

Kloosters, heiligen en geweld

Perspectief op de rol van geweld voor
de kloostergemeenschap van Conques
rond het jaar 1000

*BA Geschiedenis
Onderzoeksseminar III
19 Juni 2012*

Docent: Rob Meens

*Student: Willem van Essen
W.vanEssen@students.uu.nl*

Inhoudsopgave

Inleiding.....	3
Retoriek en wereldbeeld.....	8
Geweld en heiligheid: Gimon de vechtende monnik.....	13
Geweld en ruimte: Afbakening en manipulatie van de heilige ruimte.....	20
Geweld en eigendomsconflicten: Het placitium over Pallas.....	26
Conclusie.....	34
Geraadpleegde literatuur en bronnen.....	37

Inleiding

In zijn essay over de rol van geweld in de middeleeuwen onderscheidt W.I. Miller drie perspectieven van middeleeuwers op geweld in de samenleving: Het perspectief van het slachtoffer, het perspectief van de dader en het perspectief van de toeschouwer of derde. Ieder van deze partijen had een visie op de legitimiteit van het geweld en speelde een rol in de eventuele verzoening. De posities waren vloeibaar: Het slachtoffer kon toeschouwer worden en de toeschouwers konden dader of slachtoffer worden.¹ Vanzelfsprekend hadden sommige magnaten in de middeleeuwse wereld meer invloed in elk van de drie rollen dan de lagere adel. Geen partij was echter zo invloedrijk als de middeleeuwse heiligen. De heiligen waren meestal verbonden met kerken of kloostergemeenschappen en traden op als patroon namens deze gemeenschappen. Een aanval op het klooster of het kapittel kon er voor zorgen dat de heilige uit zijn rol van toeschouwer kwam en persoonlijk partij werd in het conflict. Heiligen konden ook een bemiddelende rol hebben, zoals dat in de godsvrede-beweging het geval was. Tot slot waren heiligen ook wel persoonlijk slachtoffer van geweld.

Een goede bron voor de bestudering van de rol van geweld voor heiligen en de gemeenschap is het genre van de hagiografie en met name het subgenre van de mirakelverzameling. De mirakelverzameling is een bundeling van verhalen over de wonderen die een heilige als patroon van een gemeenschap heeft verricht en heeft tot doel te laten zien hoe de heilige zijn gemeenschap hielp en beschermde.² Gewelddadige wraak op de vijanden van het klooster is hierbij een veel voorkomend motief.³ Zo kon de heilige de vijanden van het klooster bezoeken in een droom om hen, vaak met fysiek geweld, te bestraffen.⁴ Een voorbeeld van de bescherming van de heilige tegen geweld is te vinden in het tweede boek van de *Miracula Sancti Benedicti* van de hand van Aimon van Fleury (ca. 960-ca. 1010). Aimon beschrijft hoe iemand met de naam Rainald een groep gewapende mannen richting het klooster van Fleury had geleid met als doel bezittingen van het klooster te plunderen. In een droom verscheen de heilige Benedictus, die hem vroeg waarom hij de plek waar Benedictus' botten lagen niet met rust kon laten. (“Quid, inquiens, te, Rainalde, offendi, quod me meosque a propriis perturbas sedibus?”)

- 1 W.I. Miller, “Getting a Fix on Violence,” in: Ibid., *Humiliation and Other Essays on Honor, Social Discomfort, and Violence* (Ithaca: Cornell UP, 1993), 56-57.
- 2 *Medieval France an encyclopedia*, T. Head, s.v. “hagiography”.
- 3 B. Ward onderscheidt wonderen uit de hagiografie in “acts of power” en “acts of mercy”. Aan de tweede categorie zal in deze paper grotendeels voorbij worden gegaan. B. Ward, *Miracles and the Medieval Mind: Theory, Record and Event 1000-1215* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982), 34.
- 4 T. Head, *Hagiography and the Cult of Saints: The Diocese of Orléans, 800-1200* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 177-8.

Benedictus voorspelde Rainalds spoedige dood, die volgens Aimon dan ook niet lang op zich liet wachten.⁵

In de elfde eeuw was er in West-Francia een sterke opleving van de hagiografie, met de mirakelverzameling als het dominante subgenre. Deze heropleving deed zich voor in een periode waarin de macht van de hoge adel versnipperde, ten gunste van de lagere adel. Veel monastieke instellingen, zoals het klooster van Fleury, zochten hun steun bij de opkomende dynastie van de Kapetingers, maar ook de hagiografie als wapen in de strijd met de vijanden van het klooster werd veel gebruikt. Kloosters “celebrated the power of their patrons as a means of protecting their traditional rights and properties.”⁶ De beschermende patroon kon in deze context de koning zijn, maar ook de patroonheilige. Op de vraag of de toevlucht van kloosters tot patroonheiligen ook betekende dat zij machteloos waren in conflicten komt deze paper overigens nog uitgebreid terug.

Een fascinerend voorbeeld van het genre van de mirakelverzameling is het *Liber Miraculorum Sancte Fidis*, dat in het begin van de elfde eeuw werd geproduceerd in het klooster van het Zuid-Franse plaatsje Conques. Onderwerp van het *Liber* vormde de wonderen van St. Foy, een heilige die als twaalfjarig meisje was gemarteld en waarvan de beenderen in 866 door de monniken van Conques waren ontvreemd uit de kerk in Agen.⁷ De wonderen in het *Liber* zijn verdeeld over vier boeken, waarvan de eerste twee werden geschreven door Bernard van Angers, een monnik uit Noord-Frankrijk die gestudeerd had aan de kathedraalschool in Chartres. De laatste twee boeken werden geschreven door een aantal anonieme monniken uit de gemeenschap van Conques zelf.

