VA, § 27: *‘Tunc illi, inito inter se invicem consilio, dixerunt: “Forsitan non est nobis a Domino hoc concessum, ut istud beati viri corpus in remotum ab ecclesia portemus locum; quapropter omnipotentis Domini clementiam deprecemur, ut, si in hoc ortulo huic adherenti ecclesiae hoc poni corpusculum sibi est placabile, nunc nobis illi movere concedat”.*

vorige mirakel, dat de gemeenschap geruime tijd na de dood van haar stichter de *regula mixta* bleef volgen: de monniken wonen weliswaar dicht in elkaars buurt, maar niet onder hetzelfde dak, veeleer in hutjes gegroepeerd rond de kerk. De overgang van Iro-Frankisch naar benedictijns monasticisme trok zich daar dus pas later op gang. Belangrijker is echter, dat Winok en zijn cultus door een ijzersterke associatie verbonden zijn met Wormhout, en vice versa. Dààr wil hij vereerd worden en nergens anders. Het mirakel met het schrijn dat opeens loodzwaar wordt²⁶⁵ is voor de heilige de enige manier om de monniken diets te maken dat hij het klooster niet wil verlaten; pas nadat zij hebben beloofd dat zoiets niet zal gebeuren, stemt hij in met de verplaatsing, en dan nog slechts over een zeer kort eindje.

Voor de hagiograaf en zijn lezers – ook al kijken we door de filterende lens van Sithiu – kan er geen twijfel bestaan dat Wormhout in het epicentrum ligt van Winoks *patrocinium*. Diens onverzettelijkheid om in de buurt van zijn stichting te blijven, zal in de eerste plaats een hele geruststelling zijn geweest voor de monniken, die aan de aanwezigheid van de relieken van hun patroon hun identiteit ontleenden. Fundamenteel daarbij was het gegeven dat, ondanks de verwoestende brand, de kerk niettemin vlug werd heropgebouwd. Men kan dit ook metaforisch begrijpen, als een soort verkorte (her)stichtingslegende. Voor een gemeenschap met beperkte middelen was het niet evident om dergelijke grootscheepse infrastructuurwerken te financieren, zeker niet wanneer juist de kerk de voornaamste bron van inkomsten was.

Bovendien is het niet vergezocht te veronderstellen, dat de monniken Winoks gebeente aanvankelijk in Sithiu wilden onderbrengen voor de duur van de restauratie. Als dat gebeurde was de gemeenschap ten dode opgeschreven, met een patroon in “ballingschap” bij het machtige moederklooster, dat altijd wel een uitvlucht zou vinden om de relieken niet terug te geven. De immobiele rijve is dan Winoks ultieme verdedigingsmechanisme om dat te voorkomen, want hij had er alle belang bij om niet in de *familia* van Sint-Bertijns te worden opgeslorpt.

²⁶⁵ In Drogo’s HT gebeurt exact hetzelfde met het schrijn van de Angelsaksische heilige Lewinna, zij het om andere redenen. Cf. infra.

Maar uiteindelijk kwam de nieuwe kerk er toch, want de VA laat er zich een vrij macaber mirakel in afspelen²⁶⁶.

Waar vlammen faalden, zijn de Noormannen geslaagd. Toen de drakkars in 846 de Canche opvoeren, vreesden de monniken van Wormhout voor hun leven en het voortbestaan van hun gemeenschap, en namen de relieken van Winok mee op de vlucht. Zoals we zeiden, was hun vrees terecht: het klooster werd, net als zovele andere in het graafschap, meedogenloos geplunderd en gebrandschat. In afwachting van betere, rustiger tijden werd het schrijn met de kostbare inhoud bewaard in de kerk van Sithiu.

Winok zou echter, dat is reeds herhaaldelijk gezegd, nooit meer naar Wormhout terugkeren, en het klooster zou zijn oude glorie nimmer terugvinden. In 900 werd de rijve in opdracht van Boudewijn II de Kale naar het *castrum Bergense* getransfereerd. alwaar zij negen eeuwen lang op de Groenberg zou vereerd worden. In de 122 jaren van hun verblijf aldaar hebben de seculiere kanunniken dus Winok aan zijn nieuwe cultusplek moeten adapteren, om redenen die we hierboven hebben uiteengezet²⁶⁷.

De grootste uitdaging bestond erin, een duurzame band te smeden tussen het seculier sticht en een heilige die daar nooit enige affiniteit mee heeft gehad. Zoals bekend was Winok al te zeer een monastieke heilige om van veel nut te zijn voor kanunniken, niet in het minst doordat zijn *memoria* in een relatief recent verleden sterk verweven was geweest met de priorij van Wormhout. Er zijn trouwens elementen in de MA die erop wijzen dat zich in de tiende eeuw daar toch weer een bescheiden kloostergemeenschap had ontwikkeld, die in de bronnen met *monasterium* en *coenobium* wordt aangeduid.

Voor de kanunniken betekende dit dat het een onmogelijke opgave zou zijn, Winok voor zich alleen te claimen. Geconfronteerd met dit probleem, opteerden ze voor de best mogelijke oplossing: aangezien Wormhout toch nog altijd voor een groot deel aanspraak kon maken op zijn *memoria*, verrichtte de heilige daar het merendeel van de mirakels, die later door een bewoner van het Bergse sticht zijn

²⁶⁶ D. Defries, *op. cit.*, p. 308.

²⁶⁷ Het wedervaren van Winoks schrijn wordt samengevat in MA, § 5-6.

gecompileerd en in de negentiende eeuw uitgegeven onder de titels *miracula antiquiora et recentiora*. Impliciet erkenden ze daarmee dat Winok eigenlijk niet thuishoorde op de Groenberg. Zijn gebeente rustte er wel, maar alleen in Wormhout konden pelgrims terecht voor efficiënte miraculeuze hulp, en dan vooral ter gelegenheid van de processie op 24 juni (feest van Johannes de Doper), wanneer het oude klooster de relieken van zijn stichter ontving²⁶⁸.

Treffend en in zekere zin verbazingwekkend is de vaststelling, dat de kanunniken op hagiografisch vlak geen andere sporen hebben nagelaten dan een compilatie van mirakelen. Een plausibele verklaring is er niet en zal er, behoudens spectaculaire doch onwaarschijnlijke vondsten, ook niet komen. Men heeft ruim een eeuw de tijd gehad om de – toegegeven, niet licht verteerbare – metamorfose van Winok als monnik naar Winok als kanunnik te voltrekken, maar dat is niet gebeurd. Vermoedelijk speelt hier een combinatie van twee factoren, namelijk enerzijds het besef dat een campagne van dergelijke omvang veel tijd en middelen in beslag zou nemen zonder veel kans op slagen, en anderzijds de vaststelling dat een soort *cohabitation* met Wormhout meer voor- dan nadelen bood. Zoals het mirakel met de meier van Zwevezele bewijst, hadden de kanunniken een ruime financiële reserve, waardoor het sticht niet, zoals een klooster, afhankelijk was van de inkomsten gegenereerd door pelgrims op zoek naar mirakelen. Bijgevolg werd de VA ongemoeid gelaten²⁶⁹.

3.5. Winok en de benedictijnen (1022-1791)

Spoedig zou daar verandering in komen. In 1022 werden de kanunniken verdreven en vervangen door benedictijner monniken uit Sint-Bertijns. Graaf Boudewijn IV liet de relieken van Winok transfereren van de Sint-Maartenskerk naar het hogergelegen plateau waar de abdij zou verrijzen. Monniken uit het naburige Sint-Bertijns kwamen erheen om onder leiding van abt Roderik van Sint-Vaast te leven volgens de *Regula Benedicti*. Noch tijdens zijn abbatiaat,

²⁶⁸ MA, § 7. Het mirakel speelt zich af in de kerk van Wormhout, waar de broeders een nachtwake houden.

²⁶⁹ D. Defries, *op. cit.*, p. 335.

noch onder zijn opvolger Germanus heeft de Sint-Winoksabdij een opvallende hagiografische activiteit ontplooid. Pas met abt Rumold aan het roer kwam een gestage tekstproductie op gang, niet toevallig in een periode waarin Sint-Winoksbergen zich probeerde te ontdoen van de al te hechte banden met Sint-Bertijns.

David Defries ziet daarvoor twee mogelijke verklaringen. Enerzijds waren de monniken van de eerste generatie, die meer als uitgezwermd *Bertinienses* dan overtuigde *Bergenses* beschouwd kunnen worden, vanaf 1050 letterlijk beginnen uitsterven. Hun plaats werd ingenomen door monniken zoals Drogo, die al van kindsbeen af (*puer parvulus*) op de Groenberg verbleven en, behoudens een kort studieverblijf tijdens het noviciaat, geen affiniteit hadden met Sint-Bertijns. Zo vormde de jonge generatie de interne katalysator voor het scheppen van een eigen communale identiteit²⁷⁰.

Een tweede, externe factor vond volgens Defries zijn oorsprong in de hagiografie van Sint-Bertijns. We hebben het al gehad over Folcard en zijn *Vita tertia Bertini*, waarin hij focuste op de jeugd van deze heilige. Maar ook uit andere aanwijzingen blijkt dat het Folcard erom te doen was, Bertijn dezelfde status als Audomarus toe te kennen om zo het kanunnikenkapittel van Sithiu een hak te zetten. Zo zouden beide heiligen niet enkel in Konstanz geboren zijn, volgens de *Vita tertia* waren zij bovendien bloedverwanten.

Ook Winok moest eraan geloven in het kader van Bertijns ‘promotie’: de *Vita tertia* beklemtoont sterk de schenking door Heremarus aan Bertijn van het stuk land waarop Winok, in opdracht van deze laatste, later de *cella* Wormhout bouwde. En alsof dat nog niet volstond om Winok in een ondergeschikte rol te plaatsen, is hij volgens Folcard opgevoed en geschoold in Sint-Bertijns. In Sint-Winoksbergen zal men die evolutie allicht met lede ogen aanschouwd hebben, en beseft dat het tijd was om in actie te komen en Winok terug in zijn positie van zelfstandige heilige te bevestigen²⁷¹.

Daarenboven werd in 1052 de omstreden ontdekking gedaan van relieken van een onbekende heilige onder het altaar van Sint-Bertijns. Voor de monniken

²⁷⁰ Ibidem, pp. 351-352.

²⁷¹ Ibidem, p. 354.

aldaar was de identiteit van deze *sanctus incertus* boven alle twijfel verheven: het was het gebeente van de heilige Audomarus, die dus niet, zoals de kanunniken van Sithiu beweerden, in het kapittel rustten. Uiteraard werd deze claim even snel weerlegd als ze was uitgesproken, en het daaropvolgende heftige debat over de kwestie, welke heilige zich waar bevond, zou nog eeuwen aanslepen. De onzekerheid trof ook Sint-Winoksbergen, dat in die tijd onder controle stond van Bovo, abt van Sint-Bertijns: er was niet veel nodig om de *sanctus incertus* te vereenzelvigen met *sanctus Winnocus*, hetgeen opnieuw een niet te onderschatten incentive moet zijn geweest om een hagiografisch dossier rond zijn persoon aan te leggen²⁷².

Zoals dom Huyghebaert heeft aangetoond, werden omstreeks het midden van de elfde eeuw zowel de MA als de MR te Sint-Winoksbergen in 1 codex gebundeld om de cultus van de patroon, die ten tijde van de kanunniken niet echt was gestimuleerd, nieuw leven in te blazen. Bij wijze van inleiding voor de mirakelcompilatie werd zij voorafgegaan door de VA, hoewel deze tekst op allerlei vlakken niet weinig was gedateerd. Uit tijdsgebrek was het onbegonnen werk om alsnog een nieuwe Vita te schrijven, zodat het voor Rumold, want zoals gezegd was dat waarschijnlijk de auteur, volstond de VA te interpoleren met een twintigtal glossen. Aan dat geheel voegde hij als sluitstuk een zelfgeschreven sermoen toe, waarin hij uitweidde over het deugdzame leven van Maluvera, een vrouw die als jong meisje door Winok van haar blindheid was genezen en in ruil beloofde haar leven aan de heilige te wijden door kuis en nederig op het kloosterdomein te wonen²⁷³.

De lengte van de verschillende interpolaties in de VA is erg variabel: sommige bestaan uit nauwelijks meer dan twee woorden, anderen beslaan dan weer een hele paragraaf. Twee glossen springen onmiddellijk in het oog. Op p. 772 luidt het: *Illud psalmepigraphi animo revolvens, quo justo viro dicit: Labores manuum tuarum quia manducas, beatus es et tibi erit*²⁷⁴. Deze referentie aan psalm 120 bevestigt nogmaals het beeld van Wormhout als gemeenschap waar de monniken werkten in het zweet huns aanschijns en daarmee hun brood verdienden. Een

²⁷² Ibidem, pp. 355-356.

²⁷³ N.N. Huyghebaert, 'L'abbé Rumold', pp. 5-28.

²⁷⁴ VA, § 25.

directe parallel met de aan Paulus ontleende richtlijn ‘wie niet werkt, zal niet eten’ is evident, maar op de volgende pagina introduceert Rumold een amplificatie van deze gemeenplaats, die zal uitmonden in een radicaal nieuwe typologie van Winok als heilige:

(...) Hic namque egregius pater Winnocus secundum salvatoris testimonium verus et absque dolo Israelita fuit, dispensatorque Christi fidelissimus existens, studebat juxta normam beatissimi Benedicti plus amari quam timeri. Et quamvis regia stirpe progenitus foret, non tamen preponebat se ex servitio convertenti. Erat enim semper hylaris animo, facie jocundus, spe robustissimus, caritate diffusus, quem non noverant prospera erigi nec adversa deici. Erat namque in consilio providus et in interventu strenuus doctrinaque sapientie mirabiliter irradiatus²⁷⁵.

Expliciet en impliciet laat Rumold hier in zijn kaarten kijken, hij geeft zijn doelstellingen ongegeneerd bloot. Bijna uit de losse pols vermeldt hij dat Winok de Regel van Benedictus volgde: manifest anachronisme uiteraard, maar vooral het fundament voor de link tussen Winok en de abdij waarvan hij de patroon is. Wat de kanunniken niet konden of durfden, voltrekt zich hier in enkele zinnestukjes. Rumold plukt Winok helemaal uit zijn Wormhoutse context en bindt hem aan Bergen. Hij noemt de heilige immers uitdrukkelijk een volgeling van Benedictus, maar nog belangrijker is de beschrijving die hij geeft van Winoks capaciteiten. Daarbij schuwt hij de bijbelparagrafe niet: Winok was de trouwe rentmeester van Christus (*dispensatorque Christi fidelissimus*)²⁷⁶, en gelijk de “Israëliet in wien geen bedrog is” (*Israëlitae sine dolo*)²⁷⁷.

Subtieler dan dergelijke vergelijkingen is de manier waarop Winok wordt afgeschilderd als een man die liever geliefd was dan gevreesd, steeds blij te moede was, met een rotsvast geloof en uitblinkend in liefdadigheid. Zoals tegenslagen hem niet deerden, net zomin werd hij overmoedig bij voorspoed. Geen van allen zijn dit zomaar platgetreden topoi of holle vleierende frasen, maar

²⁷⁵ VA, § 25.

²⁷⁶ Naar Lc. 12:42: ‘En de Here zeide: Wie is dan de trouwe, de verstandige rentmeester, dien de heer over zijn bedienden zal stellen om hun op hun tijd hun deel te geven?’.

²⁷⁷ Joh. 1:48: ‘Jezus zag Nathanaël tot Zich komen en zeide van hem: Zie, waarlijk een Israëliet, in wien geen bedrog is!’

specifiek uitgezochte citaten die Rumolds lezer direct herkenden: het is niets minder dan Benedictus' beschrijving van de ideale abt²⁷⁸. Winoks exemplarische nederigheid wordt bovendien geïllustreerd aan de hand van zijn afstamming als koningszoon: liever dan zijn vader op te volgen, trok hij het habijt aan om heidenen te kerstenen. Afbeeldingen tonen hem dan ook vaak met een (al dan niet omgekeerde) kroon aan zijn voeten als uiterlijk teken van zijn minachting voor wereldlijke macht²⁷⁹.

Een dergelijk discours had vanzelfsprekend enorme implicaties. Om te beginnen werd Winok als het ware gepromoveerd van prior tot abt, en dan nog wel een benedictijn. Op die manier wist Rumold de patroon van zijn abdij op twee fronten in te dekken. Waar andere bronnen hem voorheen geen grotere rol toedichtten dan prior van een *cella* onder auspiciën van de heilige Bertijn, verliet Winok in één klap zijn ondergeschikte rol en hees zich op dezelfde hoogte van de twee andere apostelen van de Ternois. De patroons dienen hier als metafoor voor de instellingen die ze beschermen: Sint-Winoksbergen voelde zich net zo gelijkwaardig en onafhankelijk tegenover het moederklooster Sint-Bertijns.

Tevens was Winok nu – althans op hagiografisch vlak – volkomen losgekoppeld van zijn verleden en cultus te Wormhout. Daar volgde men de *regula mixta*, niet die van Benedictus. Een gelijkaardige steek onder water deelt Rumold overigens uit aan Sint-Bertijns: Folcard mocht dan wel graag Winok als oblaat van zijn klooster portretteren, in de zevende-achtste eeuw was de Regel nog niet tot in Sithiu doorgedrongen. Een latent superioriteitsgevoel is Rumold kennelijk niet vreemd.

Maar de zwaarste klap is dus voor Wormhout. In de slotzin van deze interpolatie, over de dood van Winok, schrijft de auteur: *'Sepultus est autem in eodem loco in monasterio, quod idem construxerat in honore sancti Martini'*²⁸⁰. Rumold fabriceert hier een volstrekt ahistorische stichtingslegende van zijn abdij, waarbij de Sint-Maartenskerk maar liefst bijna twee eeuwen ouder zou zijn

²⁷⁸ Zie ook: P. Van Daele, *De goede en de slechte kwaliteiten van de middeleeuwse abt, gezien door de ogen van zijn monniken*, onuitgegeven licentiaatsverhandeling (Rijksuniversiteit Gent, Vakgroep Middeleeuwse Geschiedenis, promotor L. Milis), Gent 1984. De Regel wijdt slechts twee hoofdstukken aan de abt, m.n. § 2 over diens karakter en § 64 over de verkiezing van een nieuwe abt.

²⁷⁹ J. & A. Claes & K. Vincke, *op. cit.*, p. 92.

²⁸⁰ VA, § 25.

dan gedacht, en dan nog wel haar bouw te danken zou hebben aan de heilige Winok! Of deze ooit op de Groenberg heeft verbleven, staat niet vast; anderzijds is de afstand tussen Wormhout en Sint-Winoksbergen nu ook weer niet zo indrukwekkend, dat we het idee als absurd moeten afdoen.

Belangrijker is echter, dat Wormhout als toneel voor de Winokverering tot een figurantenrol is gedegradeerd. Rumold hoedt er zich wel voor, te ontkennen dat Winok überhaupt een *cella* aldaar heeft gesticht en geleid. Desondanks schroomt hij zich niet, Winoks cultus helemaal voor Sint-Winoksbergen op te eisen, door gemakshalve het feit te negeren, dat diens schrijn pas sinds een eeuw werd vereerd. Hij haalt de sloophamer niet boven, maar het prestige van Wormhout raakt toch op fijnzinnige wijze ondermijnd, louter door de beschrijving van Winok als benedictijner abt met graf op de Groenberg. De subtekst is zonneklaar: “Winok is één van ons, wij hebben het monopolie op zijn relieken en zijn cultus”.

Ten slotte doet de plaats waar de interpolatie is toegevoegd – na het mirakel met de handmolen en de genezing van de blinde monnik – vermoeden dat de auteur bepaalde karakteristieken van zichzelf aan de figuur van Winok heeft willen meegeven. Misschien deed de ganse episode hem denken aan een voorval dat hijzelf had meegemaakt, en concludeerde hij uit de manier waarop Winok zijn autoriteit liet gelden, dat deze wel een abt moet zijn geweest. In elk geval wist Rumold maar al te goed waar hij mee bezig was, toen hij de patroon van zijn klooster het zwarte habijt aanmat en de abtsstaf toestopte²⁸¹.

In veel opzichten vormt Drogo's LM de kroon op het werk dat Rumold met die paar zinnen is begonnen. Dit werk, dat net als de rest van Drogo's oeuvre – met uitzondering van de VG – is overgeleverd in het verzamelhandschrift ms. 19 van de Bergse stadsbibliotheek, formaliseert en bevestigt de band tussen Winok en Sint-Winoksbergen. Concreet moest Winok, nu hij van Wormhout was losgesneden, door middel van mirakelen bewijzen dat hij zowel de patroon van het klooster als de beschermer van Bergen en omstreken was. Juist daarom poneert Defries dat het LM, geschreven tussen 1068 en 1078, voor Drogo als zijn belangrijkste werk gold: het welzijn en de reputatie van een klooster staan of

²⁸¹ D. Defries, *op. cit.*, p. 362-363.

vallen immers met de macht van de patroon en diens bereidheid om waar nodig die macht te demonstreren²⁸².

Het LM is zowat in alles de complete tegenpool van de *miracula* die door de kanunniken werden opgetekend. De overgrote meerderheid van de mirakelen speelt zich nu af in de abdijkerk van Sint-Winoksbergen, en niet langer in Wormhout. Voor Drogo is die setting zo evident, dat hij ze maar zelden vernoemt, en dan nog beperkt hij zich tot een beknopt *templum intrat*²⁸³ of de vermelding dat het mirakel op “diezelfde plaats” (*ad eundem locum*)²⁸⁴ gebeurde. De lezer wist kennelijk goed genoeg wat met die aanduiding bedoeld werd, zodat Wormhout nu echt wel definitief naar het achterplan is verwezen²⁸⁵.

Weliswaar hield men de jaarlijkse processie met de relieken naar Wormhout met de relieken van de patroon nog in ere, maar paradoxaal genoeg vergrootte dit de kloof tussen de heilige en zijn vroegere stichting alleen. Voor deze ceremonie verkozen de kanunniken nog het feest van Johannes de Doper; vanaf 1022 werd dit gewijzigd in de tweede zondag na Pinksteren. Dat is echter niet de enige verandering. Er kwamen nog steeds heel wat zieken en pelgrims naar Wormhout in de hoop dat Winok hen zou genezen. In tegenstelling tot voorheen echter, toen de heilige *without further ado* het benodigde mirakel op eenvoudig verzoek verrichtte, gaf Winok tegenwoordig hoogstens het advies om eens langs te komen naar de abdijkerk. Met andere woorden: zijn *patrocinium* strekte zich over het Bergense uit met brandpunt in het klooster. Naar Wormhout kwam hij louter nog omdat de plaats een zekere emotionele waarde voor hem had, en dan nog slechts eens per jaar. Goede verstaanders konden daaruit afleiden dat Winoks relieken zich de rest van de tijd permanent in de Sint-Winoksabdij bevonden, terwijl zowel de MA als de MR de idee propageren, dat Winok op eender welke plek mirakelen kon verrichten, ongeacht waar zijn schrijn stond²⁸⁶.

Zoals men van een patroon mocht verwachten, droeg Winok goed zorg voor de monnikengemeenschap die zijn relieken vereerde, net zoals hij dat had gedaan voor de broeders van Wormhout en de seculiere kanunniken van Bergen. Hij

²⁸² Ibidem, pp. 388-389.

²⁸³ LM, § 8.

²⁸⁴ Ibidem, *loc. cit.*

²⁸⁵ D. Defries, *op. cit.*, p. 390.

²⁸⁶ Ibidem, pp. 391-392.

genas doden en gewonden die vielen tijdens de bouw van de abdijkerk, maar de mate van zijn bescherming werd pas duidelijk toen hij afwezig was. Op zekere dag werd het merendeel van de monniken geveld door een mysterieuze koorts, die zo hevig was dat enkelen eraan bezweken. Nu hadden enkele van hun medebroeders het schrijn van Winok meegenomen voor een langdurige reliekentoer doorheen het ommeland; een ijlbode snelde hen achterna en meldde het nieuws van de epidemie die de abdij getroffen had. In een razend tempo vatte het gezelschap daarop de terugweg aan – een afstand van drie dagreizen werd in één dag overbrugd – en toen het schrijn weer op zijn thuisbasis arriveerde, herstelden de zieke monniken onmiddellijk²⁸⁷.

In tegenstelling tot de vorige eigenaars van Winoks relieken, zijn de monniken in het LM de eersten om bewust de lekenbevolking van de mirakelen te laten meegenieten. Vaak spelen die zich af in de kerk en alleen daar: een verlamde jongen was door zijn vader naar de Sint-Winoksabdij gebracht en achtergelaten op de trappen voor het portaal. Gedurende korte tijd (*non multis diebus jacuit*) bleef hij daar zo liggen, terwijl Leofridus, de *custos ecclesiae*, hem van eten voorzag. Ten langen leste hield de jongen het niet meer uit en verzocht Letfridus om hem de kerk binnen te dragen. Nadat hij tot voor het altaar was gesleept, stond hij op en was genezen²⁸⁸.

Een ander mirakel dat de scheiding tussen profaan en sacraal en de daaraan verbonden geneeskracht van Winok demonstreert, gebeurde toen een groepje bezoekers aan de Pinksterprocessie in Wormhout een blinde vrouw opmerkten, die stond te jammeren om haar misfortuin. Uit medelijden besloten ze daarop, haar de kerk binnen te dragen, en nauwelijks hadden ze de drempel overschreden, of de vrouw kreeg het zicht terug²⁸⁹.

Deze tendens om leken actief bij het reilen en zeilen binnen het klooster te betrekken, wortelt in de spirituele ideologie ontwikkeld door Richard van Saint-Vanne en overgedragen op diens leerling Roderik van Sint-Vaast, de man die in 1022 benedictijner monniken op de Groenberg vestigde. De grote Lotharingse hervormer onderhield goede contacten met leken en redeneerde, dat een

²⁸⁷ LM, § 25.

²⁸⁸ LM, § 7.

²⁸⁹ LM, § 1.

wisselwerking tussen monniken en gewone gelovigen voor beiden voordelen inhield. Concreet gaf hij die idealen gestalte door processies te organiseren, leken in het refectorium een gemeenschappelijke maaltijd met de monniken te laten gebruiken, ‘opendeurdag’ te houden op belangrijke feestdagen en door de bouw van kerken die grote stromen pelgrims aankonden²⁹⁰.

3.6. Drogo monachus ac presbyter: karakter en spiritualiteit (c. 1020- na 1084)

Over Drogo ontbreekt het ons aan zelfs de meest elementaire biografische gegevens: we weten niet waar en wanneer hij geboren is, noch de exacte datum van zijn intrede in het klooster. Als historisch personage is hij ongrijpbaar voor de eenentwintigste-eeuwse onderzoeker, maar dit gemis wordt meer dan gecompenseerd dankzij zijn oeuvre, dat een enorm persoonlijk accent draagt. Nikolaas Huyghebaert heeft die trekken meesterlijk weergegeven in zijn uitgebreide artikel ter gelegenheid van het colloquium dat naar aanleiding van het negende eeuwfeest van de dood van de heilige Godeliph in Gistel werd georganiseerd²⁹¹. Wij zullen zijn bevindingen dan ook alle eer aandoen.

Drogo is ongetwijfeld een Vlaming, en hij laat geen gelegenheid onbetuigd om zijn afkomst te vermelden. Denk maar aan de ontmoeting met de provoost in Hamburg, die zich afvraagt waar hij en zijn reisgezellen toch vandaan komen. Zijn moedertaal is het Diets: niet alleen weet hij de etymologie van de naam Seaford feilloos uit te leggen, Drogo hanteert in zijn VG consequent de Vlaamse vorm Godeliph en geeft de betekenis weer voor lezers die het Diets niet machtig zijn²⁹².

Drogo is een bon-vivant in de gunstige betekenis van het woord. Zijn pen is gedrenkt in een uitzonderlijke vitaliteit. De gebeurtenissen die hij beschrijft,

²⁹⁰ D. Defries, *op. cit.*, pp. 407-408.

²⁹¹ N.N. Huyghebaert, ‘Drogon’, *SE*, 20 (1971), pp. 191-256.

²⁹² VG, § 7: *Nomen enim ejus idipsum monstrat, quod teutonice Deo cara sonat*. In zijn moderne vorm Godelieve is deze naam één van de weinige waarvan de betekenis, ondanks de Dietse oorsprong, ook voor ons meteen duidelijk is. Dat hij tot op de dag van vandaag in zwang is gebleven, spruit wellicht rechtstreeks voort uit de populaire cultus van de Gistelse heilige. Zie: M. Gysseling, ‘De naam Godelieve’, *SE*, 20 (1971), pp. 283-284.

spelen zich af in een wereld die letterlijk nooit stilstaat. Een genezen lamme staat niet op om te wandelen, neen: hij springt overeind, gooit zijn draagberrie weg en danst in het rond²⁹³. Omstaanders bij een mirakel zijn steevast buiten zichzelf van vreugde (*maximo tripudio*); zelfs de priesters van de Brugse Sint-Donaaskerk ontsnappen er niet aan, wanneer de heilige Lewinna arriveert²⁹⁴.

Drogo ziet niet enkel beweging om zich heen, alles gaat ook nog eens gepaard met overdadig geluid. Wanneer graaf Boudewijn op inspectie komt naar de werf van de abdijkerk, wordt hij opgeschrikt door een donderend geraas van krakend hout (*territus sonitu et frangore lignorum*), veroorzaakt door een arbeider die van de stelling tuimelt²⁹⁵. Genezingen gaan gepaard met zulke rauwe kreten, dat ze meer doen denken aan het gebrul van een dier dan de menselijke stem²⁹⁶. Op zee komt zijn liefde voor geluid pas helemaal tot zijn recht: het gezang van de matrozen, de daverende storm en het gehuil van de wind in de zeilen, brengen hem echt in zijn element²⁹⁷.

Drogo is verre van een onwaardige monnik, integendeel. Uit zijn werken spreekt een trouwe verkleefdheid aan de benedictijnse spiritualiteit. Toch besteedt hij naar monastieke normen vrij veel aandacht aan eten in al zijn facetten. Vooral in de HT speelt voedsel een prominente rol: de opvarenden van Balgerus' schip richten de eerste avond een overvloedig avondmaal aan, alvorens zich te ruste te begeven. Enige tijd later is het uit met schransen en moeten ze hun buik vullen met droog brood. Balgerus bekoopt vervolgens zijn honger naar vis door alleen in Engeland achter te blijven. Niet voor lang echter, want spoedig ontmoet hij Vlaamse zeelui, een kennismaking die gevierd moet worden met de nodige spijs en drank²⁹⁸.

Ongeacht het onderwerp van zijn tekst, toch wordt Drogo's aandacht steevast op een of andere manier naar eten geleid, en dan vooral de verschrikkingen van de honger. We doen de hagiograaf dan ook geen onrecht aan, als we hem een eerder koele voorliefde voor strenge ascese toedichten. Deze houding spreekt met

²⁹³ HT, § 54, 59.

²⁹⁴ HT, § 35.

²⁹⁵ LM, § 27.

²⁹⁶ LM, § 9.

²⁹⁷ HT, § 21. N.N. Huyghebaert, 'Drogon', p. 229-230.

²⁹⁸ HT, § 11, § 27.

name uit de belofte van de broer van het verlamde meisje in de HT, om op vrijdag geen zuivel te eten²⁹⁹. En wanneer Bertolf in de VG het weerstandsvermogen van Godeliph wil breken, doet hij dat door haar met behulp van ondervoeding uit te putten. Gelukkig kan ze rekenen op de hulp van enkele pientere burens, die haar karige dieet aanvullen met vis en vlees³⁰⁰.

Een andere gelegenheid waarbij Drogo laat blijken dat versterving des vlezes niet aan hem is besteed, vinden we in het verhaal van Maluvera. Haar miraculeuze genezing en daaropvolgende leven ten dienste van de heilige Winok, vinden we niet enkel beschreven in het LM, maar ook in de VS. Tevens is de hele geschiedenis onderwerp van een anoniem sermoen dat we, zoals gezegd, waarschijnlijk aan abt Rumold moeten toeschrijven. Werricus legt grote nadruk op haar ascetische kwaliteiten: *‘perpetuus viveret famulatus sancto vovit; quousque vovit adeo exhibuit ut in obsequio sancti viri contritione carnis et spiritus senesceret et ad exitum vitae cursum ab hac intentione non reflecteret’*. Rumold preciseert dat ze zich niet alleen onthield van vlees, maar ook nog eens, net als de monniken, weigerde linnen kleding te dragen. Drogo daarentegen houdt het erop dat Maluvera zeer vroom was en dat met woord en daad bewees, zonder aan concrete voorbeelden van bijvoorbeeld vasten, te refereren. Kennelijk vindt hij honger lijden net zo erg als erover schrijven³⁰¹.

Drogo beschikt over een gezond gevoel voor humor, dat ongetwijfeld aangewakkerd is door zijn lectuur van de antieke komedies van Plautus en Terentius. Schalks wanneer het maar kan, toont hij vaak de andere zijde van de medaille, de *derisio*. Er is immers niets grappigs aan de beeldspraak waarmee Bertolf door zijn moeder verweten wordt, dat hij met een zwarte kraai uit een vreemd land is thuisgekomen³⁰². Evenmin grappig is de vrees van de vader van een ziek meisje in de HT, dat de welgemeende raad van zijn buurvrouw in werkelijkheid bedoeld is om hem geld af te troggelen, waardoor zijn gezin de risee van de hele buurt zal worden³⁰³.

²⁹⁹ HT, § 66-68.

³⁰⁰ VG, § 5. N.N. Huyghebaert, ‘Drogon’, pp. 232-233.

³⁰¹ N.N. Huyghebaert, ‘Drogon’, pp. 233-234.

³⁰² VG, § 3: *‘Sic enim metaforice loquens: “Num, inquit, in tua patria, care fili, cornices haud poteras reperire, qui cornicem unam ab alia patria domum voluisti deferre?”*

³⁰³ HT, § 72.

Kleine tekortkomingen ten spijt, heeft Drogo toch een goed hart. Hij kropt zijn emoties niet op, en laat zich makkelijk bewegen tot medelijden. Vooral in de VG laat hij gedurig zijn sympathie voor de onofrtuinlijke protagoniste blijken, zij het in sourdine. Liever dan in hooggestemde panegyrieken uit te barsten, laat hij veeleer Godeliph zelf in al haar ellende, barmhartigheid betonen jegens haar naaste. Ze is begiftigd met een grote empathie: ze is blij met wie gelukkig is en treurt met wie verdriet heeft³⁰⁴. Nooit laat ze merken hoezeer het gedrag van Bertolf haar grieft; naar de buitenwereld toe toont ze steeds een opgewekt gezicht. Slechts voor God opent ze haar hart, alleen bij Hem vindt ze troost³⁰⁵.

In Drogo's oeuvre is God altijd aanwezig – niet geheel verrassend voor een benedictijner monnik. Hij noemt hem consequent de Almachtige (*Omnipotens*), net zoals hij zelden van 'mensen' spreekt: aan zijn voorliefde voor de term 'sterveling' (*mortalis*) kan men hem in een oogopslag identificeren. God is bij Drogo niet de boze Jahweh uit het Oude Testament, die zondaars vervloekt tot in het veertigste geslacht of deugdzame lieden, zoals Job, door de duivel laat bestoken met kwellingen. Het is de goede, barmhartige en liefdevolle God die Drogo interesseert en keer op keer met ontzag vervult, hoe die telkens weer mensen van beide geslachten (*utrumque sexum*)³⁰⁶ tot zich roept. En omdat de Heer geen onderscheid maakt bij het bewijzen van zijn liefde, moet de mens op zijn beurt zijn naaste eveneens zonder onderscheid liefhebben³⁰⁷. Wie dat niet kan opbrengen, houdt immers ook niet van God. Ook hier mag Godeliph gelden als het typevoorbeeld bij uitstek: zij zegent degene die verondersteld wordt haar lief te hebben, maar integendeel haar ter dood wil brengen³⁰⁸.

God maakt bovendien gelukkig, een ander niet onbelangrijk element in Drogo's spiritualiteit. Dat impliceert evenwel niet dat het leven altijd over rozen gaat – zeker ten tijde van de VG koestert onze hagiograaf die illusie al lang niet meer. Als priester en als mens heeft hij ongetwijfeld veel ellende meegemaakt, maar

³⁰⁴ VG, § 3: *'Quinetiam optima formae erat aspicienti, arridenti similis, ut et eam tibi laeto cerneris congaudere, tibi que maesto haud alia videretur quam compatiens.'*

³⁰⁵ VG, § 7: *'Cum autem infortunii asperitatem interdum aliqui in eam deflerent miseriis illius condolentes, divina gratia repleta seipsam solabatur. Laetam faciem arridensque os ostendebat, quia Spiritus mentem ejus inhabitans hilarem semper reddebat.'*

³⁰⁶ VG, § 1.

³⁰⁷ Vgl. Joh. 15:9-17; Lc. 6:27-38.

³⁰⁸ VG, § 5: *'Te maledicis sponsus tuus, tu illum benedicis.'*

dat verzinkt allemaal in het niet wanneer men denkt aan de beloning die ons in het hiernamaals te beurt zal vallen. Die belofte, door de Vader eens bij monde van Zijn Zoon gedaan³⁰⁹, is zowat het enige sprankeltje hoop dat Godeliph nog rest³¹⁰.

Drogo's spiritualiteit is simpel en rechtlijnig, wat niet impliceert dat hij als een onwrikbare dogmaticus moet worden gezien. Zoals elke monnik hecht hij aan bepaalde aspecten van het geloof meer waarde dan aan andere. Inherent aan elk levensverhaal is bovendien, dat ideeën rijpen en evolueren, en Drogo vormt op die regel geen uitzondering. Er loopt een lange, kronkelende weg van de onbekommerde, puberale jongeman die in zijn VO de naakte capriolen van koning David beschrijft, naar de bedachtzame grijsaard die het lijden en de pijn van Godeliph zo goed en zo begrijpelijk mogelijk in woorden tracht te vatten.

Hoe staat Drogo ten opzichte van de grote reformatoische tendensen, die zowel de relatie tussen wereldlijk als kerkelijk gezag grondig door elkaar schudden, als het monastieke leven herdefiniëren? Een eenduidig antwoord is er niet, en ook tussen de regels door vallen niet meteen opmerkelijke standpunten te lezen. Veel heeft wellicht te maken met Drogo's aard: hij is een monnik, en die moet in de eerste plaats gehoorzamen aan zijn abt. Op de barricaden zullen we hem niet vinden, noch moeten we van hem een vlamme tirade verwachten aan het adres van onwaardige prelaten, zoals we die wel aantreffen bij de cholerieke auteur van de VS.