Het *Liber* bevat een groot aantal verhalen waarin de heilige zelf of leden van de gemeenschap van het klooster van Conques met geweld te maken kregen, en zal om die reden het onderwerp vormen voor deze paper. De hoofdvraag van de paper is: “Welke rol speelde geweld voor de kloostergemeenschap van Conques in het begin van de elfde eeuw en welke rol speelde geweld voor St. Foy?” Deze vraagstelling lijkt op het eerste gezicht een dubbele focus te hebben, maar levert in de praktijk geen problemen op. Kloosters werden in de periode waarin het *Liber* werd geschreven in hoge mate geïdentificeerd met hun patroonheilige, zodat geweld tegen of door het klooster vaak

5 E. de Certain, ed., *Miracula Sancti Benedicti* (Madison, University of Wisconsin: 1858), 2.2 / 97.

6 Head, *Hagiography*, 63-6.

7 “The translation of Sainte Foy, Virgin and Martyr, to the Conques Monastery,” in: P. Sheingorn., ed., *The book of Sainte Foy* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1995), 263-74; L. Robertini, ed., *Liber Miraculorum Sancte Fidis* (Spoleto: Centro Italiano di studi sull'alto medioevo, 1994), 1.17 (verder: *Liber Miraculorum Sancte Fidis*). Het stelen van relieken was in de middeleeuwen niet ongebruikelijk en een gelukte diefstal werd vaak geïnterpreteerd als de wil van de heilige wiens relieken waren verplaatst door de diefstal. Zie: P. Geary, *Furta Sacra: Thefts of Relics in the Central Middle Ages* (Princeton: UP, 1987).

gelijkstond aan geweld tegen of door de heilige zelf.⁸ In feite zou het maken van een scheiding tussen geweld tegen het klooster enerzijds en geweld tegen de heilige anderzijds veel grotere methodologische problemen opleveren.

In mijn onderzoek naar de rol van geweld gebruik ik een brede definitie van geweld als het pogen om een ander schade toe te brengen in materiële of immateriële zin. Ook het dreigen met handelingen die leidden tot materiële of immateriële schade, vat ik onder de definitie van geweld. Deze brede definitie biedt nadrukkelijk ook ruimte voor spiritueel geweld.

De elfde eeuw was in West-Europa een periode van grote veranderingen: Er was een groeiende populatie, aanwas van de steden, een opkomende geldeconomie en in West-Francia vanaf 987 een nieuwe dynastie, de Kapetingers.⁹ Het was ook een periode waarin in een snel tempo nieuwe heiligen werden ontdekt, hetgeen gepaard ging met een sterke toename in de productie van heiligenlevens, wondercollecties, *passiones* en andere hagiografische genres.¹⁰ Het toegenomen belang van de heiligencultus staat in direct verband met de toegenomen pelgrimage, die verklaard kan worden uit de toegenomen mobiliteit die de sociaal-economische veranderingen mogelijk maakten.¹¹ Het is een ontwikkeling waaraan in deze paper verder voorbij wordt gegaan, maar die wel de achtergrond vormt voor de verschijnselen die onderzocht zullen worden.

Met mijn paper hoop ik een (bescheiden) bijdrage te leveren aan het debat over de rol van geweld in de elfde eeuw. De elfde eeuw is een periode die het toneel vormt voor belangrijke historiografische debatten over de plaats van geweld in de middeleeuwse samenleving. Onderdeel van het debat is bijvoorbeeld de bouw van een groot aantal kastelen vanaf het jaar 1000. Met name de godsvredebeweging die in deze periode opkwam is van groot belang.¹² In deze beweging was de rol voor heiligen en kloosters groot.¹³ In deze paper kies ik een ander uitgangspunt dan onderzoekers van de godsvredebeweging, maar de resultaten zullen bijdragen aan één van de grote historiografische vragen met betrekking tot de rol van geweld in de middeleeuwen: Werd

8 P. Geary, "Coercion of Saints in Medieval Religious Practice," in: *Living with the Dead* (Ithaca: Cornell UP, 1994), 120.

9 M. Bloch, *Feudal Society I* (Londen: Routledge, 1989), 421-3.

10 B. Abou-El-Haj, *The Medieval Cult of Saints: Formations and Transformations* (Cambridge: UP, 1994), 13.

11 Ibid., 14.

12 A. Debord, "The Castellan Revolution and the Peace of God," in: T. Head en R. Landes, ed., *The Peace of God: Social Violence and Religious Respons in France around the Year 1000* (Ithaca / Londen: Cornell UP, 1992), 135-164.

13 D.F. Callahan, "The Peace of God and the Cult of Saints in Aquitaine in the Tenth and Eleventh Centuries," in: Head en Landes, ed., *The Peace of God*, 165-183; G. Koziol, "Monks, Feud, and the Making of the Peace in Eleventh Century Flanders," in: Head en Landes, ed., *The Peace of God*, 239-258; M de Jong, "Monniken, ridders en geweld in elfde-eeuws Vlaanderen," *Sociologische Gids* 29 (1982), 279-95.

geweld in de middeleeuwen als intrinsiek verwerpelijk gezien?¹⁴

De paper is opgedeeld in een viertal hoofdstukken waarin iedere keer vanuit een ander perspectief getracht wordt inzicht te geven in de rol van geweld voor het klooster van Conques en St. Foy. Hierbij zal de focus liggen op de eerste twee boeken van het *Liber*, die beide door Bernard van Angers geschreven zijn. Omdat het van groot belang is inzicht te krijgen in de retoriek en het wereldbeeld van Bernard, bevat het eerste hoofdstuk een analyse van de retorische instrumenten die in de eerste twee boeken van het *Liber* gebruikt worden. Hierbij zullen ook een aantal gewelddadige episodes uit het *Liber* besproken worden. Het tweede hoofdstuk gaat dieper in op de vechtende monnik Gimon en geïmpliceerde normen over geweld die uit Gimon's beschrijving in het *Liber* blijken. Hierbij staat onder meer de verhouding tussen heiligheid en geweld centraal. Het derde hoofdstuk gaat in op de rol van processies voor het klooster en analyseert een aantal gewelddadige gebeurtenissen tijdens de processie. Het vierde hoofdstuk bevat een analyse van een gebeurtenis waarbij vaak gebruik werd gemaakt van de processie: het in eigendom terugnemen van verloren grondbezit.

Mijn onderzoek zal in wezen een onderzoek zijn naar de mentaliteit van Bernard van Angers en zijn tijdgenoten. De vraag of heiligen en relieken wel de kracht hadden die aan ze werd toegeschreven en of ze wel in staat waren wonderen te verrichten is niet relevant voor mijn onderwerp en zal onbehandeld blijven. Bij bestudering van de beschikbare literatuur over de middeleeuwse heiligencultus is het opvallend hoeveel moeite sommige auteurs hebben om de middeleeuwse overtuigingen over relieken zonder meer te accepteren. Zo schrijft A. Vauchez dat “with the exception of a few forward-looking theologians ... very few people before the fifteenth century seriously questioned the supernatural powers of the servants of God[=heiligen]”¹⁵ impliciet geeft Vauchez hiermee een waardeoordeel over de heiligencultus. Door critici van de heiligencultus te betitelen als “forward-looking”, krijgen zij het stempel van proto-protestant opgedrukt en worden ze afgezet tegen de “primitieve” middeleeuwers.¹⁶ In mijn methode zal ik Patrick Geary volgen, die in zijn paradigmatische boek *Furta Sacra* schrijft:

14 Deze vraag is bijvoorbeeld van groot belang voor de recente studie van W.C. Brown naar geweld in de middeleeuwen. Zie: W. C. Brown, *Violence in medieval Europa* (Harlow: Longman, 2011).

15 A. Vauchez, *Sainthood in the later Middle Ages* (Cambridge: UP, 1997), 425-6.

16 Vergelijk: A. Gurevich, *Medieval Popular Culture: Problems of Belief and Perception* (Cambridge: UP, 1988), 45: “Saints offer [sic] help in laborious tasks; this miraculous capability was a sort of compensation for the poor state of technology in early-medieval society.”

For the purpose of this study, certain phenomena will be accepted without question: the relics discussed herein are all genuine until proven otherwise by contemporaries; these relics are miraculous, giving off pleasant odors when touched, healing the sick, and otherwise expressing the wills of the saints whose remains they are.¹⁷

¹⁷ Geary, *Furta Sacra*, 4.

Retoriek en wereldbeeld

Om de rol van geweld voor de kloostergemeenschap in Conques de patroonheilige goed te kunnen bestuderen is het nodig allereerst enkele opmerkingen over het *Liber* te maken die van algemene aard zijn. K. Ashley en P. Sheingorn, auteurs van een aantal publicaties over St. Foy, waaronder de meest omvangrijke publicatie over het *Liber* die beschikbaar is, gaan uitgebreid in op de vraag in hoeverre Bernard van Angers zich conformeert aan de conventies van het hagiografische genre. Opvallend is bijvoorbeeld de grote ruimte die wordt ingeruimd voor de auteur zelf en zijn ontwikkeling van scepsis over bepaalde elementen van de cultus van St. Foy tot acceptatie van deze elementen.¹⁸ Volgens Ashley en Sheingorn moet het *Liber* dan ook niet enkel gezien worden als een hagiografie, maar ook als een “spiritual autobiography of [Bernards] conversion from skepticism to belief.”¹⁹

Volgens beide auteurs is het nuttig om het *Liber* te benaderen vanuit de Trickster-theory en het aanverwante begrip marginaliteit (Engels: “liminality”). Deze methodologie, die afkomstig is uit de sociale wetenschappen en de literatuurwetenschappen betoogt dat elk sociaal construct een grensgebied (marge) nodig heeft, met figuren die deze grenzen overschrijden (tricksters), om zo de grenzen van het construct voor de gemeenschap te verduidelijken.²⁰ In het geval van het *Liber* zou de heilige zelf een trickster zijn, maar ook diverse personen rond de heilige, zoals de strijdende monnik Gimon, aan wie in het volgende hoofdstuk aandacht zal worden geschonken.²¹

Ashley en Sheingorn betogen in het kader van de trickster-theory dat Bernard niet alleen hagiografische conventies gebruikt, maar soms ook bewust de conventies van het genre van de hagiografie overdrijft en parodieert.²² Zo wordt een verhaal uit de wondercollectie van Gregorius van Tours van St. Martinus, waarin iemand een sprong in een ravijn overleeft omdat zijn val door bomen wordt gebroken, geparodieerd in een verhaal van Bernard over een gevangene die op advies van St. Foy uit een kasteeltoren springt. Bernard beschrijft hoe de rotsen waar hij op neerkwam zachter waren dan het bed van Sardanapalus.²³ Ashley en Sheingorn wijzen eveneens op de zogenaamde *jocae*,

18 E.g. *Liber Miraculorum Sancte Fidis*, 1.17.

19 K. Ashley en P. Sheingorn, *Writing Faith: Text, Sign & History in the Miracles of Sainte Foy* (Chicago / Londen: University of Chicago UP, 1999), 23.

20 V. Turner, “Frame, Flow and Performance,” *Japanese Journal of Religious Studies* 6-4 (1979), 467; B. Babcock-Abrahams, “A Tolerated Margin of Mess: The Trickster and His Tales Reconsidered,” *Journal of the Folklore Institute* 11-3 (1975), 152: “Deviant forms of behaviour are a natural and necessary part of social life without which social organization would be impossible.”

21 *Liber Miraculorum Sancte Fidis*, 1.26.

22 Ashley en Sheingorn, *Writing Faith*, 27-32.

23 *Liber Miraculorum Sancte Fidis*, 1.33. Sardanapalus is een beroemde Assyrische koning, die in de

kwinkslagen van de heilige, die door Bernard aan haar worden toegeschreven vanwege het feit dat ze als kind gemarteld was en niet op volwassen leeftijd.²⁴ Een voorbeeld hiervan is een episode waarin St. Foy een gravin op listige wijze van een gouden gesp berooft, omdat zij daar als jong meisje plezier in had. (“Tanquam prorsus in eo delectetur puellaris animus quod solent id aetatis iuencule cupere atque affectare.”)²⁵

Een groot aantal elementen uit de trickster-theory is niet van toepassing op het *Liber*, zoals bijvoorbeeld het hebben van een fysieke afwijking, een enorm libido, het verschijnen in vermomming en de neiging om voortdurend de scheiding tussen werkelijkheid en fictie te vervagen.²⁶ Een aantal elementen is wel van toepassing, zoals de wraakzuchtige aard en de positie tussen levenden en doden. Ashley en Sheingorn slagen er niet in om expliciet te maken waarom deze elementen St. Foy onderscheidt van andere heiligen en waarom ze het *Liber* tot een ander boek maken dan de wondercollecties van de hand van tijdgenoten zoals Aimo van Fleury of Letaldus van Micy. In deze paper zal ik als het relevantie heeft naar de trickster-theory verwijzen, maar zal ik de auteurs van de belangrijkste publicatie over het *Liber* niet volgen in hun sterke nadruk op “trickster-elementen”.