Daarmee is niet gezegd dat Drogo als een mak schaap over niets een persoonlijke mening heeft en enkel zijn huik naar de wind keert naargelang het hem uitkomt. Hij laat er bijvoorbeeld geen twijfel over bestaan, welke karakteristieken een goede monnik volgens hem moet bezitten: het moet een energiek man zijn, met solide deugd en eerbaarheid, paraat om met volle kracht alle moeilijkheden te trotseren en altijd gewapend om de strijd met het kwaad uit te vechten³¹¹. Daarenboven geeft hij in de monoloog van graaf Boudewijn in de

³⁰⁹ Vgl. Mt. 5:1-12; Mc. 10:28-31

³¹⁰ N.N. Huyghebaert, 'Drogon', pp. 211-212; VG, § 8: *'Talibus itaque dictis claret eam Spiritu sancto confortatam esse, mentemque illius relevatam et corroboratam caelesti consolatione. Jamque praesciebat se habitum iri incolam caelis per ea quae perpetiebatur, siquidem usque in finem perseverans bono opere virtutum insigniretur.'*

³¹¹ VG, § 8.

VG te kennen, dat het globale gedachtegoed van de Gregoriaanse hervorming hem wel charmeert:

“Episcopi est, inquit, christianitatem regere, tum si qua sunt extra viam sancti ordinis corrigere. Meum vero habetur in his quae per se superare non quit hunc ipsum adjuvare. Hunc primum episcopalis auctoritas suam resuscipere adigat. Qui, si noluerit, episcopique jussum parvipenderit, tunc ego ipse ad id veniam, et quantum in me erit rem tuae utilitatis exigam”³¹².

Uiteraard heeft de graaf deze woorden nooit uitgesproken. Wel tonen ze aan, dat voor Drogo het zwaard van de kerkelijke macht primeert op dat van de wereldlijke macht, om het eens met de metafoor van paus Gelasius II te zeggen. Het is de taak van de bisschop om over de ganse christenheid te regeren, en als een goede herder iedereen die van het rechte pad afdwaalt, te corrigeren. De graaf assisteert hem slechts daarbij: pas wanneer Bertolf het oordeel van de bisschop naast zich neerlegt, zal Boudewijn de zaak naar zich toe trekken.

Maar zoals gezegd primeren voor Drogo altijd gehoorzaamheid en discretie. Hij heeft, behalve in bovenstaand fragment, nooit met zijn opvattingen te koop gelopen. Wanneer zich een conflict dreigt voor te doen tussen zijn opinies en de realiteit, weet hij klaarblijkelijk een grote dosis diplomatie en pragmatisme aan de dag te leggen. Tekenend in dat verband is dat hij onder het abbatiaat van Ingelbrecht (cf. hoofdstuk 1) nooit expliciete kritiek heeft geuit op deze usurpator. We weten nochtans dat de kwestie rond hem en zijn rivaal Manasses van Saint-Airy voor diepe tweedracht heeft gezorgd onder de monniken van de Sint-Winoksabdij. Maar klaarblijkelijk heeft Drogo zich niet in deze polemiek gemengd, hetzij omdat hij zich strikt aan zijn gelofte van gehoorzaamheid wil houden ongeacht wie de abtsstaf hanteert, hetzij omdat politieke spelletjes hem gewoon niet interesseren. Wat er ook van zij, Drogo heeft steeds met Ingelbrecht op goede voet gestaan, vermits de opdracht tot het schrijven van de VG aan hem is toevertrouwd. De welhaast kinderlijke band die hij koesterde met Rumold zou na diens dood toch door geen enkele andere abt geëvenaard kunnen worden.

³¹² VG, § 6.

3.7. *Werricus Gandensis in Sint-Winoksbergen (c. 1064)*

Hoewel Drogo verantwoordelijk is voor het leeuwendeel van de teksten in ons hagiografisch dossier, liet men desalniettemin de VS door een ander schrijven. Dat hij opeens uit de gratie van zijn medebroeders zou zijn gevallen, is onwaarschijnlijk, want later mocht hij toch het LM schrijven. Vermoedelijk kon men hem niet met de VS belasten, gewoon omdat hij op dat moment niet in zijn klooster was, maar in Hamburg. Wat hij daar te zoeken had, is niet bekend, maar gezien zijn vertrouwensrelatie met abt Rumold zal het wellicht een soort diplomatieke missie geweest zijn.

Werricus verklaart zelf dat hij door de monniken van Sint-Winoksbergen is aangezocht om de taal van de VA bij te schaven. Rumold was ook al zoiets van plan geweest: zijn interpolaties waren slechts noodoplossingen, die desondanks een vrij hoogstaande literaire kwaliteit moesten bezitten. Wegens ouderdom of andere bezigheden is hij er echter niet toe gekomen om zijn ideeën verder uit te werken. Toch kunnen we aannemen dat er nog andere dan louter stilistische redenen waren om de VS te bestellen, en dan nog bij een Pieterling.

Zoals David Defries heeft aangetoond, speelden er bij de totstandkoming van de VS allerlei tegenstrijdige motieven, waar de auteur rekening mee diende te houden. Enerzijds wilden de monniken hun onafhankelijkheid ten opzichte van Sint-Bertijns affirmeren – dat ze daarvoor beroep konden doen op een bezoeker die zijn sporen reeds had verdiend in dat andere Vlaamse centrum van hagiografie, Sint-Pieters, kwam hen ongetwijfeld goed uit. Langs de andere kant wilden ze nu ook weer geen radicale breuk met de moederabdij. Ten slotte hoopten ze dat de VS een sterkere band zou smeden tussen de Sint-Winoksabdij en het verleden, de *memoria* van haar patroon³¹³.

In eerste instantie heeft Werricus de genealogie van de heilige Winok gevoelig uitgebreid. Daar waar Rumold slechts kortstondig alludeert op diens kortstondige afkomst, plaatst de VS Winok in een dynastie die tot twaalf generaties opklimt, waarvan vijf in Brittannië en zeven in Bretagne. Stamvader van deze laatste generatie was een zekere Riwalus, een *dux Britanniae* die ten

³¹³ D. Defries, *op. cit.*, p. 371.

tijde van de Frankische koning Clotharius het Kanaal overstak met een omvangrijke vloot om Bretagne te veroveren³¹⁴. Winok had, nog steeds volgens de *Genealogia*, twaalf broers, waaronder de heiligen Judicaël en Judoc, alsook zes zusters, waaronder de heilige Euriala. Vooral aan Judicaël besteedt Werricus veel aandacht: hij noemt hem de *confessor Britanniae rex*, die intrad in het klooster van Gaël en regeerde ten tijde van koning Dagobert³¹⁵.

De informatie waarop Werricus deze stamboom baseert, is afkomstig van de Bergse monniken. Er heeft zich echter een naamsverwarring voorgedaan. Koning Judicaël van het Bretoense Domnonée onderwierp zich in 635 aan de Merovinger Dagobert (628-639) te Parijs. Hij werd opgevolgd door zijn broer Judoc/Josse († rond 668), maar die deed troonsafstand circa 636, werd tot priester gewijd en vertrok op pelgrimstocht naar Rome. Vervolgens vestigde hij zich als kluizenaar bij Etaples in Ponthieu en toen hij stierf werden zijn relieken overgebracht naar het naburige Saint-Josse-sur-Mer. De *Vita s. Judoci* nu maakt melding van een zekere Winoch, een verwant van de heilige en zijn opvolger in de kluis. Op grond van de gelijkenis hebben de monniken dus allicht deze heremiet verward met hun Winok, hoewel ze beiden niet verwant zijn³¹⁶.

Historisch correcte data zijn echter noch voor Werricus, noch voor zijn publiek primordiaal. De genealogie bewijst op zichzelf immers, dat Winok zijn roots in Bretagne had; als dusdanig is deze opsomming voornamelijk een afweermiddel tegen de *Vita tertia Bertini*, waarin Folcard het aandurft om Winok reeds vanaf zijn vroegste jeugd in Sithiu te laten opvoeden. Als hij in Bretagne is geboren, wordt dit scenario natuurlijk ontmaskerd als een fictie³¹⁷.

Daarnaast biedt zijn koninklijke afstamming Winok de gelegenheid om met nog meer aplomb afstand te doen van alle wereldse privileges. Liever dan zich aan de decadentie van het leven aan het hof over te geven, verzaakt hij aan de kroon en vertrekt op vrijwillige ballingschap naar vreemde oorden – het ideaal van de *peregrinatio pro Christo*, die ook wel aan de omzwervingen van de aartsvader Abraham herinnerde: *inter haec stupebat in sinu suo Britannia civem suum*

³¹⁴ *Genealogia Winnoci Woromholtensis*, p. 267: ‘de transmarinis Britanniis veniens cum multitudine navium, possedit totam minorem Britanniam tempore Clotharii regis Francorum’.

³¹⁵ Ibidem, p. 268.

³¹⁶ D. Defries, *op. cit.*, p. 373.

³¹⁷ Ibidem, p. 374.

*peregrinari et intra fines proprios novis cotidie actibus exsulare. Et qui jam mente a patria exsularat, ut etiam corpore exsuleret non aegre operam dabat atque, ut alter Abraham, exire de terra et cognatione sua meditatione versabat assidua*³¹⁸. Samen met zijn broers Quadanoc, Ingenoc en Madoc voegde hij de daad bij het woord van de Apostel: ‘Want wij hebben hier geen blijvende stad, maar zoeken de toekomstige’³¹⁹

De VS brengt subtiele veranderingen aan in de manier waarop de relatie tussen Winok en Bertijn gepresenteerd wordt, hetgeen uiteraard dient als een reflectie van de verhouding tussen de naar hen genoemde kloosters. Geruime tijd voordien had de VA het omgekeerde effect gehad, toen de loskoppeling uit de trits met de Vitae van Audomarus en Bertijn, deze laatste een enorm prestige had bezorgd als de geestelijke leidsman van Winok. Zoals Defries heeft opgemerkt, fungeert de openingszin ‘*Quando agius Christi confessor Bertinus, signis atque virtutibus decoratus, in Sithiu monasterio multitudini praeerat monachorum*’³²⁰ als een chronologisch ankerpunt in de trant van *Anno Domini*, dat alle daaropvolgende gebeurtenissen omspannt³²¹.

Bovendien oefent Bertijn in de VA letterlijk en figuurlijk een magnetische aantrekkingskracht uit op mannen van allerlei slag, die van heinde en verre naar Sithiu komen om er onder zijn abbatiaat te leven:

*Ex multis undique partibus, divina eos stimulante gratia, religiosi ad eum veniebant viri, optantes etiam, ut sub sacrae regulae jugo secum in Dei perseverassent servitio. Inter quos quattuor religiosi viri ex longe remota Brittonum terra, qui his nominibus nuncupati fuerunt, Quadanocus et Ingenocus, Madocus sanctusque Winnocus*³²².

Niets daarvan in de VS: Winok en zijn broers vertrekken op eigen initiatief en belanden als bij toeval in de streek der Morinen, waar ze dan gecharmeerd raken

³¹⁸ VS, § 1.

³¹⁹ Hebr. 13:14.

³²⁰ VA, § 22.

³²¹ D. Defries, *op. cit.*, pp. 375-376.

³²² VA, § 22.

door de activiteiten dan Bertijn. Werricus keert dus de redenering om, waardoor Winoks komst niet langer te danken is aan Bertijns uitstraling³²³.

Hoewel de VS niet zo ver gaat om Winok helemaal van Bertijn te dissociëren en integendeel nog enige trots puurt uit het feit dat er een link is tussen de Bretoen en de stichter van Sithiu, neemt Werricus bij andere gelegenheden toch een ernstig loopje met de geschiedenis. Alvorens de *cella* bij Wormhout op te richten, worden Winok en gezellen immers eerst naar de Groenberg gezonden! Zoals gezegd zijn er geen historische bronnen die deze claim ondersteunen, maar de vrij doorzichtige poging van de monniken om Winok ondubbelzinnig als hun stichter op te eisen en Wormhout buitenspel te zetten, heeft bij tijdgenoten klaarblijkelijk weinig commotie veroorzaakt³²⁴.

Eenzelfde intentie om Winok exclusief aan de abdij te binden, vinden we in de mirakelen die volgen op de VS. Werricus vermeldt geen nieuwe verhaalstof; hij heeft het materiaal van de VA en de MA hergebruikt, met hoogstens een weggelaten detail. Zo noemt hij Maluvera een *mulier* ten tijde van haar genezing, en geen *puellula* zoals Rumolds sermoen, wat erop wijst dat hij haar niet gekend heeft. Ook het mirakel met de verdwenen staf komt terug. Zoals bekend wordt die teruggevonden in een kap zoals de kanunniken die dragen, maar Werricus heeft geen zin om uit te leggen wat het verband is tussen Winok en kanunniken, van oudsher rivalen van monniken. Hij laat de koster daarom gewoon in de kap graaien, zonder er dieper op in te gaan³²⁵.

Toch blijft Wormhout in de VS het brandpunt van Winoks cultus als het op mirakelen aankomt. Dat is op zich al bizar genoeg, ware het niet dat de hagiograaf ook hier creatief omspringt met de loop der gebeurtenissen. Als we hem mogen geloven, dan was de *translatio* van 900 naar de collegiale Sint-Maartenskerk meteen ook de laatste. De *translatio* van 1022 komt in het verhaal niet voor, wat ons tot de curieuze vaststelling brengt, dat Werricus met geen woord rept over de stichting van de abdij waarvoor hij geacht wordt te schrijven! Hij zit er zelfs enigszins mee gewrongen dat Boudewijn II na het afnemen van de Noormannendreiging, besliste om Winoks relieken niet naar hun oorspronkelijke

³²³ D. Defries, *op. cit.*, p. 377.

³²⁴ Ibidem, p. 378.

³²⁵ VS, § 13; D. Defries, *op. cit.*, pp. 380-381.

rustplaats terug te brengen: *'arte qua poterant obnitentibus Audomaricolis, sacrosanctum corpus abstulit et ad locum Bergas quo destinaverat transtulit'*³²⁶.

Werricus had zelf geen schuld aan deze omissie. Hij moest ook maar roeien met de riemen die hij had: concreet betekent dit dat hij voor de eigenlijke Vita van Winok kon putten uit oudere hagiografische werken, maar voor de geschiedenis van de abdij afhankelijk was van wat de monniken hem wilden vertellen. En er zijn redenen genoeg te bedenken waarom zij zo min mogelijk ruchtbaarheid aan de *translatio* van 1022 wensten te geven. Ten eerste omdat op die manier opnieuw een onwelkome link met Sint-Bertijns zou worden gelegd, waar de eerste monniken op de Groenberg vandaan kwamen. Winok was bij leven al de ondergeschikte van de abt van Sithiu geweest, en dat volstond. Bovendien had men bij de komst van de Noormannen noodgedwongen zijn relieken naar Sint-Omaars moeten overbrengen, wat impliciet kon begrepen worden als de garantie dat Audomarus bijgevolg meer macht bezat dan Winok³²⁷.

3.8. Besluit

De oudste Vita over Winok maakte oorspronkelijk deel uit van een trilogie, samen met de levensbeschrijvingen van Audomarus en Bertijn. De VA is dankzij de interpolaties van Rumold uit dit kader losgeweekt en identificeert Winok nagenoeg uitsluitend met de abdij op de Groenberg door hem als benedictijn te portretteren, een ideologische lijn die door de VS verder wordt uitgewerkt.

Zowel Rumold als Werricus minimaliseren tevens zijn band met Wormhout, juist om ook de onafhankelijkheid tegenover met name Sint-Bertijns te affirmeren. Daartoe moet soms creatief worden omgesprongen met de loop der gebeurtenissen: de VS verzwijgt de stichting van de abdij waarvoor ze geacht wordt te zijn geschreven, en omzeilt de problematische aanwezigheid van een seculier kanunnikenkapittel te Bergen.

³²⁶ VS, § 16.

³²⁷ D. Defries, *op. cit.*, pp. 384-385.

Beide teksten zijn doordeesemd van een uitgesproken benedictijnse monastieke spiritualiteit, die echter evenmin in de werken van Drogo ontbreekt. Levensgenieter en scherpzinnig observator, koestert hij niettemin een duidelijke opvatting over het monnikendom. De ideale monnik moet van onbesproken levenswandel zijn en steeds gewapend voor de strijd met het Kwaad. Door zijn ervaring als priester legt Drogo tevens de klemtoon op de barmhartigheid van God, en naast humor neemt ook medelijden een prominente plaats in zijn oeuvre in.

4 *Virgo et martyr*: Drogo en de vrouw

4.1. *Inleiding*

In zijn lange carrière als hagiograaf heeft Drogo meermaals vrouwen geportretteerd. Twee keer betrof het een heilige: in de jaren na 1058 beschreef hij hoe het gebeente van de Angelsaksische maagd Lewinna in Sint-Winoksbergen was beland. Zijn laatste werk in een relatief omvangrijk oeuvre was een *Vita*, gewijd aan een jonge vrouw, een tijdgenote, die op bevel van haar echtgenoot was vermoord: Godeliph van Gistel. Maar Drogo's aandacht werd niet louter getrokken door een geur van heiligheid. In zijn werk figureren vrouwen van elke rang en stand. Zo prominent is de plaats die zij innemen in zijn oeuvre, dat wij het niet meer dan gerechtvaardigd achtten om aan dit aspect van deze boeiende auteur een apart hoofdstuk te wijden.

Concreet willen wij nagaan welke rol vrouwen in de *opera Drogonis* toebedeeld krijgen. Vanzelfsprekend zal de meeste aandacht besteed worden aan de manier waarop Lewinna resp. Godeliph in hun hoedanigheid van vrouwelijke heilige worden voorgesteld, en of er eventueel parallellen tussen beiden te vinden zijn. Daartoe zal een bondige schets van de ontstaansgeschiedenis van zowel de *Historia translationis s. Lewinnae* (HT) als de *Vita Godeliph* (VG) zeker nuttig zijn.

4.2. *Een vrome diefstal*

Op zekere dag besluit Balgerus, een monnik van de Sint-Winoksabdij, het Kanaal over te steken. De zee is woelig, en een aanhoudende stormwind verhindert dat het schip een haven binnenvaart. Volgens Drogo was Dover Balgerus' reisdoel, maar net wanneer ze daarop afstevenen, draait de wind naar het noorden, zodat ze afdrijven en, wanneer de duisternis valt, de kust niet meer durven naderen, uit vrees schipbreuk te lijden op de verraderlijke klippen.

Uiteindelijk lopen ze vast op een zandbank, waar de kapitein de rest van de nacht het einde van de storm afwacht. Bij het krieken van de dag worden de zeilen gehesen en waagt men een nieuwe poging om te landen, ditmaal in een niet nader genoemde haven³²⁸. Opnieuw gooit de ongunstige wind roet in het eten, en dat tot tweemaal toe. Balgerus heeft het ondertussen grondig op de heupen gekregen van al dat doelloos ronddobberen, en hij begint te bidden, in de hoop dat de Voorzienigheid hen naar een veilige haven zal loodsen. Alle opvarenden doen mee, en met succes, want nauwelijks is het gebed voltooid of daar verschijnt land in zicht. Het blijkt Seaford te zijn, een aanlegplaats die beschutting biedt voor zelfs de meest hevige stormwind, en een brede havengeul waar schippers met een gerust hart het anker kunnen uitwerpen³²⁹.

Wanneer ze veilig en wel zijn gearriveerd, gaat Balgerus op zoek naar een kerk. Het is immers Pasen, met voorsprong het belangrijkste feest op de christelijke kalender, en onze monnik wil dat op passende wijze vieren door een mis op te dragen. In de verte bemerkt hij een kerk of klooster³³⁰ die daarvoor in aanmerking komt. Samen met zijn reisgezel begint Balgerus aan de drie mijl lange tocht, maar nauwelijks zijn ze halweg, of een van beiden krijgt een bizarre appelflauwte. Hij ziet helemaal bleek en kan niet meer op zijn benen staan, zodat hij even op een steen moet uitrusten³³¹. Gelukkig is de inzinking maar tijdelijk, en na een kort oponthoud hervat het duo de tocht met nieuwe moed.

Onderweg kruisen ze het pad van een oude man, die door Balgerus met vragen wordt bestookt, om informatie over het bewuste *monasterium* in te winnen: aan

³²⁸ Drogo verzwijgt de naam, *quia barbarum est* (HT, § 8), maar voortgaand op de schaarse geografische gegevens doelt hij wellicht op Folkestone.

³²⁹ HT, § 10: *‘Ut nescientibus loquar, isdem portus tam arcti introitus est, ut vix binae carinae hunc ipsum juncto latere valeant intrare. (...) Ibi non anchora puppes alligat, non funis nutantes retentat, verum per se solae contentae flare, minime quidem timent Eurem, non Aquilonem, non Africum’*. Deze beschrijving heeft veel weg van een ooggetuigenverslag – Drogo richt zich tot een publiek dat de Engelse kust niet kent (*nescientibus*) – maar laat niet toe te concluderen dat hij er effectief zelf is geweest. Mogelijk had Balgerus, zijn informant, gewoon een goed geheugen en oog voor detail.

³³⁰ De tekst gebruikt het woord *monasterium*. Zoals bekend heeft die term in deze periode nog de dubbele betekenis ‘kerk, klooster’.

³³¹ Drogo geeft deze gebeurtenis weer in een vinnig dialoogje, voorafgegaan door een dramatische beschrijving van de symptomen. HT, § 11: *‘Sed jam ferme in medio viae positum subitus, quasi quidam defectus, horrorque mentis invasit, quem pallor faciei illius prodit. Cum ne in terram caderet, citius uni petrae assendit. Hic comes videns eum pallore alteratum, Quid tibi est? inquit. Cur tam repente est mutatus color tuus? Nescio quid mihi sit, ait : videtur autem mihi veluti totus frigida sum perfusus aqua.’*

welke heilige is het gewijd, en (vooral), hebben ze daar relieken³³²? De grijsaard antwoordt dat het *monasterium* gewijd is aan de apostel Andreas, en dat men er de relieken vereert van de heilige maagd en martelares (*virgo et martyr*) Lewinna, die bijna dagelijks mirakelen verricht³³³. Balgerus' nieuwsgierigheid is voorlopig verzadigd, en hij neemt afscheid van de grijsaard.

Ter plekke gearriveerd, dragen de broeders de mis op. Nadat het *divinum opus* volbracht is, nemen ze hun tijd om het interieur van de kerk eens goed te bekijken. Onmiddellijk wordt hun aandacht getrokken door een massa briefjes, die rondom het schrijn van Lewinna zijn aangebracht. De Vlaamse monniken kunnen niet lezen wat erop geschreven staat *quia Anglice (...) scriptae erant*, maar de plaatselijke priester vertelt dat de gelovigen op die manier hun smeebeden aan de heilige richten, in de hoop dat ze verhoord worden, of hun dank betuigen voor een bekomen gunst³³⁴.

Trots begint de priester enkele wonderbaarlijke mirakelen op te sommen. Op Lewinna's voorspraak kunnen lammen lopen, komen geestesgestoorden terug bij zinnen en gaan kreupelen gezond naar huis. Sterker nog, er is geen enkele ziekte of handicap die zij niet kan genezen, zelfs al lijkt alle hoop verloren. Wie haar aanroept, is verzekerd van een spoedig herstel³³⁵.

Als Balgerus dit hoort, rijpt in zijn geest een ambitieus plan. Hij zou graag een relikwie van deze weldadige heilige meenemen, zodat zijn klooster ook kan delen in haar goedheid. Op zo'n eer voor de Sint-Winoksabdij staat geen prijs, en in ruil voor een botje of een (contact)relik is hij bereid eender wat te geven³³⁶. De ontzette priester kan zijn aanbod echter allerminst appreciëren, en berispt Balgerus voor zijn commerciële ingesteldheid, een man Gods onwaardig:

³³² HT, § 12: '(...) *Ac prior monachus, Heus tu, inquit, dic mihi te roganti verum, cujus sit hoc monasterium, quae ibidem habeantur reliquiae, vel in cujus constet dedicatum honore.*'

³³³ Ibidem, loc. cit.: '*Quae quanti sit et cujus meriti, caelestis virtus per eam omni die ostendit.*'

³³⁴ HT, § 13: '*Virtutes hujus sanctae Virginis, inquit [presbyter], hic sunt notatae, quas meritis ejus patravit omnipotens Deus, nequeunt latere posteros, & ut haec ipsa honori, & venerationi maneat apud hos populos.*'

³³⁵ HT, § 14: '*Quo morbo, qua infirmitate, licet incurabili, esset detentus, quis huc adveniens, ilicet redditus est sanus & valens.*'

³³⁶ Ibidem, loc. cit.: '*Accipe quod vis, ait, a me, & da mihi reliquias de tanta Virgine, vel os, vel tale quid, quod nostro loco possit esse honori.*'

Tunc commotus animo hujus insolentia, respondit. Papae! Scisne quae loquaris? An decet servum Dei id velle? Convenit dicere, oportet facere? Quamquam quis fatuus id illicitum vellet admittere: Tu prudens, tu providus, tu servus Dei deberes tardare? Qui enim videtur hujusmodi ut tu, haud aliter ac recta loqui debet: Sed tu mihi videris alius. Longe enim sonant verba tua ac deberent. Neque enim qui tam illicito utitur sermone, vita honestior est ³³⁷.

Balgerus beseft onmiddellijk dat hij een dwaasheid heeft begaan, en vraagt vergiffenis voor zijn onbeschoft verzoek. Hij had het niet ernstig bedoeld en maakte maar een grapje. De priester aanvaardt het excuus, en bij wijze van verzoening gaan ze samen bidden bij het schrijn van Lewinna. Terwijl ze het complete psalter zingen, houdt Balgerus echter niet, zoals het hoort, de ogen vroom gesloten, maar onderzoekt hoe hij het schrijn ongemerkt open kan krijgen om bij het gebeente te komen. Het deksel sluit niet goed, want de sleutel zit er nog op, en door de kier ziet de monnik de relieken liggen, gewikkeld in een kostbare rode doek. Na een poos beëindigt de priester zijn gebedstonde en gaat weer aan het werk in zijn kerk. Balgerus van zijn kant blijft psalmodiëren om ongestoord zijn plan voor de diefstal te kunnen uitwerken, terwijl hij wacht tot hij alleen is om toe te slaan³³⁸.

Ten langen leste begint zijn aanwezigheid – Balgerus heeft er de nacht biddend doorgebracht – de priester, die nog andere dingen te doen heeft dan een vreemde monnik voortdurend gezelschap houden, zwaar op de zenuwen te werken. Maar omdat hij enerzijds een broeder in Christus niet zomaar kan buitengooien, en anderzijds zijn kerk niet onbewaakt wil achterlaten, neemt hij het besluit waar Balgerus op gewacht heeft: hij vraagt de monnik of die niet op zijn kerk wil letten terwijl hijzelf zijn zaken elders in het *monasterium* afhandelt. Ironie is niet van de lucht wanneer Drogo daarop zijn medebroeder geruststellend laat antwoorden: *‘Abi, mi amice, quo libet, adero, custodiam ut tu sollicitus servabo* ³³⁹.

Van zodra Balgerus zeker weet dat hij alleen is in de kerk, gaat hij aan de slag. Wanneer hij echter het schrijn wil optillen, slaagt hij daar niet in. Hoe hij ook probeert en sleurt, het ding geeft geen krimp en kan onmogelijk bewogen worden.

³³⁷ HT, § 15.

³³⁸ HT, § 15-16.

³³⁹ HT, § 17.

Dat is overduidelijk een teken van de heilige, maar dit wonder jaagt onze monnik vooral schrik aan. Om wat te kalmeren reciteert hij nogmaals de psalmen, waarna hij weer voldoende moed heeft om een tweede poging te wagen. Ook nu krijgt hij niet de minste beweging in het schrijn. Maar Balgerus geeft niet op. Hij besluit het over een andere boeg te gooien en maakt een juk, waarvan hij het ene eind rond zijn hals knoopt en het andere aan het schrijn bevestigt. Uit de wondertekenen concludeert hij dat Lewinna zich tot tweemaal toe verzet heeft omdat hij haar relieken ongevraagd als een dief probeert te roven. Daarom probeert hij haar nu te overtuigen van zijn goede bedoelingen: *‘Suscipe ait, mi venerabilis Virgo, me perpetuo servum ; tantum sine te moveri, sine abduci, sine ad melioris altitudinem ac venerationem tui honoris, atque ad amplioris servitii devotionem deferri’*³⁴⁰.

Zijn smeekbede heeft succes: het deksel opent zonder moeite en de relieken liggen voor het grijpen. Balgerus is uiteraard blij, maar toch ook bezorgd: hij wil niet zomaar de relieken stelen en vervolgens verdwijnen als de spreekwoordelijke dief in de nacht. Lewinna zou dat bovendien niet toestaan, dus spreekt hij haar weer toe, in de hoop dat zijn argumenten haar doen besluiten om vrijwillig met hem mee te gaan:

Nunc nunc queo te elevare, possum accipere, sed equidem vereor, ne post haec mihi sis dedecori vel ad vitae meae perniciem, si inventus fuero nequam latro violasse loculum, et rapuisse tui corporis thesaurum. Quocirca oro te, rogo te, quin etiam obtestor te per omnipotentiam sanctae Trinitatis, ut si latere debet meum fidele furtum, mecum venias, sin autem nullo modo te moveri finas.

Balgerus stelt de heilige dus voor een duidelijke keus, en in afwachting van het ‘antwoord’, zoekt hij weerom zijn heil in het psalter. Aanbeland bij de honderdvijftigste en laatste psalm, reciteert hij het vers *‘Laudate eum in sono tubae, laudate eum in psalterio et cythara’*³⁴¹ en verzinkt terstond in een diepe slaap. Lewinna verschijnt hem in een visioen en verklaart dat zij hem op zijn reis

³⁴⁰ HT, § 18.

³⁴¹ Ps. 150, 3.

zal vergezellen: *'Surge ait, me accipito, me, inquam, comitem tui itineris habeto'*³⁴².

Wanneer Balgerus ontwaakt, kan hij maar moeilijk geloven dat hij dit alles niet gedroomd heeft. Nadat hij een paar keer door de kerk is gelopen, om zich ervan te vergewissen dat niemand intussen is binnengekomen, wordt hij gegrepen door zo'n sterke drang, dat hij vreest zijn verstand te zullen verliezen indien hij de relieken van de heilige niet wegneemt³⁴³. Hij wikkelt het gebeente in de doek, maar tot driemaal toe scheurt de stof en vallen er botten op de grond, wanneer hij het pak probeert op te tillen. Balgerus interpreteert dit als een nieuw signaal van Lewinna: ze wil wel met hem meekomen, maar tegelijk wil ze de mensen die haar al die tijd zo trouw hebben vereerd, niet helemaal in de steek laten. De monnik besluit daarom de relieken die in de doek achterblijven ter plekke te laten, zodat haar cultus niet uitsterft, en als hij een vierde maal probeert, vallen er geen botten meer op de grond. Na de gevallen botten in een nieuwe doek te hebben geplaatst, voegt hij zich bij zijn reisgezel, die al die tijd in een herberg heeft verbleven. Samen gaan ze de volgende dag sloop om naar Sint-Winoksbergen terug te varen³⁴⁴.

Nauwelijks hebben ze het anker gelicht, of een hevige storm steekt op. Bijgelovig als ze zijn, geven de angstige zeelui Balgerus de schuld voor hun penibele situatie. Hij heeft immers een dode aan boord gebracht, en, als om het noodlot dubbel te tarten, dan nog wel een vrouw. Enkelen onder hen zouden die rare monnik en zijn lugubere last maar wat graag in zee gooien, in de hoop zo de storm tot bedaren te brengen. Gelukkig voor Balgerus zijn er onder de opvarenden ook mannen die nog helder kunnen redeneren: als ze inderdaad een heilige aan boord hebben, hoeven ze niets te vrezen, want haar bescherming zal

³⁴² HT, § 19.

³⁴³ HT, § 20: *'Tunc tantus ardor mentis, tamque magna cupido eum invasit, ut si non illico eam tolleret, seipsum insanire crederet'*.

³⁴⁴ Ibidem, *loc. cit.* De episode met de storm draagt trouwens sterke bijbelse reminiscenties, meer bepaald aan Mt. 8:23-27 (de storm op het meer van Galilea) met dit verschil dat uitgerekend de monnik Balgerus als kleingelovige duizend angsten uitstaat, terwijl de weinig christelijke zeelui hun hoop stellen op het gebed. Het debat over de vraag, of Balgerus al dan niet overboord gegooid moet worden om de storm te doen liggen, herinnert dan weer aan de lotgevallen van de profeet Jona.

een behouden thuiskomst verzekeren, en dan is er geen nood aan ongeciviliseerde praktijken zoals mensenoffers³⁴⁵.

Terwijl de ruwe scheepslieden zitten te bidden, heeft Balgerus, van wie men het goede voorbeeld zou verwachten, zich in een hoekje teruggetrokken, bleek van angst in het vooruitzicht van een wisse dood. Hij is tot niets anders meer in staat dan gedurig bidden tot de heilige Lewinna. Net wanneer zijn wanhoop hem overmant, klinkt echter een heldere vrouwenstem (*vox mulieris clara*) die hem moed inspreekt: *‘Pone, fodes, pone, inquit, timorem, spera, crede, confide, cras divinitus auxilium fore. Summo enim mane juxta tui desiderium habebis, uti precaris, facitem auram, tenebis aequoreum iter reditumque ad patriam’*³⁴⁶.

Balgerus vindt troost in deze woorden, maar bovenal gaat ook de storm weldra liggen. Er is nu echter zo weinig wind, dat het schip niet meer vooruitgestuwd wordt en enkele dagen voor de Britse kust moet blijven ronddobberen. Aanvankelijk houden de scheepslui er de moed nog in, door hun werk op te luisteren met vrolijke zeemansliederen, maar na een poos raken ze door hun mondvoorraad heen en is het uit met de pret. Als monnik is Balgerus wel wat fijnere kost gewend dan taai, oudbakken brood waarop men zich de tanden letterlijk stukbijt³⁴⁷, en hij leent een sloep om naar het vasteland te roeien en daar wat eten te kopen dat hij beter verteert. Maar terwijl hij een voorraad vis inslaat, is tijdens zijn afwezigheid de wind weer aangewakkerd. De kapitein wil van dit buitenkansje profiteren en wacht niet tot Balgerus is teruggekeerd, met alle gevolgen vandien: wanneer de smulpaap eindelijk is voldaan, komt hij nog net op tijd om het schip de zeilen te zien hijsen. Daar staat hij dan, met een volle maag, maar gescheiden van zijn dierbare Lewinna³⁴⁸.

³⁴⁵ HT, § 12: *‘Alter quidem sanoris mentis, illius insolentiam compescuit, omniumque metum verbis abegit: Si illud dignum est, ait, sanctum summumque religione, tanto magis sperare debemus, hujus sanctitate protegi, dignitate salvari ; quam citius facilem auram, quin quoque prosperum reditum ad patriam’*.

³⁴⁶ HT, § 23.

³⁴⁷ HT, § 24: *‘Nil certe praeter panes habemus, et hi quidem jam sunt duri, ad comedendum dentibus iniqui’*.

³⁴⁸ HT, § 25.

4.3. *Een nieuwe aanwinst voor de Sint-Winoksabdij*

Terwijl onze avonturier op zoek gaat naar een Vlaams schip dat hem terug naar huis wil meenemen, is voor ons het ogenblik gekomen om even stil te staan bij wat totnogtoe is gezegd. De HT moge dan op het eerste gezicht een atypisch hagiografisch document lijken, achter Drogo's vlotte pen zijn clichés en topoi niettemin nooit veraf. Men dient zich te realiseren dat, hoewel de tekst op zich een hoge amusementswaarde biedt, zij in de eerste plaats geschreven was om de cultus van Lewinna te bevorderen.

Met de komst van Lewinna werd het trio beschermheiligen van de Sint-Winoksabdij halverwege de elfde eeuw vervolledigd. Samen zouden daar gaan fungeren als 'dekmantel' voor de Heilige Drie-eenheid, zoals het Bergse nachtofficie aantoont:

*Ant. Hi sunt tres aeternitatis columnae,
 Quos Trinitas huic providit ecclesiae
 Winnocus, Oswaldus, cum Lewinna:
 Quorum nos salvent suffragia*

DE SANCTA TRINITATE

*Resp. Summum, summe Pater, te esse fatemur;
 Natum perpetua lege cluentem;
 Flamen iure suo cuncta gubernans³⁴⁹.*

Dergelijke omfloerste omschrijvingen waren nodig omdat paus Alexander II (†1073) het eerbiedigen van een aparte feestdag voor de Drie-eenheid niet sanctioneerde. Hoewel deze verering in de Lage Landen vrij populair was, betrof het hier geen Romeins en dus niet door de traditie ondersteund gebruik; bovendien werd de Drie-eenheid elke dag reeds gememoreerd door de

³⁴⁹ P. Bayart, 'Les offices de Saint Winnoc et de Saint Oswald d'après le manuscrit 14 de la bibliothèque de Bergues', *Annales du Comité flamand de France*, 35 (1926), pp. 55 e.v.

doxologie³⁵⁰. Elementen van deze verering zijn desondanks doorgesijpeld in de cultus van Winok, resp. Oswald, maar niet in die van Lewinna. De hymne *Rerum cuncta regens*, geschreven ter ere van Winok, bevat een aanroeping van de Heilige Drie-eenheid. Ook de datum van de plechtige processie van zijn relieken, *in octavis Pentecostes*, is meer dan louter toeval – dat is immers Triniteitszondag. De vesperhymne ter ere van de heilige Oswald *Sancte martyr, miles Dei* wordt als volgt afgesloten:

*Doxa perpes Patri summo
atque eius Filio;
par potestas Deo pari
utrorumque Flamini;
qui unum uniformiter
tres sunt personaliter. Amen*³⁵¹.

Toch valt niet te ontkennen dat Lewinna enigszins uit de toon valt tussen de andere patroons, en dat heeft niet enkel met haar geslacht te maken. In de eerste plaats is zij op een merkwaardige manier gevonden en naar Sint-Winoksbergen bracht, terwijl de *translatio* van Winok indertijd door de graaf van Vlaanderen in hoogsteigen persoon was verricht. Zoals gezegd weten we niet wanneer de Sint-Winoksabdij de hand kon leggen op enkele contactreliken van de heilige Oswald. Vast staat wel dat ze dermate met prestige waren omgeven, dat Jean Le Roy kon weggomen met een fantasierijk konterfeitsel waarbij de schenking uit handen van de Engelse koning zelve zou zijn gebeurd. Hoger hebben we reeds uiteengezet tot welke paradox m.b.t. de HT deze falsificatie heeft geleid. Lewinna daarentegen wordt letterlijk gevonden: Balgerus vertrekt niet in de eerste plaats naar Engeland om er de relieken van een heilige te ontvreemden en naar zijn moederklooster mee te brengen. Wat hij er dan wel ging uitrichten, daar hebben we het raden naar. Over de rol van het toeval in zijn belevenissen kan echter geen twijfel bestaan.

³⁵⁰ W. Lampen, 'Vereering', p. 150 n. 34: '*respondit iuxta Romanum Ordinem nullum diem specialiter ascribi debere solemnitati S. Trinitatis, sicut nec sanctae Unitatis, praecipue cum in omni Dominica, imo quotidie, utriusque memoria celebretur*' (PL 151, kol. 1020).

³⁵¹ P. Bayart, 'Offices', p. 56.