Daarentegen is het wel van belang om aandacht te schenken aan de retorische technieken die Bernard van Angers in zijn boek gebruikt en waar Ashley en Sheingorn ook op wijzen.²⁷ Historici hebben soms het *Liber* gebruikt als illustratie bij een betoog over het wegvallen van het centrale gezag in de elfde eeuw. De conflicten van lokale heren met het klooster die in het *Liber* worden beschreven, vormen dan een bewijs voor de stelling dat lokale magnaten een schrikbewind voerden in hun nabije omgeving en daarbij zelfs het klooster niet ontzagen. Een voorbeeld van een dergelijke benadering is te vinden in de *Cambridge Illustrated History of the Middle Ages*.²⁸ In dit werk probeert J.P. Poly zijn stelling dat het geweld van kasteelheren in de elfde eeuw toenam, te onderbouwen met een verwijzing naar het aantal eigendomsconflicten in het *Liber*: “In the first two books of the *Miracles*, 26 per cent of the Saint's interventions were the result of such affairs; they cover the period 980-1020. Books III and IV, which deal with events between 1030 and 1076, show that the proportion had climbed to 36 per cent.”²⁹

Griekse geschiedschrijving (Diodorus 2.17) wordt afgebeeld als een extreem decadent en lui figuur.

24 *Liber Miraculorum Sancte Fidis*, 2.10.4.

25 *Liber Miraculorum Sancte Fidis*, 2.10.3.

26 Deze en de volgende kenmerken zijn afkomstig uit een lijst met zestien “trickster-kenmerken” uit: Babcock-Abrahams, “A Tolerated Margin of Mess,” 159-60.

27 Ashley en Sheingorn, *Writing Faith*, 22-3.

28 J.P. Poly, “Europe in the Year 1000” in: R. Fossier, ed., *The Cambridge Illustrated History of the Middle Ages II* (Cambridge: UP, 1997), 32-41.

29 *Ibid.*, 37.

Poly gaat geheel voorbij aan de problemen van een dergelijke kwantitatieve benadering. Waarom neemt hij aan dat het toegenomen percentage wonderverhalen over eigendomsconflicten op de werkelijke situatie slaat en niet op de interesses van de respectievelijke auteurs? Zelfs al zou de toename werkelijk hebben plaatsgevonden, is het nog niet bewezen dat een dergelijke toename van conflicten geheel toe te schrijven is aan lokale heren en niet aan het klooster. Zijn constatering dat het aantal conflicten zelfs hoger moet zijn geweest dan het *Liber* beschrijft, omdat de monniken zich niet alle incidenten konden herinneren, is eveneens discutabel. Dergelijke beweringen in het *Liber* moeten mijns inziens opgevat worden als retorische instrumenten.

In de analyse van Bernards retoriek is niet enkel van belang wat Bernard zegt, maar ook wat hij verzwijgt. Het is eveneens van belang om te ontdekken in hoeverre Bernard zich committeert aan, danwel afzet tegen, de conventies van het hagiografische genre. Het was in West-Francia gebruikelijk om thema's en motieven uit eerdere heiligenlevens over te nemen in nieuwe werken, zodat verschillende werken grote onderlinge overeenkomsten vertoonden.³⁰ Een aantal heiligenlevens was bijna woord voor woord gelijk aan bestaande teksten. Een dergelijk omarmen van het hagiografische genre is niet terug te vinden bij Bernard van Angers en zijn anonieme opvolgers, maar er is zeker sprake met een bewust identificatie met het genre. Bernards grote voorbeeld was Sulpicius Severus. In een retorische nederigheid – het *humilitas*-topos, overgenomen van dezelfde Sulpicius – roept Bernard uit dat hij veruit de mindere is van deze auteur en dat het onmogelijk zou zijn om voor het schrijven van een hagiografie een waardiger persoon op aarde te vinden dan Sulpicius.³¹

Bernards retorische strategieën gaan gepaard met een dual wereldbeeld. Bernhard vertelt van een monnik van St. Foy, met de naam Bergand, die een persoonlijke vijand met de naam Rainon, tegenkwam in de buurt van Rouergue.³² Direct blijkt Bernards dichotomie tussen goed en kwaad: “Rainon was reeds geëxcommuniceerd door de gemeenschap van monniken in Conques vanwege de monsterlijke wandaden die hij hen had toegebracht.”³³ Rainon besloot met zijn escorte om een aanval in te zetten op de monnik, maar de goddelijke wraak greep in, zodat hij van zijn paard viel en zijn nek brak. De monnik zag de val van het paard van een afstand, maar liep verder en ontkwam in het klooster.

In het vervolg van het verhaal identificeert de auteur van het *Liber* Rainon als een

30 T. Head, “Hagiography,” in: W.W. Kibler en G.A. Zinn, ed., *Medieval France: An Encyclopedia* (New York / Londen: Garland, 1995).

31 *Liber Miraculorum Sancte Fidis*, 1.34. Zie voor het gebruik van het *humilitas*-topos: S/A, “Writing”, 24-7.

32 Bernhard van Angers, *Liber miraculorum sancte Fidis*, 1.5.

33 Ibid.

personificatie van trots in een menselijke gedaante. Er vormt zich een patroon dat zichtbaar is in het gehele *Liber*, namelijk dat van dienaren van St. Foy (meestal monniken, maar soms ook horigen op de domeinen van het klooster) die aangevallen worden door vijanden van de heilige en waarbij St. Foy de aanval afslaat en de aanvallers straft. Aanvallers van St. Foy worden voortdurend als boze of goddeloze mannen afgeschilderd. Ongelukken die de vijanden van het klooster van Conques ten deel vallen worden vaak niet als enkel wraak van de heilige beschreven, maar betiteld als de goddelijke wraak. Hiermee lijken de wraakacties van St. Foy uit te stijgen boven het niveau van persoonlijke wraak. Door de wraak van St. Foy te bestempelen als goddelijke straf, deed St. Foy niet slechts aanspraak op een persoonlijk recht, maar op het recht als abstracte manifestatie van Gods wil zelf.

Het verhaal van Rainon vormt een goed aanknopingspunt voor het maken van enkele opmerkingen over het doel en de retoriek van Bernard. Het is moeilijk voorstelbaar dat een monnik die een ruiters van een afstand zijn nek ziet breken doorloopt zonder zich van de aard van het ongeluk op de hoogte te stellen. Als iets van een dergelijke aard zich heeft afgespeeld (hetgeen twijfelachtig en bovendien onmogelijke te bewijzen is), lijkt het waarschijnlijker dat de monnik wel degelijk wist dat hij gevaar liep en om die reden bij het ongeluk van zijn achtervolger zich zo snel mogelijk uit de voeten maakte. Het lijkt in dit geval beter om het verhaal niet als een verslag van een gebeurtenis op te vatten, maar veeleer als een bewust geconstrueerde tekst met een doel. Bernards doel lijkt aan te tonen hoe godvrezenden worden beschermd en goddelozen gestraft. Bij dat doel past een simpele structuur waarbij de "bad guys" onvermijdelijk gestraft worden en de rechtvaardigen op geen enkel moment reëel gevaar lopen.

In het *Liber* duiken af en toe sporen op van een werkelijkheid die een stuk complexer lag dan ze op het eerste gezicht lijken. Bernhard beschrijft een conflict over een stuk land dat een zekere edelvrouw, Doda, zonder recht afgenomen zou hebben van het klooster.³⁴ Aan het einde van haar leven besloot ze hier echter op terug te komen en schonk ze het terug aan het klooster. Doda's kleinzoon, Hildegair, eigende zich na de dood van zijn grootmoeder opnieuw het land toe. Voor deze gelegenheid besloten de monniken van Conques om het beeld van St. Foy naar de hoeve te brengen die het klooster ontnomen was. Bernhard vervolgt met het verhaal van één van Hildegairs mannen, die de heilige beledigt en met zes metgezellen in een ineens stortend huis omkwam.

Het ontbreken van St. Foys wraak in eerste instantie is opvallend. Doda ziet volgens Bernard kans om St. Foy onrechtmatig een hoeve te ontnemen en St. Foy neemt op geen enkel moment wraak. Het simpele model van een overtreding tegen de heilige en directe

34 Bernhard van Angers, *Liber miraculorum sancte Fidis*, 1.11.

wraak vanuit de heilige lijkt niet op te gaan. Dat Doda vlak voor haar dood toch besloot het bezit terug te geven lijkt een persoonlijke motivatie te hebben. Misschien vreesde ze toch de goddelijke straf na haar dood of wenste ze zelfs dat de monniken van Conques voor haar zieleheil zouden bidden. Uit niets blijkt dat Doda door de heilige voor haar wandaad gestraft werd. Ook op Hildegair werd niet gewelddadig wraak genomen. Vanuit het klooster werd gepoogd hem onder druk te zetten, door middel van het verplaatsen van het gouden beeld van St. Froy, een veelgebruikt drukmiddel bij strijd om bezit dat later in deze paper nog besproken zal worden. Vanuit de heilige zelf is echter geen spoor van wraak te bespeuren.

Bernhard wilde een boodschap uitdragen over een werkelijkheid waarin iedere goddeloze actie kon rekenen op een straffende reactie van god of zijn heiligen. Dat een dergelijk wereldbeeld niet altijd op de werkelijkheid aansloot, blijkt uit het geval van Doda. Uit de bron kunnen we een glimp opvangen van de middeleeuwse mentaliteit. Bernard zou de vijanden van het klooster graag doen geloven dat iedere misdaad tegen het klooster bestraft werd door middel van een gewelddadige wraak van de heilige. Tegelijkertijd noemt hij gevallen waarin een dergelijke wraak uitbleef. Handelingen tegen het klooster die om wraak van de heilige vroegen, bleven voorkomen, ondanks de dreiging. Hiermee wordt een interne inconsistentie blootgelegd: Als de heilige direct wraak nam op zijn vijanden, waarom bleven mensen het klooster onrecht aandoen? Auteurs, zoals Poly, die de historiciteit van gebeurtenissen uit het *Liber* voor waar aannemen, gaan voorbij aan deze inconsistentie. Een mogelijke oplossing voor dit probleem zou zijn dat de verschillende partijen andere definities hanteerden van "onrecht". Over deze mogelijkheid volgt meer in het hoofdstuk over bezitsrevindicatie.

Geweld en heiligheid: Gimon de vechtende monnik

Een bijzonder voorbeeld van Bernard's retorische spel is de gewapende monnik Gimon, prior van het klooster van Conques.³⁵ Het verhaal begint met een waarschuwing van Bernard: "Wat ik wens te vertellen is bijzonder om verslag van te doen en, en hoewel het in al zijn aspecten ongeloofwaardiger lijkt dan de wonderen die ik reeds verteld heb, wordt er niets met meer waarheid verteld over de krachten van de heilige."³⁶ Hoewel het aansporen van ongelovige lezers tot geloof en het maken van een onderscheid tussen welgezinde en vijandige lezers vaker terugkomt in het *Liber*, is het in dit geval bijzonder krachtig: "Ik weet dat vijandig gezinde lezers in het bijzonder het verhaal niet voldoende overtuigend zullen vinden; Zij kunnen alles belasteren door het slecht te interpreteren."³⁷ Bernard benadrukt het ongebruikelijke karakter van het wonder en bereidt zijn publiek feitelijk voor op een relaas dat de gebruikelijke grenzen van het genre overschrijdt.