Lectuur van de HT maakt bovendien pijnlijk duidelijk dat de Bergse monniken praktisch niets met zekerheid weten over hun recentste aanwinst. Feitelijk blijven de biografische data beperkt tot een bondig briefje dat door de Saksische bisschop Bovo, die de plechtige *elevatio* leidt, bij het stoffelijk overschot wordt gevonden. Daarop staan dan nog niet meer dan een paar algemeenheden en een zeer vage tijdsaanduiding: Lewinna was een vrome maagd die geboren werd ten tijde van koning Egbert van Wessex en de marteldood stierf toen Theodorus de Griek aartsbisschop van Canterbury was. Drogo moet werken rond een minieme historische kern, maar voor een geboren causeur als hijzelf is dat geen beletsel om alsnog een amusant werkje te produceren. Geen Vita natuurlijk, daarvoor is de verhaalstof veel te mager. Focussen op de *translatio* ofte de lotgevallen van zijn medebroeder Balgerus biedt in dit geval de oplossing.

Het onoplosbaar gebrek aan betrouwbare bronnen aangaande haar leven maakt dat Lewinna's portret sterk geïdealiseerde trekken krijgt. De titel van het vijfde hoofdstuk in de uitgave van de HT door Sollerius, spreekt wat dat betreft boekdelen: *Brevis S. Lewinnae Vita, seu potius elogium*. Om haar te beschrijven, dient Drogo overvloedig te putten uit het register der grijsgedraaide gemeenplaatsen. Reeds van jongsaf aan was ze een onaantastbaar baken van standvastigheid, deugdzaamheid en een kuise levenswandel:

Sane a primis carae pueritiae annis plena spiritus Dei sancta Virgo ei ipsi placuit, quae in primo suae aetatis flore illius amoris dulcedine adeo adhaesit, ut nullo modo, nec in prosperis, nec in adversis semel susceptae instantiae cederet, sed auctori pudicitiae, castitatis proportione faveret. Denique etiam adhuc in teneris inerat ejus menti quod proprium est animi bene constituti; nec multum laetari rebus secundis, nec dolendo cedere contrariis³⁵².

Lewinna leefde niet enkel kuis, een *conditio sine qua non* om maagd genoemd te mogen worden, zij bewees door haar gedrag dat de Heilige Geest in haar gevaren was: *Pater enim cum Filio, cumque Spiritu sancto eam ipsam*

³⁵² HT, § 41.

*inhabitabat, cujus ipsius custodia omne contrarium virtuti cavebat*³⁵³. Daardoor werd ze letterlijk en figuurlijk een lichtend voorbeeld, zowel bij leven als na haar dood: *Claret itaque quae vixit terris, quae tam clara nunc vivit caelis*³⁵⁴.

De idee van de deugdzame maagd (*virgo*) kan hier echter niet los gezien worden van haar hoedanigheid als martelares (*martyr*). Beide begrippen staan centraal in Drogo's conceptie van de vrouwelijke heilige, en het is dan ook logisch dat we er de nodige aandacht aan besteden. In de HT lanceert Drogo het beeld van het martelaarschap als bekroning van de deugden: *His omnibus virtutibus fulta beata Virgo eo pervenit, ut martyrio coronaretur, et duplice palma muneraretur*³⁵⁵. De marteldood wordt beschouwd als een beloning vanwege God, die daarmee letterlijk de kroon op een bijzonder deugdzaam leven plaatst. Om dit laatste te realiseren kan de mens op zijn eigen wilskracht rekenen, geholpen door het evangelie. Voorzover we kunnen oordelen, blijft Lewinna maagd uit vrije wil. Martelaars daarentegen worden uitverkoren: hun dood is een soort kwaliteitsgarantie, dat hun leven inderdaad het navolgen waard is – uiteraard zonder de fatale afloop.

Drogo zal deze al bij al vrij summiere vermelding in de HT uitwerken tot een consistente gedachtegang in het inleidende hoofdstuk van zijn VG. Zonder op de zaken vooruit te lopen, kunnen we toch stellen dat deze tekst leest als een opsomming van hoe een martelaar gedefinieerd wordt en wat gelovigen van hem/haar mogen verwachten. Allereerst maakt Drogo het onderscheid tussen *martyres* en *confessores*. Deze terminologie stamt uit de tijd van het jonge christendom, en werd oorspronkelijk gebruikt om personen aan te duiden die (in het geval van *martyres*) voor hun geloof geleden hadden en gestorven waren. Na hun dood ontwikkelde zich dan een vurige cultus bij hun graf. *Confessores* waren christenen die, nadat het christendom een *religio licita* was geworden dankzij het Edict van Serdica (311), figuurlijk stierven voor de wereld waarin zij, naar hun mening, hun geloof niet ten volle konden beleven³⁵⁶.

³⁵³ HT, § 43.

³⁵⁴ Ibidem, *loc. cit.*

³⁵⁵ HT, § 46.

³⁵⁶ R. Boudens, *Momentopnamen uit de geschiedenis van de katholieke kerk*, Averbode 1987, pp. 27-29.

In de Middeleeuwen zijn er natuurlijk geen georganiseerde christenvervolgingen meer, maar de terminologie bleef behouden. *Martyr* behield de betekenis ‘gestorven voor het geloof’, zonder de evidente connotatie met heidenen. *Confessor* onderging daarentegen een betekenisverruiming naar: een persoon die zijn geloof belijdt en het sterk promoot. Of om het met de woorden van Drogo te zeggen, God laat martelaars *per diversas tribulationum angustias ad suum regnum venire*, zodat hij ze *modo illum victrici patientia coronat*³⁵⁷. Wie vrede sticht binnen de kerkgemeenschap of uitmunt in de liefde tot God en zijn naaste, kan eveneens op een beloning rekenen³⁵⁸.

Er is echter, zo doceert Drogo, geen vaste regel of rigide selectieprocedure om te bepalen wie met rozen dan wel met witte lelies wordt omkranst. Alles hangt af van de individuele verdiensten die een mens in de loop der jaren verzamelt, en de pomperijen van de Boze, die overal op de loer ligt, maken dat waakzaamheid voortdurend geboden is voor wie op die manier zijn hemel wil verdienen. Juist in de manier waarop hij/zij met die constante dreiging omgaat, onderscheidt de martelaar of belijder zich van de gewone gelovigen:

*Verum cum valetur fidelis anima invicta et perseverans plurimis callidi hostis insidiis, tanto potiore gloria coronatur, quanto in obprobriorum contumeliis inventa fuerit constantior, dum hinc inde clipeum humilitatis opponit, dum utrobique impenetrabili torace patientiae se munit. Quinetiam cum his caeterae virtutes se coniungunt, humilem mentem eis pollentem inaltant, incolae caeli faciunt*³⁵⁹.

Toen Drogo de HT schreef, was zijn visie op deze kwestie dus nog in een embryonaal stadium. Wellicht was dat een gevolg van het feit dat het portret van Lewinna wegens acute bronnenschaarste, weinig reliëf kende. Men heeft trouwens lange tijd aangenomen dat deze heilige nooit bestaan had, en enkel door de monniken van Sint-Winoksbergen in het leven was geroepen om een nieuw publiek aan te boren en een stroom pelgrims naar hun abdij te lokken. De

³⁵⁷ VG, § 1.

³⁵⁸ Ibidem, loc. cit.: ‘(...) modo alium pace aecclesiae augmento virtutum dilectioneque Dei ac proximi pollentem digna rerum mercede remunerat’.

³⁵⁹ VG, § 1.

ontstaansgeschiedenis van de HT kan inderdaad niet los gezien worden van de inspanningen van abt Rumold om het prestige van de Sint-Winoksabdij op te krikken met behulp van de bouw van een nieuwe abdijkerk. De nieuwe heilige past perfect in deze strategie. Winok is door zijn associatie met Wormhout altijd een beetje een vreemdeling gebleven, net als koning Oswald van Northumbria. Dat probleem stelt zich niet bij Lewinna, daar zij nauwelijks een achtergrond heeft.

Bovendien speelt, naast deze factor, ook hun aristocratische achtergrond een rol bij het kwijnen van hun cultus. Winok was volgens de VS een zoon van de Bretoense koning Judicaël³⁶⁰ en bovendien een benedictijner monnik, die geacht werd in zijn abdij te blijven en zich zo min mogelijk met het plebs te mengen. Desondanks wist hij een grote lokale populariteit te verwerven, niet in het minst dankzij de miraculeuze redding van een kind dat bij het spelen in de Kolme was verdronken, en dood uit het water werd gehaald. Toen de inderhaast toegesnelde monniken het schrijn van hun patroon in het riviertje onderdempelden, werd het kind als bij wonder weer tot leven gewekt. Deze gebeurtenis wordt nog jaarlijks in een processie herdacht.

Ook met Oswald kon het gewone volk zich maar moeilijk identificeren. Dat was, om zo te zeggen grotendeels zijn eigen schuld, daar hij weinig tot geen mirakels verrichtte en bijgevolg ook geen aanleiding gaf waarom hij bijzondere verering zou verdienen. Meer nog dan Winok was hij in Sint-Winoksbergen een kloosterheilige: hij figureert prominent in het nachtofficie dat Paul Bayart heeft beschreven³⁶¹, maar een *liber miraculorum* ter zijner ere moeten we niet verwachten. Populair is hij wel geworden in het huidige Oostenrijk en Duitsland. Willibrord Lampen ziet daarin een restant van de heidense Wodancultus, hoewel de kerstening zich er niet vanaf heeft gemaakt met een loutere naamswijziging³⁶².

³⁶⁰ *Genealogia Winnoci Wormholtensis*, ed. Ch. De Smedt, in: AASS, Nov. III, Bruxellis 1910, pp. 267-268.

³⁶¹ P. Bayart, 'Offices'. Het nachtofficie is echter niet, zoals deze Franse musicoloog poneert, van de hand van Drogo. Die mag dan wel een begenadigd hagiograaf zijn geweest, het hoeft geen aanwijzing te zijn dat hij evenveel talent had als componist.

³⁶² Vooral in Beieren en Tirol leefde en leeft zijn cultus nog sterk. Zijn feestdag, 5 augustus, heeft ervoor gezorgd dat hij daar een reputatie als weerheilige kon opbouwen. Dat is immers een cruciaal moment voor de oogst, en als er dan hagel valt, is de boer zijn inkomen kwijt. Gebeurt

Lewinna beantwoordde uitstekend aan het profiel van de populaire heilige, wiens mirakels vlug bekend zouden worden, met navenant succes voor de instelling die haar relieken bezat, i.c. de Sint-Winoksabdij. De HT doet geen moeite om die motivatie te verhullen: nadat Balgerus gehoord heeft welke genezingen zich op haar voorspraak al hebben voorgedaan, is hij zeer onder de indruk en doet, zij het nogal plomp, een schaamteloos bod op een lichamelijke reliek van de heilige, *vel tale quid, quod nostro loco possit esse honori*³⁶³. Tegenover de priester trekt hij de kaart van de vleierij, door te wijzen op de eer die zijn moederklooster te beurt zou vallen als hij zelfs maar het nietigste fragmentje mee naar huis mag nemen. Zijn gedachten, die Drogo ook heeft weergegeven, onthullen echter juist de omgekeerde redenering: in Sint-Winoksbergen zal Lewinna met de grootst mogelijke vereering omringd worden. Het schamele kerkje waar ze nu rust, is geen waardige verblijfplaats voor een heilige met dergelijke status, die het niet verdient om door de gelovigen zo verwaarloosd te worden³⁶⁴.

Drogo gaat er zo licht over, dat de onoplettende lezer makkelijk over een frappante paradox zou kijken. Had hij even voordien niet gewezen op de massa briefjes met smeekbeden of dankzeggingen die de gelovigen rond Lewinna's schrijn hadden bevestigd? En zou de priester prat kunnen gaan op zo'n indrukwekkende palmares aan mirakels, indien niemand nog naar deze heilige omkeek? Kortom, waarom zou Lewinna minder intens vereerd worden in Bishopstone³⁶⁵ dan in Sint-Winoksbergen?

Het antwoord ligt voor de hand. Drogo doet op het eerste zicht verbazend weinig moeite om zijn medebroeder rugdekking te verschaffen: hij noemt hem bijvoorbeeld *noster fidelis fur*³⁶⁶. Nuchter bekeken is dat ook zo: Balgerus heeft de

het toch, dan wordt dat geïnterpreteerd als een uiting van Oswalds woede. Zie: W. Lampen, 'Vereering', pp. 154-155.

³⁶³ HT, § 14.

³⁶⁴ HT, § 16: '(...) *consilium concederet sibi, quomodo id quidem posset fieri, ut a sese tractarentur, ad meliorem locum asportarentur, ubi suus major honor foret, digneque haberetur venerationi, quae eodem in loco, uti videbatur, ab omnibus esset neglectui*'.

³⁶⁵ Over de precieze locatie van het *monasterium* bestaat voornamelijk geen consensus (cf. supra). Wij houden het hier op Bishopstone, gebaseerd op de bevindingen van archeoloog Gabor Thomas. Zie ook: J. Blair, 'A Saint for every Minster? Local Cults in Anglo-Saxon England', in: A. Thacker & R. Sharpe (red.), *Local Saints and local Churches in the Early Medieval West*, Oxford 2002, p. 455.

³⁶⁶ HT, § 23.

reliken van Lewinna van hun rechtmatige eigenaar gestolen en is ermee naar Vlaanderen gevlucht. Uit de manier waarop Drogo het zegt, spreekt echter geen afkeuring of verontwaardiging op morele gronden³⁶⁷. Het is hem meer te doen om *noster*, een eenvoudig woordje dat de betrokkenheid van de lezer bij het verhaal gevoelig verhoogt. Die wordt daardoor als het ware meegezogen in het avontuur. Balgerus is echter vooral *fidelis*, en de toon wordt helemaal gemilderd wanneer Drogo hem in dezelfde passage vergelijkt met de berouwvolle misdadiger (*latro bonus*) die naast Christus gekruisigd werd³⁶⁸.

Balgerus heeft immers geen kwaad in de zin. Hij pleegt geen diefstal uit persoonlijk winstbejag of baldadigheid, maar alleen opdat hij aan de wens van de heilige zelf zou kunnen voldoen. Lewinna's fiat ontslaat hem van alle verantwoordelijkheid, ook al heeft hij haar toestemming slechts in een droom verkregen. Uiteraard neemt Drogo hier een loopje met de werkelijkheid. Wellicht is Balgerus gewoon met de reliken aan de haal gegaan en werden de passages waarin hij de toestemming van Lewinna vraagt en krijgt, later toegevoegd. De droom en het bijhorende visioen, waarin de heilige verklaart dat zij graag zijn reisgezel wil zijn, behoren eerder tot het rijk der literaire stereotiepen dan dat van betrouwbare authentieke getuigenissen³⁶⁹.

Dat is voor de vrome middeleeuwer echter het minste van zijn zorgen. Balgerus' weinig stichtelijke daden worden door de interventie van de heilige volkomen gerechtvaardigd, zoals trouwens met dergelijke *translationes* wel vaker gebeurt. Lewinna heeft zelf beslist om te vertrekken, en heeft, aangezien ze zich niet meer uit eigen beweging kan verplaatsen, Balgerus gebruikt als transportmiddel dat ze kon sturen. Illustratief in dat verband is zijn handelwijze wanneer hij het schrijn niet kan optillen: wie een touw rond zijn nek hangt, geeft hiermee volgens het middeleeuws recht te kennen, dat hij iemands horige wordt. Pas door het

³⁶⁷ Dat weerhield A. Merck er niet van om de HT samen te vatten onder de titel 'Du vol audacieux et plein de péripéties des reliques d'une sainte anglaise et de leur traversée hasardeuse en Flandre en l'an de grâce 1058', *Revue du Nord*, 64 (1982), pp. 227-228.

³⁶⁸ HT, § 23. Zie ook: Lc. 23:40-43.

³⁶⁹ R. Künzel, 'Middeleeuwse dromen. Een proeve van historische en psychoanalytische kritiek', *Tijdschrift voor geschiedenis*, 116 (2003), p. 48.

smeden van deze persoonlijke band van dienstbaarheid is Lewinna overtuigd om met hem mee te komen³⁷⁰.

Toch was *furtum sacrum* dus geen verwerpelijke manier om relieken te verwerven. In zekere zin was het voor religieuze instellingen zelfs verkieslijk om hun relieken te stelen. Schenking plaatste de begunstigde immers in een oncomfortabele afhankelijkheidsrelatie met de schenker, of creëerde ongewenste sociale verplichtingen. Kopen was ook geen optie: wie een hoopje botten probeerde te slijten als zijnde afkomstig van een heilige, werd al gauw bekeken als een fraudeur, zeker in een periode waarin de attitude ten overstaan van commercie grondig omsloeg. Rond die tijd begon men het immoreel te vinden om winst te maken ten nadele van vrienden, en handel drijven met je vijand was laf. Bovendien vreesden de kerkelijke autoriteiten dat veel relieken op die manier in particuliere handen en dus buiten hun controle zouden terechtkomen. Maar het meest overtuigende argument tegen zowel schenking als verkoop was de vraag over de macht van de heilige. Want wie zou nu uit vrije wil afstand doen van authentieke, wonderen verrichtende relieken³⁷¹?

Dergelijke problemen stelden zich niet wanneer de relieken gewoon gestolen werden. Er ontstond geen hinderlijke band met de vorige eigenaar, en doordat de verwerving zonder toestemming gebeurde, kon men ervan op aan dat de heilige inderdaad speciale krachten bezat en een goede patroon zou zijn. Aangezien veel ‘vrome dieven’ monniken waren, bleef de heilige ook in religieuze handen. Met die overwegingen in het achterhoofd dient men dan ook de heftig verontwaardigde reactie van de priester interpreteren, wanneer Balgerus voorstelt om relieken van Lewinna te kopen of tegen iets waardevols te ruilen – wat uiteraard op hetzelfde neerkomt. Of deze scène zich echt heeft afgespeeld, is van secundair belang, net als het feit dat Balgerus hier in een ongunstig licht wordt geplaatst. Wat telt is de afwijzing van de transactie, zodat niemand er de monniken van Sint-Winoksbergen later van kan verdenken dat ze hun reliekencollectie op commerciële wijze hebben uitgebreid³⁷².

³⁷⁰ D. Defries, *Constructing the Past in eleventh-Century Flanders: Hagiography at Saint-Winnoc*, Ohio 2004, p. 205.

³⁷¹ D. Defries, *op. cit.*, p. 199.

³⁷² *Ibidem*, p. 200.

4.4. Lewinna's translatio: feit of fictie?

Keren we nu terug naar de onfortuinlijke Balgerus. Terwijl hij een Vlaamse schipper zoekt om hem over te zetten, is de bemanning van zijn oorspronkelijk schip al in de Britse haven gearriveerd. Ze vertrouwen de bagage van hun achtergelaten passagier toe aan een bevriende scheepsbemanning, en gaan dan op zwier om te bekomen van de ontberingen van de reis. Het andere schip maakt de overtocht, en de kist met Lewinna wordt toevertrouwd aan de vrouw van de kapitein. Ondertussen heeft onze monnik een bereidwillige kapitein gevonden, maar een nieuwe storm bezorgt hem weer flink wat vertraging. Dankzij de interventie van Lewinna komt het schip gelukkig behouden thuis. De vrouw is echter alleen thuis, en hoewel Balgerus er alles aan doet om zijn goede trouw te bewijzen, durft ze toch niets weggeven in afwezigheid van haar echtgenoot:

Tum illa respondit: Res tuae ubi sint penitus ignoro. Res autem cujusdam monachi penes me habentur, quas ne cui traderem, abiens interdixit maritus. Ego ipse, inquit, sum praesens de quo dicis, qua hic res cujusdam monachi habentur. Trade ergo mihi eas. Nullo modo, ait, in hoc assentiar verbis tuis. Nescio enim qui sis, et maritum timeo³⁷³.

David Defries bemerkt in de beschrijving van deze zeereis, maar ook alle andere nautische taferelen in de HT, een getuigenis van de degelijke klassieke vorming die Drogo en zijn medebroeders genoten moeten hebben. Een expliciete hint in die richting vinden we in zijn proloog tot het tweede boek van de HT, dat de *circumlatio* behandelt: *'Quae tam numerosa, tamque multa habentur: ut si Maronis, vel Homeri docta facundia adforet, fortassis victa multiplici taxatione narrandi, moleve tenendi audita vel visa succumberet'*³⁷⁴. Voor zijn contemporain publiek moet Drogo's beschrijving van de zeereis toegeschenen hebben als een soort arrangement van een gelijkaardige passage in de *Aeneïd* van Publius Vergilius Maro, de tekst die gebruikt werd om jonge novicen in te wijden in de grammatica van het Latijn en die op zijn beurt geïnspireerd is door de *Ilias* van

³⁷³ HT, § 34.

³⁷⁴ HT 2, Prologus.

Homeros. De parallel laat zich voelen aan de ontleening van o.a. termen uit de scheepvaart, zoals bijvoorbeeld *lucifer* (antieke naam voor de morgenster, de planeet Venus), *aequor* i.p.v. *mare*, *puppis* voor *navis* etc. Maar ook volledige passages lijken zo uit de *Aeneïs* weggeplukt: zo vertoont de situering van Seaford in Drogo's beschrijving opvallend veel overeenkomst met de Libische haven waar Aeneas voor het eerst op de kust van Carthago landt³⁷⁵.

Een tweede scène waarin de invloed van Vergilius aan de oppervlakte komt, doet vermoeden dat er meer aan de hand is dan louter namedropping of de grijsgedraaide topos van de middeleeuwse auteur die zijn geschoolde lezers waarschuwt dat ze niet te veel van zijn werk moeten verwachten. Tijdens Balgerus' tweede poging om naar Vlaanderen terug te varen, wordt de voltallige bemanning van zijn schip, dus ook de stuurman, als het ware door de kalme zee in slaap gewiegd. Ze drijven uiteraard af van hun koers en dreigen aan de grond te lopen, maar de heilige Lewinna neemt het roer over en behoedt hen zo voor een ramp, want zij weet de veilige weg naar hun bestemming³⁷⁶. In de *Aeneïs* is het de protagonist die het schip stuurt wanneer zijn bootsman Palinurus door de god Somnus is bezocht en in een diepe slaap gedompeld. Daarbij viel Palinurus echter voorover, recht de zee in, en verdronk. Zo slecht loopt het bij Drogo niet af: hij houdt er immers van naar literatuur te verwijzen, maar een cruciaal element te veranderen³⁷⁷.

Het verband tussen passages uit de HT en de *Aeneïs* is veel meer dan louter Spielerei. Toen Aeneas zijn vaderland Troje ontvluchtte, landde hij na vele omzwervingen in Latium en vestigde er zich definitief. Met Lewinna gaat het eigenlijk net zo: zij verlaat eveneens haar vaderland om zich op een nieuwe plaats te vestigen. Net als bij Aeneas gaat het bovendien om een permanente verhuis³⁷⁸.

Niettemin zou het een grote vergissing zijn, de HT af te doen als een middeleeuws afkooksel van Vergilius, en door de overvloed aan literaire

³⁷⁵ D. Defries, *op. cit.*, pp. 213-217.

³⁷⁶ HT, § 31: '(...) *Sic sic eat, o beata Virgo, tu clavum teneas, tu navim regas, tu administres rudentes, tu omnibus carinae officiis adsis praesens. Fungere vice nautarum, ut illi positi quiescant somno. Tibi optime notus habetur rectus per aequora cursus, tibi aequae nostrae patriae portus*'.

³⁷⁷ D. Defries, *op. cit.*, pp. 218-219.

³⁷⁸ Ibidem, pp. 221-222.

referenties zelfs te beginnen twijfelen aan het loutere bestaan van de heilige Lewinna. We kunnen er niet omheen dat de eenentwintigste-eeuwse lezer praktisch niets weet over haar – Drogo's tekst is onze enige bron³⁷⁹. Maar hij schreef natuurlijk in de eerste plaats voor tijdgenoten; of hij kon vermoeden dat zijn werk bijna duizend jaar later een uniek getuigenis zou worden, lijkt onwaarschijnlijk. Feit is dat verschillende elementen pleiten in het voordeel van de authenticiteit van de HT.

De diefstal speelt zich af in Engeland; we hebben gezien, en de tekst zelf bewijst het eveneens, dat er in de elfde eeuw reeds een bloeiende handel bestond tussen Vlaanderen en Engeland, waarbij het Kanaal langs beide zijden druk werd overgestoken. Hoewel de Britse kustlijn er tegenwoordig totaal anders uitziet dan in de elfde eeuw, waren er toen voldoende Vlamingen met kennis van zaken die Drogo's beschrijving konden verifiëren. Hij moest met andere woorden niet riskeren om ongebreideld te fantaseren, want er waren heel wat critici – met name naburige 'concurrerende' kloosters, maar ook lokale gelovigen – die elke lacune of onnauwkeurigheid zouden aangrijpen om Lewinna's relieken als vals te bestempelen³⁸⁰. Wie een *furtum sacrum* verzon, situeerde de actie dan ook meestal in verafgelegen gebieden met exotische namen, om zo'n genant démasqué te voorkomen.

Tevens is Drogo erg spaarzaam met informatie waar het (patroon)heiligen betreft. Hij noemt er, behalve Lewinna, slechts twee: de apostel Andreas, aan wie het *monasterium* in Engeland gewijd is, en de heilige Petrus, in dat laatste geval dan nog enkel omdat er sprake is van een bedevaart naar Rome. Bij de

³⁷⁹ Toch werd in de twintigste eeuw in de Sint-Maartenskerk te Sint-Winoksbergen nog een fragmentje uit haar rib bewaard, dat daarheen was overgebracht na de verwoesting van de abdij tijdens de Franse Revolutie. Deze reliek was in 1905 nog officieel erkend door Mgr. Lobbedey, vicaris-generaal van Kamerijk, om kort daarna gedurende enkele jaren spoorloos te verdwijnen. In maart 1928 werd de reliek echter teruggevonden door een zekere Ryckelynck. Zie: C. Looten, 'Les reliques de sainte Lewinne à Bergues', *Bulletin du Comité flamand de France*, 9 (1928-1932), p. 435.

³⁸⁰ Zo bijvoorbeeld de reactie van de monniken van de Gentse Sint-Pietersabdij, toen hun rivalen van Sint-Baafs claimden de relieken te bezitten van de heilige Lebuinus, die in werkelijkheid bijna geheel fictief was. (D. Defries, *op. cit.*, pp. 223-224). De verwoede pogingen van Adhemar van Chabannes om de heilige Martialis als één der twaalf apostelen te presenteren, werden door de plaatselijke bevolking van Limoges dan weer op hoongelach onthaald. Zie: R. Landes, 'Between Aristocracy and Heresy: Popular Participation in the Limousin Peace of God, 944-1033', in: T. Head & R. Landes (eds.), *The Peace of God: Social Violence and Religious Response in France around the Year 1000*, Ithaca-London 1992, pp. 214-215.

circumlatio van Lewinna's schrijn doorheen Kust-Vlaanderen, die we verderop in detail zullen bespreken, worden in totaal acht parochiekerken aangedaan, waaronder Sint-Donaas in Brugge³⁸¹, maar nooit noemt Drogo de naam van de patroon in kwestie. Hij doet dat uiteraard niet uit onwetendheid, vergetelheid, of om de mediëvist anno 2007 te pesten; immers, zelfs Winok en Oswald worden opgeslokt onder de noemer '*Sanctorum Bergensis monasterii*'³⁸². Drogo wil in de eerste plaats een geografische indicatie geven (samen met *Sevordh*), en verzwijgt andere namen die verwarring of ruis in de boodschap kunnen brengen. Zijn (bereisde) tijdgenoten begrepen wat hij bedoelde en wat echt telde – het verhaal draait rond Lewinna, en niet rond de beschermheilige van pakweg Alveringem of Leffinge. Het is zijn manier om de vroegere 'eigenaars' van haar relieken eer te betonen en in zekere zin een beetje te laten baden in haar herwonnen glorie. Dat de link voor ons een raadsel geworden is, valt te wijten aan het teloorgaan van Lewinna's *memoria* in haar vaderland, eerder dan aan een fout van Drogo³⁸³.

4.5. *Elevatio en delatio: Lewinna op tocht door Kust-Vlaanderen*

Uiteindelijk slaagt Balgerus er toch in de vrouw te overtuigen en zijn bagage te bemachtigen, en met de kostbare last gaat hij op weg naar Sint-Winoksbergen. Daar wordt hij opgewacht door de prior; die de relieken controleert en vaststelt dat er drie zegels op zijn aangebracht, een teken van bisschoppelijke goedkeuring. Abt Rumold en de voltallige congregatie (*omnis congregatio, omnis puer, juvenis, senex exultant spirituali tripudio*) ontvangen hem hartelijk en verheugen zich om het goede nieuws – de authenticiteit van de relieken is immers onomstotelijk bewezen en geconfirmeerd³⁸⁴. Het stoffelijk overschot wordt voorlopig in de bibliotheek geplaatst, terwijl een geschikt schrijn wordt

³⁸¹ HT, § 61: '*Dum vero feretrum Bruggas venit, cum maximo tripudio cleri plebisque suscipitur (...)*'.

³⁸² HT, § 69.

³⁸³ D. Defries, *op. cit.*, pp. 225, 228.

³⁸⁴ HT, § 35-36.

vervaardigd, ironisch genoeg voorzien van stevige sloten om diefstal te voorkomen³⁸⁵.

De plechtige *elevatio* van de relieken en hun *depositio* dient door een bisschop te gebeuren, en toevallig verblijft er één op de Groenberg. Bovendien is Bovo een Saks, wat van pas komt, want de Vlamingen kunnen niet lezen wat er op het briefje staat dat bij Lewinna's beenderen is gevoegd. Zoals gezegd zijn dat de enige vaag-biografische gegevens waarover Drogo (en de lezer) beschikt: ze werd geboren ten tijde van koning Egbert van Wessex en stierf de marteldood toen Theodorus aartsbisschop van Canterbury was. Haar relieken waren daarenboven al eens verheven door een zekere bisschop Edelmus³⁸⁶.

Tijdens de ceremonie, die we hoger hebben behandeld, worden de beenderen gewassen met wijn. Een zekere Leodulf, die behoorde tot de *familia Winnoci*, had wat van deze wijn bewaard en ontdekt dat, opgelost in water, het mengsel koortslidders kon genezen. Dat was het eerste mirakel dat Lewinna in Vlaanderen verrichtte, en er zouden er nog vele volgen³⁸⁷.

Een eenvoudig ritueel zou echter niet volstaan om Lewinna in de familie beschermheiligen van de Sint-Winoksabdij te incorporeren. Strikt formeel gesproken was aan de vereiste voorwaarden voldaan om haar op gelijke hoogte te plaatsen als Winok en Oswald, maar Drogo's relaas laat doorschemeren dat er toch nog een vitaal element ontbrak. Enkel de congregatie staat de aankomst van Lewinna toe te juichen; van de Bergse lekenbevolking niet het minste spoor. Dezelfde opmerking geldt voor de *depositio*: de enige getuigen van de ceremonie zijn de broeders (*cum cereis digni bonique testimonii astant fratres*)³⁸⁸.

Lewinna was nog niet bekend en bijgevolg ook niet geaccepteerd door de leken. Om dat te verhelpen, besloten de monniken enige tijd na de aankomst van haar overblijfselen op de Groenberg – Drogo geeft geen precieze tijdsaanduiding³⁸⁹ – om een reliekentoer of *circumlatio* doorheen Kust-Vlaanderen te houden. Dit was de streek waar Sint-Winoksbergen zijn pelgrims moest recrutereren, maar die

³⁸⁵ Ibidem, *loc. cit.*

³⁸⁶ Waarschijnlijk Eadhelm van Selsey (956/63-979/80). Zie: D. Defries, *op. cit.*, p. 211.

³⁸⁷ HT, § 40.

³⁸⁸ HT, § 37.

³⁸⁹ HT, § 51: *Postquam episcopali auctoritate, secundum id quod justum fuit, adminiculatum est ministerium translationis venerabilis Lewinnae virginis et martyris, summaque digne ejusdem peracta est.*

moesten natuurlijk eerst kunnen ‘kennismaken’ met de nieuwe heilige. Het is verleidelijk om de hele onderneming te beschouwen als niet meer dan een *fundraiser*: de HT kwam immers tot stand onder het abbatiaat van Rumold, net als het LM, waarin sprake is van verongelukte arbeiders op de werf van de nieuwe kloosterkerk, die op voorspraak van Winok uit de dood worden opgewekt. De verfraaiing en (vermoedelijke) vergroting van het bouwwerk duidt erop dat Rumold een toename van de pelgrimsstroom verwachtte, en hoedanook waren bedevaarders de voornaamste bron van inkomsten om dergelijke grootschalige infrastructuurwerken te financieren³⁹⁰.

Dergelijke motieven zijn echter niet meer dan speculatie. Als er al commerciële redenen in het spel waren, dan laat Drogo daar alvast niets van blijken: *‘accidit ut dignum actu nonnulli existimarent, sanctam Virginem per Flandriam deferendam, ut et notae fierent tantae Virginis reliquiae, et inter eundo Omnipotens Dominus, cujus foret meriti declararet’*³⁹¹.

Op zich is er weinig reden om aan zijn versie te twijfelen: per slot van rekening konden de monniken van Sint-Winoksbergen moeilijk verwachten dat een heilige waar niemand buiten Engeland ooit had van gehoord, ex nihilo een massa volk naar haar schrijn zou lokken. Haar wonderlijke krachten moesten gedemonstreerd worden, en haar *virtutes* bekendgemaakt aan al wie het wou horen, zelfs al betekende een dergelijke onderneming dat men de relieken uit hun veilige omgeving wegnam en blootstelde aan allerlei gevaren, m.n. verlies, beschadiging of diefstal.

Geheel onvoorbereid hoefden de Bergse monniken niet te vertrekken. In 1060 was hun klooster al eens een belangrijke halte geweest op een gelijkaardige reliekentocht van de monniken van Lobbes. Enkele jaren voordien, in 1054, hadden de bezittingen van hun abdij immers zwaar te lijden gehad onder de strafexpeditie die keizer Hendrik III ten westen van de Schelde aanrichtte, toen hij vernam dat zijn rebelse vazal, graaf Boudewijn V, zich na een mars op Bergen (Mons) meester had gemaakt van het graafschap Henegouwen. Om zijn rechten

³⁹⁰ D. Defries, *op. cit.*, pp. 238-240.

³⁹¹ HT, § 51.

op dit gebied te doen gelden, wilde de keizer de Schelde aanvankelijk oversteken bij Valencijs, maar Boudewijn had de oever versterkt en zijn leger aan de overkant geposteed, zodat het manoeuvre mislukte. Elders is Hendrik daar toch in geslaagd en wou toen Rijsel aanvallen, waar de graaf zich had verschanst, maar ook dat plan viel in het water, zodat de keizerlijke troepen hun woede koelden op Doornik³⁹².

Toen de strijd was gestreden, moesten de monniken van Lobbes vaststellen dat van hun eertijds bloeiende patrimonium niet veel meer overbleef. Ze besloten zich te wenden tot de hoogste autoriteit in Vlaanderen, i.c. de graaf, in de hoop dat die hun versnipperde gebieden van de onrechtmatige eigenaars zou afnemen en aan de abdij terugschenken. Om Boudewijn te tonen dat het menens was, werd het schrijn van de stichter, de heilige Ursmarus, meegenomen. Dit bewijst nog maar eens de aparte middeleeuwse attitude ten overstaan van relieken. Voor de moderne mens zijn dat in het beste geval stoffelijke overschotten die men, zoals alle overledenen, met respect moet behandelen, maar het blijven dode objecten. In de ogen van de middeleeuwer is de heilige echt aanwezig in het schrijn, en hij wordt dan ook persoonlijk aangesproken en met de nodige *égards* bejegend. Juist daarom was de aanwezigheid van relieken van befaamde heiligen van zo'n vitaal belang wanneer ergens de *Treuga Dei* werd afgekondigd: niemand zou het in zijn hoofd halen te weigeren deze eed af te leggen of oprechtheid veinzen³⁹³.

Het verslag van deze reis is bewaard gebleven en uitgegeven in de MGH³⁹⁴. Na een lange tocht doorheen Rijks- en Kroon-Vlaanderen, waarbij Ursmarus heel wat mirakelen verricht, arriveert de stoet uitgerekend op Pinksteren in Sint-Winoksbergen, waar graaf Boudewijn op dat ogenblik resideert. Ursmarus' schrijn wordt in de abdijkerk opgesteld, terwijl de dragers en hun gevolg het zich gerieflijk maken in het *hospitium*. Vervolgens gaan ze bij de graaf hun nood klagen, maar die geeft hen vooralsnog geen genoegdoening. Ondertussen wordt een plaatselijke monnik door de 'bezoekende' heilige verlost van hevige tandpijn.

³⁹² L. Struye (red.), *Kroniek van België*, p. 187.

³⁹³ G. Koziol, 'Monks, feuds and the making of peace in eleventh-century Flanders', in: T. Head & R. Landes (eds.), *The Peace of God. Social Violence and Religious Response in France around the Year 1000*, Ithaca-London 1992, pp. 239-258.

³⁹⁴ *Miracula s. Ursmari in itinere per Flandriam facta*, ed. O. Holder-Egger, in: *MGH SS*, XV, 2, Hannoverae 1888, pp. 837-842 [BHL 8425].

De ongelukkige had gehoopt van de monniken uit Lobbes een geneesmiddel te ontvangen, maar hij moest het doen met de Vita van Ursmarus, waarin staat dat deze heilige negen jaar en zeven maanden lang, pijn had doorstaan. Toen zijn klachten ondanks deze stichtelijke lectuur niet verdwenen, ging hij op een nacht bidden bij het schrijn, net zolang tot hij in slaap viel. De volgende ochtend was de pijn over, en kon hij zich weer bij zijn medebroeders voegen om de metten te zingen³⁹⁵.

De volgende ochtend vertrok een processie met aan het hoofd de graaf en de gravin, in gezelschap van de bisschoppen Willem van Londen en Drogo van Terwaan en alle hoge edelen van Vlaanderen (*totius Flandriae optimatibus*), op de voet gevolgd door de monniken van Lobbes. Even buiten de stad werd het schrijn neergezet en ging de graaf over tot het verkondigen van de Godsvrede:

Deposita quippe tanti thesauri sarcina, facta est mentio concordiarum et pacis in omnium audientia, recitatum etiam, quanta in his eo itinere sibi affuisset divinitus gratia. Deinde ad pacem invitati et ut erant inter se inimicantes singillatim adnominati, tantam inierunt voluntatem et gratiam pacis componendae, quantam eis sanctus Ursmarus a Domino voluit impetrare³⁹⁶.

Bovenstaand fragment is een van de vroegste expressies van een door het wereldlijk gezag (i.c. de graaf) gesanctioneerde Godsvrede. In zijn oorspronkelijke vorm duidt dit begrip op de beweging die zich tot doel had gesteld bepaalde bevolkingsgroepen (m.n. monniken, clerici en armen) en bepaalde goederen (kerkgebouwen, kerkelijke bezittingen en bestaansmiddelen van armen) onder speciale kerkelijke bescherming te plaatsen. De Godsvredeweging ontstond eind tiende eeuw in Bourgondië en Aquitanië, als reactie op een gewelddadige samenleving die de sociaal zwakkeren, die zich niet gewapenderhand konden verdedigen, steeds meer in gevaar bracht: kerken werden geplunderd en vernield, dieven gingen aan de haal met het vee van arme boeren, die zo zonder inkomen vielen³⁹⁷.

³⁹⁵ *Miracula s. Ursmari*, § 8.

³⁹⁶ *Miracula s. Ursmari*, § 9.

³⁹⁷ H.E.J. Cowdrey, 'The Peace and the Truce of God in the eleventh Century', *Past and present: a journal of historical studies*, 46 (1970), p. 42.

Hoewel de Godsvrede geschoeid was op de leest van een *missus* van Karel de Kale waarin deze zich opwierp als de beschermer van de Kerk, weduwen en wezen, berustte de leiding de facto bij de bisschoppen. Wie kerken of clerici aanviel, kon zich met andere woorden aan excommunicatie verwachten. Van een echte Godsvrede was toen nog geen sprake, aangezien zij zich niet uitstreckte over de gehele maatschappij en alle goederen. Daar kwam verandering in vanaf het laatste kwart van de tiende eeuw, toen de algemene Godsvrede werd afgekondigd, o.a. op de concilies van Narbonne (990), Le Puy (c. 990-993), Limoges (994) en Poitiers (c. 1011-1014)³⁹⁸.

Medio elfde eeuw wordt de idee van Godsvrede een stap verder gebracht, onder de vorm van de *Treuga Dei*. Het onderscheid tussen *Pax* en *Treuga* gaat de finesses van de Nederlandse taal enigszins te boven, maar komt hierop neer: de Godsvrede diende ter permanente bescherming van bepaalde bevolkingscategorieën en hun bezittingen. Het opzet van de *Treuga* was daarentegen, om alle geweld gedurende bepaalde vastomlijnde periodes te bannen, door iedereen die wapens mocht dragen en dus geweld kon gebruiken – m.a.w. ridders – een heilige eed te laten afleggen³⁹⁹.

De eerste sporen van Godsvrede in Vlaanderen dateren uit 1024, toen zij werd afgekondigd in het aartsbisdom Reims en bijgevolg ook in het hele graafschap. Toen deze vrede in 1030 moest worden vernieuwd, liet Boudewijn IV deze ceremonie een ongekende luister bijzetten. In Oudenaarde, waar de eed zou worden afgelegd, werden de stoffelijke resten van alle belangrijke heiligen van Vlaanderen bijeengebracht: Bavo, Wandregisel, Amandus, Vedastus, Bertijn en natuurlijk Winok, plus talloze relieken van andere heiligen. In aanwezigheid van de bisschop van Noyon-Doornik werd vervolgens door alle aanwezigen, dus ook het gewone volk, de vrede onder ede bevestigd⁴⁰⁰.

De rol van de graaf was op dat moment nog ondergeschikt aan het bisschoppelijk gezag, tenminste op het eerste zicht. Want de vrede van 1042-1043 werd tegelijk afgekondigd door graaf Boudewijn V en bisschop Drogo van Terwaan. Allicht waren de religieuze autoriteiten zo opgezet met de

³⁹⁸ Ibidem, pp. 43-44.

³⁹⁹ Ibidem, p. 44.

⁴⁰⁰ H. Platelle, 'La violence et ses remèdes en Flandre au XIe siècle', *SE*, 20 (1971), pp. 116-117.

medewerking van het wereldlijk gezag, dat ze met plezier de eer deelden. Ook de episode uit de *Miracula s. Ursmari*, waarbij de zojuist genoemde vrede wordt vernieuwd en afspraken worden vastgelegd voor nieuwe overeenkomsten, laat vermoeden dat de graaf zich eigenlijk ook niet sterk interesseerde voor de ideologische punten en komma's van de Godsvrede.⁴⁰¹

Zoals we zeiden fungeerden heiligen vaak als getuigen van dergelijke massale eedafleggingen, doordat hun aanwezigheid voor zo'n enorme morele druk zorgde, dat niemand durfde weigeren of liegen. Maar ook bij de handhaving van de vrede speelden ze naderhand een niet te verwaarlozen rol, zoals ook te lezen valt in de *Miracula s. Ursmari*. Op zijn reis doorheen Vlaanderen verricht deze heilige niet enkel miraculeuze genezingen, hij bemiddelt ook tussen strijdende partijen en zorgt ervoor dat bloedvetes bijgelegd raken. Zo bijvoorbeeld in Strazele⁴⁰², waar het tot een regelrechte burgeroorlog is gekomen die hele families verscheurt en tegen elkaar opzet. Pogingen van de monniken om beide strijdende partijen afzonderlijk tot verzoening te bewegen, draaien op niets uit, in die mate dat de meest onverzoenlijken zelfs weggaan. Daarbij worden ze geleid door een zwarte hond, symbool van de duivel. De monniken vrezen te hebben gefaald, want de strijd duurt voort, maar wanneer ze drie maanden later opnieuw voorbijkomen, blijken al de tegenstanders van de vrede te zijn gesneuveld⁴⁰³.

In Blaringem⁴⁰⁴ wordt een jongeman, Hugo genaamd, door de heilige Ursmarus genezen, nadat hij dodelijk gewond is geraakt in een gelijkaardig conflict. Ten gevolge van die gebeurtenis is de situatie nu volkomen uit de hand gelopen, en terwijl Hugo's aanvallers zich in de kerk verschansen, maken diens medestanders zich op om binnen te vallen en hun gestorven makker met een bloedbad te wreken. Net op dat moment arriveren de monniken van Lobbes, om daar de mis op te dragen. Wanneer ze de kerk binnengaan, zien ze de doodsbenauwde mannen schreiend en biddend rondom het altaar liggen. Ook

⁴⁰¹ Ibidem, pp. 119-120.

⁴⁰² Bij Hazebroek, departement Nord.

⁴⁰³ *Miracula s. Ursmari*, § 5.

⁴⁰⁴ Gelegen tussen Ariën en Arke, departement Nord.

Hugo raakt zozeer door dit tafereel ontroerd, dat hij de vijandelijkheden opschort, en het volgende ogenblik sluit iedereen vrede⁴⁰⁵.

Tot slot vermelden wij hier het succes van Ursmarus als *mediator* in het Zeeuwse Oostburg. De plaatselijke bevolking durfde er nauwelijks nog buitenkomen, uit angst voor een bende van tachtig soldeniers, die het stadje als het ware bezet hielden. Om de vijandelijkheden te doen ophouden, was men onderling tot een vergelijk gekomen die sterk herinnert aan het oude *weergeld*: in ruil voor wapenstilstand verklaarden de inwoners zich, al naargelang hun rijkdom, bereid 10, 20, 30 of zelfs 100 ponden te betalen. Anderen kwamen overeen om de wapenstilstand met een plechtige eed te bekrachtigen. De volgende dag zouden de besprekingen afgerond worden, maar het was natuurlijk nooit uitgesloten dat ze alsnog zouden mislukken, met alle gevolgen vandien. Maar toen verschenen de monniken van Lobbes met het schrijn van Ursmarus. Hun optreden maakte zoveel indruk, dat alle financiële regelingen werden tenietgedaan en iedereen elkaar de vredeskus gaf terwijl men zwoer op de relieken van de heilige kloosterstichter⁴⁰⁶.

De Bergse monniken hadden met eigen ogen de impact van een *delatio* kunnen aanschouwen, maar uiteraard hadden ze andere motieven dan hun broeders uit Lobbes. Zij hadden de rijve van Ursmarus meegenomen om hun claim op de verloren gegane delen van het kloosterdomein kracht bij te zetten, en de *delatio* op zich was feitelijk niet meer dan de route die ze moesten afleggen naar de residentie van de graaf. De mirakels die de heilige onderweg verrichtte, kwamen zijn reputatie ongetwijfeld ten goede, maar ze waren niet het doel. Bovendien moest de stoet een behoorlijke afstand afleggen.

Wat de *delatio* van Lewinna betreft, is het duidelijk dat er geen ander doel was dan haar bekendheid verspreiden. Ursmarus had al een faam, en de monniken van Lobbes hadden wel wat anders aan hun hoofd dan in eerste instantie zijn cultus verspreiden, maar de recentste aanwinst van de Sint-Winoksabdij moest eerst en vooral aan haar ‘doelgroep’ getoond worden om haar kunnen te bewijzen.

⁴⁰⁵ *Miracula s. Ursmari*, § 6.

⁴⁰⁶ *Ibidem*, § 12.

Aangezien de *delatio* zich enkel tot potentiële pelgrims richtte, hoefde men slechts een relatief kort parcours af te leggen; zieken die slecht te been waren of op een draagberrie moesten worden vervoerd, konden immers ook maar bescheiden afstanden aan. Het was voor de Sint-Winoksabdij dus zinloos om ver buiten zijn invloedssfeer pelgrims te werven.

Dat er nog heel wat werk aan de winkel was om Lewinna's naambekendheid te promoten, bleek al op de tweede halte van de tocht. In Alveringem, het eindpunt van de eerste etappe, had de heilige meteen succes geboekt: een zekere Bodera kon zich door chronische nierpijn slechts op krukken voortbewegen, maar nadat hij zich voor het schrijn in gebed op de grond had geworpen, wierp hij zijn krukken weg en bleek zelfs zo fit, dat hij de rijve tot in Leffinge hielp dragen⁴⁰⁷.

Daar liep het grondig fout. De vrome stoet werd niet bepaald hartelijk ontvangen, en hoewel ze de toelating kregen om het schrijn in de kerk op te bergen, viel het hen op dat de plaatselijke bevolking in het geheel geen interesse toonde voor de heilige die ze met zich meedroegen. Gevraagd naar de reden voor deze koele ontvangst, antwoordden de Leffingenaars laconiek: "omdat we nog nooit van haar hebben gehoord"⁴⁰⁸. Pierre-André Sigal heeft becijferd – weliswaar voor middeleeuws Frankrijk – dat het nieuws van een recent mirakel zich in de loop van twee à drie weken over een afstand van twee à drie dagreizen kon verspreiden. Verder reikte deze actieradius niet, want daar waren de mensen, zeker zieken en gehandicapt, niet meer in staat om zelf naar het schrijn te komen. Bovendien zou de verering voor een bepaalde heilige zo in het vaarwater van andere culten belanden. Welnu, Leffinge ligt op nauwelijks veertig kilometer van Sint-Winoksbergen, en zelfs daar was Lewinna nog volkomen onbekend⁴⁰⁹.

Alsof dat nog niet erg genoeg was, toonde de heilige zich bovendien op uitgerekend dit cruciale moment, zich niet erg gehaast om nog eens haar miraculeuze krachten tentoon te spreiden. De monniken wachtten met stijgend ongeduld op een bovennatuurlijk teken dat de harten van de Leffingenaars kon

⁴⁰⁷ HT, § 51. Dergelijk tafereel moet wel opzien gebaard hebben, vermits leken doorgaans een heel eind achter het schrijn moesten lopen, en enkel de hoogste geestelijken het schrijn dicht mochten benaderen.

⁴⁰⁸ HT, § 52: *Venitur ad ecclesiam, ubi ab incolis nec suscipitur nec honoratur, quippe cujus nomen ante hac ne quidem, ut dicebant, illic audiebatur*'.

⁴⁰⁹ P.-A. Sigal, *L'homme et le miracle dans la France médiévale*, Paris 1985, p. 191

ontdooien, tot één van hen zich niet langer kon beheersen. Nadat hij zich voor het schrijn had geprosterneerd, ging hij zo heftig tegen haar tekeer, dat het leek alsof hij tot een levende sprak (*atque hanc nunc verbis, uti viventem incusabat*)⁴¹⁰. Nu eens probeerde hij haar te vleien, dan weer uitte hij onverholten dreigementen:

*Cur, beata Virgo, tibi famulantes derelinquis? Cur non quanti haberis ostendis, ut hujus loci incolae tuae signae videant, te honorent, teque sanctam Dei Virginem ac martyrem credant? Nos equidem deceptores dicunt, te Sanctam minime quidem, nec alicujus meriti esse jurant, credunt. Jam jam pia nostris precibus ades, et veram sanctamque Omnipotentis Famulam monstra; tuum decus, tuam famam adauge. Et de te nobis laetitiam praebe, ut sicut claritudo tua alta magnaue habetur caelis, ita quoque signis caelestibus, inaltare terris. Quod nisi feceris, ad monasterium quamprimum reportaberis, tuo in loco reponeris, et amodo tuo honore meritoque minor habebere*⁴¹¹.

Deze monoloog, waaruit zowel wanhoop als woede spreken, is weerom een prachtig staaltje van de middeleeuwse gewoonte om dode heiligen aan te spreken alsof ze levend en wel luisteren. En dat niet alleen, men kan er ook mee onderhandelen of hen desgewenst voor een ultimatum plaatsen. Want daar komt dit fragment feitelijk op neer: de monnik probeert Lewinna, aanvankelijk op respectvolle toon, te overtuigen van de noodzaak om toch minstens 1 mirakel te doen. Zonder een bovennatuurlijk teken zal de sceptische bevolking van Leffinge immers nog minder geneigd zijn om te geloven dat zich in dat schrijn inderdaad de botten van een heilige maagd en martelares bevinden. Het is duidelijk vijf voor twaalf: als er niet vlug een mirakel gebeurt, heeft niet alleen Lewinna het verkorven, de credibiliteit van de ganse kloostergemeenschap staat op het spel.

Vervolgens wordt het pas echt interessant. Het vooruitzicht te worden gestigmatiseerd als bedriegers, gecombineerd met het inherente gezichtsverlies, doet de monniken alle zin voor decorum verliezen. In een gedenkwaardige donderpreek worden de sancties opgesomd waaraan Lewinna zich mag verwachten, als ze niet snel bewijst dat ze haar verering waard is: de *delatio* wordt onmiddellijk afgebroken, het schrijn stante pede terug naar Sint-

⁴¹⁰ HT, § 52.

⁴¹¹ HT, § 52.

Winoksbergen gedragen en ergens in een donkere hoek van de abdijkerk neergezet, zodat Lewinna er haar straf kan ontvangen onder de vorm van een sterk afgenomen prestige en dito cultus.

Zover komt het gelukkig niet, want even later begint in het *hospitium* een kruis als bij wonder water af te geven, alsof het zweet. Meteen ontstaat er een kleine volkstoeloop, en wanneer het kruis bij een lamme wordt gebracht, staat deze, net als in het evangelie, op en wandelt, of liever danst in het rond, en draagt ook hier het schrijn een eindje mee. Het hele gebeuren wordt natuurlijk geïnterpreteerd als een interventie van Lewinna, en de *delatio* wordt triomfantelijk verdergezet nu alle Leffingenaars, jong en oud, overtuigd zijn van haar helende kracht⁴¹².

De tocht wordt verdergezet via Oudenburg en Uitkerke om in het Zeeuwse Walcheren haar noordelijkste punt te bereiken. In Oudenburg is Lewinna verantwoordelijk voor de genezing van een vrouw, die wegwijnt onder een mysterieuze ziekte. De symptomen (grote vermoeidheid, beven over het hele lichaam – epilepsie?) worden door Drogo minutieus opgetekend, zodat we, voorzover daar nog twijfel over mocht bestaan, kunnen aannemen dat onze hagiograaf aan de *delatio* heeft deelgenomen. In Uitkerke⁴¹³ speelt Lewinna een bescheiden rol als *mediatrix*, naar analogie met het optreden van Ursmarus. Nadat de priester daar op zekere dag na het Evangelie een sermoen wou afsteken, klonk van buiten de kerk plotsklaps een groot tumult. Enkele ogenblikken later stond het hele dorp in rep en roer, tot zelfs in de kerk toe. Wapens werden getrokken, en iedereen stond klaar om elkaar te lijf te gaan, toen een twaalfjarige gehandicapte jongen zich biddend voor het altaar wierp, waarop de rijve van Lewinna stond opgesteld. Toen hij van zijn aandoening genas, bracht dit zo'n verwondering teweeg dat men spoedig alleen nog over dit mirakel praatte en alle lust tot bloedvergieten scheen te zijn verdwenen, waarop allen natuurlijk de heilige dankten en eer bewezen⁴¹⁴.

Walcheren is het toneel voor wellicht de meest opmerkelijke episode uit het tweede boek van de HT. Een eerste mirakel, de genezing van een dove man die bovendien nog verlamd was ook, kunnen we ondanks de rijke medische details al

⁴¹² HT, § 53.

⁴¹³ Gelegen in de buurt van Brugge.

⁴¹⁴ HT, § 57.

bij al vrij conventioneel noemen. Daar was echter ook een meisje, dat al sinds drie jaren door vreselijke pijn in al haar ledematen werd gekweld. Ten einde raad richtte ze een emotionele smeekbede aan Lewinna, want ze had vernomen dat haar relieken in de buurt waren. Het meisje legde haar lot letterlijk in de handen van de heilige: ze wou ofwel genezen ofwel, als dat niet kon, nog liever sterven dan nog langer te lijden:

Celebria memoriae venerabilis Virgo, haud haberi videtur conveniens, ut indicem tibi quanta valetudine teneor, cum omnia scias, et quid sit mihi melius, meaeque saluti aut vivere aut mori totius cognoscas. Tuae fidei, mi pia Virgo, me totam committo, meum vivere, meum quoque mori tuae in potestatis protectione pono, ut id quidem celerius mihi impetres bonum, quod maxime saluti meae exstiterit necessarium. Si mors habetur mihi beatior vita, veniat, properet ; suscipiam equidem, tantum adsit per tuam deprecationem⁴¹⁵.

Die nacht verschijnt Lewinna haar in een visioen, en deelt haar mee dat ze zal moeten sterven. Het meisje, berustend in haar lot, neemt de volgende dag afscheid van haar ouders en gaat zich dan baden. Drogo onthoudt zich hier van enig voor de hand liggend commentaar omtrent de vrouwelijke ijdelheid, die men normaal zou verwachten van een dergelijk product van het misogyne kloostermilieu. Wellicht waren de gebeurtenissen zo al dramatisch genoeg.

Nadat ze Lewinna uitgebreid bedankt heeft voor het verhoren van haar gebeden, geeft het meisje de geest. We hebben hier dus vreemd genoeg te maken met een mirakel dat uitgesproken slecht afloopt. Men kan zich terecht vragen stellen bij de toegevoegde waarde van een dergelijk debacle in een onderneming die bedoeld is om Lewinna's genezende krachten te promoten. In elk geval biedt het droevige einde aldus een stevige indicatie voor de authenticiteit van het verhaal, uiteraard ontdaan van alle bovennatuurlijke toestanden. Waarom laat Drogo het dan niet achterwege? Vermoedelijk omdat het daarvoor al te laat was. In een plausibele hypothese voert David Defries aan, dat het geval van het zieke meisje en vooral het falen van Lewinna, al gauw in de streek bekend raakte. Ontkennen of verzwijgen was voor de hagiograaf geen optie meer; het enige wat

⁴¹⁵ HT, § 59.

hij nog kon doen om Lewinna's blazen enigszins op te poetsen, bestond erin het zo voor te stellen, alsof het meisje zelf een keuze had voorgesteld. Vandaar dus wellicht de verzonnen dialoog, waarin de maagd verklaart dat de dood haar geen angst aanjaagt⁴¹⁶.

Hoofdstuk II van het tweede boek begint met de ontvangst van de processie te Brugge. Clerici en leken staan klaar om Lewinna in de Sint-Donaaskerk te verwelkomen, wanneer een plotse windstoot de kaarsen dreigt uit te blazen. Maar door toedoen van de heilige flakkeren de vlammen juist hoog op. Het is dankzij dit mirakel, dat Lewinna de harten van de Bruggelingen weet te veroveren, en de lezer merkt dat deze stad het eindpunt is van een belangrijke evolutie in haar cultus. In Brugge wordt Lewinna niet meer op wantrouwen, maar op gejuich onthaald; haar waarde is erkend, ze is nu als het ware echt toegelaten tot de Vlaamse heiligenschaar⁴¹⁷.

In Dudzele wordt de stoet opgewacht door de plaatselijke hoogwaardigheidsbekleders, en in Lissewege zijn de monniken nog niet goed en wel gearriveerd, of ze worden aangeklampt door de familie van een stervende man⁴¹⁸. Nadat de heilige in de streek van Brugge nog een verlamde vrouw genezen heeft, wordt terug koers gezet naar Sint-Winoksbergen.

Brugge is duidelijk het reisdoel van deze *delatio*, al kan men zich afvragen waarom. Dat de monniken er hoopten grafelijke goedkeuring te krijgen voor de Lewinnacultus, is niet plausibel: niet enkel had Boudewijn V zo'n grote voorkeur voor Rijsel als grafelijke residentie dat hij er zijn bijnaam aan ontleende, indien hij en/of zijn vrouw Adela aanwezig waren geweest op de *adventus*, dan zou Drogo, die hun gulheid ten overstaan van kloosters en met name Sint-Winoksbergen maar al te goed kende, daar zeker naar verwezen hebben. Een andere verklaring, namelijk dat niet de graaf, maar de groeiende concentratie van kooplieden het doelpubliek was, moet echter noodgedwongen evenzeer speculatie blijven⁴¹⁹.

⁴¹⁶ Defries, *op. cit.*, pp. 249-250.

⁴¹⁷ HT, § 61.

⁴¹⁸ HT, § 62-63.

⁴¹⁹ D. Defries, *op. cit.*, p. 248.

Daarbij springt toch in het oog hoezeer de monniken zich richten naar het noordelijk deel van het graafschap, en belangrijke plaatsen in de buurt van hun klooster, zoals met name de abdij van Sint-Bertijns, het nabijgelegen Sint-Omaars en de bisschopsstad Terwaan, volstrekt negeren. Om weg te blijven uit Sint-Bertijns hadden ze zeker alle reden: dat was nog steeds het veel machtigere moederklooster van Sint-Winoksbergen, en op dat moment was de relatie nog zo hecht, dat een bezoek van Lewinna juist het prestige van Sint-Bertijns zou voeden, en de Bergse belangen eerder zou schaden dan stimuleren. Bovendien bewijzen voorbeelden uit het verleden dat monniken er weinig moeite mee hadden om een *delatio* in een *translatio* te veranderen, m.a.w. de bezoekende relieken voor zichzelf te houden. Rond die tijd waren de monniken van Sint-Bertijns trouwens in een open oorlog verwickeld met de kanunniken van Sint-Omaars, met als inzet Bertijns relieken die in 1052 onder het altaar van de kloosterkerk waren ontdekt. Monniken van een relatief onbelangrijk klooster als Sint-Winoksbergen hielden zich dus best ver van dergelijke conflicten, om er niet in meegesleurd te worden. Ten slotte werd het ook allerminst geapprecieerd wanneer een plaatselijke heilige, i.c. Audomarus en Bertijn, een ‘nieuweling’ op zijn terrein moest dulden⁴²⁰.

Dat neemt niet weg dat Lewinna bij haar ‘thuiskomst’ nog een laatste, niet onbelangrijke vuurproef moest doorstaan. Ze had nu wel de erkenning van Kust-Vlaanderen verworven, ook de inwoners van Sint-Winoksbergen wilden haar maar wat graag leren kennen. Zoals Benedicta Ward al aangaf, claimden de inwoners van de plaats waar een heilige zijn/haar schrijn had, vaak speciale privileges als het op bescherming aankwam⁴²¹. Deze houding vloeit voort uit het geloof dat de miraculeuze krachten van een heilige effectiever waren naarmate men zich dichterbij zijn/haar schrijn bevond. Hoe verder verwijderd, hoe minder kans dat zijn gebeden werden verhoord, met uitzondering van zieken of gehandicapten die absoluut niet in staat waren om persoonlijk op bedevaart te gaan⁴²².

⁴²⁰ D. Defries, *op. cit.*, p. 246.

⁴²¹ B. Ward, *Miracles and the Medieval Mind: Theory, Record and Event, 1000-1215*, Philadelphia 1982, p. 35.

⁴²² D. Defries, *op. cit.*, pp. 257-258.

Nochtans vinden de vier mirakelen *in territorio Bergense* plaats op geruime afstand van de Groenberg, maar dat bewijst – voor de tijdgenoot – enkel dat Lewinna de grenzen van haar eigen macht niet kende. Het eerste mirakel behoort ongetwijfeld tot het meest ontroerende proza dat Drogo ons heeft nagelaten. Hij vertelt namelijk over een meisje met erg misvormde ledematen, dat op Goede Vrijdag alleen thuis ligt te slapen naast haar broer, terwijl hun ouders naar de vroegmis zijn. Nadat de jongen is opgestaan, vraagt hij zich af waarom zijn zusje niet overeind kan komen, en besluit dat ze genezen moet worden. Hij spreekt het verlamde kind als volgt aan:

*Ecce soror, sancta Lewinna exaudit multos se invocantes, plurima incommoda in melius commutat. Exeamus domo, hortum nostrum intremus, hanc piissimam oremus, ut tui misereatur. Credo equidem, aderit nobis, utrosque exaudiet, et solitum solamen, quemadmodum omnibus, nobis aequae attribuet*⁴²³.

Om hun gebed kracht bij te zetten, stelt de jongen voor om een gelofte af te leggen en Lewinna zo van hun vroomheid te overtuigen. Hijzelf zweert voortaan geen zuivelproducten meer te eten op vrijdag, zijn zus moet op haar beurt beloven dat ze, eveneens op vrijdag, zal afzien van het consumeren van vlees. Zo gezegd, zo gedaan, en de jongen draagt zijn zus naar de tuin. Het duo oriënteert zich letterlijk op het schrijn van Lewinna, en na enkele ogenblikken kan het meisje alleen opstaan en zelf naar binnen wandelen, tot consternatie van de ouders, die even later thuiskomen. Uiteraard zijn ze heel blij, maar vooral verbaasd, daar de kinderen hun gelofte angstvallig geheim houden. Wanneer de jongen echter op zekere dag een stuk kaas voorgeschoteld krijgt, is hij wel verplicht om alles aan zijn moeder op te biechten⁴²⁴.

Lewinna werkt dus ook uitstekend vanop afstand. Ter illustratie van het gegeven dat haar *patrocinium* niet moet begrepen worden als een geografische actieradius, maar veeleer als een kenmerk dat inherent is aan het burgerschap van Sint-Winoksbergen, geven wij hier het derde van de vier Bergse mirakelen

⁴²³ HT, § 67.

⁴²⁴ HT, § 67.

mee. Een vrouw ging eens op bedevaart naar Rome en viel daar ten prooi aan een levensbedreigende koortsaanval. Logischerwijs richtte zij haar gebeden in de eerste plaats aan Petrus, de prins der apostelen, maar vergat ook de Bergse heiligen niet, hoewel ze Lewinna toen nog niet kende. Toen zij zich vervolgens ter ruste begaf, kreeg zij een visioen waarin een jonge vrouw haar aldus toesprak:

Video quia gravaris nimia infirmitate et valde periculosa, sed tui auxilio et saluti tuae quibit fore mei sola consilii atque consultus causa. Nuper delata sunt pignora meorum ossium, quae Balgerus nomine, monachus ab Anglia detulit, et reposita cum libris in scrinio in crypta dedicata in honore sanctae Trinitatis tenentur. Huic denique innituntur hi, et illi immundi, mihi que contraria hujusmodi importunitas habetur⁴²⁵.

De vrouw stelde zich voor als Lewinna, en verklaarde dat zij haar gezondheid terug zou schenken, in ruil voor een kleine wederdienst, namelijk dat ze persoonlijk in Sint-Winoksbergen haar schrijn bezoekt. Zo'n deal komt wel vaker voor bij mirakelen: van de beneficiaris wordt ten eerste verwacht dat hij de beheerder van het schrijn van de heilige op de hoogte brengt van het mirakel dat hem te beurt is gevallen, en ten tweede dat hijzelf naar het schrijn komt om met een kleine offergave dank te betuigen voor bekomen gunst. Er zijn gevallen bekend waarbij de heilige het mirakel weer ongedaan maakt wanneer hij niet de erkentelijkheid krijgt die hij verwacht, en zelfs straffen uitdeelt aan zeer nalatige en ondankbare beneficiarissen⁴²⁶.

Bij dit alles hebben we nog niets gezegd over de Vita van Lewinna, waarmee het eerste boek van de HT afgesloten wordt. Daar is een goede reden voor, want zoals we zeiden, is over Lewinna's leven quasi niets met zekerheid bekend. Hoeft het dan nog te verbazen, dat Drogo's summiere Vita geen biografische gegevens wil verstrekken, maar zich vooral concentreert op enkele stereotiepe kenmerken van de *virgo et martyr*, te weten kuisheid en een vrome levenswandel. An sich is dat geen groot probleem: wat telt voor de hagiograaf en zijn tijdgenoten is het *Nachleben* van Lewinna, met andere woorden de *virtus* die ze na haar dood

⁴²⁵ HT, § 69.

⁴²⁶ D. Defries, *op. cit.*, pp. 260-261.

tentoonspreidt is vele malen belangrijker dan wat ze effectief tijdens haar leven al dan niet gedaan heeft.

Cruciale elementen in de HT zijn enerzijds de overbrenging met, het belangrijkste van al, de volle goedkeuring en steun van Lewinna zelf, en anderzijds het feit dat ze met mirakelen van allerlei slag – genezing, maar ook wondertekenen zoals het zwetend kruis van Leffinge – wist te bewijzen dat haar relieken niet alleen authentiek, maar ook het vereren waard waren. Toch lazen tijdgenoten de HT waarschijnlijk niet als 1 geheel. Manuscript 19 uit de stadsbibliotheek van Sint-Winoksbergen draagt markeringen bij passages die wellicht op haar feestdag werden voorgelezen, m.n. over de wijn waarin haar botten waren gewassen, die naderhand mirakels verrichtte. Andere fragmenten waren dan weer vermoedelijk bedoeld voor stille lectuur door de monniken⁴²⁷.

Samengevat biedt de HT de lezer een indringende kijk op de inspanningen die een kloostergemeenschap diende te leveren om een volstrekt onbekende heilige in haar streken te introduceren en te zorgen dat haar cultus vaste voet aan de grond kreeg. Toch moeten we de mogelijkheid openhouden dat Drogo's tijdgenoten meer bronnen over Lewinna bezaten dan enkel de HT. Deze bedenking doet uiteraard niets af aan de grote mentaliteitshistorische waarde van het werk, dat praktisch vanuit het niets een Angelsaksische maagd en martelares tot de Bergse patroons wist te verheffen.

4.6. De VG teruggeschonken aan de Bergse hagiografie

Ironisch genoeg heeft Drogo een groot deel van de hedendaagse belangstelling voor zijn leven en werk te danken aan een tekst die pas sinds 1926 met zekerheid aan hem kan worden toegeschreven. Slechts dankzij het pionierswerk van de eminente bollandisten Maurits Coens en Albert Poncelet werd de VG, na bijna negen eeuwen quasi te zijn vergeten, als het ware herontdekt in handschrift 716 van de Stadsbibliotheek van Sint-Omaars, een kopie van het befaamde *Magnum*

⁴²⁷ Ibidem, p. 263.

legendarium Flandriae, een verzameling heiligenlevens die in alle Vlaamse kerken en kloosters werd gelezen⁴²⁸.

Toen de West-Vlaamse bollandist Jan-Baptist Du Sollier (Sollerius) in 1720 uit persoonlijke devotie tot de Gistelse martelares de uitgave van de *Acta sanctae Godelievae* op zich nam, kende hij drie teksten, te beginnen met een Vita uit de 14^e eeuw door de zgn. Anonymus Gistellensis, die Sollerius ten onrechte identificeerde als een geestelijke uit Gistel. Deze auteur heeft de VG onder ogen gehad: hij citeert de *incipit (Benignitas Omnipotentis)* en kent Drogo, die hij *vitae Virginis primus conscriptor* en verderop *venerabilis Drogo monachus* noemt. Sint-Winoksbergen is hem evenmin onbekend; desondanks plaatst hij Drogo als monnik in – waarschijnlijk zijn eigen – Sint-Andriesabdij te Brugge, en maakt er ook pastoor van Gistel van⁴²⁹.

Du Sollier ging op zoek naar de brontekst van de Anonymus, en dacht de authentieke Drogo gevonden te hebben in een handschrift uit de Sint-Pietersabdij te Oudenburg, hem toegestuurd door de Brugse kanunnik Lodewijk de Wale. In navolging van de Anonymus noemde hij Drogo een Gistels monnik en pastoor. Dat kon uiteraard niet kloppen, want de VG is opgedragen aan bisschop Radboud, die overleed in 1098, terwijl de Sint-Andriesabdij pas in 1100 werd gesticht. Bovendien ontbrak in het – verloren gegane – Oudenburgse handschrift de *incipit Benignitas Omnipotentis*, die de Anonymus wel vermeldt, zodat Sollerius zeker niet de VG had onderzocht⁴³⁰.

Dat weerhield hem er niet van de Oudenburgse Vita te publiceren in de *Acta Sanctorum*, onder de titel *Vita auctore Drogone monacho et sacerdote, ex Ms. coenobii Aldenburgensis numquam antehac sincere et integre edita*. Die precisering was nodig, want reeds in 1573 had de kartuizer Laurentius Surius (1522-1578) deze tekst uitgegeven na ze, volgens zijn drieste maar goedbedoelde methode, te hebben ‘gecorrigeerd’ – wat er in de praktijk op neerkwam dat hij de Vita nagenoeg volledig herschreef. Toch nam Sollerius het resultaat op in zijn

⁴²⁸ Dit handschrift is voorwerp van een grondige studie door Fr. Dolbeau, ‘Le légendier de l’abbaye cistercienne de Clairmarais’, *AB*, 91 (1973), pp. 273-286. Zie ook: idem, ‘Nouvelles recherches sur le *Legendarium Flandrense*’, *Recherches augustiniennes*, 16 (1981), pp. 399-455.

⁴²⁹ A. Hoste, ‘Kritische bemerkingen bij de Latijnse legende van S. Godelieve door de Anonymus Gistellensis’, *SE*, 20 (1971), pp. 311-312.

⁴³⁰ N.N. Huyghebaert, ‘Inleiding’, in: N.N. Huyghebaert & S. Gyselen, *Drogo van Sint-Winnoksbergen. Vita Godeliph*, Tielt-Bussum 1982, pp. 14-15.

dossier, onder de onheilspellende titel: *Vita et martyrium S. Godelevae, authore Drogone monacho et sacerdote Gistellensi, sed dictionem F. Laur. Surlus fere totam mutavit*⁴³¹.

Met alle misvattingen werd dus in 1926 komaf gemaakt, toen de VG door Albert Poncelet werd aangetroffen in ms. 716 van de Stadsbibliotheek van Sint-Omaars, en uitgegeven door Maurits Coens. Dit is de meest oorspronkelijke en oudste kopie van Drogo's originele tekst. Een autograaf is niet voorhanden, maar kan wel ter beschikking gestaan hebben van de kopiist die het *Legendarium Flandrense* schreef. Toch zijn er enkele dubieuze onverstaanbare passages in dit manuscript, die het vermoeden van corruptie doen rijzen. Geen wonder, als men weet dat de kopiist in kwestie negen volumes moest afhaspelen, en onmogelijk voortdurend 100% geconcentreerd kon blijven. Zelfs een ervaren kopiist als Poncelet maakte bij het overschrijven van een relatief korte tekst als de VG al een half dozijn fouten⁴³².

Aangezien Maurits Coens al zijn aandacht wilde besteden aan een – overigens ongeëvenaard – commentaar op de VG, heeft hij Coens' transcriptie integraal en ongewijzigd uitgegeven. Ter gelegenheid van een nieuwe editie in 1982, is dom Huyghebaert, op aanraden van J.M. De Smet, op het idee gekomen om het handschrift van Sint-Omaars te vergelijken met Sollerius' uitgave van de Oudenburgse Vita, in de hoop op die manier Drogo's grondtekst nog dichter te benaderen en storende maar onvermijdelijke kopieerfouten uit de vorige editie te elimineren. Gecombineerd met de zeer leesbare Nederlandse vertaling door Stefaan Gyselen, vormt deze uitgave een waardig sluitstuk van de abrupt geëindigde carrière van Nikolaas-Norbert Huyghebaert.

⁴³¹ Jammer genoeg kunnen we niet meer aandacht besteden aan de merkwaardige Oudenburgse Vita. Dom Huyghebaert biedt vooralsnog een degelijke summiere beschrijving. Zie: N.N. Huyghebaert, 'Inleiding', pp. 16-18.

⁴³² Ibidem, p. 16.

4.7. *Godeliph van Gistel: het mislukte huwelijk*

Ook voor Drogo was de VG een eindpunt. Na 1084 – hij was toen al naar eigen zeggen een oude man – heeft hij voorzover bekend niets meer geschreven, en vóór 1104 is hij wellicht overleden. Zijn naam is door zijn medebroeders bijgeschreven op de *titulus Sancti Winnoci*, het ontvangstbericht van de *rotulus* van abt Fulco van Corbie, samen met die van zijn eveneens overleden abten Rumold, Ingelbrecht en Ermengerus⁴³³. Ondanks zijn respectabele leeftijd heeft Drogo toch de opdracht vanwege Radboud, bisschop van Doornik-Noyon aanvaard om een Vita te schrijven over de vermoorde Godeliph, zijn eerste werk dat niet handelt over een der Bergse patroons. Hoe de bisschop ertoe gekomen is, een hagiograaf van buiten zijn diocees met deze taak belasten, wordt in het volgende hoofdstuk uitvoerig besproken.

Godeliph had niet alleen geen enkele aanwijsbare connectie met Sint-Winoksbergen⁴³⁴, ze was bovendien een zeer recente heilige. Tussen haar dood en de verheffing van haar relieken kan nauwelijks meer dan 15 jaar verlopen zijn; de exacte datum is nog steeds voer voor een verhit debat. Haar naamfeest wordt gevierd op 6 juli, maar volgens het *Legendarium* diende haar Vita te worden voorgelezen op 30 juli. J.M. De Smet verklaart deze anomalie door te wijzen op het feit, dat 6 juli tevens de octaafdag is van de apostelen Petrus en Paulus. De monniken van Klommeres, waar het manuscript ontstond, wilden beide feestdagen in ere houden, en volgens het kerkelijke gebruik werd de minder prestigieuze heilige, i.c. uiteraard Godeliph, dan op een latere datum (30 juli) gevierd⁴³⁵.

Drogo moest zich bijgevolg een geheel nieuwe werkwijze aanmeten. Voor de VO kon hij zich op Beda's HE baseren, over het leven van Lewinna vertelt zijn HT zo goed als niets dan vage algemeenheden, en veel van de mirakelen in zijn LM heeft hij zoniet zien gebeuren, dan wel horen vertellen uit eerste hand. Daarvoor hoefde hij zijn klooster niet eens te verlaten, tenzij misschien (in het geval van de

⁴³³ Ibidem, p. 21.