Gimon had, toen hij nog in de wereld leefde een strijdbaar karakter gehad; nadat hij in het klooster was getreden, gebruikte Gimon zijn vaardigheden als strijder tegen de vijanden van het klooster. Gimon's intrede vormt een bijzondere variant op het conversio-topos: Enerzijds is er wel de benodigde intrede in een religieuze gemeenschap na de bekering, maar het afleggen van de wapens ontbreekt.³⁸ In zijn slaapvertrek bewaarde Gimon een harnas, helm, lans, zwaard en andere oorlogsinstrumenten. In de stallen van het klooster stond zijn volledig uitgeruste oorlogspaar. Gimon verdedigde het klooster en indien nodig reed hij "aan het hoofd van de gewapende mannen, aan de leiding tijdens een veldtocht." Bernard expliciteert niet wie de mannen waren die samen met Gimon vochten, waaruit de conclusie moet volgen dat Gimon ofwel aan het hoofd stond van een groep van nog meer gewapende monniken, ofwel dat het klooster zelf over milities kon beschikken. In hoeverre het verhaal van Gimon werkelijk een gewoonte van het klooster reflecteert om zelf naar de wapens te grijpen is moeilijk te bepalen. Dat Bernard over de monnik schrijft is echter een indicatie dat de geïmpliceerde lezer een dergelijk gebruik niet voor onmogelijk zou hebben gehouden. Van het klooster van Fleury is bekend dat het soms gewapende milities inzette om het bezit te verdedigen.³⁹ Toch laat de waarschuwing van Bernard aan het begin van het verhaal en de pogingen in het vervolg

35 *Liber Miraculorum Sancte Fidis*, 1.26.

36 *Ibid.*, 1.26.3.

37 *Ibid.*, 1.26.4.

38 Volgens de regel van Benedictus moest eenieder die tot de kloostergemeenschap toetrad, ten overstaan van de aanwezige relieken zweren een "monastieke levensstijl" te hebben. Het hebben van bezit (zoals wapens) was nadrukkelijk verboden. Zie: *Regula Benedicti*, 58.17, 58.24 (<http://www.intratext.com/IXT/LAT0011/P1N.HTM>).

39 T. Head, *Hagiografy and the Cult of Saints*, 178-81.

om het gedrag van Gimon te legitimeren zien dat de acceptatie van een dergelijk fenomeen niet vanzelfsprekend was.

Ashley en Sheingorn beschouwen het voorbeeld van Gimon als een perfecte illustratie van de trickster-elementen in het *Liber*.⁴⁰ Zoals de Trickster eigenschappen van elkaar uitsluitende toestanden samenvoegt, combineert Gimon elementen van zowel het contemplatieve kloosterleven als het actieve leven van een ridder en vormt hiermee volgens de auteurs een instrument om afstand te nemen van het kloosterleven of hier zelfs kritiek op te hebben. “[Gimon] functions to give Bernard's text a non-normative perspective on monastic ideology, simultaneously inside and outside the institution.” Ze betogen dat Bernard's ruwe gebruiken door Bernard gebruikt worden om een aanval te plegen op “monastic hypocrisy”.⁴¹

Enige impliciete kritiek op het kloosterleven zijn zonder twijfel uit het *Liber* te destilleren. In het midden van zijn betoog over de daden van Gimon roept Bernard uit:

Als slechts de luie monniken hun laffe laksheid opzij zouden zetten en moedig zouden optreden in het voordeel van het klooster! In plaats daarvan paraderen ze in de indrukwekkende habijten van hun orde aan de buitenkant, terwijl ze ongerechtigheid verbergen van binnen.

Deze uitspraak doet denken aan Jezus' oordeel over de farizeeën en schriftgeleerden in Mattheus 23, die door hem “witgekalkte graven” worden genoemd, “die er van buiten wel mooi uitzien, maar van binnen vol liggen met doodsbeenderen en allerlei onrein.”⁴² Bernards' regelmatig verwijzen naar Bijbelteksten, doet vermoeden dat de overeenkomst geen toeval is en de intertekstualiteit wordt bevestigd door de overeenkomsten in het vervolg van Mattheus 23 en het betoog over de luie monniken. De rabbi's uit het evangelie van Mattheus worden schuldig bevonden aan het bloed van vele onschuldige profeten, terwijl Bernard zich beklagt over het plunderen van de goederen van de heilige, het aantasten van de rechten van de monniken en hun vechten tegen het leger van de levende God, “als onbeschaamde filistijnen.”

Het wordt nu duidelijk dat Bernard zich niet zozeer beklagt over de zogenaamde “huichelachtige” aspecten van het Benedictijnse kloosterleven, zoals Ashley en Sheingorn betogen, maar over monniken (of anderen) die steun geven aan de vijanden van het klooster. Monniken konden vijand van een klooster worden, al was het maar vanwege het feit dat kloosters regelmatig onderling onenigheid hadden.⁴³ Het klooster van Conques

40 Ashley en Sheingorn, *Writing Faith*, 36-7.

41 Ibid., 62.

42 Mattheus 23:27. De gebruikte vertaling van dit en alle volgende Bijbelcitaten is de Wilibrord-vertaling van 1969.

43 Voor voorbeelden hiervan, zie: A.G. Remensnyder, *Remembering Kings Past: Monastic Foundation Legends in Medieval Southern France* (Londen / Ithaca: Cornell UP, 1995), 303-8; R. Künzel,

zelf had een slepende ruzie met het klooster van Figeac die pas in 1096 werd opgelost.⁴⁴

Het gebruik van geweld door een monnik behoefde legitimatie.⁴⁵ A.G. Remensnyder heeft in de context van de godsvredebeweging betoogd dat het voor monniken van cruciaal belang was om niet deel te nemen aan geweld vanwege het risico dat ze door contact met bloed onrein zouden worden.⁴⁶ De gevechten waar Gimon aan deel nam zouden op die manier een belemmering kunnen vormen voor zijn liturgische plichten. Een wapenrusting kon in de vroegmiddeleeuwse maatschappij zowel een zeer negatieve als een zeer positieve connotatie hebben, afhankelijk van de context.⁴⁷ De ambivalentie in de waardering van wapens is terug te vinden in de middeleeuwse Bijbelexegese en feitelijk ook in de Bijbel zelf. De verschrikkelijke reus Goliath, wiens brute kracht in het Bijbelse verhaal wordt onderstreept met zijn zware wapenrusting werd in de middeleeuwse iconografie meestal afgebeeld als een gewapende ridder, een gegeven dat door K.A. Smith wordt geïnterpreteerd als impliciete kritiek op de stand van de *bellatores*.⁴⁸ In een twaalfde-eeuwse exegese van psalm 19:8 (“De een zweert bij wapens, de ander bij paarden, wij zweren bij de naam van de HEER onze God”), werden gewapende ridders gelijkgesteld aan “prinsen van de duisternis”.⁴⁹

Tegelijkertijd konden wapens een metafoor zijn voor het voeren van een geestelijke strijd. De wapens zelf worden in de eerste brief van Paulus aan de Tessalonicenzen gebruikt als symbolen voor aspecten van een spiritueel verweer tegen de krachten van Satan: “Laten wij, die behoren aan de dag, nuchter zijn, de borst gepantserd met geloof en liefde, de helm van de hoop op redding op het hoofd.”⁵⁰ Een voorbeeld dat ongeveer uit dezelfde tijd stamt als het *Liber* (966), is te vinden in een stichtingsoorkonde uit Winchester: “De abt is gewapend met spirituele wapens en wordt ondersteund door een groep monniken, die gezalfd is met de dauw van de hemelse genade. Samen vechten zij in Christus' kracht met het zwaard, tegen de listige aanvallen van de satan.”⁵¹ Leden van de vroegchristelijke monastieke gemeenschappen en woestijnvaders werden vanwege deze

Beelden en zelfbeelden van middeleeuwse mensen (Nijmegen: Sun, 1997), 111-48.