⁴³⁴ Een blik op de kaart van de Westhoek laat vermoeden dat Godeliph op haar vlucht van Gistel naar Bonen wel langs Sint-Winoksbergen moet zijn gekomen, maar dat bewijst allerminst dat ze ook de abdij heeft aangedaan, laat staan Drogo zou hebben ontmoet.

⁴³⁵ J.M. De Smet, 'De Vita Godeliph door Drogo van Sint-Winoksbergen', *SE*, 20 (1971), p. 263.

VO) naar het nabijgelegen Sint-Bertijns. Nu moest hij echter zelf naar Gistel om er informanten te ondervragen, die Godeliph bij leven hadden gekend en/of getuige waren geweest van de mirakelen die ze na haar marteldood verricht had en nog deed. Zelf heeft hij de heilige immers niet gekend.

In het vorige hoofdstuk hebben we de levensloop van Godeliph volgens de VG beknopt weergegeven. Hier concentreren we ons daarom op twee aspecten van het verhaal, namelijk, zoals de titel van dit hoofdstuk aangeeft, op haar typering als *virgo et martyr*, met daarop aansluitend een blik op haar huwelijk en de vragen die deze hele situatie, meer dan negen eeuwen na datum, nog steeds oproept.

Beide zaken zijn onontwarbaar met elkaar verweven; we kunnen het één niet beschouwen zonder aan het ander te refereren. Eenvoudige lectuur van de VG leert, dat de kern van het hele drama verscholen zit in het huwelijk tussen Bertolf en Godeliph. Het was zeker een gemakeld huwelijk, waarbij familiale en politieke belangen primeerden op eventuele gevoelens van liefde. Vrijwel onmiddellijk na hun eerste ontmoeting vat Bertolf een viscerale afkeer voor zijn verloofde op, om het met Drogo te zeggen: *‘Sed ipse eadem die qua sponsam detulit domum, jaculatus mentem ab inimico, eam odio habere coepit, tum interdum paenitere coepti, nonnumquam etiam seipsum ob peractam rem incusare’*⁴³⁶. Spijt en vertwijfeling bepalen vooralsnog zijn houding; hij is kennelijk niet onverdeeld gelukkig met de huwelijksregeling. Pas wanneer hij terug thuis is, wordt Bertolf door zijn moeder, die al meteen niets van haar schoondochter moet hebben, opgestookt tot blinde haat die culmineert in moord.

Over de mogelijke oorzaken van Bertolfs irrationele wrok tegen Godeliph is in de loop der jaren al heel wat inkt gevloeid. Jammer genoeg wordt het onderzoek terzake niet echt vooruitgeholpen door hetgeen Drogo zelf schrijft. De nieuwsgierige lezer kan zich immers niet van de indruk ontdoen, dat de hagiograaf in bepaalde cruciale passages niet alles zegt wat hij weet, zodat wij noodgedwongen onze toevlucht moeten nemen tot hypotheses.

⁴³⁶ VG, § 2.

Medische redenen liggen waarschijnlijk niet aan de grondslag van het conflict. In de weigering van Bertolf om op het advies van zijn vrienden in te gaan en te proeven van een normaal huwelijksleven, menen sommigen het bewijs voor zijn impotentie te zien. Van Drogo hoeven we op dat vlak niet de minste medewerking te verwachten: hij schrijft Bertolfs haat toe aan de pomperijen des duivels en gaat er niet verder op in. Bovendien gaat deze hypothese ervan uit dat er toch minstens een poging moet zijn geweest om het huwelijk te consumeren, terwijl de VG juist op deze vraag een ondubbelzinnig antwoord biedt. Meermaals wordt immers beklemtoond dat Bertolf alle contact – dus ook seksueel – met Godeliph angstvallig meed.

Eenzelfde bezwaar kan aangevoerd worden tegen de originele, maar bijzonder gammele theorie die gelanceerd werd door de gynaecoloog Leon Elaut⁴³⁷. Volgens hem was Bertolf tijdens de eerste huwelijksnacht zo driest tekeergegaan, dat de onervaren Godeliph een enorme psychische en emotionele schok onderging, in die mate dat ze elke verdere seksuele omgang voortaan schuwde. Elaut voegt daar nog aan toe, dat zij door die ervaring wellicht leed aan vaginisme, een psychosomatische aandoening waarbij de vagina dermate verkrampd, dat er geen coïtus kan plaatsvinden. Zijn bewijsvoering is evenwel zeer schamel, en niet alleen omwille van de quasi zekerheid dat het huwelijk nooit is geconsumeerd. De hypothese steunt zwaar op het gesprek aan de vooravond van de moord, waarbij Bertolf een deel van de verantwoordelijkheid voor het falen van hun huwelijk op zich neemt. Informatie over deze tête-à-tête kan Drogo niet van getuigen hebben vernomen, zodat we hier te doen hebben met, zoniet een fictieve, dan toch de minst historische passus van de hele VG⁴³⁸. Er is ten andere weinig reden om aan

⁴³⁷ L. Elaut, 'Een onderzoek naar de redenen waarom Bertulf van Gistel zijn bruid Godelieve verstoten heeft', *Periodiek. Maandblad van het Vlaams Geneesherenverbond*, 20 (1965), pp. 86-94. Ook Michiel English hecht in zijn – sterk geromantiseerde hervertelling van de VG – geloof aan de verkrachtingstheses, zie: M. English, *Sinte Godelieve en haar beevaart te Gistel*, Gistel 1966, p. 22.

⁴³⁸ Johan Bonny ('Het huwelijk van Godelieve van Gistel', in: S. Gyselen, H. Gryspeert, M. Vansevenant et al., *Sint-Godelieveabdij Gistel 1891-1991*, Gistel 1991, p. 34) ziet desondanks een historische kern in het verhaal. Drogo zou de mosterd dan gehaald hebben bij Lantbert en Hacca, de uitvoerders van het moordplan, waarvan Bonny terecht opmerkt, dat het loutere feit dat hun naam genoemd wordt, hun historiciteit bevestigt. Deze these veronderstelt evenwel, dat Bertolf twee ordinaire knechten in vertrouwen zou nemen over zijn intiemste bedgeheimen, en dat lijkt toch wat absurd.

te nemen dat de seksuele opvoeding te Gistel zoveel slechter was dan elders – maar zeker ook niet beter.

Toch is er één fragment dat het vermoeden sterkt, dat de oorzaak voor de huwelijksproblemen bij een van beide partners ligt. Bertolf opent het gesprek met zijn vrouw met een bekentenis: *‘Tristitiae mihi non parvae quod erga te sum tam feri animi, tamque pertinacis mentis haberi videor’*⁴³⁹, onmiddellijk gevolgd door een bedekt verwijt aan het adres van Godeliph: *‘ut nec mei presentia solere nec dulci alloquio, non communi carnis voluptate oblectere’*⁴⁴⁰. De echte schuldige voor de hele toestand is evenwel de duivel – net als in § 3 is dit de geijkte verklaring voor huwelijksproblemen zonder aanwijsbare oorzaak. Alles is daarmee nog niet verloren, zo verzekert Bertolf zijn echtgenote: hij kent immers een kruidenvrouw die verstand heeft van dergelijke zaken, en die moet Godeliph opzoeken. Na die behandeling wordt alles weer normaal.

We kunnen uiteraard niet stilzwijgend voorbijgaan aan de mogelijkheid dat Bertolf zijn vrouw maar wat op de mouw speldt, in de hoop dat ze Lantbert en Hacca gedwee zal volgen naar een afgelegen plek en zich niet al te veel zal verzetten. Gesteld dat Bertolf hier toch eerlijk is, dan werpt deze passage een verhelderend licht op de zaak. Zoals Dirk Callewaert heeft aangetoond⁴⁴¹, wijzen de specifieke richtlijnen van Bertolf op een euvel van seksuele aard bij Godeliph. Het ritueel moet ’s nachts gebeuren door een vrouw, en zijn aanwezigheid is niet vereist. Tevens verzekeren Lantbert en Hacca hun slachtoffer, dat de zaak enkel kan lukken wanneer ze blootsvoets (*pedibus nudis*, in de magie noodzakelijk voor een goed contact met de aarde), met ongekamde haren (*pansis crinibus*) en in haar nachthemd (*sola interula induta*) – naar middeleeuwse normen zo goed als naakt – op de afspraak verschijnt⁴⁴².

Wat hield dat fameuze ritueel feitelijk in? Moest Godeliph een ingreep ondergaan wegens bijvoorbeeld onvruchtbaarheid? Drogo deelt het ons niet mee; opvallend is wel zijn neutrale houding tegenover magische praktijken. Uit zijn beschrijving spreekt geen principiële afkeer, al laat hij Godeliph met het idee

⁴³⁹ VG, § 10.

⁴⁴⁰ VG, § 10.

⁴⁴¹ D. Callewaert, ‘Drogos “Vita Godeliph”: volkskundige benadering van een 11^{de} eeuwse hagiografie’, *Volkskunde*, 95 (1994), pp. 233-247.

⁴⁴² VG, § 11.

instemmen, veeleer vanuit het gelaten besef dat haar einde onafwendbaar is, en dat het geen zin heeft om haar lotsbestemming te ontvluchten, eerder dan rotsvaste overtuiging dat die tovenarij enig effect zal sorteren.

Het probleem met deze verklaring is de veronderstelling dat ten eerste niet Bertolf maar Godeliph het grootste deel van de schuld draagt, en ten tweede dat het een geneeslijke aandoening betreft. In dat geval zijn Godeliph's nachtelijke smeekbeden tot God om Bertolf tot inkeer te brengen, niets dan huichelarij, en bovendien verliest de VG dan zowat al haar aantrekkingskracht. In plaats van de godsvruchtige maagd die alle beproevingen doorstaat, ook al kan ze er niets aan doen, krijgt ze immers de allures van een koppig wicht dat nalaat zelf te handelen.

Deze these kan trouwens makkelijk worden weerlegd – de VG heeft de eigenaardigheid, dat ze elke poging om op basis van 1 passage, tot haar historische kern door te dringen, elders weer pareert, zonder klaar en duidelijk te zeggen hoe het nu *echt* was. Mocht Godeliph inderdaad (al dan niet bewust) schuld hebben aan het falen van het huwelijk, dan zou zij juist moeten bidden voor haar genezing. Dat doet ze niet: alles wat ze hoopt, is dat Bertolf zich op een dag zal gedragen zoals het een echtgenoot (*vir meus*) past en haar navenant zal behandelen⁴⁴³. Lichaam heeft hier niets mee te maken, geest des te meer: Bertolf moet zijn gedrag veranderen.

Daarenboven is, ingeval van onvruchtbaarheid bij Godeliph, moord een wel heel drastische oplossing. Een eeuw eerder had Bertolf haar makkelijk kunnen verstoten en inruilen voor een nieuwe echtgenote. Onder invloed van de Gregoriaanse hervorming was men in kerkelijke kringen het huwelijk echter gaan beschouwen als de ondeelbare (“wat God tesamenbracht, dat scheidt geen mensenmacht”) en per definitie eeuwige (“tot de dood ons scheidt”) verbintenis tussen een man en een vrouw⁴⁴⁴. Maar de aandachtige lezer zal merken, dat Drogo nergens gewag maakt van een huwelijksinzegening in aanwezigheid van

⁴⁴³ VG, § 4: ‘*Sola pernoctat, preces non sine lacrimis fundit ut suo sponso meliorem mentem Deus tribuat*’; Ibidem, § 7, r. 201-204 (pp. 50-52): ‘*Ut enim irrorarit Deus suam gratiam pietatemque ejus cordi, talia odia in me desinent, meque quemadmodum vir meus suam colet*’.

⁴⁴⁴ N.N. Huyghebaert, ‘Les femmes laïques dans la vie religieuse des XIe et XIIe siècles dans la province ecclésiastique de Reims’, in: *I laici nella « Societas Christiana » dei secoli XI e XII*, Milano 1968, p. 354 (Miscellanea del Centro di studi medioevali, 5).

een priester. Hij vermeldt enkel de verloving en het drie dagen durende huwelijksfeest. Dit lijkt een belangrijke aanwijzing dat het huwelijk als sacrament in dat deel van het graafschap Vlaanderen rond die tijd, nog niet veel voorstelde.

Hoewel het huwelijk niet wordt geconsumeerd, biedt dit toch geen geldige reden om te scheiden, zo leert ons de uitleg van de bisschop van Doornik. Bertolf moet Godeliph letterlijk en figuurlijk terug in huis nemen en zich gedragen als een waardige echtgenoot. Onvruchtbaarheid was toentertijd trouwens geen unicum, en er bestonden wellicht hoffelijker manieren waarop adellijke families dit probleem omzeilden. Dan nog, zelfs indien ze niet onvruchtbaar was, maar gewoon onaantrekkelijk in zijn ogen, hoefde ze toch niet te sterven. Vermits van adellijke koppels niet verwacht werd dat ze oprecht van elkaar hielden, kon Bertolf zich gerust beperken tot het verwekken van een erfgenaam bij Godeliph, en verder zijn lusten botvieren op vrouwen die hem meer bevielen, zonder dat daar een haan naar kraaide. De instandhouding van het huwelijk is trouwens voor Heimfried minstens net zo'n grote bekommernis als het welzijn van zijn dochter.

Drogo's relaas van Godeliphs onfortuinlijke huwelijksleven vertoont, zoals dom Huyghebaert aangeeft⁴⁴⁵, niet weinig raakvlakken met de lotgevallen van de ouders van zijn tijdgenoot Guibert van Nogent, zoals beschreven in diens *De vita sua*. Zijn moeder, geboren in de eerste helft van de elfde eeuw, werd op jonge leeftijd uitgehuwelijkt aan Evrard, een ridder uit de Beauvaisis. Ondanks haar vroomheid en kuise levenswandel, slaagde zij er niet in haar schoonmoeder te charmeren. Deze vrouw had immers de ondankbare taak, zeven dochters uit te huwelijken, en was jaloers op het geluk van anderen die daar wel in slaagden.

Gedurende zeven jaar bleef de jonge vrouw maagd, een situatie die men toeschreef aan de toverkunsten van haar boze schoonmoeder, die ten allen prijze de consumptie van het huwelijk wilde verhinderen. Terwijl Evrard door zijn omgeving aangespoord werd om te scheiden en in afwachting een concubine nam, kreeg zijn echtgenote het, net als Godeliph, hard te verduren onder de pesterijen van haar schoonfamilie. In tegenstelling tot de Gistelse heilige trok zij op eigen

⁴⁴⁵ Ibidem, pp. 350-354.

initiatief naar “een oude vrouw” die op een of andere manier de betovering verbrak, waardoor het huwelijk geconsumeerd kon worden en Guibert werd verwekt.

Waar de grondlijnen van beide teksten gelijklopen (boze schoonmoeder, ongeconsumeerd huwelijk, vijandige schoonfamilie) loopt het met Guiberts moeder merkkelijk beter af dan met Godeliph. Niet alleen brengt ze het er levend van af, dankzij de geboorte van haar zoon bewijst ze bovendien dat er van onvruchtbaarheid alvast geen sprake kon zijn. De interventie van de toverkol heeft hier een onmiskenbaar gunstig effect; Bertolf van zijn kant gebruikt haar louter als argument om Godeliph in al haar ellende nog wat dieper in de put te duwen, door haar te blameren voor zijn ontoelaatbare gedrag.

Zo openhartig als Guibert over zijn moeder vertelt, zo enigmatisch is de VG. Natuurlijk speelt in deze kwestie het feit mee, dat Drogo schrijft over een vrouw die hij enkel kent van horen zeggen. Aangaande het huwelijksconflict heeft desondanks de laatste jaren de stelling veld gewonnen, dat onze hagiograaf geen verklaring geeft omdat er simpelweg geen verklaring *is*, of het zou er een moeten zijn die alle ratio te boven gaat⁴⁴⁶. Als alle andere mogelijkheden zijn uitgeput – van medische of andere aard – komen we inderdaad tot de conclusie dat Bertolfs gedrag fundamenteel onverklaarbaar is.

Naar hedendaagse wetenschappelijke normen draagt zijn karakter zelfs enkele psychopathische trekjes, te beginnen bij de verstikkende band met zijn moeder. Bertolf is geen Norman Bates, maar het is zonneklaar wie op de Gistelse motte de lakens uitdeelt. Vader loopt er maar bij voor spek en bonen en komt nooit rechtstreeks aan het woord. Zijn inbreng in de VG beperkt zich tot het stilzwijgend steunen van zijn vrouw en zoon in hun gedeelde haat jegens Godeliph⁴⁴⁷.

Daarnaast is Bertolf ronduit geobsedeerd door het verlangen om zijn vrouw te kwellen: zijn twee voornaamste drijfveren zijn daarbij enerzijds egoïsme (*Nimium, nimium illud, inquit, habetur quod meae conjugii concessi. Dampno mihi est quod ultra est*)⁴⁴⁸, anderzijds onverholen sadisme (*Auferam itaque ab ea*

⁴⁴⁶ J. Bonny, ‘Huwelijk’, p. 37.

⁴⁴⁷ VG, § 4.

⁴⁴⁸ VG, § 5: ‘Ik geef nog te veel aan mijn vrouw, zei hij. Al wat te veel is, is schadelijk voor mij.’

colorem quo viget, mentem tollam ut ne quidem de Deo neque de se ipsa queat cogitare)⁴⁴⁹. Ten slotte toont Bertolf naarmate het drama zijn climax nadert, letterlijk en figuurlijk twee gezichten: inwendig kookt hij van woede, een gemoedstoestand die door Drogo stilistisch zo treffend wordt geregistreerd, dat men in de woordkeuze als het ware zijn afdaling naar de waanzin kan lezen⁴⁵⁰. Uiterlijk speelt hij het klaar om tegenover Godeliph zijn ware gevoelens te verbergen en de berouwvolle echtgenoot te spelen, en wel zo overtuigend, dat zij eerst niet weet wat hem bezielt wanneer hij haar komt omhelzen en kussen.

Misschien is het zinloze van Godeliphs dood misschien wel de reden waarom haar cultus heden ten dage nog zo floreert in de Lage Landen. Juist in dat gebrek aan een rationele verklaring schuilt de tragedie van haar levensloop en einde. Toch heeft ze zich in al haar beproevingen steeds vastgeklampt aan haar geloof, hoezeer ze zich ook door God verlaten moet hebben gevoeld. Die godsvrucht en de gelaten berusting in het onafwendbare van haar lot, maken van haar de perfecte martelares, in niet geringe mate geholpen door de meesterlijke pen van haar hagiograaf.

4.8. De VG als element in het canonisatieproces

Er zijn weinig heiligen die zoveel van hun populariteit te danken hebben aan hun eerste hagiograaf als Godeliph. Drogo's VG was het startsein, niet enkel voor een levendige cultus, maar vooral voor een onophoudelijke tekstproductie waarbij het legendarische steeds meer de bovenhand kreeg op het biografische. Meer dan negen eeuwen na haar dood vormt Godeliph nog steeds een inspiratiebron voor grafische kunstenaars (denk maar aan de houtsneden van Jan-Jaak de Grave in de recentste uitgave van de VG), beeldhouwers,

⁴⁴⁹ VG, § 5: 'De blos moet van haar wangen! Haar geest moet eraan, zodat ze onbekwaam wordt na te denken over God en over haar eigen situatie.'

⁴⁵⁰ VG, § 9: '*Et infra aestuans infrenibus irarum stimulis et interdum movens labra, turbida mente talia volvebat*'.

toneelschrijvers (o.a. Lagnier du Mesnil, Michel de Ghelderode en Emmanuel Looten) en componisten (het muziekdrama *Godoleva* van Edgar Tinel)⁴⁵¹.

Drogo is de gangmaker van dit alles. Maar wie Godeliph enkel kent van de zwaar aangedikte latere levensbeschrijvingen, met brood dat in houtspaanders verandert in haar voorschoot en kraaien die op haar bevel in de graanschuur wachten terwijl zij het Angelus bijwoont, zal aardig opkijken wanneer hij de VG leest. Drogo schrijft weliswaar meelevend, maar toch onthutsend sober: bij hem verricht Godeliph (bij leven althans) geen spectaculaire opeenvolging van mirakelen. Ze komt over als een vrouw van vlees en bloed, en juist die menselijkheid zet haar heiligheid nog eens extra in de verf.

Men moet zich daarbij rekenschap geven van het feit, dat Drogo geen publiek van gewone gelovigen voor ogen had. De VG is niet bedoeld om de volksdevotie te stimuleren, maar is geconcipieerd als een – weliswaar onontbeerlijk – deel van het dossier ter voorbereiding van Godeliphs *elevatio*. Deze ceremonie, die plaatsgreep op 30 juli 1084, wordt in de VG nergens vermeld, iets wat Drogo zeker gedaan zou hebben indien hij daarna was beginnen schrijven. Canoniseren was toentertijd nog geen pauselijk prerogatief, maar werd gedaan door de bisschop, i.c. Radboud van Noyon-Doornik, en die was niet in de eerste plaats geïnteresseerd in een gedetailleerde biografie van de kandidaat-heilige. Wat echt de doorslag gaf om tot canonisatie over te gaan, was haar vermogen om mirakelen te bewerkstelligen.

Nu krijgt men de indruk dat Drogo dit punt van zijn opdracht niet geheel begrepen heeft. Vier mirakelen vermeldt hij, waarbij hij expliciet refereert aan een bovennatuurlijke tussenkomst vanwege Godeliph. In meer dan een opzicht schijnen zij los te staan van de voorgaande dertien paragrafen; ze zijn mogelijk later toegevoegd. Dat is misschien een gevolg van de strenge controle die Drogo van zijn opdrachtgever Radboud (cf. infra) moest dulden. In zijn Proloog schrijft hij niet voor niets: *Attamen, venerabilis pater, antequam a multis legantur, primum tu ipse, qualiacumque sunt, haec nostra lectita, superflua recide, minus*

⁴⁵¹ R.M. de Puydt, 'De H. Godelieve in de plastische kunsten', *Vlaanderen*, nr. 200, jg. 33 (1984), pp. 161-181; Chr.-A Wauters, 'Muziek om Godelieve', *Vlaanderen*, nr. 200, jg. 33 (1984), pp. 190-192; J. Buytaert, 'Twee toneelaspecten in de Franse letteren', *Vlaanderen*, nr. 200, jg. 33 (1984), pp. 193-194.

*lucentibus viam orationis adauge, quo tua opera clareant, quae quaerunt ut amplius luceant*⁴⁵². Hij lijkt hier te zinspelen op een eerste (klad)versie van 13 paragrafen die hij ter goedkeuring aan de bisschop had voorgelegd. Radboud constateerde dat elk spoor van mirakelen ontbrak, en stuurde de tekst a.h.w. per kerende terug, met de dringende aansporing om dit euvel te verhelpen.

Weliswaar noteert Drogo in de onmiddellijke nasleep van Godeliphs dood twee wonderlijke gebeurtenissen, die echter bezwaarlijk mirakelen genoemd kunnen worden. Zoals gebruikelijk wilde men op haar begrafenis brood uitdelen aan de armen; toen men er iemand op uit stuurde om de nodige bloem te kopen stelde deze vast, dat het graan zich wonderbaarlijk had vermenigvuldigd en alle maten deed overlopen. Nergens wordt gesuggereerd dat Godeliph iets met dit wonder te maken had; de man stelt enkel vast dat er veel graan voorradig was, waarop Drogo een parallel trekt met Godeliphs welbekende liefdadigheid jegens de armen⁴⁵³.

Ondertussen was, naar men zegt, de aarde op de plaats waar zij gestorven was, veranderd in witte steen. Gelovige Gistelnaars namen die mee naar huis, en Drogo heeft kennelijk enkele exemplaren met eigen ogen gezien. Hij beschouwt hen als het bewijs vanwege voor Godeliphs verdienste en tevens als een aanduiding voor de plek waar de marteling plaatsgevonden had⁴⁵⁴. In de Brugse Sint-Godelieveabdij bewaart men ook nu nog een schrijn met dergelijke stenen. Geologisch onderzoek in 1970 heeft uitgewezen, dat het normale kalksteen betreft, waar voorts geen bijzonderheden aan te merken zijn. Vermoedelijk dienden ze oorspronkelijk als stapstenen naar de waterput waar, blijkens Drogo's getuigenis, pelgrims zich kwamen laven aan het water waaraan zij miraculeuze krachten toeschreven⁴⁵⁵.

Deze wonderen gebeurden vlak na Godeliphs overlijden. De vier mirakelen die Drogo daarop laat volgen zijn van recentere datum, getuige § 14, waarin sprake is van het jongetje Algotus dat bij haar graf van zijn verlamming wordt genezen

⁴⁵² VG, Prologus.

⁴⁵³ VG, § 12.

⁴⁵⁴ VG, § 13.

⁴⁵⁵ Vrijwel onmiddellijk na haar dood werd Godeliph dus vereerd op twee cultusplaatsen: enerzijds in de kerk waar haar gebeente berustte, anderzijds de *locus martyrii*, de waterput. Zo is te verklaren dat ook heden ten dage slechts een klein deel van haar relieken in abdij Ten Putte wordt bewaard.

en intussen al de volwassen leeftijd bereikt heeft en zelfs diaken geworden is (*At postquam in robur virile evasit, diaconatus paulatim ascendendo gradus ordinem suscepit*)⁴⁵⁶.

In het volgende mirakel wordt eveneens een lamme genezen, een vrouw ditmaal, die negen jaar voor de poorten van de Sint-Trudoabdij in Sint-Truiden vruchteloos op een mirakel had gewacht en zich, na gehoord te hebben van de wonderen die zich in Gistel voltrokken, tot bij het graf van de heilige liet brengen en daar genas. Ook dit mirakel vond geruime tijd na Godeliphs dood plaats. Ze heeft immers de tijd gehad om een faam te verwerven die zelfs tot in het graafschap Loon reikte, en dat was in tijden van voornamelijk mondelinge communicatie niet evident.

In de twee daaropvolgende mirakelen komt Godeliph niet genezend, maar bestraffend uit de hoek. De essentie is in beide gevallen dezelfde: iemand houdt zich niet aan de verplichte rust op een kerkelijke feestdag (een man gaat aren lezen, een vrouw doet haar was) en wordt daarvoor gestraft (de man blijft met zijn vingers plakken aan de aren, de vrouw kan haar roerstok niet meer loslaten). Nadat ze wanhopig hebben geprobeerd zich uit hun netelige situatie te bevrijden (hetgeen in het laatste geval resulteert in een komische scène met omstaanders die haar de stok uit de handen pogen te trekken), smeken ze Godeliph om vergiffenis voor het niet eerbiedigen van het werkverbod, en op slag zijn ze weer los.

Samengevat kunnen we stellen dat de mirakelen in de VG weinig meer zijn dan kerkjuridische elementen in het heiligverklaringsproces. Niet hun inhoud is van belang, wel het loutere feit Godeliph inderdaad de kracht heeft om ze te verrichten. Voor de cultus van Lewinna daarentegen geldt het omgekeerde: ze was al een heilige toen ze te Sint-Winoksbergen aankwam, en haar mirakelen zijn dan ook van belang om de bevolking van Kust-Vlaanderen te overtuigen dat het loont om zich tot haar te wenden. De enige die door de VG moet overtuigd worden is bisschop Radboud.

⁴⁵⁶ VG, § 14.

De mirakelen maken het canonisatiedossier compleet, zodat Godeliph nog geen twintig jaar na haar dood tot de heiligensharen wordt verheven. Ze is daar in meerdere opzichten een buitenbeentje: ze is ten eerste een leek, in een tijd die haar heiligen vooral uit de kerkelijke hiërarchie rekruteerde. Voor de periode die we hier bespreken, is zij zelfs de enige leek tout court die gecanoniseerd is. In Vlaanderen zou het tot de moord op Karel de Goede in 1127 duren, vooraleer een leek met een hagiografie bedacht werd⁴⁵⁷.

Bovendien past Godeliph niet zomaar in de categorie *virgo et martyr*, waar Lewinna reeds toe behoort. We hebben hier al herhaaldelijk de termen ‘martelares’ en ‘marteling’ gebruikt; Drogo doet het ook, zodat men makkelijk voorbijgaat aan het feit dat deze benaming strikt genomen niet klopt. Uiteraard werden eind 11^e eeuw geen christenen meer door de staat terechtgesteld, zodat wie de marteldood aspireerde, zijn heil moest zoeken in Noord- en Oost-Europa, waar nog steeds heidenen leefden die niet echt warmlieden voor pogingen tot christianisering⁴⁵⁸.

Godeliph is evenwel niet door heidenen, maar door medechristenen om het leven gebracht, hoewel de auteur van de 12^e-eeuwse *Vita Arnulfi* de inwoners van Gistel en omstreken beschreef als wreedaardige barbaren die men nog het best kon vergelijken met Scythen⁴⁵⁹. Aan haar geloof heeft ze haar martelarenpalm dus niet onleend, tenminste niet rechtstreeks. Want het is door haar godsvrucht dat ze al deze beproevingen heeft doorstaan: het instandhouden van haar huwelijk.

Drogo portretteert Godeliph als een zeer wilskrachtige vrouw. Zelfs wanneer haar dagelijks rantsoen gereduceerd is tot een half broodje per dag, wil ze toch niet verzaken aan haar belofte om haar voedsel, hoe weinig ook, met de armen te delen⁴⁶⁰. Anderzijds blijft ze Bertolf steeds verdedigen, hoe menonwaardig hij haar ook behandelt. Ze duldt niet dat men in haar nabijheid kwaad spreekt over hem en blijft geloven, dat hij op een dag helemaal zal bijdraaien. Wie haar

⁴⁵⁷ J. Deploige, ‘Political Assassination and Sanctification: Transforming the Discursive Customs after the Murder of the Flemish Count Charles the Good (1127)’, in: J. Deploige & G. Deneckere, *Mystifying the Monarch: Studies on Discourse, Power and History*, Amsterdam 2006, p. 42.

⁴⁵⁸ Ibidem, *loc. cit.*

⁴⁵⁹ H. Platelle, ‘Violence’, p. 109.

⁴⁶⁰ VG, § 5.

beklaagt omdat ze nooit de geneugten van het huwelijk zal kennen, dient ze kortdaat van antwoord: rijkdom of wereldse zaken interesseren haar niet, en men moet niet denken dat ze ongelukkig is⁴⁶¹.

Godeliph fungeert dankzij de VG als het prototype van de christelijke gehuwde vrouw, volgens de moraal die zich in de loop van de Gregoriaanse hervorming ontwikkelde. Meteen komen we bij het andere aspect van haar verering: haar maagdelijkheid. Nu is maagdelijkheid logischerwijs onverzoenlijk met de huwelijks staat: Godeliph *virgo* noemen staat dus gelijk met een flagrante contradictie. Maagden, zeker heilige, schuwden het huwelijk en konden bijwijlen op goddelijke assistentie rekenen wanneer zij een al te geestdriftige aanbieder dienden af te schudden, zoals de heilige Amalberga van Temse, die achternagezeten werd door de verliefde Karel Martel, maar kon ontkomen door op de rug van een steur de Schelde over te steken⁴⁶².

Technisch gesproken bestaat evenwel geen bezwaar om Godeliph maagd te noemen; we kunnen er immers van uitgaan dat haar huwelijk nooit is geconsumeerd. In de VG komt de term niet voor, en ook de vroegste sporen van haar cultus vereren Godeliph niet als maagd, maar als echtgenote. Ze is feitelijk een maagd tegen wil en dank: ze beseft maar al te goed waarom ze aan Bertolf is uitgehuwelijkt en vraagt niets liever dan dat hij haar – niet in het minst op seksueel vlak – als zijn echtgenote behandelt. Haar *virginitas* wordt in de iconografie dan wel als een van haar Vier Kronen afgebeeld, het is eerder een troostprijs dan een eretitel⁴⁶³.

⁴⁶¹ VG, § 8.

⁴⁶² D. Weinstein & R.M. Bell, *Saints & Society. The Two Worlds of Western Christendom, 1000-1700*, Chicago-London 1982, pp. 77-78 (heilige maagden). Voor de legende rond Amalberga, zie: J. & A. Claes & K. Vincke, *Sanctus. Meer dan 500 heiligen herkennen*, Leuven 2003, pp. 271-272.

⁴⁶³ Het vierkronenmotief wordt voor het eerst gebruikt en toegelicht op de zgn. Godelievetafel, een zestiende-eeuws kastje met twee luiken, dat bewaard wordt in de abdij Ten Putte. Aan elk van de vier 'Staten' van Godeliph is een bloemensymboliek verbonden: *Virgo* (maagd, viooltje), *Conjugata* (gehuwd, witte lelie), *Relicta* (verstoten, akelei), *Martyrisata* (martelares, rode roos). Zie: R.M. de Puydt, art. cit., pp. 166-167, alsook: M. English, *Godelieve van Gistel*, Brugge 1944, pp. 90-103.

4.9. *De monnik, de hagiograaf en de vrouw*

Drogo heeft in zijn carrière twee vrouwelijke heiligen in een hagiografie gevat, en vele andere anonieme vrouwen laten opdraven als getuige of begunstigde van mirakelen rond de schrijnen der Bergse patroons. We kunnen dan ook niet voorbijgaan aan de vraag naar Drogo's visie op de vrouw in het algemeen. Het antwoord is niet vanzelfsprekend en complex: als benedictijn heeft hij immers zijn roots in een monastieke traditie die vrouwen allerm minst als gelijkwaardig aan mannen beschouwde, en hen naar analogie met het scheppingsverhaal een rol als werktuig des duivels toedichtte. Zeker Sint-Bertijns, waar hij minstens een deel van zijn opleiding genoten heeft, was een bastion van virulente misogynie, in die mate dat zelfs voor een overleden gravin (i.c. Elftrudis, gemalin van Boudewijn II)⁴⁶⁴ de poort gesloten bleef.

Drogo heeft zich desalniettemin enigszins kunnen losmaken van dergelijke vooroordelen. Wanneer hij vrouwen in de VG beschrijft als onbestendig van karakter en gewillige prooien voor wereldse geneugten, dan is dat enkel om Godeliphs onbuigzame wil en vrome nederigheid des te beter uit de verf te laten komen. Dergelijke beschrijvingen zijn trouwens minder de expressie van persoonlijke sentimenten, dan wel een plichtsbewuste toegeving aan de gangbare opinie, die zijn tijdgenoten uit de werken van Augustinus en Hiëronymus putten. Het portret van de bekoorlijke Godeliph, met sneeuwblanke huid en gitzwarte haren en wenkbrauwen, is een oprechte beschrijving van haar schoonheid, die mijlenver afstaat van de idee, dat knappe vrouwen bij uitstek gewantrouwd moeten worden als gedaanten van Satan. Voor Drogo is het uiterlijk in dit geval de spiegel van een even mooie inborst. Impliciet vindt men er zelfs een verwijt aan het adres van Bertolf terug: welke dwaas zou zo'n bevallig meisje nu immers niet als echtgenote willen⁴⁶⁵?

Godeliph is niet de enige wiens schoonheid door Drogo is opgemerkt. Niemand van zijn lezers heeft de heilige Lewinna ooit in levenden lijve kunnen aanschouwen, maar wanneer ze zich in visioenen aan o.a. Balgerus en een zieke

⁴⁶⁴ Cf. *supra*.

⁴⁶⁵ N.N. Huyghebaert, 'Drogon', pp. 244-246.

Bergse vrouw vertoont, doet ze dat in de gedaante van een knappe jonge vrouw (*speciosi et admodum reverendi vultus puellae*)⁴⁶⁶. Diezelfde heilige besluit dat het zieke meisje dat tot haar bidt, moet sterven in plaats van genezen, waarop het kind een bad neemt en haar beste kleren aantrekt, alvorens definitief afscheid te nemen van haar ouders. Nergens ventileert Drogo ook maar enige blijk van afkeuring voor een daad die zijn tijdgenoten tot een daverende reprimande tegen de ijdelheid van het zwakke geslacht zou hebben geïnspireerd⁴⁶⁷.

Over oudere vrouwen spreekt hij niet minder sympathiek, denk maar aan de edele dame die door tussenkomst van Winok weliswaar van haar doofheid genas, maar nog steeds haar dagen in armoede moest slijten, waarop gravin Adela haar in een daad van barmhartigheid onder haar hoge bescherming nam⁴⁶⁸. Of de bejaarde buurvrouw van een gezin met een doof kind: toen zij hen bezocht om te vertellen wat Lewinna haar in een visioen had medegedeeld, werd ze buitengejaagd omdat men haar van hebzucht verdacht. Maar, zo merkt Drogo op, enkel God kan in de harten der mensen hun ware bedoelingen ontwaren; mensen zien enkel de – al te vaak misleidende – buitenkant⁴⁶⁹.

Respect voor vrouwen is dus nooit veraf in Drogo's oeuvre. Soms spreiden zij zelfs meer karakter en sterke wil tentoon dan de mannen. Desondanks heeft het tot het einde van zijn leven geduurd voor hij zich helemaal kon ontworstelen aan het patente wantrouwen tegenover vrouwen dat de Bergse hagiograaf zowat met de paplepel is meegegeven. Hem een feminist avant la lettre noemen gaat te ver, maar niemand kan het pleidooi voor gelijkheid tussen beide seksen wat betreft het ontvangen van de goddelijke genade ontgaan, dat kernachtig verrat ligt in de beroemde *incipit* van de VG: *'Benignitas Omnipotentis **utrum sexum ad suam misericordiam vocat**'*⁴⁷⁰.

Drogo blijft natuurlijk een kind van zijn tijd, en dat laat zich wel merken aan zijn opvattingen omtrent het huwelijk. In navolging van Paulus in de eerste brief aan de Korinthiërs, acht hij maagdelijkheid en seksuele onthouding

⁴⁶⁶ HT, § 69.

⁴⁶⁷ HT, § 60.

⁴⁶⁸ LM, § 15.

⁴⁶⁹ HT, § 72.

⁴⁷⁰ VG, § 1.

fundamenteel superieur aan het gehuwde bestaan. Samen met de Apostel realiseert hij zich echter evenzeer dat het ascetische kuisheidsideaal voor de meeste mensen te hoog gegrepen is, zodat diegenen die het aan wilskracht ontbreekt niet moeten streven naar een onbereikbaar doel. Of om het met Paulus te zeggen: ‘Indien zij zich niet kunnen beheersen, laten zij dan trouwen. Want het is beter te trouwen dan van begeerte te branden’⁴⁷¹.

Zoals we zeiden, koestert Godeliph zelf niet de minste aspiraties in de richting van een maagdelijk bestaan. Betreffende het doel van het huwelijk redeneert zij zeer nuchter, en het is met des te meer spijt dat ze moet vaststellen hoe Bertolf er alles aan doet om geen normale betrekkingen met haar aan te gaan. Deze overpeinzingen houdt ze echter voor zichzelf, en wanneer iemand haar komt beklagen over het feit dat ze nooit de geneugten van het huwelijk zal kennen, antwoordt ze spottend:

*Haud equidem curo illecebras corporis et parvipendo divitias mundi transeuntis. Nam instabile est quicquid videmus, quicquid tenemus, quicquid nondum tenendo habere cupimus. Nam nec ipse homo permanet. Velox enim hora hunc dissolvit et juxta summam verae rei omnis caro flori herbae comparatur, qui modo floret, post paululum succisus arescit*⁴⁷².

Godeliph trekt zich van al deze praat niets aan: aardse geneugten interesseren haar nauwelijks, niet wegens hun intrinsieke slechtheid, dan wel omdat ze zo vluchtig zijn als koren in de wind en het geen zin heeft om ernaar te verlangen. De *contemptus mundi* die in deze passus in het oog springt, stoelt dan ook niet op een categorieke afwijzing van seksueel genot. Haar woorden zijn eerder een bevestiging dat ze een diep inzicht heeft verworven in de christelijke leer. Op dat gebied hoeft ze zeker niet voor mannen onder te doen, integendeel: in dezelfde paragraaf signaleert Drogo dat hij monniken kent en gezien heeft, die spiritueel gesterkt werden door Godeliphs zalvende woorden, hoewel hij kan getuigen dat ze allesbehalve onervaren waren in de strijd tegen het kwaad⁴⁷³.

⁴⁷¹ 1 Kor. 7:9.

⁴⁷² VG, § 8.

⁴⁷³ VG, § 8: *Testor communem fidem mortalium, qui haec, qualiacumque cum sint, cudo, et scisse et vidisse me monachos exercitatos dote summae pudicitiae, studio bonae voluntatis praeditos in*

4.10. *Besluit*

Tot besluit kunnen we concluderen dat Drogo's beeld van de vrouw flink afwijkt van de onbuigzame misogynie die men bij contemporaine auteurs aantreft. Hij beschrijft zowel Lewinna als Godeliph met veel genegenheid, maar draagt ook gewone vrouwen een warm hart toe. Tegenover maagdelijkheid en onthouding neemt hij, zeker in het geval van de Gistelse heilige, een vrij pragmatische houding aan. Het martelaarschap daarentegen interpreteert hij behoorlijk ruim: er hoeven geen moordlustige barbaren aan te pas te komen, Godeliph heeft de martelarenpalm verworven door de onverstoorbare lijdzaamheid waarmee ze haar kruis in navolging van Christus heeft gedragen. Net als Hij torste ze de last van verwijten waar ze geen schuld aan had, maar nooit nam haar geloof af.

Drogo heeft letterlijk en figuurlijk zijn hart en ziel aan het schrijven van de VG gewijd. Deze tekst is de vrucht van een jarenlang priesterschap, waarin hij aanzienlijke levenservaring heeft opgebouwd en zodoende een enorme mensenkennis heeft vergaard. Hij houdt van mensen, net als Godeliph. Welke bij zichzelf ontleende karaktertrekken hij haar nog heeft meegegeven, valt moeilijk te zeggen, maar 1 ding staat vast: zelden hebben heilige en hagiograaf elkaar zo goed gevonden. Als de Godelieveprocessie in de 21^{ste} eeuw nog steeds op de eerste zondag na 6 juli uitgaat, dan hebben de Gistelnaars dat te danken aan Drogo. Een mooier orgelpunt van zijn carrière als hagiograaf is nauwelijks denkbaar. Hij die eens begon in de voetsporen van de grote Beda, heeft nu zelf de weg geplaveid naar een cultus die anno 2007 volop bloeit en het beste in auteurs, kunstenaars en componisten, maar bovenal gewone gelovigen, naar boven brengt.

summa virtutum resistendi quibusque bono contrariis, et aedificatos esse dulci exhortatione et pariatores animi obviare quibusque vitiorum'. Drogo zegt niet dat de monniken in kwestie Godeliph in levenden lijve hebben ontmoet, alleen dat ze haar woorden vernomen hadden. Over welke monniken gaat het? We moeten ons behelpen met gissingen, maar Huyghebaert meent, dat we hen moeten zoeken in de priorij van Roksem, een bijhuis van Sint-Bertijns. De hagiograaf kan hen echter ook in Sint-Winoksbergen ontmoet hebben. Zie: N.N. Huyghebaert, 'Drogon', p. 248.

5 *Rex et sacerdos, rex justus*: adeldom in de Bergse hagiografie

5.1 *Inleiding*

In dit hoofdstuk willen we wat dieper ingaan op de cultus van de heilige Oswald van Northumbria zoals die leefde te Sint-Winoksbergen. We moeten in het bijzonder onderzoeken in hoeverre men er de verering spiegelde aan het Engelse model, dan wel of men eigen lokale accenten aanbracht en zo ja, in welke mate. Na een korte kennismaking met Beda's Oswald leggen we dit portret naast Drogo's Oswald, en kaderen dit binnen de algemene kennis inzake heilige koningen en de algemene contemporaine opvattingen omtrent het martelaarschap. Tevens vragen we ons af hoezeer de VO en de beide sermoenen geschreven zijn met een concrete wereldlijke machthebber in het achterhoofd, i.c. uiteraard de graaf van Vlaanderen. Hierbij zullen we ook andere teksten uit het hagiografisch dossier betrekken.

Daarnaast nemen we nogmaals de VG ter hand, ditmaal om uit te pluizen welke complexe mechanismen er schuilgaan achter deze tekst over een contemporaine heilige in een turbulente tijd. Nadat we in hoofdstuk 3 Drogo's spiritualiteit hebben onderzocht, zullen we hem nu trachten te plaatsen in de complexe politieke situatie in het graafschap Vlaanderen.

5.2 *Oswald volgens Beda Venerabilis*

Het trio patroons van Sint-Winoksbergen wordt vervolledigd door de heilige Oswald. Over diens leven zijn we vrij uitvoerig ingelicht door Beda Venerabilis' *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* (HE), en hoewel er ook oudere bronnen voorhanden zijn, m.n. uit het Ierse koninkrijk Dál Riada, waar Oswald was opgegroeid, en het klooster Iona dat door hem werd gesticht, blijft Beda's versie

het frequentst bestudeerd⁴⁷⁴. Omstreeks 605 zou, volgens de HE, Oswald geboren zijn in Bernicia, het noordelijkste Angelsaksische koninkrijk dat al sinds medio zesde eeuw door zijn voorouders werd geregeerd. Zijn heidense vader Æthelfrith, die regeerde van 592 tot 616, was verantwoordelijk voor een gevoelige uitbreiding van het territorium, ten koste van de christelijke Britten en het aangrenzende koninkrijk Deira, dat hij annexeerde. Om de unie, die de naam Northumbria kreeg omdat het gebied in het zuiden werd begrensd door de rivier de Humber, te bezegelen, trad hij in het huwelijk met Acha, dochter van de afgezette koning van Deira en moeder van Oswald⁴⁷⁵.

In 616 werd Æthelfrith bij wijze van wraak echter vermoord door Edwin, broer van zijn echtgenote en troonopvolger van Deira, die nu de macht greep. Uit vrees voor een aanslag op hun leven moesten Oswald en zijn broers vluchten naar het westen van Schotland, waar de Ieren het koninkrijk Dál Riada hadden gevestigd. In de loop van zijn zeventien jaar durende ballingschap bekeerde de Northumbrische troonpretendent zich onder hun invloed tot het christendom. Toen Edwin op zijn beurt in 633 door de Britse vorst Caedwalla werd gedood, stond niets een terugkeer van Oswald nog in de weg⁴⁷⁶.

De jonge koning voelde er echter niets voor, de troon te bestijgen met de hete adem van Caedwalla in zijn nek. Pas nadat hij diens leger beslissend had verslagen bij Heavenfield (634), een confrontatie waarbij de Brit was gesneuveld, kon hij een begin maken met zijn regering, die onder meer door zijn sterk op expansie gerichte politiek een verderzetting was van Æthelfriths koningschap. Dit beleid ging hand in hand met een doorgedreven kerstening van Northumbria, een onderneming die hij op touw zette in nauwe samenwerking met de heilige Aidan, een Ierse bisschop aan wie hij de abdij van Lindisfarne schonk⁴⁷⁷.

Acht jaar later kwam er een gewelddadig einde aan Oswalds heerschappij, toen hij sneuvelde in de slag bij Maserfield tegen de heiden Penda, koning van Mercia.

⁴⁷⁴ D. Defries, *Constructing the Past in eleventh-Century Flanders: Hagiography at Saint-Winnoc*, Ohio 2004, pp. 109-110. De opmerkelijkste van de overige bronnen is wellicht de *Vita s. Columbae*, ongeveer zestig jaar na Oswalds dood door Adomnán, negende abt van Iona, op schrift gesteld. Daarin wordt een parallel getrokken tussen de koning van Northumbria en de Israëlitische koningen uit het Oude Testament.

⁴⁷⁵ Ibidem, p. 110.

⁴⁷⁶ Ibidem, p. 111.

⁴⁷⁷ D. Defries, p. 111.

Trouw aan de voorouderlijke tradities, liet deze het lijk van zijn vijand in stukken hakken en diens handen en hoofd aan een paal spijkeren, als een soort offergave aan Wodan⁴⁷⁸. Ironisch genoeg maakte deze daad van verachting het Oswalds nazaten juist mogelijk diens relieken te verspreiden over verschillende plaatsen, zodat zijn cultus al gauw een grote bloei kende⁴⁷⁹.

Dat is, in een notendop, het levensverhaal van de heilige Oswald. We hebben hoger reeds uiteengezet welke hoge toppen zijn cultus, quasi onmiddellijk na zijn overlijden, bij de christenen op de Britse Eilanden scheerde. Hoe en wanneer men te Sint-Winoksbergen ertoe gekomen is, de koning-martelaar op de Groenberg te vereren, kunnen we echter niet met zekerheid zeggen. Evenmin staat vast *wat* men daar nu precies vereerde: uiteraard geen intact stoffelijk overschot, zelfs geen lichamelijke reliek tout court. Waar Drogo in het geval van Winok, respectievelijk Lewinna, steevast de ondubbelzinnige termen *ossa* en *corpora* hanteert, gewaagt hij voor wat Oswald betreft hoogstens over *reliquiae*. Zoals hoger gezegd vormde het slagveld van Maserfield reeds vroeg het toneel voor een actieve pelgrimage. Miraculeuze helende krachten werden toegedicht aan zowel de splinters van de paal waaraan Oswalds verminkte lijk was bevestigd, als aan aarde van de plaats waar hij was gevallen. Beide *brandea* waren erg in trek, en van de heilige Willibrordus is geweten dat hij steeds dergelijke splinters bij zich droeg. Vermoedelijk was dit wat men in Sint-Winoksbergen bezat en vereerde, alvorens in 1221 een echte lichaamsrelik naar het klooster werd getransfereerd⁴⁸⁰.

In dit hoofdstuk zullen we het hagiografisch dossier van Oswald in Sint-Winoksbergen eens van naderbij onderzoeken. Na een korte situatieschets omtrent het ontstaan van deze teksten, respectievelijk de *Vita Oswaldi* (VO)⁴⁸¹,

⁴⁷⁸ R. Folz, 'Saint Oswald roi de Northumbrie', *AB*, 98 (1980), p. 51.

⁴⁷⁹ Zoals we in het eerste hoofdstuk reeds zeiden, bracht zijn zoon Oswin het hoofd over naar Lindisfarne en de handen en armen naar Bamborough. Het overige gebeente werd door Osthryda, Oswins dochter, aan het klooster van Bardney geschonken.

⁴⁸⁰ Sigebertus Gemblacensis, *Continuatio Bergensis*, ed. L. Bethmann, in: *MGH SS*, VI, 1844, pp. 438-441.

⁴⁸¹ *Vita sancti Oswaldi*, ed. J. Pinius, in: *AASS*, Aug. II, Antverpiae 1735, pp. 94-102 [BHL 6362].

het *Sermo primus* (S1) en het *Sermo secundus* (S2)⁴⁸², besteden we ten eerste aandacht aan de plaats die zij innemen binnen de ontwikkeling van Drogo's oeuvre en stijl. Vervolgens staan we stil bij het beeld dat Drogo schept van de koning-martelaar: we gaan na in hoeverre dit beeld past binnen de 'koninklijke' hagiografie in het algemeen, en proberen Drogo's visie te koppelen aan de contemporaine politieke situatie in het graafschap Vlaanderen. Aansluitend daarop volgt een bespreking van de ietwat abstracte notie 'adeldom' in de rest van de *opera Drogonis*.

Het zou een understatement zijn, te beweren dat Drogo's VO zich nooit echt op veel wetenschappelijke belangstelling heeft mogen verheugen. Zoals de auteur zelf ruitertoegeeft, bestond zijn werkwijze voornamelijk uit het exciperen en opnieuw ordenen van relevante passages uit Beda's HE⁴⁸³. Drogo's verantwoording, dat hij weliswaar de volgorde van de hoofdstukken heeft vastgelegd, *sed esse beati Bedae presbyteri dilucidata stylo*⁴⁸⁴, overstijgt de clichématige nederigheid, en dient meer ter bevestiging van wat ook zijn belezen tijdgenoten makkelijk konden verifiëren. Immers, van de 42 paragrafen in de VO komen er maar liefst 38 linea recta uit de HE, hetzij ongeveer 90 %⁴⁸⁵. Ook de beide sermoenen lijken op het eerste zicht niet meer dan reprises van twee symbolisch geladen passages uit Oswalds leven, gelardeerd met wat moraliserend commentaar.

Gebrek aan interessante nieuwe informatie over Oswald is echter niet de enige reden waarom historici dit aspect van de *opera Drogonis* tot voor kort links lieten liggen. Als bron laat de VO zich namelijk slechts moeizaam ontsluiten; het is een hermetische tekst die, om het met David Defries te zeggen, elke historische analyse lijkt te weerstaan⁴⁸⁶. Er zijn in het beste geval louter stilistische indicaties en veronderstellingen om de VO en de sermoenen te dateren. Bovendien, en dat is belangrijker, weigeren ze alledrie hardnekkig ook maar het

⁴⁸² N.N. Huyghebaert, 'De twee sermoenen van Drogo van Sint-Winnoksbergen over de koning-martelaar Oswald', *Ons geestelijk erf*, 56 (1982), pp. 105-108 [BHL 6363 & 6364].

⁴⁸³ VO, Prologus auctoris, § 2.

⁴⁸⁴ VO, Prologus auctoris, § 2.

⁴⁸⁵ Voor een gedetailleerde vergelijking tussen Beda en Drogo, zie: D. Defries, *op. cit.*, pp. 466-469 (Appendix B).

⁴⁸⁶ D. Defries, *op. cit.*, pp. 106-107.

kleinste detail over de Oswaldcultus in Sint-Winoksbergen vrij te geven. Drogo rept met geen woord over de feesten die ter ere van de koning-martelaar werden geobserveerd, noch over andere gebruiken die daaromtrent in acht werden genomen. Sterker nog: wie niet vertrouwd is met zijn terminologie uit de rest van zijn oeuvre, heeft er zoals gezegd volkomen het raden naar wat daar op de Groenberg überhaupt vereerd wordt.

Beide factoren zijn er verantwoordelijk voor, dat zowel de VO als de sermoenen in meer dan één opzicht in het ijle lijken te hangen. Ze *zijn* er, maar dat is dan ook alles, zo zou men denken. Toch zou het voorbarig zijn om nu al, overmand door pessimisme, de handdoek in de ring te gooien en Drogo's Oswald verticaal te klasseren. Dankzij de hoger reeds aangehaalde, zeer lezenswaardige studie van de Franse musicoloog Paul Bayart, over het manuscript 19 – de auteur noemt het weliswaar abusievelijk manuscript 14 – uit de Bergse stadsbibliotheek, bestaat er tegenwoordig geen twijfel meer over de rol die Oswald naast Winok en Lewinna vervulde in de plaatselijke afspiegeling van de Heilige Drievuldigheid⁴⁸⁷. Dom Huyghebaert heeft op zijn beurt aangetoond dat de VO haar reputatie als lelijke eendje binnen de *opera Drogonis* volstrekt niet verdient. Tevens hebben we de uitgave van beide sermoenen aan hem te danken, naar goede gewoonte voorzien van snedig, kritisch en erudiet commentaar.

Niet alles van de VO is gekopieerd uit de HE. Af en toe onderbreekt Drogo het narratief om een gedachte wat verder uit te werken of van spitant commentaar te voorzien. In de uitgave van Johannes Pinius zijn deze glossen – want ze zijn volumineus noch talrijk – typografisch van de tekst gescheiden door vierkante haakjes. Naast aangenaam vertier bieden deze korte stukjes echter bovenal een aantal belangrijke indicaties betreffende de datering van de VO. Uiteraard zou een exacte datum te veel gevraagd zijn, maar het verdict van Huyghebaert is categoriek en, voorzover dat opgaat voor een hypothese, stevig onderbouwd. Uit een passage in § 14, waarbij de vergelijking wordt gemaakt met koning David die naakt rond de Ark danst, leidt de geleerde benedictijn de jeugdige leeftijd van onze hagiograaf af. Vanaf een bepaalde leeftijd moet de monnik zich namelijk een

⁴⁸⁷ P. Bayart, 'Les offices de Saint Winnoc et de Saint Oswald d'après le manuscrit 14 de la bibliothèque de Bergues', *Annales du comité flamand de France*, 35 (1926), p. 55 e.v.

zekere ernst eigen gemaakt hebben, en hoort men dergelijke zaken niet langer grappig te vinden. Daarnaast komen in die glossen vaak termen voor die, in een monastieke context, refereren aan het noviciaat, en in het algemeen met jeugd en de (spirituele) groei naar volwassenheid te maken hebben. Ten slotte heeft Drogo de VO kennelijk niet in zijn eigen klooster geschreven; hij stuurt het immers op naar zijn broeders. Vermoedelijk was de HE niet in de Bergse kloosterbibliotheek voorradig, en waar anders dan in het naburige Sint-Bertijns kon hij dat werk zeker vinden? Gekoppeld aan een algemeen studieverblijf om zijn noviciaat af te ronden lijkt dat een zeer plausibele hypothese⁴⁸⁸.

Er zit echter een addertje onder het gras. Drogo heeft de verhaalstof over Oswald bij Beda niet herschikt voor zijn plezier of louter om esthetische redenen, maar, om het met zijn eigen woorden te zeggen: *‘in ordinem taxavimus; modo praeposita postponentes, modo postposita praeponentes; quippe qui historiam sequens, ubi digna oratio exigebat, praeposita sequentibus postposuit, quique uti eadem coëgit, sequentia praecedentibus orditum iri voluit’*⁴⁸⁹. En dat niet alleen, waar mogelijk heeft Drogo – zo beweert hij toch – zelf wat aanvullend materiaal geleverd, dat Beda ongetwijfeld ook had verteld indien hij niet beperkt was door de schaal van zijn werk⁴⁹⁰.

Hoewel de grenzen tussen de verschillende prozagenres in de elfde eeuw allesbehalve rigide zijn, geeft Drogo hier expliciet aan wat zijn grootste hinderpaal en tegelijk zijn voornaamste motivatie is geweest. We kunnen namelijk niet om de vaststelling heen, dat de HE niet als een hagiografisch document is geconcipieerd. Er mogen dan wel nogal wat heiligen in voorkomen, Beda wou in de eerste plaats een – zeer sterk geïdealiseerd – overzicht geven van de geschiedenis van het christendom in Engeland. Objectiviteit was dus niet zijn norm, dan wel het presenteren van een heilsgeschiedenis naar analogie van het Oude Testament, waarin de Angelen als uitverkoren volk de hoofdrol overnamen van de Joden. Dit is een cruciale notie om ook de VO beter te begrijpen: *Historia* betekent hier niet ‘geschiedenis’. Beda wilde een bijbelcommentaar afleveren, en

⁴⁸⁸ N.N. Huyghebaert, ‘Un moine hagiographe: Drogon de Bergues’, *SE*, 20 (1971), pp. 209-210.

⁴⁸⁹ VO, Prologus, § 2 .

⁴⁹⁰ VO, Prologus, § 2: *‘Tum autem ubi tanta historia adegit virum abbreviare orationem, nos paululum dilucidavimus, addentes de nostro, quae idem fortassis diceret, si brevitatis sententiarum vel materiei sineret’*.

zou wellicht geen wroeging gevoeld hebben, ingegeven door de vrees dat onschatbare historische informatie verloren zou gaan, indien hij het nooit had geschreven⁴⁹¹.

Wanneer Beda heiligen ten tonele voert, gaat hij al eens de hagiografische toer op, maar steeds moet dat genre ondergeschikt blijven aan het overkoepelende narratief. Heiligen krijgen in de HE een vermelding voorzover zij, naar het oordeel van de auteur, wezenlijk hebben bijgedragen tot de kerstening van Engeland, en dan nog worden louter hun relevante handelingen binnen dat kader belicht. Dergelijke houding moet Drogo en tijdgenoten wel problematisch en enigszins shockerend hebben toegeschenen waar het Oswald betrof. Hoewel Beda niet ontkende dat deze inderdaad mirakelen had verricht, focuste hij zich toch in de eerste plaats op diens daden als koning, en zoals we hoger reeds zeiden, waren die niet weinig in het voordeel van het christendom. Merken wij overigens op dat Beda, in de juiste omstandigheden, wel een begenadigd hagiograaf was, maar voor het schrijven van de HE diende hij als het ware te switchen naar een ander register⁴⁹².

5.3. *Rex sanctus*

Alleen al de notie ‘heilige koning’ stond mijlenver af van het bevattingsvermogen van continentale hagiografen. In de Angelsaksische traditie waren heiligen van koninklijken bloede prominent vertegenwoordigd, om soms voor de hand liggende redenen als de keuze voor een leven als monnik, non of pelgrim en het inherente verwerpen van het aardse bestaan. Maar binnen diezelfde traditie floreerde evenzeer het type van de koning-martelaar, die echter niet noodzakelijk aan zijn einde moest zijn gekomen in de strijd tegen de heidenen. Volgens berekeningen van David Rollason zijn maar liefst twaalf

⁴⁹¹ D. Defries, ‘St. Oswalds Martyrdom: Drogo of Saint-Winnoc’s *Sermo secundus de s. Oswaldo*’, in: M. Ziegler (red.), *Oswald, King and Saint: His Britain and Beyond (The Heroic Age, 9, October 2006)*, § 15.

⁴⁹² Ibidem, § 14. Zo schreef Beda een Vita over de heilige Cuthbert (†687), waarin hij focuste op diens persoonlijke deugden, terwijl Cuthberts proselytisme en zijn verwezenlijkingen als abt van Lindisfarne in de HE aan bod kwamen.

heilige koningen en prinsen door toedoen van – christelijke – moordenaars om het leven gebracht, zonder dat dit ook maar iets afdeed van hun status als martelaar. Een gewelddadige dood, gepaard met een connotatie van verraad, volstond blijkbaar⁴⁹³.

Op het vasteland waren koninklijke heiligen vóór de tiende eeuw uiterst zeldzaam. In de vroege Middeleeuwen vond men vooral heiligen onder prelaten en andere geestelijken, eerder dan in koninklijke families. De bronnen maken slechts melding van twee koningen (Judicaël van Bretagne [†647/658] en Sigismond van Bourgondië [†523]), twee prinses (Chlovald [†560] en Hermenegild [†585]) en vier koninginnen (Clothilde [†545], Ultrogotha [zesde eeuw], Radegonde [†587] en Balthilde [†680]). Daarenboven was koninklijke afstamming naar West-Europese normen eerder een obstakel dan een pluspunt om heilig verklaard te worden. Binnen de continentale traditie leefde immers nog sterk het idee dat waarachtig christelijk leven en tegelijk wereldlijke macht hanteren, een fundamentele contradictie inhield. Waren de eerste heiligen, de martelaren, niet gestorven doordat ze in de vurige belijdenis van hun geloof in conflict kwamen met de wereldlijke overheid, i.c. de Romeinen? Kon iemand beide contradictorische gegevens feitelijk belichamen, m.a.w. was de notie *rex sanctus* wel valide?

De verklaring ligt in het feit dat koninklijke heiligen op verschillende manieren dankzij hun persoonlijke *virtus* aan deze last wisten te ontsnappen, een daad die natuurlijk een aanzienlijke opoffering vergde: abdicatie, en afscheid nemen van het werelds bestaan. Uitzondering op deze regel is de heilige Sigismond. Nadat Chlodomer, zoon van Clovis, zijn koninkrijk Bourgondië had veroverd, werden hij en zijn familie onthoofd, waarna de lijken in een put werden gedumpt. Meer had de abt van Saint-Maurice-d'Agaune, in het huidige Zwitserland, niet nodig om de stichter van zijn abdij de marteldood toe te dichten. Blijkbaar voldeed Sigismond daarmee aan de criteria om als een heilige te worden vereerd, want op gebied van christelijke normen en waarden scoorde de Bourgondische koning niet bepaald schitterend. In 522 had hij immers zijn eigen zoon Sigeric, die hij verdacht van verraad, laten wurgen. Moord woog echter niet op tegen het stichten van een

⁴⁹³ Ibidem, § 9.

klooster en zelf geëxecuteerd worden, de enige twee punten die Sigismond enigszins als heilige profileren⁴⁹⁴.

Vanaf het einde van de tiende eeuw werd de dichotomie tussen christelijk leven en wereldlijk koningschap, enigszins afgezwakt. In de *Vitae* van twee bekende koning-martelaars uit die periode, namelijk Wenceslas, koning van Bohemen (†929) en Edmund, koning van East Anglia (†870), is er een merkbare beeldverschuiving. Zij leefden als koningen een deugzaam leven naar christelijke normen, en de marteldood die ze stierven diende als een bevestiging van de waarachtigheid van hun geloof en tegelijk als een bekroning voor hun leven. De ideale koning-martelaar was uiteraard geen sadistische machtswellusteling, maar een goed en rechtvaardig heerser, die zich liet opmerken door zijn voorbeeldige liefdadigheid, steun aan de Kerk gekoppeld aan grote geloofsijver en die uiteindelijk de martelarendood stierf in handen der heidenen. Zowel in de *Vita s. Vencezlavi martiris* [BHL 8821] van bisschop Gumpold van Mantua als de *Vita s. Eadmundi* [BHL 2392], geschreven door Abbo van Fleury wordt de protagonist gekarakteriseerd als een *rex justus*, hoewel de onverzoenlijkheid tussen Kerk en Staat nog niet helemaal is weggevlakt. Deugzaam als ze leefden, hadden Wenceslas en Edmund hun heiligverklaring toch in de eerste plaats aan de marteldood te danken, eerder dan aan hun christelijk geïnspireerde regering⁴⁹⁵.

Tot welke typologie Beda's Oswald nu feitelijk gerekend moet worden, is een discussiepunt waarover historici het schijnbaar maar niet eens raken. Enerzijds vinden we onder de voorstanders van het traditionele beeld van de koning-martelaar een eminente naam als Robert Folz, die Oswald bestempelt als "*Le Roi martyr de la foi*"⁴⁹⁶ terwijl Susan Ridyard ervan overtuigd is dat 'he attained sanctity through martyrdom'⁴⁹⁷. In het andere kamp betoogt men dat Beda Oswalds heiligheid wilde liëren aan diens daden als koning, eerder dan aan zijn

⁴⁹⁴ D. Defries (2004), pp. 115-116.

⁴⁹⁵ D. Defries, 'Martyrdom', § 12.

⁴⁹⁶ R. Folz, *Les saints rois du Moyen Âge en Occident (VIe-XIIIe siècles)*, Bruxelles 1984 (Subsidia Hagiographica, 68), pp. 45-46.

⁴⁹⁷ S. Ridyard, *The royal saints of Anglo-Saxon England. A study of West Saxon & East Anglian cults*, Cambridge 1988, p. 243.

marteldood. Gezien de Engelse voorliefde om gesneuvelde koningen de martelarenpalm aan te reiken, heeft hij misschien wel overwogen om Oswald op een gelijkaardige manier te behandelen, hoewel hij de Northumbrische vorst – net zomin als andere vorsten in analoge situaties – nimmer expliciet als *martyr* betitelt. Dat zou dan weer geïnterpreteerd kunnen worden als een voorzorgsmaatregel, opdat de deugdzaamheid van Oswald bij leven, niet overvleugeld zou worden door zijn gewelddadige einde. Dat het mechanisme in omgekeerde richting ook werkte en zelfs succesvol was, bewijst het hoger geschetste geval van Sigismond van Bourgondië, wiens marteldood alle zonden witwaste.

5.4. De martelaar Oswald

Hoewel Beda niet voluit de kaart van de *rex martyr* heeft getrokken, is het toch waarschijnlijk dat Drogo Oswald in de eerste plaats als martelaar kende, en niet zozeer als een kampioen van de evangelisatie. Zijn werkwijze bij het compileren van de VO, en de manier waarop hij die verantwoordt, lijken in de eerste plaats een viscerale, continentale reactie op de atypische verhaaltrant die de monnik van Wearmouth en Jarrow hanteert. In een conventionele Vita komen de mirakelen op het einde, na de levensbeschrijving, maar aangezien Beda, zoals we al zeiden, in de HE niet op de eerste plaats hagiografie bedreef, vermengde hij in zijn tekst referenties aan de pelgrimage naar Heavenfield en Maserfield, met anekdotes uit Oswalds leven. Mirakelen werden immers pas in de HE opgenomen voorzover Beda ze interpreteerde als tekenen van Godswege, die bevestigden dat de Angelen inderdaad het uitverkoren volk waren.

Zo'n houding moest wel in botsing komen met Drogo's opvatting over het martelaarschap. Beda focust op Oswalds leven en werk en rapporteert diens dood, zoals steeds, vanuit het perspectief van de HE als heilsgeschiedenis: Oswald is gestorven toen hij zijn christelijk koninkrijk wilde verdedigen tegen de afgodenaanbidder Penda van Mercia; hij is voor zijn geloof gesneuveld. Wat voor Beda evident was, moet door Drogo echter zijn beschouwd als een onbegrijpelijke

contradictie. Martelaren werden immers geacht te sterven voor hun geloof en daarbij hun lot moedig te dragen, betrouwend op Christus en geïnspireerd door degenen die hen waren voorgegaan. Ze mochten minachting tonen voor hun beulen en de folteringen beschimpen, zoals de heilige Laurentius die, toen men hem levend roosterde, zijn beulen toeriep dat hij gaar was aan een zijde en gedraaid kon worden. Dat dezelfde term, die eens symbool had gestaan voor passief lijden, nu werd aangewend ter verheerlijking van een koning die, hoe godvrezend ook, niettemin door het zwaard was gevallen en ongetwijfeld zelf ook heel wat rake klappen had uitgedeeld, ging wellicht Drogo's bevattingsvermogen te boven.

Om voor zijn medebroeders een geloofwaardige en acceptabele Oswald te creeëren, diende Drogo in de VO, maar vooral de beide sermoenen, te zorgen voor een symbiose tussen enerzijds het Britse beeld van de *rex justus* en anderzijds de contemporaine, West-Europese visie op het martelaarschap. Abbo van Fleury heeft in zijn *Vita Eadmundi* een gelijkaardige stap moeten zetten, en zodoende bewezen dat beide componenten zich niet makkelijk laten versmelten. Een koning wordt immers zelden of nooit louter voor zijn geloof vermoord, maar wel door tegenstanders die uit zijn op machtsovername. Bovendien strookte de bereidwilligheid om te sterven die een martelaar sierde, niet met het ideaalbeeld van de strijdvaardige heerser die zijn tegenstanders confronteert en niet met de staart tussen de benen wegvlocht. Om dat probleem te omzeilen, liet Abbo van Fleury Edmund vrijwillig afstand doen van zijn koningschap. Hij gaf zich over aan de Denen, die zijn land waren binnengevallen, zijn naaste familie hadden afgeslacht en de bevolking terroriseerden, en verklaarde zich bereid tot de dood aangezien hij alle levenslust verloren was. Waarop de Denen hem gebruikten als schietschijf voor hun boogschutters, en de doorzeefde koning vervolgens onthoofdden⁴⁹⁸.

Oswald had zich echter nooit overgegeven, waardoor er voor Drogo geen andere weg meer overbleef dan het concipiëren van een radicaal andere typologie, gesteund op een verrassende en unieke parallel met het Oude Testament. Dat gebeurde in S2. Maar laten wij, alvorens op de zaken vooruit te lopen, eens

⁴⁹⁸ D. Defries, 'Martyrdom', § 23.

onderzoeken op welke manier S1 heeft bijgedragen tot deze merkwaardige evolutie.

5.5. Een Britse heilige in een continentaal keurslijf

De twee sermoenen kwamen ongeveer gelijktijdig tot stand met de VO. Ze zijn slechts bewaard in twee handschriften, te weten ms. 19 van de Stadsbibliotheek van Sint-Winoksbergen, f° 103 r°-109 v° en ms. 5296 B van de Parijse Bibliothèque Nationale, pp. 334-337. S1 begint met een lofzang op de deugden van de heiligen, die erover waken dat ze zich niet laten strikken door de duivel, die met zijn bekoringen steeds op de loer ligt. Vervolgens schakelt Drogo van het abstracte over naar het concrete, exemplarische niveau, met een parenetisch commentaar op § 21 uit zijn VO. Daarin wordt verteld hoe Oswald, toen hij net zat te dineren ter gelegenheid van Pasen, vernam dat zich een grote menigte behoeftigen aan de poorten van zijn kasteel had verzameld. Zonder aarzelen verbrijzelde hij daarop een kostbare zilveren schaal, en liet de brokstukken aan de bedelaars uitdelen. Bisschop Aidan, die getuige was van dit tafereel, sprak toen de profetische woorden, dat deze handen geen bederf zouden kennen (*Vivant, inquit, ipse manus*)⁴⁹⁹. Zijn voorspelling kwam uit na de slag bij Maserfield, toen bleek dat het ontbindingsproces en de elementen geen vat hadden op Oswalds handen, die aan een paal waren gespijkerd. Volgens de legende werd de arm toen opgepikt door een raaf, die ermee in een dode boom neerstreek. Terstond bloeide de boom weer op, en toen de arm op de grond viel, ontsprong er een bron op de plaats waar hij neerkwam, die later Oswestry (*Oswald's tree*) zou heten⁵⁰⁰.

⁴⁹⁹ S1, r. 42-50.

⁵⁰⁰ De raaf is een terugkerend element in de latere legenden die rond de figuur van Oswald op het vasteland werden geweven, alsook in diens iconografie. Zo vertelde men dat hij een raaf met een ring naar zijn toekomstige bruid stuurde, aangezien haar vader had gezworen, iedere vrijer van zijn dochter te zullen doden. Soms heeft de raaf in plaats van een ring, een brief in zijn snavel. Een andere legende wou immers dat Oswald bij zijn kroning de ampul met chrisma brak, waarop, analoog aan de Franse legende van de Sainte Ampoule, een raaf met nieuwe zalfolie kwam aanvliegen, vergezeld van een brief waarin stond dat de apostel Petrus het chrisma persoonlijk had gewijd. Zie: W. Lampen, 'De vereering van St. Oswald, bijzonder in de Nederlanden', *Ons geestelijk erf*, 1 (1927), pp. 154-155.

Toch wordt Drogo's aandacht niet zozeer getrokken door dit mirakel, dan wel door het bewijs van Oswalds vrijgevigheid. Naastenliefde was natuurlijk de deugd bij uitstek die elke christen zich moest eigen maken, maar een vorst had een voorbeeldfunctie te vervullen. Zijn godsvrucht beperkte zich trouwens niet enkel tot het uitdelen van aalmoezen: in alles wat hij deed, bij elke beslissing die hij nam, leek hij zich daar uiterlijk ten volle aan te wijden, terwijl hij in werkelijkheid mediteerde of bad en dus met zijn gedachten elders zat. (*Nam dum intentus secularibus videretur, tamen morali disciplina anime utendo, modo meditando, modo orando Deum, nunc sibi quoque timendo, ultra se et extra seipsum efferebatur*)⁵⁰¹. De tijd die niet door regeringszaken in beslag werd genomen, benutte Oswald om te bidden, dag en nacht, in die mate dat er zich op zijn knieën een dikke eeltlaag vormde. Zelfs na zijn dood bleven deze plekken nog zichtbaar, als stille getuigen van de vele uren die hij geknielend op koude plavuizen gesleten had⁵⁰².

Alles samen kunnen we S1 beschouwen als enerzijds een profilering van Oswald als *rex justus*, die het ideaal van de naastenliefde en de barmhartigheid, twee deugden die Drogo nauw aan het hart liggen, uitwerkt aan de hand van een op het eerste zicht vrij clichématig aandoende anekdote. In de beschrijving van de manier waarop de Northumbrische vorst zijn vurig geloof in de praktijk bracht (dag en nacht bidden, mediteren over God), valt anderzijds een stille wenk te lezen aan het adres van Drogo's medebroeders: als een koning, die toch al niet weinig wereldse besognes aan zijn hoofd heeft, tijd vindt om zo intensief met zijn geloof bezig te zijn, moeten monniken, die van bidden (naast werken) het hoofdbestanddeel van hun contemplatieve leven hebben gemaakt, zich naar diens voorbeeld niet extra inspannen?

Oswald identificeren met een *rex justus* is voor Drogo letterlijk en figuurlijk niet meer dan een vingeroefening. Spectaculairder, althans voor de mediëvist, is S2, waarin de moeilijkste hindernis genomen moet worden: onze hagiograaf moet nu trachten zijn publiek ervan te overtuigen dat Oswald, die zich in Maserfield bepaald niet als een lam heeft laten afslachten, desalniettemin met recht en

⁵⁰¹ S1, r. 66-68.

⁵⁰² S1, r. 75-78.

reden als martelaar vereerd wordt. Hij weet dit klaar te spelen door af te stappen van het traditionele schema van de *rex et martyr*, en het in te ruilen voor een typering van Oswald als *rex et sacerdos*.

5.6. Koning-priester ‘naar de ordening van Melchisedek’

S2 vangt opnieuw aan met een episode uit de VO/HE, waarin bisschop Aidan nogmaals zijn opwachting maakt. Toen deze op uitnodiging van Oswald de Northumbriërs kwam kerstenen, moest de Ier tot zijn scha en schande vaststellen dat niemand zijn preken in de Keltische taal begreep. Waarop de koning in hoogsteigen persoon voorstelde om als tolk te fungeren, en met succes.

Wat volgt is zo’n cruciale passage, dat wij haar hier in haar geheel zullen weergeven:

O predicandum regem, quem etiam ipsi desiderabant imitari sacerdotes. Siquidem semen divini verbi ab ore ejus in alios stillabat, quodque est sacerdotis amministrare, verbum Dei scilicet, nonnumquam solers sibi vindicabat. Illum etiam Melchisedech act moralis vitae imitabatur, qui exterius sedem rex praepotens administrabat, et excelso regi oblationem pro Abrahae victoria libabat. Sic nimirum, sic nobilis rex suo regno providebat, sic semen perhenne serebat. Bonum vero semen, quo jacto mentes reficiuntur, convalescunt, vivificantur, pascuntur⁵⁰³.