44 P. Sheingorn, *The Book of Sainte Foy*, 8.

45 Hoewel ik van geen andere vechtende monnik in West-Francia weet, staat Gimon niet helemaal alleen. In het *Miracula Sancti Benedicti* wordt melding gemaakt van een monnik die in Spanje de strijd was aangegaan tegen de moslims. Zie: E. de Certain, ed., *Miracula Sancti Benedicti*, 4.9-11 / 185-91.

46 A.G. Remensnyder, “Pollution, Purity and Peace: An Aspect of Social Reform between the Late Tenth Century and 1076” in: T. Head en R. Landes, ed., *The Peace of God: Social Violence and Religious Response in France around the Year 1000* (Ithaca / Londen: Cornell UP, 1992), 280-307.

47 L.K. Little, “Pride goes before Avarice” *American Historical Review* 76 (1971), 16-49.

48 K.A. Smith, “Saints in Shining Armor: Martial Ascetism and Masculine Models of Sanctity, ca. 1050-1250,” *Speculum* 83 (2008), 576.

49 *Ibid.*, 577.

50 1 Tessalonicenzen 5:8. Zie ook het meer uitgebreide parallel in Efeze 6:13-17.

51 Geciteerd in: R.W. Southern, *Western Society and the Church in the Middle Ages* (London: Penguin Books, 1990), 224-5.

positieve connotatie wel in de hagiografie aangeduid als *militēs Christi*.⁵² Met name uit de tweede helft van de elfde eeuw bestaat ook een groot aantal voorbeelden van monniken die zich hielden in “penitential armor”.⁵³ Deze monniken gebruikten de zware metalen wapenrustingen als vorm van ascese.

In Gimons geval hebben harnas, helm en wapens geen spirituele connectie en worden ze evenmin gebruikt als ascese. Bernard doet geen enkele poging om het gedrag van Gimon te verbinden met de geestelijke wapenrusting uit de brieven van Paulus. De wapens van Gimon hebben een duidelijk doel, namelijk het met geweld verslaan van de vijanden van het klooster. De beschrijving van het gedrag van van Gimon in het *Liber* lijkt als doel te hebben gehad het afschrikken van de vijanden van het klooster. Het contrast met de beschrijving van Sulpicius Severus' *Leven van Martinus*, dat toch het grote voorbeeld is van Bernard van Angers, is enorm.

Martinus van Tours wordt in de middeleeuwse iconografie vaak afgebeeld met het zwaard, waarmee hij volgens de legende uit Sulpicius Severus zijn mantel door midden sneed om deze met een bedelaar te kunnen delen.⁵⁴ Als gewezen soldaat en één van de belangrijkste heiligen van Francia, kon hij de norm vormen voor de omgang van heiligen met wapens. Gimons omgang met wapens heeft geen enkel raakvlak met de daden van Martinus: Terwijl Martinus na zijn *conversio* het gebruik van fysieke wapens expliciet afwees (“Ik ben een soldaat van Christus (*miles Christi*), het is mij niet toegestaan te vechten”), greep Gimon juist naar de wapens om de rechten van het klooster te verdedigen.⁵⁵ Illustratief is een episode uit het leven van Martinus, waarin deze de duivel ontmoet in menselijke vorm: “Toen antwoordde Martinus in de woorden van de profeet: De Heer is mijn helper, ik zal voor mensen niet vrezen [Psalm 118:6]. Direct verdween de vijand uit het gezicht.”⁵⁶ Martinus verslaat de Boze in een spirituele strijd en Gimon grijpt naar zijn lans en zwaard om gezeten op een paard de vijanden van het klooster te lijf te gaan.

De legitimatie van Gimons' geweld wordt gezocht bij de heilige zelf. Bernard benadrukt Gimons bijzondere relatie met St. Foy. Regelmatig bracht Gimon de nacht wakend en meditatief door bij het beeld van St. Foy. Door op te merken dat Gimon 's nachts psalmen zong bij het beeld, benadrukt Bernard dat Gimons' actieve leven als strijder voor het klooster een contemplatief leven niet uitsloot. De bijzondere relatie met

52 Smith, “Saints in Shining Armor,” 577-8.

53 Ibid., 585-90.

54 Sulpicius Severus, *The Life of St. Marin of Tours*, 4, in: T.F.X. Noble en T. Head, ed., *Soldiers of Christ: Saints and Saints' Lives from Late Antiquity and the Early Middle Ages* (Pennsylvania State University Press, 1995).

55 Ibid., 4.

56 Ibid., 6.

de heilige ging echter verder. Als Gimon er zorg voor moest dragen dat de kaarsen bij de reliekhouder 's nachts zouden blijven branden dreigde hij wel eens in slaap te vallen. Hij werd dan gewekt door de heilige, die er vervolgens voor zorgde dat voordat Gimon het licht weer kon ontsteken, het “aangestoken werd vanuit de hemel.” Nadat de heilige drie of vier maal haar dienaar voor niets had wakker gemaakt, begon hij op de heilige te schelden, waarna zij hem met rust liet.