Drogo, die zich tot nu toe steeds door Beda op sleeptouw had laten nemen, slaat met name in S2 een geheel eigen weg in. Koning Oswald beperkte zich immers niet tot het vertalen van wat Aidan zei, integendeel: hij predikte zelf, en deed dat met zoveel brio, dat een priester het niet beter zou gekund hebben. Hij aarzelde zelfs niet om het priesterlijk prerogatief bij uitstek voor zichzelf op te eisen, namelijk het verspreiden van het Woord Gods. Onze hagiograaf trekt vervolgens, bij wijze van legitimatie, een parallel met Melchisedek, de koning van Salem (Jeruzalem) en Hogepriester (Kohen Gadol) van de Tempel, die Abraham na

⁵⁰³ S2, r. 89-96.

diens overwinning in een veldslag begroette met een offer van brood en wijn (Gen. 14:17-20).

Deze handeling wordt, in het licht van de leerstelling die zegt dat alles in het Nieuwe Testament zijn voorafspiegeling heeft in het Oude Testament, natuurlijk beschouwd als het precedent van de eucharistie tijdens het Laatste Avondmaal, en heeft Melchisedek binnen de Kerk een eervolle plaats bezorgd als voorloper van Jezus Christus. Bovendien gold hij in de Middeleeuwen als het archetype van de priester-koning (*rex et sacerdos*). Paulus' interpretatie van de rol van Melchisedek in de brief aan de Hebreëen heeft echter ervoor gezorgd dat de nadruk steeds meer op diens priesterschap kwam te liggen, ten nadele van het koningschap⁵⁰⁴. Deze evolutie weerspiegelde zich in de middeleeuwse iconografie: het offer aan Abraham werd een stereotiepe manier om Melchisedek af te beelden met brood en wijn in de handen, maar al gauw weerde men de aartsvader uit het tafereel, zodat het offer meer de allures kreeg van een priester die de communie voorbereidt. Vaak plaatste men Melchisedek dan nog bij een altaar, om de parallel te versterken⁵⁰⁵.

Drogo's S2 markeert een significante stijlbreek met het verleden. Zijn vergelijking tussen Oswald en Melchisedek centreert zich rond hun gemeenschappelijke functie als koning, maar wijkt in een – niet onbelangrijk detail – af van hetgeen Genesis vermeldt over de 'koning des vredes; zonder vader, zonder moeder'⁵⁰⁶. S2 laat Melchisedek met de wijn een plengoffer brengen om Abraham te eren, waarna hij deze zegent. In het Oude Testament staat enkel dat Melchisedek inderdaad een offer bracht, zonder verdere details.

Overigens schuwde Beda evenmin bijbelse vergelijkingen wanneer het ging om Oswald. Dat kon ook niet anders, aangezien zijn HE opgezet was als een blauwdruk van de lotgevallen der Israëlieten, maar met de Engelsen in de rol van uitverkoren volk. Geen gelegenheid bleef onbenut om die link te onderstrepen, en Drogo heeft de vergelijkingen in zijn VO overgenomen. Oswalds vader Æthelfrith werd vergeleken met Saul, koning der Israëlieten, met dit

⁵⁰⁴ Paulus karakteriseert Jezus Christus herhaaldelijk als 'een hogepriester naar de ordening van Melchisedek' (Hebr. 5:6, 5:10, 6:20, 7:17)

⁵⁰⁵ D. Defries, 'Martyrdom', § 26.

⁵⁰⁶ Hebr 7:3.

verschil dat hij nog geen affiniteit had met het ware geloof⁵⁰⁷. Net als Benjamin, patriarch van de gelijknamige stam en zoon van de aartsvader Jacob, was hij een roofzuchtige wolf gelijk: 's ochtends doodde hij zijn prooi en 's avonds verdeelde hij de buit⁵⁰⁸.

Vervolgens schept onze hagiograaf eindelijk klaarheid in de totnogtoe vrij wazige en oppervlakkige vergelijking tussen de Oudtestamentische priester-koning en de Northumbrische koning-martelaar. Terugkerend naar het eigenlijke onderwerp van zijn sermoen, looft hij Oswald voor het brengen van een goddelijk offer en voor de manier waarop deze, als een zorgzame landbouwer, ploegde en onkruid wiede met de goddelijke sikkel:

O quam utilis rex, quam necessarius suae patriae suique regni auspicio. Haud satis habebatur illi amministrare necessitudinem corporis, nisi etiam conferret ferculum divinae dapis. Aratrum admittebat, et inutile germen lolii, cardui, zizaniorumque sarculo divino auferebat. Vineam Christi excole, ut postea fias vinum merum calicis, pressus praelo in effusione cruoris. Excide sarmenta, ut tu ipse merearis fieri vinea⁵⁰⁹.

Om te begrijpen hoe Drogo de *libatio* van Melchisedek aan Oswalds offer door de marteldood heeft kunnen relateren, moeten we zijn gedachtegang volgen in een reeks verhelderende associaties. Ten eerste zijn alle evangelisten het erover eens, dat het Laatste Avondmaal plaatsgreep aan de vooravond van het Joodse Pesach. Voor dit feest, dat de vlucht uit Egypte herdenkt, wordt een lam geslacht. Jezus identificeerde zich expliciet met dit offer door brood en wijn zijn lichaam en bloed te noemen, en trok deze vereenzelviging door tot in zijn uiterste punt met de kruisdood. Door de wrede manier waarop hij werd omgebracht, gold Jezus, die uiteraard door alle heiligen tot voorbeeld werd genomen, als het prototype van de martelaar, meer nog dan de *protomartyr* Stefanus.

Nu vallen alle puzzelstukken op hun plaats. Door zijn marteldood werd Oswald, evenals Jezus, als het ware uitgeperst tot zuivere wijn (*vinum merum*), die we

⁵⁰⁷ VO, § 4: *ita ut Saüli quondam regi Israëliticae gentis videretur comparandus, excepto dumtaxat hoc, quod divinae erat religionis ignarus*.

⁵⁰⁸ VO, § 4: *Benjamin lupus rapax: mane comedet praedam, et vespere dividet spolia*.

⁵⁰⁹ S2, r. 97-102.

moeten interpreteren als overdadig bloedvergieten. Oswald was een priester in de trant van Melchisedek – opnieuw net als Jezus; de marteldood diende als zijn offergave. Een dergelijke link tussen enerzijds Melchisedek en anderzijds de marteldood en het concept van de koning-martelaar, is in de middeleeuwse hagiografie voorzover bekend *du jamais vu*⁵¹⁰.

Daarenboven gedraagt Oswald zich in S2 allesbehalve als het lam dat zich gewillig laat slachtofferen, integendeel. Waar Abbo van Fleury koning Edmund zichzelf nogal makkelijk laat overgeven, aarzelt Drogo geen moment om Oswald, diens karakterisering van martelaar ten spijt, af te schilderen als een briesende leeuw die verkiest strijdend ten onder te gaan. Los van het feit dat een andere karakterisering al te heftig zou botsen met de historische gegevens omtrent de slag bij Maserfield om op veel krediet bij zijn publiek te rekenen, transformeert Drogo het martelaarschap van een passieve naar een actieve daad. Oswald moet niet weten van een laffe executie; hij kiest er zelf voor de dood in de ogen te kijken en te sneuvelen op het veld van eer, nadat hij naar best vermogen voor God en vaderland heeft gestreden. Wanneer hij dan uiteindelijk, door talloze speren geveld temidden zijn mannen, na een laatste gebed de geest geeft, verdient hij zijn martelarenpalm dan ook met recht en reden:

*Oravit et in medio suorum confossus telis adversariorum cecidit. Igitur decertans pro patria pugnansque pro religione christiana, ab Omnipotente meruit coronari, meruit palma victoriae triumphique caelestis per martyrium potiri, atque per presens hujus mortalis vite bravium adeptus est aeternae vitae premium, ipso adjuvante qui vivit et regnat per omnia secula sine fine*⁵¹¹.

Vlak voor Oswald de geest geeft, laat Drogo hem nog een laatste, opmerkelijke daad verrichten. De stervende koning bidt voor zijn christelijke landgenoten en zou dat ook voor zijn vijanden gedaan hebben, ware het niet dat dezen daar als heidenen weinig mee gebaat waren; hen wachtte sowieso verdoemenis. Als ze wel christelijk waren geweest, zo legt de hagiograaf uit, dan zou Oswald eenzelfde gebaar hebben kunnen stellen als de *protomartyr* Stefanus, die op zijn beurt weer

⁵¹⁰ D. Defries, 'Martyrdom', §27.

⁵¹¹ S2, r. 128-133.

de Heer imiteerde (*Si fortasse nam forent christianae religionis, hac eadem hora pro inimicis orasset, ut imitator Domini testisque ejus prothomartiris Stephani existeret*)⁵¹².

Zelfs voor de slechtste verstaander moet de typering van Oswald als martelaar nu wel duidelijk vorm gekregen hebben. Stefanus, die omwille van de vurige belijdenis van zijn christelijk geloof door de joden was gestenigd en daarom als eerste martelaar wordt vereerd, had de Heer immers gesmeekt zijn belagers deze zonde te vergeven⁵¹³, net zoals Jezus zelf aan het kruis had gezegd: ‘Heer, vergeef het hen, want zij weten niet wat ze doen’⁵¹⁴. Alle twijfel is dankzij deze allusie op Lucas nu definitief weggenomen: Drogo ziet Oswald *von Kopf bis Fuss* als een martelaar⁵¹⁵.

Ondanks de revolutionaire typologie die Drogo in zijn VO maar vooral de sermoenen had geïntroduceerd, hebben zijn medebroeders kennelijk weinig moeite gehad om zich te verzoenen met het verlaten van Beda’s Oswald. In het befaamde manuscript 19 van de Bergse stadsbibliotheek, dat omstreeks het einde van de twaalfde eeuw tot stand kwam, vormen Drogo’s teksten het enige prozamateriaal betreffende heilige koning van Northumbria. Men oordeelde dus dat de VO en de sermoenen volstonden om Oswalds cultus in Sint-Winoksbergen te onderhouden⁵¹⁶.

Wat heeft Drogo er nu toe gebracht om de op het eerste zich discordante Angelsaksische en continentale tradities op zo’n unieke wijze in Oswald te versmelten, en belangrijker, hoe valt te verklaren dat zijn gemeenschap deze modificatie van de autoriteit die Beda toch was, moeiteloos aanvaardde? Het antwoord ligt besloten in de historische context waarbinnen Drogo werkte. In de jaren 1050-1069 deed de Sint-Winoksabdij onder impuls van abt Rumold verwoede – en uiteindelijk succesvolle – pogingen om zijn prestige te vergroten en ondertussen te ontsnappen aan de controle van Sint-Bertijns. Uiteraard was de

⁵¹² S2, r. 124-126.

⁵¹³ Hnd. 7:61: ‘En op de knieën vallende, riep hij met luider stem: “Here, reken hun deze zonde niet toe!” En met deze woorden ontsliep hij’.

⁵¹⁴ Lc. 23:34.

⁵¹⁵ D. Defries, ‘Martyrdom’, § 30.

⁵¹⁶ Behalve de VO en de beide sermoenen vinden we in dat manuscript, zoals hoger reeds aangegeven, ook het nachtofficie van de heilige Oswald terug. Zie: P. Clemoes, *The cult of St. Oswald on the continent*, Jarrow 1983 (The Jarrow Lectures), pp. 6-7.

machtige abdijs aan de A niet van zin om goedschiks aan deze eis te voldoen, en de enige manier waarop Sint-Winoksbergen zijn burens alsnog onder druk kon zetten, was op een goed blaadje komen bij de graaf⁵¹⁷.

Aangezien Boudewijn IV en zijn opvolgers graag en vaak op de Groenberg verbleven, was het een sinecure om de graaf direct te benaderen, temeer daar m.n. Boudewijn V zich in 1067 zeer mild toonde in de befaamde schenking aan de abdijs⁵¹⁸. Toch kan men zich afvragen waarom de monniken hoopten dat precies een uniek hagiografisch dossier omtrent Oswald, de koning-martelaar, de graaf gunstig zou stemmen. De enige die zich enigszins aangesproken kon voelen, was de Franse koning, want hoewel de graaf een aanzienlijke macht ontplooidde, bleef hij niettemin verstoken van elk koninklijk gezag.

Edoch, schijn bedriegt. Theoretisch gezien was de Vlaamse graaf een vazal van enerzijds de Franse koning (voor Kroon-Vlaanderen), en anderzijds de keizer (voor Rijks-Vlaanderen). In de praktijk was het ten tijde van Drogo's carrière als auteur reeds tweeënhalve eeuw geleden dat een monarch nog effectieve controle over Vlaanderen had kunnen laten gelden. Wanneer de Franse koning – want de keizer had maar weinig in de pap te brokken waar het Vlaanderen betrof – zich met de gang van zaken kwam moeien, wierp hij zich eerder op als een bezetter dan als de beschermheer die hij volgens het leenrecht hoorde te zijn⁵¹⁹.

Bovendien hadden de graven sinds het uiteenvallen van het Karolingische rijk geprofiteerd van de propaganda die de opkomst van de Capetingen in Frankrijk vergezelde en legitimeerde. Als de Capetingen, die per slot van rekening net als zij begonnen waren als territoriale magnaten, zichzelf graag profileerden als beschermers van volk en Kerk⁵²⁰, waarom, zo redeneerden de graven, zouden zij dan niet hetzelfde doen? Waarop zij geen gelegenheid onbenut lieten om te laten merken dat zij met de Franse koningen eenzelfde goddelijk mandaat deelden, waarbij hen de zorg over rechtsspraak, verdediging van de rijksgrenzen en bescherming van de Kerk was toevertrouwd. Zodoende plaatsten zij zich boven

⁵¹⁷ D. Defries, art. cit., § 32.

⁵¹⁸ A. Pruvost, *Chronique et cartulaire de l'abbaye de Bergues-Saint-Winoc de l'ordre de Saint-Benoît*, Bruges 1875-1878, I, pp. 57-63.

⁵¹⁹ J. Dhondt, *Les origines de la Flandre et de l'Artois*, Arras 1944, pp. 57-60.

⁵²⁰ G. Koziol, 'Monks, feuds and the making of peace in eleventh-century Flanders', in: T. Head & R. Landes (eds.), *The Peace of God. Social Violence and Religious Response in France around the Year 1000*, Ithaca-London 1992, pp. 138-143.

andere, lagere territoriale heren, die zich niet op deze legitimatie konden beroepen en hun machtsbasis louter vestigden met behulp van wapengeweld.

Ironisch genoeg zouden de Vlaamse graven zich vanaf de tiende en elfde zeer sterk beginnen te identificeren met de Karolingische dynastie, hoewel ze hun invloedrijke positie juist dankten aan de verbrokkeling van dat rijk. Arnulf de Grote reïntroduceerde obscure titels als *comes gratia Dei* of het bombastische *clarissimus Flandrensiū marchysus*⁵²¹, met de expliciete bedoeling duidelijk te maken dat de Vlaamse graven enkel God boven zich duldden, en niet de Franse koning. Tevens wezen ze graag op hun verwantschap met het geslacht van Karel de Grote, via het huwelijk van Boudewijn met de IJzeren Arm met Judith, dochter van Karel de Kale. Daarnaast mengden ze zich, zoals reeds gezegd, graag in allerlei religieuze aangelegenheden, gaande van de heiligenverering in Vlaanderen tot de Godsvredebeweging⁵²². Kortom, iedere tijdgenoot die de VO en/of de sermoenen onder ogen kreeg, zou Oswald niet met de Franse koning of de Roomse keizer, maar met de Vlaamse graaf vereenzelvigen⁵²³.

5.7. Drogo en adeldom: tussen adoratie en nuchterheid

Ook in andere teksten geeft Drogo lucht aan zijn persoonlijke opvatting over adeldom, machthebbers en aanverwante begrippen. We hebben al meermaals gewezen op de unieke, historisch gegroeide band die de grafelijke dynastie met Sint-Winoksbergen onderhield, en Drogo heeft dan ook niet gearzeld om de *comites Flandriae* en hun echtgenotes meermaals in zijn werk ten tonele te voeren. Soms schetst hij hun portret in weinig flatterende trekken, zoals bijvoorbeeld Boudewijn V in § 17 van zijn LM. Toen die eens te Sint-Winoksbergen resideerde, werd hij door een zekere abt Malboldus van de Sint-Amandusabdij⁵²⁴ dringend om hulp verzocht. Een naburige heer had zich immers

⁵²¹ Vgl. VG, § 6: '*marchionem Balduinum*'.

⁵²² E. Bozóky, 'La politique des reliques des premiers comtes de Flandre (fin du IXe- fin du XIe siècle)', in: E. Bozóky & A.-M. Helvétius, *Les reliques. Objets, cultes, symboles*, Turnhout 1999 (Hagiologia. Etudes sur la sainteté en Occident – Studies on Western sainthood, 1), passim.

⁵²³ D. Defries, 'Martyrdom', § 35.

⁵²⁴ Elnone, het huidige Saint-Amand-les-Eaux.

meester gemaakt van enkele allodia, en van de graaf werd verwacht dat hij die onrechtvaardige toestand ongedaan zou maken. Boudewijn reageerde echter allesbehalve krachtdadig, gaf pas na lang weifelen zijn oordeel, en schoof de verantwoordelijkheid als het ware af op de heilige Winok, tot wie Malboldus een smeekbede had gericht. Daar kon die abt zich kennelijk mee verzoenen, erop vertrouwend dat de patroons van beide kloosters in de hemel wel tot een vergelijk zouden komen⁵²⁵.

Bij een andere gelegenheid was de graaf bezig met een inspectietocht op de bouwwerf van de nieuwe abdijkerk, toen een arbeider, Rogier genaamd, op de hoogste stelling zijn evenwicht verloor en een doodssmak maakte. Tot ieders verbazing had hij de val niet alleen overleefd, nadat hij onmiddellijk overeind gekrabbeld was, stond hij er al grapjes over te maken. Graaf Boudewijn, die net als de anderen op het gekraak van de houten stelling was toegesneld, zag het mirakel voor zijn ogen gebeuren. Desondanks was hij allesbehalve onder de indruk, en zijn commentaar beperkte zich tot een laconiek: ‘Wie zoiets kan, is een echte heilige’⁵²⁶.

Gravin Adela, gemalin van Boudewijn V, ontsnapt evenmin aan Drogo’s observatievermogen en scherpe pen, al zwaait hij ook met lof wanneer het kan. Nieuwsgierig als ze is, heeft zij blijkbaar een zesde zintuig om steeds in de buurt te zijn wanneer Bergse heiligen hun meest ontroerende mirakelen verrichten. Ze zat toevallig in de abdijkerk te bidden toen een blind meisje, dat zich op de woensdag van de Goede Week door haar vader tot bij het schrijn van de heilige Winok had laten brengen, op wonderlijke wijze het zicht terugkreeg. Enigszins in strijd met het decorum kwam de gravin aangesneld (*festina advolat*) en voegde zich bij de jubelende menigte die zich rond het vrome meisje had verzameld⁵²⁷.

Adela en haar echtgenoot verbleven kennelijk ook te Sint-Winoksbergen ten tijde van het uitvoerig vertelde mirakel van Lewinna, waarbij de heilige een kreupel negenjarig meisje genas nadat haar broertje op het idee was gekomen om een gebed tot haar te richten, gekoppeld aan de gelofte om op zaterdag geen

⁵²⁵ LM, § 18.

⁵²⁶ LM, § 26: “*Qui haec*”, inquit, “*et hujusmodi operatur, credendus est, quod vivat in caelis, et quia intercedere ac supplicare Deo queat pro peccatis nostris*”.

⁵²⁷ LM, § 3.

zuivel te consumeren. De faam van deze genezing verspreidde zich zo snel, dat de gravin het meisje en haar hele familie op audiëntie inviteerde, en alles nog eens uit de mond van de betrokkenen wilde horen. Uit de manier waarop hij dit uiteenzet, kunnen we afleiden dat Drogo aanwezig moet zijn geweest bij die bewuste ontmoeting. In elk geval hebben het mirakel en de grafelijke interesse veel betekend voor de cultus van Lewinna in haar ‘eigen’ Sint-Winoksbergen⁵²⁸.

Dergelijke anekdotes staan natuurlijk in schrill contrast met het verheven beeld van de ongenaakbare *rex justus* Oswald, waarmee hij de graaf identificeert. Toch kan men Drogo geen gebrek aan respect verwijten wanneer hij, weliswaar niet zonder enig genoegen, de kleine kantjes van het grafelijk paar hekelt. Ze voeren dan wel de titel *comes* en *comitissa*, het blijven mensen van vlees en bloed, met hun tekortkomingen en hebbelikheden. Drogo is er de man niet naar om zich door weelderige pracht en praal of pompeus machtsvertoon te laten overdonderen. Zijn aangeboren nuchterheid haalt in die omstandigheden toch telkens weer de bovenhand. Voor God is immers iedereen gelijk: *Manus Omnipotentis Domini aequae potestatis et filiis pauperum et servis divitum semper habetur, nec aliquorsum deterqui valet suum velle, nec mutari ullo tempore quit suum posse*⁵²⁹.

Ter illustratie van deze visie kunnen we verwijzen naar een mirakel dat door Lewinna werd verricht en door Drogo uiteraard in het tweede boek van zijn HT is opgetekend. Er was eens een Bergse edelman met een doofstom geboren dochter. Zijn buurvrouw was een arme maar deugdzame weduwe, die door Lewinna werd gebruikt als tussenpersoon om het mirakel te regelen. Toen de vrouw de rijke dame aanspoorde om met haar dochter naar Lewinna’s schrijn te gaan, werd zij door de man ervan beschuldigd op hun geld uit te zijn en weggejaagd. Niettemin besloot zijn echtgenote om stiekem op bedevaart te gaan, en met succes, want het meisje kreeg gehoor en spraakvermogen terug. Zonder de oude vrouw zou het mirakel nooit gebeurd zijn, hoewel ze door haar armoede aanvankelijk op wantrouwen botste. Schijn bedriegt, zo leert ons Drogo: *Verum inspicit Deus cor hominum, mortalis vero faciem videt*⁵³⁰.

⁵²⁸ HT, II, § 68.

⁵²⁹ LM, § 5.

⁵³⁰ HT, § 72.

Dat betekent echter niet dat hij vijandig staat tegenover de standenmaatschappij waarin hij leeft en werkt. Drogo blijft een kind van zijn tijd: zoals dom Huyghebaert reeds opmerkte, zijn revolutionaire aspiraties in de geest van klassenstrijd hem volkomen vreemd⁵³¹. Zo'n opinie zou trouwens moeilijk vol te houden zijn in een tijd waarin monniken doorgaans uit adellijke milieus werden gerekruteerd, en ook al liepen die in Sint-Winoksbergen wellicht dunner gezaaid dan in pakweg Sint-Bertijns, de strapatsen van de gewetenloos ambitieuze Ingelbrecht bewijzen dat sommigen de grootste moeite hadden om te 'sterven voor de wereld' en consequent hun afkomst te verloochenen⁵³².

Naar alle waarschijnlijkheid was Drogo zelf overigens van betrekkelijk eenvoudige komaf. Dat zou in elk geval verklaren waarom hij met nauwelijks verholen fierheid spreekt over zijn *sancta rusticitas et simplex animus, pura mens*, die *corque mundum adeo Deo placent*⁵³³. Mogelijk is hier natuurlijk wat clichématige bescheidenheid in het spel. Niettemin spreekt uit zijn werk een gezonde no nonsense-houding die men enigszins pejoratief onder de noemer boerenverstand zou kunnen vatten, al doet die dan weer afbreuk aan zijn rake observatievermogen en dito karakterschetsen.

Als auteur is er echter één aspect waar onze hagiograaf zijn roots niet kan loochenen: zijn taal. Het Latijn dat Drogo hanteert, wemelt van de zinnen met rammelende syntaxis, bizarre stilistische wendingen, obscure bijwoordelijke constructies en bijwijlen ronduit onbegrijpelijke passages, een deprimerende mix die de klassiek geschoolde lezer tot wanhoop drijft en tegelijk in een oogopslag de auteur onthult. Zo uniek, eigenzinnig en toch charmant is dit taaltje, dat dom Huyghebaert niet aarzelt om het 'drogoens' te dopen, als eresaluut aan zijn bedenker⁵³⁴. Het zou ongemeen hard zijn, Drogo's onhandigheid met de taal van Caesar en Cicero ten kwade te duiden en hem op basis daarvan een gebrek aan educatie te verwijten. Kunnen we niet om Drogo als 'pauvre latiniste' heen, dan

⁵³¹ N.N. Huyghebaert, 'Drogon', p. 213: 'Ce n'est pas que Drogon conteste la division traditionnelle de la société en *oratores*, *bellatores* et *laboratores* ; il n'a rien d'un tribun, d'un Zannekin du XIe siècle'.

⁵³² Ibidem, p. 212.

⁵³³ HT, § 47. De uitdrukking *sancta simplicitas* heeft Drogo ontleend aan de heilige Hiëronymus, en vinden we ook terug bij zijn illustere tijdgenoot, de heilige Petrus Damiani. *Simplex animus* daarentegen is van eigen vinding. Zie: N.N. Huyghebaert, 'Drogon', p. 214 n. 15.

⁵³⁴ N.N. Huyghebaert, 'De abdij te Sint-Winoksbergen in de vroege middeleeuwen' *De Franse Nederlanden*, 8 (1983), p. 68.

bewijst lectuur van zijn teksten vooral dat zijn gedachten te oorspronkelijk zijn om in elegante volzinnen te vatten. Zijn taal is het patina dat zijn kleurrijke persoonlijkheid in het oog doet springen, daar waar behendiger auteurs vaak zo verwoed aan hun taal hebben zitten polijsten, dat hun teksten net zo afstandelijk en steriel zijn geworden als zijzelf.

5.8. ‘*A progenitoribus Flandriae monarchiam sortitus*’

Stilistisch gezien kan Drogo niet tippen aan de auteur van de VS, die in ruil voor zijn verblijf op de Groenberg de monniken een Vita over hun stichter schonk, ter vervanging van het sterk verouderde en stroef lezende geschrift dat de VA in de loop der jaren geworden was. In het hoofdstuk over de hagiografische bronnen hebben we al duidelijk gemaakt dat deze anonieme auteur juist door zijn veel elegantere taal niet vereenzelvigd mag worden met Drogo, maar integendeel waarschijnlijk de uit de Gentse Sint-Pietersabdij afkomstige *Wanderprediger* Werricus was.

Een van de elementen die zeer nuttig zijn geweest voor het onderzoek van dom Huyghebaert over deze kwestie, is de grote verknochtheid aan de Vlaamse grafelijke dynastie, die uit de VS in het oog springt. In de Sint-Pietersabdij bevond zich immers de necropool van de oudste Vlaamse graven, en vooral het graf van Arnulf de Grote, die het klooster had begiftigd met de relieken van de HH. Wandregisel, Ansbertus, Wulfram, Amalberga, Bertulf en Gudwal, werd als dat van een heilige vereerd. De monniken eerden hem niet alleen als de voornaamste begunstiger van hun abdij, ze boetseerden tevens zijn nagedachtenis naar het beeld van een monarch en schonken hem zijn epitheton⁵³⁵.

De Sint-Winoksabdij bevond zich in een gelijkaardige situatie. Het was immers aan graaf Boudewijn II te danken dat de relieken van de heilige Winok vanuit Wormhout naar de Groenberg werden getransfereerd, waar hij het *castrum*

⁵³⁵ N.N. Huyghebaert, ‘La « Vita secunda S. Winnoci » restituée à l’hagiographie gantoise’, *Revue Bénédictine*, 91 (1971), p. 230.

Bergense had opgericht om de aanvallen van de Noormannen af te slaan. In de VS wordt deze gebeurtenis als volgt beschreven:

*Successu interea temporum surrexit in Flandria optimum inter millia caput Baldewinus cognomine Calvus, famam cum rebus peperit cui plurima virtus. Hic a progenitoribus **Flandriae monarchiam sortitus**, tum facile habebat obvium sibi suisque consultum iri, tum et ingenio et armis divina humanaque jura ex aequo librare⁵³⁶.*

Deze panegyriek volgt op een hoofdstuk waarin beschreven wordt hoe Boudewijn I, de stamvader van de Vlaamse grafelijke dynastie, de bijnaam “de IJzeren”, of “met de IJzeren Arm” verworven heeft:

*Karolus cognomine Calvus Francorum in sceptris imperium agebat, Balduinus, ejusdem gener, **monarchiam Flandrarum** gloriose pollebat, vir cujus ingenio et militia nil in viris clarissimis pretiosus unquam habuit Flandria; cui ex occasione fortissimi animi cognomen accessit Ferreus. Milite enim multo et militia de hostibus triumphare non parum erat strenuus⁵³⁷.*

In beide gevallen wordt de graaf als een monarch gepresenteerd en Vlaanderen als zijn koninkrijk, hoewel dit zeker ten tijde van Boudewijn I weinig meer voorstelde dan een los, ongeorganiseerd conglomeraat van *pagi*. Hij en zijn nakomelingen hebben echter een niet te onderschatten troef in handen, op basis waarvan ze zonder al te veel moeite toch een koninklijk aura aangemeten krijgen. Boudewijn met de IJzeren Arm was namelijk gehuwd met Judith, dochter van Karel de Kale. Zo komt het dat Boudewijn de Kale, wiens blinkende schedel letterlijk en figuurlijk oprees temidden van duizenden hoofden, van hetzelfde geslacht (*ejusdem gener*) was als de Frankische vorst. Beiden hadden immers het bloed der Karolingen in hun aderen stromen.

In zijn enthousiasme om de Vlaamse graven in de spotlights te plaatsen, neemt de Anonymus een serieus loopje met de geschiedenis. Niet dat zijn relaas over de stichting van Bergen anders zo’n betrouwbare historische bron zou zijn; hij heeft

⁵³⁶ VS, § 16.

⁵³⁷ VS, § 15.

die stof op zijn beurt gewoon uit de MA overgenomen. Frappant is daarentegen, hoe Boudewijn II als een krijgshaftig vorst wordt geportretteerd, die niet alleen de Noormannen op een afstand hield, maar ook nog eens zijn uitzonderlijke vroomheid bewees met de stichting van het Bergse kanunnikenkapittel. Contemporaine bronnen wijzen nochtans uit, dat de graaf volkomen machteloos stond tegenover de Scandinavische furie. Hoogstens heeft hij wat proberen tegenspartelen; van een glorieus tegenoffensief dat de Noormannen uit het graafschap ranselde, kan geen sprake zijn. Dat is echter niet wat telt voor de hagiograaf. De Noormanneninvasie vormt slechts een klein schakeltje in een goddelijk plan, om de relieken van Winok vanuit hun aanvankelijke rustplaats in Wormhout, met een tussenstop in Sithiu, uiteindelijk in Bergen te laten belanden. Als de drakkars niet zo ver waren opgerukt, was dat nooit gebeurd.

Het discours van de VS heeft in zijn kritiekloze adoratie van de Vlaamse graaf meer gemeen met Gentse dan met Bergse hagiografie. De *Vita Bertulfi Renticensis*, die door Werricus is geschreven toen hij nog op de Blandijnberg verbleef, bevat een gelijkaardige beschrijving van Arnulf de Grote. Een koninklijke afstamming volstaat echter niet om te kunnen bogen op echte adel: zonder *la noblesse des moeurs* is dat waardeloos⁵³⁸.

5.9. Drogo in hogere kringen: de genese van de VG

Tegen het einde van zijn leven, omstreeks 1084, krijgt Drogo in de VG een uitgelezen kans om zijn rijpere standpunten over *noblesse du sang* en *noblesse du coeur* een laatste maal te verwoorden. Hij heeft heren gezien die hun macht misbruikten en edelen die een overdreven hoge dunk hadden van zichzelf, maar in het droevige relaas van Godeliphs leven, lijden en marteldood moet hij die levenservaring nu aan de praktijk toetsen.

Godeliph werd geboren *in Bononiensi pago*, m.a.w. het Bonense. Haar ouders, Heimfried en Odiva, waren van edele geboorte (*claris natalibus*). Haar vader was wellicht een belangrijke vazal van Eustachius II, graaf van Bonen: de plaats

⁵³⁸ N.N. Huyghebaert, 'Vita secunda', pp. 232-233.

waar volgens de overlevering, de ouderlijke woning stond, heet tegenwoordig Wierre-Effroy, maar draagt niet toevallig de Nederlandse naam Heimfriedswilder⁵³⁹. We kunnen niet verwachten dat Drogo ons een objectieve en accurate beschrijving geeft van Godeliphs karakter: ten eerste heeft hij haar nooit persoonlijk gekend⁵⁴⁰ en ten tweede gaat het om een heilige en die zijn per definitie volmaakt.

Het portret van haar echtgenoot Bertolf is, om evidente redenen, evenmin voor de volle 100% betrouwbaar, maar leert ons wel wat men zich volgens Drogo bij een edelman hoort voor te stellen. Wanneer de jonge zoon van de heer van Gistel bij Heimfried zijn opwachting maakt om naar Godeliphs hand te dingen, weet hij de andere huwelijkskandidaten te overtreffen, want hij is machtig (*potens*) van goeden huize en a fortiori zeer bemiddeld (*altus progenie et opibus*)⁵⁴¹. Een omvangrijke bruidsschat is dan ook zijn voornaamste troef waarmee hij zijn toekomstige schoonouders weet te overtuigen, en zijn concurrenten-vrijers het nakijken geeft⁵⁴².

We weten natuurlijk hoe het met dat huwelijk is afgelopen. Reeds tijdens de verloving wordt Bertolf, terwijl hij zijn bruid naar Gistel voert, als door een pijl des duivels getroffen, en begint Godeliph hartstochtelijk te haten. Ze wordt alleen gestald in de nieuwe woning die voor het koppel was bedoeld, hijzelf gaat terug bij zijn ouders op de motte wonen. Vandaaruit stelt hij, opgestoot door zijn boosaardige moeder, alles in het werk om Godeliph het leven zuur te maken door haar uit te hongeren, maar tevergeefs. Uiteindelijk ontdoet hij zich van zijn echtgenote door haar door twee knechten, Lantbert en Hacca, te laten vermoorden.

Bertolf is een – weliswaar extreem – voorbeeld van hoe het niet moet. Voor Drogo is het echte criterium voor oprecht adeldom geen afstamming of rijkdom:

⁵³⁹ Gelegen op 17 kilometer van Bonen en 3 kilometer van Marquise. Godeliph wordt er vereerd onder de naam Sainte Godelaine. In de buurt vindt men, behalve een devotiekapelletje, een hoeve met duiventoren (het voorrecht van een heerlijkheid), en bovenop een bebost heuveltje zou, naar men zegt, de ouderlijke woning gestaan hebben die in bewerkingen van de VG de naam Londesvoorde zou krijgen. Zie: N.N. Huyghebaert & S. Gyselen, *Drogo van Sint-Winnoksbergen. Vita Godeliph*, Tiel-Bussum 1982, p. 41 n. 6.

⁵⁴⁰ De verhaalstof voor zijn Vita heeft Drogo gehoord *ab illis qui hodie vivunt et testes sunt quique videre*. VG, Prologus.

⁵⁴¹ VG, § 2.

⁵⁴² VG, § 2.

dat zijn in se bijkomstigheden, die pas waarde krijgen wanneer ze vergezeld zijn van een edelmoedige inborst, d.w.z. vroom en vol naastenliefde. Maar van wie zou Bertolf dat moeten geleerd hebben? Zijn vader, wiens naam Drogo niet noemt, mag dan wel buitenshuis grote sier maken als heer van Gistel, op de motte is de wil van moeder de vrouw wet. Dit verklaart waarom hij aanvankelijk hoogstens onverschillig stond tegenover de komst van Godeliph, maar later zijn vrouw en zoon volop steunt in het beramen van pesterijen voor zijn schoondochter⁵⁴³.

Wereldlijke machthebbers tout court zijn zeer nauw betrokken geweest bij de totstandkoming van de VG. Zoals bekend is Drogo door bisschop Radboud van Noyon-Doornik belast met het onderzoek naar het leven en de dood van de jonge martelares. Bij deze vaststelling rijst onvermijdelijk de vraag: waarom kiest Radboud voor een monnik uit een klooster buiten zijn diocees? Dat Drogo's faam zich op dat moment al ver buiten het bisdom Terwaan had verspreid is niet erg aannemelijk, vermits zijn medebroeders voor de redactie van een geactualiseerde Vita over de heilige Winok, meer vertrouwen stelden in een vreemde bezoeker uit de Sint-Pietersabdij dan in hun 'huishagiograaf'. Dit klooster had op gebied van hagiografie in Vlaanderen niet alleen een reputatie die deze van Sint-Winoksbergen ver overtrof, het lag ook nog eens binnen het bisdom Doornik. Er moet derhalve een goede reden zijn waarom Radboud de evidente oplossing links laat liggen.

Waarom bovendien juist Sint-Winoksbergen? Historici hebben zich jarenlang het hoofd gebroken over dit mysterie, maar naar onze mening heeft dom Huyghebaert op het grote congres dat ter gelegenheid van het negende eeuwfeest van Godeliphs dood in 1970 in Gistel werd georganiseerd, een even interessante als plausibele hypothese verdedigd. Volgens hem ligt de oplossing bij Ingelbrecht, de machtswellusteling die zijn abt Ermengerus opzij had geschoven en anno 1084, na een kort intermezzo onder Manasses van Saint-Airy, zelf de Sint-Winoksabdij leidde. In die hoedanigheid was hij, volgens de officiële

⁵⁴³ VG, § 4: *'Jam enim et ipse pater compatiebatur filio, siquidem haec compassio potest dici, cumque suo nato eam odibat'*.

verheffingsakte, aanwezig op de plechtige *elevatio* van Godeliphs relieken op 30 juli 1084⁵⁴⁴.

Strikt genomen had Ingelbrecht in Gistel niets te zoeken. Sint-Winoksbergen ligt niet in het bisdom Doornik, en dan nog blijft het een opmerkelijke vaststelling dat hij op de getuigenlijst van de oorkonde figureert als de enige aanwezige prelaat, naast uiteraard bisschop Radboud. Diezelfde lijst toont ook een zekere *Drogo diaconus*, waaruit C. Callewaert afleidde dat de auteur van de VG zijn abt vergezeld had⁵⁴⁵. Het is echter onwaarschijnlijk dat Drogo, die zichzelf in de proloog van de VG portretteerde met de wankele tred (*labentem pedibus*) van een grijsaard, zich de moeite van die reis naar Gistel (nogmaals?) zou getroosten⁵⁴⁶. Bovendien was Drogo in 1084 allang geen diaken meer: als hij al aanwezig was, zou hij getekend hebben met *Drogo monachus ac presbyter*.

Uit onderzoek van Huyghebaert blijkt nu dat Ingelbrechts aanwezigheid perfect te verklaren valt, omwille van familiale omstandigheden. We hebben reeds gezien, en de bronnen bewijzen het, dat Ingelbrecht zich beriep op zijn verwantschap met de grafelijke dynastie om de abtsstaf te verkrijgen. Pieter van Waalskappel, wiens *Catalogus* pas uit de zestiende eeuw dateert maar onmiskenbaar teruggaat op een veel oudere traditie, relateert Ingelbrecht aan graaf Boudewijn IV met de absurde precisering *ex filia nepos*⁵⁴⁷.

Nu heeft de Sint-Winoksabdij in 1094 een aanzienlijke schenking ontvangen van Radulf, heer van Aalst en kamerheer van Vlaanderen, namelijk een domein in Terstreep en een kudde van honderd schapen, voor het zielenheil van zijn

⁵⁴⁴ *Instrumentum primae elevationis sanctae Godelevae Anno Domini M° LXXX° IV°*, in: N.N. Huyghebaert & S. Gyselen, *op. cit.*, p. 74.

⁵⁴⁵ Voor een grondige studie van de verheffingsakte, zie: C. Callewaert, 'Les reliques de Ste Godelive à Ghistelles et leurs authentiques', *ASEB*, 58 (1908), pp. 69-308. Dom Huyghebaert heeft echter enkele nuttige wenken en correcties bij deze opmerkelijke studie geplaatst, waarmee men bij de lectuur zeker rekening dient te houden (N.N. Huyghebaert & S. Gyselen, *op. cit.*, pp. 27-30). Ondanks die gebreken blijft dit artikel onmisbaar voor historici, aangezien Mgr. Callewaert een zeer duidelijke foto heeft voorzien van de kopie van de verheffingsakte uit 1380. Het oorspronkelijke document was na 300 jaar in het vochtige schrijn quasi onleesbaar geworden en is nu verloren. De kopie werd vanaf 1907 in de Gistelse pastorie bewaard en in 1970 uitgeleend aan de KUL ter gelegenheid van de 'autopsie' op Godeliphs relieken, maar nooit teruggegeven. Inmiddels blijkt het document reeds zevenendertig jaar spoorloos verdwenen.

⁵⁴⁶ Zoals bekend baseert Drogo zich voor zijn VG op verklaringen van getuigen. Het debat over de vraag, of hij die zelf ter plaatse is gaan ondervragen, kent nog altijd geen uitkomst. Wij houden het erop dat hij inderdaad in Gistel is geweest, vermits hij met eigen ogen de fameuze witte stenen gezien heeft, die men rond de waterput ging rapen en thuis bewaarde. VG, § 13: *Ego ipse qui haec scribo testis accedens easdem [gemmas] vidi*.

⁵⁴⁷ N.N. Huyghebaert, 'Drogon', p. 221.

ouders Radulf en Gisela (*pro remedio animarum parentum meorum Radulphi et Gille*)⁵⁴⁸. Zijn moeder was een zus van Ogiva van Luxemburg en bijgevolg de schoonzus van Boudewijn IV. Naar alle waarschijnlijkheid was zij ook de moeder van Ingelbrecht, wat hem een telg maakt van één der machtigste adellijke geslachten in het graafschap Vlaanderen. Aldus was hij de broer van Boudewijn I van Gent, voogd van de Sint-Pietersabdij, heer van Aalst, Waas, Tronchiennes en Ruiselede. Door het huwelijk van één van hun zussen met Ingelbrecht IV van Petegem-Cysoing waren zij bovendien verwant met de oerdynastie van de Vlaamse adel⁵⁴⁹. Tot dit huis behoorde ook Cono, heer van Eine-Oudenburg, wiens domein zich uitstreckte over zowat geheel het noorden van het graafschap en a fortiori grensde aan het territorium van de heren van Gistel. Als klap op de vuurpijl was Cono's moeder, wiens naam in de bronnen niet is bewaard, niemand minder dan de zus van bisschop Radboud, Drogo's opdrachtgever⁵⁵⁰!

Bovenstaande redenering brengt in verschillende zaken klaarheid. Ten eerste weten we nu dat we de *fideles* die Drogo herhaaldelijk en dringend verzochten (*creberrima adhortatione*), ja zelfs dwongen (*coactus sum*) om een Vita te schrijven, niet moeten zoeken onder de eenvoudige parochianen van Gistel, maar integendeel in de hoogste Vlaamse adellijke kringen, tot zelfs de grafelijke entourage toe. Daaruit volgt ten tweede dat de ontstaansgeschiedenis van de VG nauw verstrengeld is met allerlei belangen die veel verder gaan dan simpele volksdevotie. Drogo heeft zich met andere woorden een delicate taak op de hals gehaald.

Wat er ook van zij, iets aan de ganse geschiedenis van Godeliph was zo bijzonder, dat het de machtige clan van Eine-Oudenburg-Petegem kon mobiliseren. Radboud was de belangrijkste schakel in het plan: hij coördineerde Drogo's activiteiten en stuurde bij wanneer hem dat nodig leek. Dat hij daarbij allesbehalve halfslachtig tewerkging, blijkt wel uit Drogo's verzoek in de Proloog tot de VG, die is opgevat als een brief aan bisschop Radboud: *Attamen, venerabilis pater, antequam a multis legantur, primum tu ipse, qualiacumque*

⁵⁴⁸ A. Pruvost, *op. cit.*, I, pp. 79-80.

⁵⁴⁹ Ernest Warlop, de grote kenner van de Vlaamse adel, heeft deze these weliswaar verworpen, maar zijn argumenten kunnen Huyghebaert niet overtuigen. Zie: E. Warlop, *De Vlaamse adel voor 1300*, I, Handzame 1968, pp. 45-46.

⁵⁵⁰ N.N. Huyghebaert, 'Drogon', p. 222.

*sunt, haec nostra lectita, superflua recide, minus lucentibus viam orationis adauge, quo tua opera clareant, quae quaerunt ut amplius luceant*⁵⁵¹.

Prologen in dit genre staan natuurlijk bol van de algemeenheden, clichés en stereotiepen. Zeker wanneer ze aan een prelaat gericht zijn, komt daar nog een – al dan niet terechte – lofzang bij op diens literaire kwaliteiten en dergelijke⁵⁵². Bovenstaand citaat is van een heel andere orde en doorbreekt die grijsgedraaide conventies. Drogo geeft ons een verbluffende kijk op de relatie tussen auteur en opdrachtgever, en hoewel het niet in zijn aard ligt om zijn meerderen te bekritisieren, voelt hij zich toch meer op de vingers gekeken dan hem lief is. Radboud houdt immers de touwtjes stevig in handen: hij wil het manuscript nalezen en behoudt zich het recht voor, waar nodig zaken te schrappen of toe te voegen.

Drogo's nederige verzoek is een aanwijzing dat Radboud dicht bij de gebeurtenissen is betrokken dan we totnogtoe voor mogelijk hielden. Als hij aan Drogo's tekst mag sleutelen, impliceert dit immers dat hij meer weet dan de hagiograaf. Een diepgaande analyse van een der opmerkelijkste passages in de VG kan ons op weg helpen om de rol van de bisschop nader te bepalen.

Nadat zij gedurende enige tijd de pesterijen van Bertolf en zijn dienaars had getrotseerd, werden de spanningen en emoties Godeliph ten langen leste te veel. Blootsvoets en vergezeld van slechts een enkele knecht, trok ze terug naar het ouderlijk huis bij Bonen en kloeg er haar nood bij vader Heimfried. Terwijl zijn dochter van de doorstane ontberingen herstelde, wendde die zich misnoegd tot graaf Boudewijn (*marchionem Balduinum*) om Bertolf te dwingen zijn echtgenote weer in huis te nemen. Na het debiteren van een kernachtige samenvatting van de Gregoriaanse hervormingsstrijdpunten, concludeerde de graaf dat hij niet bevoegd was om in dergelijke zaken te oordelen, en stuurde Heimfried naar de bisschop van Doornik. Waarop die Bertolf schuldig achtte aan het verzuimen van zijn echtelijke plichten; niet alleen diende hij Godeliph weer in huis te nemen, hij

⁵⁵¹ VG, Prologus.

⁵⁵² Denk maar aan de panegyrieken aan het adres van abt Rumold waarmee Drogo zijn HT en LM inleidt.

moest ook beloven met haar onder één dak te zullen wonen en haar te behandelen zoals van een goede echtgenoot mocht worden verwacht⁵⁵³.

Twee historische personages maken hier hun opwachting. Jammer genoeg is dat geen reden tot blijdschap, eerder tot frustratie. Drogo, die sowieso al geen liefhebber is van nauwkeurige gegevens omtrent plaats en tijd⁵⁵⁴, zegt immers niet wanneer dit huwelijksconflict precies plaatsvond. Traditioneel neemt men aan dat Godeliph in 1070 werd gewurgd, en de episode met de graaf en bisschop moet dus daarvoor plaatsgegrepen hebben, maar dit is in se niets meer dan een hypothese en hoewel die doorgaans hun nut voor het historisch onderzoek bewijzen, raken de zaken in dit geval nog meer gecompliceerd.

Zonder exact jaartal is het niet evident om graaf Boudewijn een volgnummer toe te kennen en hem zodoende te identificeren. Boudewijn IV stierf al in 1035 en mag dus zonder aarzelen geschrappt worden. Zijn zoon Boudewijn V regeerde op zijn beurt tot 1067: hier komt de kat op de koord. Bovenop de onzekerheid omtrent haar sterfdatum, komt namelijk nog dat evenmin vaststaat, hoeveel tijd er is verlopen tussen Godeliphs terugkeer naar Gistel en de moord. Vooropgesteld dat het jaar 1070 voor deze laatste gebeurtenis inderdaad klopt, dan valt toch ernstig te betwijfelen dat een impulsief man als Bertolf zich drie jaar zou hebben zitten ergeren, om dan pas zijn misdadig plan te smeden. Kortom, steunend op het oordeel van dom Huyghebaert weerhouden we Boudewijn VI (†1070) als de graaf van de VG⁵⁵⁵.

Richten we nu onze aandacht op de bisschop, dan raken we stilaan de crux van de hele episode. Indien we aannemen dat het huwelijksconflict zich vrij kort voor 1070 afspeelde, dan hoeven we geen rekening meer te houden met bisschop Boudewijn (1044-1068), maar met zijn opvolger. En dat was niemand minder dan Radboud zelf, de opdrachtgever van de VG! De reden waarom hij de aangewezen persoon was om correcties of wijzigingen aan te brengen in Drogo's tekst, ligt dan ook voor de hand: hij is zelf één van de hoofdrolspelers⁵⁵⁶.

⁵⁵³ VG, § 6.

⁵⁵⁴ Veelzeggend in dat verband is de vaststelling dat hij het dorp Gistel, toch de setting van het drama, in de gehele VG niet eens vernoemt. Zie: M. Coens, 'La vie ancienne de sainte Godelive de Ghistelles par Drogon de Bergues', *AB*, 44 (1926), p. 118.

⁵⁵⁵ N.N. Huyghebaert, 'Drogon', pp. 223-224.

⁵⁵⁶ *Ibidem*, p. 224.

Gezien zijn betekenisvolle connecties is het niet plausibel dat Radboud zich met de VG bemoeit, enkel en alleen om zijn eigen blazoën op te poetsen of zichzelf in het zonnetje te zetten. Er is duidelijk meer aan de hand. Laten we het huwelijk tussen Godeliph en Bertolf eens bekijken vanuit een dynastiek perspectief, dan komen we tot de vaststelling dat het een verbintenis betreft tussen enerzijds een dochter van een vazal van de graaf van Bonen en anderzijds de erfgenaam van de heer van Gistel⁵⁵⁷. Het is, niet ongebruikelijk voor edellieden, allesbehalve een huwelijk uit liefde. Men mag zelfs aannemen dat Bertolf zijn toekomstige bruid voor de verloving niet eens ontmoet heeft; alles werd geregeld tussen Godeliphs ouders en Bertolfs vader. Daarom heeft men de scherpe vijandigheid waarop Godeliph door haar schoonmoeder onthaald wordt, wel geïnterpreteerd als een uiting van onvrede met de keuze van haar man, alsook woede omdat haar mening bij de huwelijksonderhandelingen niet was gevraagd. Wellicht had zij een andere bruid uit de streek op het oog, en verwijt zij haar zoon daarom dat hij met ‘die zwarte kraai uit een vreemd land’ is thuisgekomen⁵⁵⁸.

Bollandist Maurits Coens heeft in het artikel, dat zijn uitgave van de VG voorafgaat, een knappe maar fragiele hypothese gelanceerd om, op basis van de gegevens die § 6 ons levert, Bertolfs ongemeen felle afkeer en vijandigheid tegenover zijn vrouw te verklaren⁵⁵⁹. Fragiël, want doordat de identificatie van zowel de graaf als de bisschop d.m.v. wetenschappelijk verantwoord giswerk dient te gebeuren, blijft er natuurlijk altijd ruimte voor tegenspraak en onenigheid⁵⁶⁰. Toch kunnen we er niet zomaar aan voorbijgaan.

⁵⁵⁷ Strikt genomen is deze titel een anachronisme, en ook Drogo gebruikt hem niet. Wel staat vast dat Bertolfs ouders zeer goed bemiddeld waren – ze konden zich o.a. twee wooncomplexen veroorloven. Uit de twaalfde eeuw weet men, dat de latere heren begonnen zijn als schout van Gistel, maar deze situatie transponeren naar een elfde-eeuwse context is natuurlijk niet evident, laat staan aannemen dat Bertolf en zijn ouders überhaupt verwant waren aan de latere heren van Gistel. Ernest Warlop heeft dan ook gelijk wanneer hij stelt dat Godeliphs schoonfamilie zich genealogisch gezien in het luchtledige bevindt. Elk verband met Bertulf, proost van Sint-Donaas en leider van de samenzwering tegen Karel de Goede, is evenzeer vergezocht. Zie: E. Warlop, ‘Het sociale kader. De Vlaamse adel in de tweede helft van de elfde eeuw’, *SE*, 20 (1971), p. 186 ; J. Deploige, ‘Political Assassination’, p. 36.

⁵⁵⁸ E. Warlop, ‘Het sociale kader’, p. 185.

⁵⁵⁹ M. Coens, ‘Sainte Godelive’, pp. 123-125.

⁵⁶⁰ Op het colloquium van 1970 te Gistel werd de hypothese zowel verdedigd als aangevochten. Henri Platelle schaaft zich (idem, ‘La violence et ses remèdes en Flandre’, *SE*, 20 (1971), p. 104), met dom Huyghebaert (cf. supra, n. 78), achter Coens en situeert de moord in 1070. J.M. De Smet (idem, ‘De “Vita Godeliph” door Drogo van Sint-Winoksbergen’, *SE*, 20 (1971), pp. 262-263) van

Het huwelijk tussen Bertolf en Godeliph was, gezien de belangen die op het spel stonden, wellicht met tussenkomst van de graaf tot stand gekomen. Een verbintenis tussen de dochter van een vazal uit de zuidelijke grensstreek van het graafschap en een buur van zijn machtigste vazal in het hart van Vlaanderen, bood twee voordelen. Enerzijds verstevigde hij zijn greep op het Bonense en voorkwam aldus dat graaf Eustachius een al te eigengereide koers zou varen. Anderzijds kan het huwelijk gezien worden als een poging om de ruwe zeden waarvoor Gistel en omstreken al sinds de vroege Middeleeuwen berucht was, enigszins te milderen dankzij een liaison met een fijnbesnaarde edelvrouwe.

Dit plan kreeg evenwel een averechts effect toen na de dood van Boudewijn VI een heftige strijd omtrent de opvolging losbrandde. In dit conflict, dat spoedig de allures van een onvervalste burgeroorlog kreeg, kwamen twee kampen tegenover elkaar te staan: in het zuiden van het graafschap bevonden zich de aanhangers van Boudewijns weduwe Richildis en haar zoon, de rechtmatige opvolger Arnulf III, terwijl het noorden zich schaarde achter de troonpretendent en broer van de overleden graaf, Robrecht de Fries. Aan de voet van de Kasselberg werd uiteindelijk op 22 februari 1071 over het lot van Vlaanderen beslist. Arnulf III sneuvelde en ging de geschiedenis in met het veelzeggende epitheton “de Ongelukkige”, zijn oom Robrecht werd op zijn beurt triomfantelijk ingehaald als nieuwe graaf.

Voor Godeliph waren de consequenties rampzalig. Gedropt temidden een omgeving die haar sowieso al vijandig gezind was, werd zij door omstandigheden des te meer beschouwd als *persona non grata*. De kloof tussen de rivaliserende facties sneed dwars doorheen de clans van Bertolf, respectievelijk Godeliph, waardoor de haat van de onredelijke echtgenoot niet alleen toenam, maar zich bovendien gesteund wist door zijn omgeving⁵⁶¹. Het kan ook verklaren waarom Bertolf zo makkelijk overging tot moord, alsof hij voorzag dat hij er wel mee kon

zijn kant acht niet bewezen dat Radboud en de bisschop uit de VG een en dezelfde persoon zijn, en betwijfelt of de graaf Boudewijn VI was. Hij dateert de moord dan ook voor 1070.

⁵⁶¹ Desondanks kon Bertolf niet bij iedereen uit zijn omgeving op begrip en steun rekenen. Zelfs enkele van zijn vrienden vroegen zich af waarom hij volhardde in de boosheid en koppig iedere poging tot een normaal huwelijksleven niet de minste kans gaf. VG, § 7: *Nonnulli, quinetiam quidam amicorum jamdicti Bertolfi, inveteratam iram perpetuumque odium in tantam feminam vituperabant, eique in hoc detrahebant quod non Omnipotentis praeceptis, non auctoritate episcopi, nec jussis principis versus eam mitior fieret, quin non conditio humanae copulae, non saecularis fama illius feram mentem mitigaret*.

wegkomen. In een graafschap dat door straffeloosheid en anarchie werd verscheurd, zou een zoveelste misdaad weinig ruchtbaarheid krijgen. En indien hij toch werd vervolgd, kon hij nog altijd hopen dat Robrecht de Fries, eens die de gravenkroon had bemachtigd, uit erkentelijkheid voor bewezen diensten van een trouwe bondgenoot, een oogje zou dichtknijpen⁵⁶².

5.10. *'Super omnes mulieres totius Flandriae'*

Ondanks de moeite van Bertolf om zich een alibi te verschaffen door ostentatief in Brugge te overnachten en de moord door twee dienaars te laten plegen, gonst het te Gistel van de geruchten. Nadat het lijk 's ochtends in bed wordt gevonden, verdringen zich al gauw allerlei mensen met diverse meningen. Sommigen houden het op een natuurlijke dood, anderen menen dan weer, dat de rode kring om Godeliphs hals weinig twijfel laat over de ware toedracht. Drogo, de ervaren mensenkenner, weet wel hoe het Gistelse roddelcircuit ineensteekt, en geeft de consternatie kernachtig weer: *'Alii affirmabant defunctam naturali morte, alii retro mussantes aliud'*⁵⁶³. De blinde haat van Bertolf voor zijn eega is algemeen bekend, maar – kennelijk uit angst voor represailles – durft niemand de vreselijke beschuldiging hardop uit te spreken.

Zoals gezegd in hoofdstuk 4 tasten we volstrekt in het duister omtrent de motieven van de moord. Geen van de gangbare theorieën is er totnogtoe in geslaagd, met een plausibele en aanvaardbare verklaring te komen. Wel is het duidelijk dat de gebeurtenissen grote consternatie veroorzaakten onder de Gistelnaars, een gevolg dat Bertolf zeker had kunnen voorzien. Vreemd genoeg is de rit naar Brugge tevens zijn laatste optreden in de VG; we hebben er dus het raden naar, wat hij na de dood van zijn echtgenote verder heeft gedaan, of en wanneer hij naar Gistel is teruggekeerd en hoe hij daar werd ontvangen. De Anonymus Gistellensis laat Bertolf tot inkeer komen en intreden in de Sint-Winoksabdij om er zijn zonden uit te boeten. Daar zou hij Drogo dan het hele

⁵⁶² H. Platelle, 'Violence', pp. 104-105.

⁵⁶³ VG, § 12.

verhaal gedaan hebben, waaruit deze vervolgens de VG destilleerde. Bij zijn dood ontdekte men dat hij onder zijn habijt een maliënkolder droeg die zo strak zat, dat de ijzeren ringen in zijn vlees gedrukt stonden. Op zijn graf prijkte het epitaaf: *'Hic jacet Bertulfus, quondam maritus Sanctae Godelevae'*, en toen men hem jaren later opgroef, vond men een loden kist met daarin zijn ongeschonden lichaam⁵⁶⁴.

Daar valt natuurlijk tegen in te brengen, dat Drogo in zijn VG toch minstens een allusie op de berouwvolle bekering van Bertolf zou hebben gemaakt – quod non. Raoul Maria de Puydt verklaart zijn verdwijning uit de rest van het verhaal door hem te laten sneuvelen in de slag bij Kassel. Vermits deze stelling op zijn beurt steunt op een hypothese en bovendien de ganse chronologie van de gebeurtenissen in de VG op de helling plaatst, lijkt het ons op zijn minst voorbarig om hier al te veel geloof aan te hechten⁵⁶⁵.

Toch kunnen we, voortbordurend op de vaststelling dat de hoogste adellijke echelons zich met de genese van de VG hebben bemoeid, een cruciale passage in deze tekst vanuit een verrassend perspectief zien. Nadat ze Bertolf heeft verdedigd tegenover lieden die hem bij haar willen zwartmaken, met haar uitleg over de vergankelijkheid van aardse zaken, spreekt Godeliph de volgende profetische woorden:

*Non me infelicem quivis dicat, non speret, quamquam his malis hoc in salo vitae quatiore et infelicitate, ut asseretis, afficior. **Etenim super omnes mulieres totius Flandriae quae hodie vitales auras carpunt extollar, mageque quam reminiscor dives opum omnibus apparebo.** Id quidem erga me faciet qui potentissimus habetur, qui quem vult suis virtutibus ditat, quique egenum ab humo suae infelicitatis elevat⁵⁶⁶.*

⁵⁶⁴ A. Hoste, 'Kritische bemerkingen bij de Latijnse legende van S. Godelieve door de Anonymus Gistellensis', *SE*, 20 (1971), p. 310 n. 50 & 51. Aangezien we bij gebrek aan solide bewijsmateriaal toch veroordeeld zijn tot hypothesen, valt niet a priori uit te sluiten dat Bertolf inderdaad monnik van Sint-Winoksbergen is geweest. Zijn graf is vooralsnog niet gevonden, en aangezien de *rotulus* van de abdij eveneens onvindbaar is, kunnen we jammer genoeg niet verifiëren of daar een *Bertulfus* op voorkomt. Toen J.-B. Sollerius in 1720 navraag deed naar documenten die Bertolfs verblijf op de Groenberg konden staven, kreeg hij te horen dat die niet meer voorhanden waren.

⁵⁶⁵ R.M. de Puydt, 'De Slag van Kassel (1071)', *Vlaanderen*, nr. 200, jg. 33 (1984), pp. 153-55.

⁵⁶⁶ VG, § 8.

Van nederigheid, een deugd die Drogo toch aan Godeliph toeschrijft, valt hier maar weinig te merken. Integendeel, hoewel ze makkelijk had kunnen volstaan met het terechtwijzen van haar ‘fans’, vindt ze het blijkbaar nodig om er het vrij aanmatigende zinnetje aan toe te voegen dat we in bovenstaande passage grafisch hebben benadrukt. Het is echter zeer onwaarschijnlijk dat Godeliph die woorden effectief heeft uitgesproken. Niet alleen is er die ietwat te opvallende vormgelijkenis met het “gezegend [zijt gij] boven alle vrouwen” uit het Weesgegroet, Drogo stelt bovendien het voor alsof Godeliph al bij leven kon voorzien dat haar na de dood een heiligenverering te beurt zou vallen.

Het sleutelwoord in bovenstaande passage is evenwel *Flandriae*. Deze term draagt een connotatie die in de context van Godeliph's monoloogje niet echt op haar plaats is. Vlaanderen is immers niet zomaar een plaatsaanduiding, maar de benaming voor een welomschreven geopolitieke entiteit: het *graafschap* Vlaanderen. Drogo laat Godeliph hier als het ware suggereren dat haar cultus zich zal uitstrekken over heel dit grondgebied en nagenoeg alleen daar.

Waarom die exacte definiëring? De verheffingsakte biedt ons zonet een deel van het antwoord, dan toch een stevig fundament voor een solide hypothese. Op 30 juli 1084 werd de *elevatio* bijgewoond door niemand minder dan Geertrui van Saksen (*Gertrudis comitissa*), gemalin van graaf Robrecht de Fries, vergezeld van de hoogste edelen (*cum suis optimatibus*)⁵⁶⁷. De namen van deze laatsten worden in het document niet vermeld, maar zoals we hoger reeds uiteenzetten, wijst de aanwezigheid van abt Ingelbrecht van Sint-Winoksbergen naast die van bisschop Radboud erop, dat een niet verwaarloosbaar deel van deze *optimates* verwant was aan de clan Eine-Oudenburg-Petegem.

Tegen de achtergrond van de turbulente politieke situatie waarin Robrecht de gravenkroon had veroverd, kunnen we de verheffing omschrijven als een initiatief, uitgaande van de overwinnaars van Kassel, om een lid van een familie die in het conflict het verliezende kamp van Arnulf III en zijn moeder Richildis had gekozen, te canoniseren. Over de rol van Bertolf binnen de opvolgingsstrijd na het overlijden van Boudewijn VI bestaat geen bewijs, maar dat hij de

⁵⁶⁷ *Instrumentum primae elevationis sanctae Godelevae Anno Domini M° LXXX° IV°*, in: N.N. Huyghebaert & S. Gyselen, *op. cit.*, p. 74.

troonpretenties van de Fries een warm hart toedroeg, is zeer plausibel. Evenmin kunnen we iets zinnigs zeggen over zijn verhouding tot de dynastie Eine-Oudenburg-Petegem, maar zelfs indien hij er niet verwant mee was, zal zijn buur Cono van Oudenburg hem wellicht toch beschouwd hebben als een betrouwbare bondgenoot⁵⁶⁸.

Door het klimaat van geweld en wetteloosheid dat tijdens het conflict in Vlaanderen heerste, moet Bertolf gedacht hebben dat hij zijn echtgenote ongestraft zou kunnen liquideren. Dat was buiten de Gistelse gelovigen gerekend, die Godeliph op handen droegen, en al spoedig allerlei wonderen aan haar toeschreven. Wellicht zullen ze ook niet lang gewacht hebben om bisschop Radboud van al deze zaken op de hoogte te brengen, zodat die een procedure tot formele heiligverklaring kon opstarten.

Vermoedelijk was men in het kamp van Robrecht niet opgezet met het nieuws, dat één van hun bondgenoten zijn vrouw, dan nog een telg uit de tegenpartij, had laten vermoorden. In het heetst van de strijd keek niemand op een dode meer of minder. Toen het stof was gaan liggen en het moment gekomen was om de zege van de Fries te consolideren, beseften zijn aanhangers pas dat er iets moest gebeuren. De nieuwe graaf diende zich immers voor iedereen aanvaardbaar te maken, dus ook voor de heren uit het zuiden van het graafschap die zijn tegenstander hadden gesteund.

Nu was men daar niet vergeten hoe de dochter van Heimfried, vazal van de graaf van Bonen, door haar brute Gistelse echtgenoot, lid van het kamp van Robrecht, was vermoord. Slechts wanneer hij aan die netelige situatie een mouw wist te passen, zou de nieuwe Vlaamse graaf ook voor zijn voormalige vijanden acceptabel zijn. De oplossing lag voor de hand; de hele affaire in de doofpot stoppen, was allang geen optie meer. Godeliph heilig verklaren bood daarentegen twee aanzienlijke voordelen: ten eerste kon men de reeds lokaal aanwezige cultus recupereren voor gans Vlaanderen (*totius Flandriae*) en zodoende de nieuwe dynastie legitimatie verschaffen door haar expliciet verbinden met de heilige in spe. De nauwe betrokkenheid van de clan Eine-Oudenburg-Petegem bij de totstandkoming van de VG, het cruciale document om tot canonisatie over te

⁵⁶⁸ Cf. *supra*, n. 80.

gaan, garandeerde dat Drogo zijn discours braafjes zou conformeren aan het programma van de nieuwe Vlaamse graaf.

Tevens zorgde de canonisatie van een vrouw *ex Bononiensi pago* ervoor, dat de reactionaire krachten aan de zuidgrens van het graafschap, de machtswissel vlotter zouden verteren. Godeliph wordt ondubbelzinnig gepresenteerd als de *prima inter pares* boven alle Vlaamse vrouwen, dus ook boven gravin Geertrui. Het idee dat “één van hen” op zo’n hoog voetstuk werd geplaatst, moet de rancune onder Robrechts gewezen opposenten toch aanzienlijk verzacht hebben. Daarenboven had zij door de marteldood haar afkomst letterlijk overstegen en omspande haar invloedssfeer nu niet enkel het Gistel waar ze niet welkom was geweest en zoveel te verduren had gekregen, maar geheel Vlaanderen. Wie Godeliph vereerde, identificeerde zich derhalve onbewust met het graafschap waaraan zij onlosmakelijk was gelieerd.

Klein minpuntje bij dit alles, was dat Bertolf door zijn voormalige vrienden noodgedwongen in de steek werd gelaten. In de VG is hij Godeliphs sadistische beul, maar misschien leefde bij de machtige clan wel de oprechte overtuiging, dat Bertolf de *Alleinschuld* voor de moord torste. Drogo is zelf in Gistel geweest en heeft daar met mensen gesproken die de protagonisten nog hadden gekend. Het is meteen duidelijk waar onze hagiograaf zijn informanten ging zoeken: Bertolf wordt zonder nuances als de boeman afgeschilderd, zijn ouders wordt zelfs het recht op een naam ontzegd. Na Godeliphs dood konden zij in de streek niet langer op steun rekenen. Vergeleken bij de immense voordelen was het dus maar een gering offer voor Robrecht en co, om het zwarte schaap Bertolf volkomen te isoleren.

5.11. Besluit

Sint-Winoksbergen heeft steeds een nauwe band onderhouden met het wereldlijk gezag. Sinds Boudewijn IV de kanunniken had verdreven en vervangen door monniken, was de Groenberg een geliefkoosde pleisterplaats voor de graaf en zijn gevolg. Onvermijdelijk werden zij dan ook opgevoerd in teksten

als het LM. In tegenstelling tot hun collega's van de Sint-Pietersabdij hielden de Bergse monniken beide voeten op de grond: al te overdreven eulogieën op de grafelijke dynastie waren niet aan hen besteed. De teksten portretteren met name Boudewijn V en zijn gemalin Adela als mensen van vlees en bloed met hun kleine hebbelijkheden.

Niettemin leefde te Sint-Winoksbergen een tendens om de *comites* te presenteren als *reges justi*. Drogo heeft daartoe een symbiose bewerkstelligd tussen enerzijds de Britse traditie waarin Oswald van Northumbria vereerd werd als een koning-martelaar, en anderzijds een continentale traditie die nog steeds principieel wantrouwig stond tegenover de combinatie van heiligheid en een wereldlijk ambt. Het resultaat was een ronduit revolutionaire typologie van Oswald als *rex et sacerdos*, waaruit ieder mogelijk conflict tussen het wereldlijk en kerkelijk gezag was weggezuiverd.

Ook in het heiligverklaringsproces van Godeliph hebben we gezien dat een samenwerking tussen vertegenwoordigers van beide machten mogelijk was om een gemeenschappelijk doel te bereiken. Volksdevotie speelde in deze kwestie slechts een secundaire rol, ten voordele van aanzienlijke politieke en dynastieke belangen. In de achtergrond van Drogo's schrijfwerk waren krachten aan het werk, die op basis van hun hechte familieverwantschap de cultus voor een vermoorde Gistelse maagd konden transformeren tot een vehikel ter promotie van de nieuwe machthebber sinds de slag bij Kassel.

6 Conclusie

In de voorgaande vier hoofdstukken hebben we telkens een thema uitgelicht en besproken op welke manier zij in de hagiografische teksten de mentaliteit en ideologie van de Sint-Winoksabdij reflecteren. Samengevat geven zij een globaal beeld van een specifiek hagiografisch vertoog.

Vooreerst zijn alle teksten die na de introductie van de Regel van Benedictus op de Groenberg tot stand gekomen zijn, doordrenkt van een intense monastieke spirit. Winok wordt geportretteerd als een benedictijner abt, hetgeen behalve in een manifest anachronisme ook resulteert in een bijzonder sterke band met de abdij die zijn naam draagt. We hebben gezien op welke manier de monniken erin geslaagd zijn om Winoks *memoria* voor hen op te eisen door zijn verleden in Wormhout aan hun noden aan te passen en tevens creatieve oplossingen te bedenken voor het mogelijk problematische verleden van het Bergse seculier kapittel. Laatste stap in deze weg naar een zelfstandige identiteit was het loskoppelen van Winok uit zijn associatie met de heilige Bertijn.

Winok had een cultus die terugging tot de achtste eeuw en dus behoorlijk bekend was in Vlaanderen. In hoofdstuk 4 hebben we onderzocht welke mechanismen en strategieën de Bergse monniken hanteerden om een totdantoe volstrekt onbekende heilige, i.c. Lewinna, in hun klooster te incorporeren en aan Vlaanderen voor te stellen. Daarbij legde men de nadruk op het schrijven van een geloofwaardige *historia translationis*, alsook op het vermogen van Lewinna om mirakelen te verrichten. Haar verering als *virgo et martyr* nodigt uit tot een parallel met de Vita over de heilige Godeliph van Gistel, die echter significante verschillen vertoont. In elk geval was Sint-Winoksbergen, getuige de werken van Drogo, geen broeinest van misogynie.

Het derde en laatste element van het Bergse vertoog, naast het uitdragen van benedictijnse waarden en respect voor zowel de heilige als de modale vrouw, bestaat uit een merkwaardige symbiose tussen heiligheid en wereldlijk gezag. Drogo is erin geslaagd om Oswald van Northumbria uit het narratief van Beda's HE te lichten en verzoent voor de eerste maal in de West-Europese hagiografie, de twee discordante noties *rex justus* en *martyr*. Daarenboven hebben zijn

sermoenen de Oswaldcultus verrijkt met de revolutionaire en unieke typologie van de *rex et sacerdos*, naar het Oudtestamentische exempel van Melchisedek. Het is zeker niet vergezocht om daarbij te poneren, dat Drogo bij zijn conceptie van de Oswaldfiguur wetens en willens refereerde aan de graven van Vlaanderen, die zich immers maar wat graag koninklijke allures aanmaten.

Hoewel de invloedssfeer van Sint-Winoksbergen relatief klein en haar hagiografische output vergeleken met andere Vlaamse abdijen als Sint-Bertijns en het Gentse Sint-Pieters onbeduidend kan worden genoemd, heeft met name de monnik Drogo een onmiskenbaar stempel gedrukt op de religieuze geschiedenis van het graafschap. Het is in zijn werk dat we, in navolging van dom Huyghebaert, de kiem van de Vlaamse spiritualiteit kunnen gadeslaan, nog voor deze tot volle wasdom is gekomen.

Deze scriptie heeft enkele aspecten van de Bergse hagiografie trachten uit te werken, en wij hopen op die manier toch een bescheiden bijdrage te hebben geleverd om de wens van dom Huyghebaert, het verschijnen van een exhaustieve studie over dit onderwerp, in vervulling te laten gaan. Zijn onverdroten inspanningen, vertaald in een rist artikelen, was de aanzet voor een hernieuwde wetenschappelijke belangstelling voor Sint-Winoksbergen, en wij zijn hem dan ook schatplichtig. Deze scriptie hoopt te bewijzen dat zijn moeite niet vruchteloos is geweest. Kwantitatief mag het hagiografisch dossier van de abdij op de Groenberg dan weinig opzien baren, achter de woorden schuilt een boeiende wereld, die zeker het ontdekken waard is en was.

Inhoudstafel

Woord vooraf	5
Inleiding	6
Lijst der afkortingen	11
Bibliografie	12
1. <i>Bronnen</i>	12
2. <i>Literatuur</i>	15
1. Het historisch kader	33
1.1. <i>De vroegste geschiedenis van Sint-Winoksbergen</i>	33
(9 ^e -11 ^e eeuw)	
1.2. <i>Van seculier kapittel naar benedictijnerabdij (1022)</i>	36
1.3. <i>Crisis in Sint-Winoksbergen (1078-1103)</i>	39
1.4. <i>De opvolgingskwestie in Terwaan (1078-1083)</i>	42
1.5. <i>Cluny in Vlaanderen</i>	50
1.6. <i>Bisschop Jan van Waasten (1099-1130)</i>	62
<i>en de Gregoriaanse hervorming in Vlaanderen</i>	
1.7. <i>Besluit</i>	68
2. De hagiografische bronnen	69
2.1. <i>Inleiding</i>	69
2.2. <i>Miracula S. Winnoci</i>	70
2.3. <i>Vita antiqua S. Winnoci en Vita secunda S. Winnoci</i>	73
2.4. <i>Opera Drogonis : chronologie</i>	87
2.5. <i>Besluit</i>	116
3. <i>Plus amari quam timeri</i> : monastieke mentaliteit en	117
ideologie	
3.1. <i>Inleiding</i>	117
3.2. <i>Winok in Wormhout (begin achtste eeuw-899/900)</i>	117
3.3. <i>Winok en het Bergse seculier kapittel (899/900-1022)</i>	119

3.4. <i>Audomarus, Bertijn en Winok</i>	122
3.5. <i>Winok en de benedictijnen (1022-1791)</i>	129
3.6. <i>Drogo monachus ac presbyter: karakter en spiritualiteit</i>	137
(c. 1020- na 1084)	
3.7. <i>Werricus Gandensis in Sint-Winoksbergen (c. 1064)</i>	143
3.8. <i>Besluit</i>	147
4. <i>Virgo et martyr: Drogo en de vrouw</i>	149
4.1. <i>Inleiding</i>	149
4.2. <i>Een vrome diefstal</i>	149
4.3. <i>Een nieuwe aanwinst voor de Sint-Winoksabdij</i>	156
4.4. <i>Lewinna's translatio: feit of fictie?</i>	165
4.5. <i>Elevatio en delatio: Lewinna op tocht door Kust-Vlaanderen</i>	168
4.6. <i>De VG teruggeschonken aan de Bergse hagiografie</i>	184
4.7. <i>Godeliph van Gistel: het mislukte huwelijk</i>	187
4.8. <i>De VG als element in het canonisatieproces</i>	194
4.9. <i>De monnik, de hagiograaf en de vrouw</i>	200
4.10 <i>Besluit</i>	203
5. <i>Rex et sacerdos, rex justus: adeldom in de Bergse</i>	204
hagiografie	
5.1. <i>Inleiding</i>	204
5.2. <i>Oswald volgens Beda Venerabilis</i>	204
5.3. <i>Rex sanctus</i>	210
5.4. <i>De martelaar Oswald</i>	213
5.5. <i>Een Britse heilige in een continentaal keurslijf</i>	215
5.6. <i>Koning-priester 'naar de ordening van Melchisedek'</i>	217
5.7. <i>Drogo en adeldom: tussen adoratie en nuchterheid</i>	223
5.8. <i>'A progenitoribus Flandriae monarchiam sortitus'</i>	227
5.9. <i>Drogo in hogere kringen: de genese van de VG</i>	229
5.10 <i>'Super omnes mulieres totius Flandriae'</i>	238
5.11. <i>Besluit</i>	242

6. Conclusie	244
Inhoudstafel	246