Gimon wist ook op een bijzondere manier te bewerkstelligen dat St. Foy hem in zijn omstreken strijd hielp. Als het klooster werd aangevallen en zijn verdedigers het geloof in de overwinning verloren, begaf Gimon zich naar het beeld van St. Foy. Hij dreigde dan dat hij het beeld van de heilige zou slaan en het in de rivier of in een put zou gooien, als de heilige zich niet onmiddellijk op de kwaaddoeners zou wreken. Zijn bedreigingen werden afgewisseld door nederige gebeden tot de heilige om hulp. Bernard merkt op dat hij van mening is dat God zelf deze manier van bidden in Gimon moet hebben verwekt, en dat God de harde woorden niet als zondig zou zien, vanwege het pure hart van Gimon. Opnieuw behoeft het gedrag van Gimon legitimatie, ditmaal van God zelf.

Het vernederen, bedreigen en zelfs bestraffen van heiligen is een ritueel dat onder meer bekendheid heeft gekregen door een tweetal verhelderende studies van P. Geary.⁵⁷ Uit Saint-Calais-sur-Anille komt een voorval van horigen die door een lokale edele werden uitgebuit. Ze besloten twee dagen uit te trekken om naar de heilige Calais te reizen en gedurende de reis te vasten als voorbereiding voor de ontmoeting met de heilige. Nadat ze 's avonds laat in de kerk aangekomen waren, lukte het hen om de nacht bij de relieken van de heilige door te brengen. Eerst weenden en baden ze voor de heilige, maar na verloop van tijd verwijderden ze het altaarkleed en begonnen ze het altaar met daarin de relieken te slaan, onder het uitroepen van hun klachten over het gebrek aan bescherming van de heilige. Hoewel de horigen door de wacht uit de kerk werden gezet, bleef het effect niet uit: De boze heer die hen uitgebuit had viel van zijn paard en brak zijn nek.⁵⁸ Het is opvallend dat het geweld richting de heilige een gewelddadige reactie van de heilige uitlokte die niet gericht was tegen de geweldsplegers. De bescherming van de horigen uit Saint-Calais gebeurt op gelijke manier als bij de monnik Rainon, die we in de inleiding besproken. In beide gevallen braken de belagers van hen die hulp bij de heilige zochten de nek.

Een ander voorbeeld uit de elfde eeuw is dat van Stephanus van Grammont.⁵⁹

57 P. Geary, “Humiliation of Saints,” in: S. Wilson, ed., *Saints and their Cults: Studies in Religious Sociology, Folklore and History* (Cambridge UP, 1985); P. Geary, “Coercion of Saints in Medieval Religious Practice,” in: *Living with the Dead* (Ithaca: Cornell UP, 1994). Aan het aan de bestraffing van heiligen verwante clamor-ritueel zal in deze paper voorbij worden gegaan.

58 P. Geary, “Humiliation”, 135.

59 *Vita S. Stephani auctore gerardo priore grandimontensi septimo*, *Patrologia Latina* 204.1004-46.

Stephanus was prior geweest van het cisterciënzer klooster van Grammont, en werd na zijn dood als heilige vereerd. Stephanus verrichte regelmatig wonderen, zodat een steeds grotere stroom van pelgrims naar het klooster trok om bijvoorbeeld genezing van ziekten te zoeken. Voor Benedictijner kloosters, zoals het klooster in Conques was het aantrekken van grote groepen mensen met de relieken van een heilige geen enkel probleem: Pelgrims gaven inkomsten en eer aan de heilige en het klooster. Bij cisterciënzer kloosters waren pelgrims echter een grote moeilijkheid. Het ideaal van afzondering van de wereld werd door de pelgrimages ernstig bedreigd.

In een reactie op deze bedreiging werd de heilige door de gemeenschap onder druk gezet en gedreigd met straf als hij niet zou stoppen met het verrichten van wonderen. In het geval van Stephanus, benaderde de prior van de gemeenschap eerbiedig de tombe van de heilige en beval hij hem om te stoppen met het verrichten van wonderen:

Dienaar Gods, u hebt ons de weg van de armoede getoond, en hebt ons met al uw macht onderwezen om daarin te wandelen. Wilt u nu, door uw wonderen ons afleiden van de steile en nauwe weg die tot het leven leidt, tot de gemakkelijke en brede weg die leidt tot de dood? ... Wees niet zo bezorgd om uw eigen glorie dat u onze redding in gevaar brengt. Anders, zeg ik u – en we verklaren dat dit volledig in gehoorzaamheid is met wat we u beloofd hebben – zullen we uw botten vaneen breken en ze in de rivier werpen.⁶⁰

De heilige werd als lid van de gemeenschap aangesproken op zijn verantwoordelijkheid.⁶¹ Toen Stephanus dienaar van god was geweest, had hij de gemeenschap voorgeleefd in idealen van armoede en afzondering. Door zijn gedrag leek hij nu de gemeenschap van het pad des levens af te leiden.

Tussen deze voorbeelden en de tekst van Bernard van Angers is een opmerkelijke overeenkomst te bespeuren: De gewelddadige houding in de richting van de heilige werd vergezeld door gebaren van eerbied en ontzag voor de heilige. De ambivalente houding van Gimon, de boeren uit Saint-Calais-sur-Anille en de prior van Grammont tegenover de heilige werpt des te meer de vraag op waarom de heilige bepaald geweld wel accepteerde en er zelfs op reageerde door de pleger van het geweld te helpen, terwijl ander geweld in de richting van de heilige niet geaccepteerd en zelfs gestraft werd.

Het antwoord op deze vraag kan gezocht worden in wat Patrick Geary aanduidt als

⁶⁰ Ibid., 204.1030.

⁶¹ Voor meer voorbeelden van het aanspreken van heiligen op hun gedrag na hun dood zie: G.C. Coulton, *Five Centuries of Religion* III (Cambridge: UP, 1936), 98-100.

“the matrix of reciprocal rights and responsibilities binding saints and men together.”⁶²

Tussen heiligen en de gemeenschap, waar Gimon deel van uitmaakte, bestond een relatie van wederkerige afhankelijkheid. Met het ritueel van de bestraffing van de heilige werd de status van de heilige in die relatie verduidelijkt. De heilige was niet slechts een machtig lid van de samenleving dat aanspraak kon maken op rechten, hij of zij had ook plichten. In het geval van de cisterciënzer kloostergemeenschap bestond die plicht uit het zich onthouden van het verrichten van teveel wonderen; in het geval van Conques diende St. Foy op te treden als patroon voor het klooster, door de tegenstanders van het klooster te straffen.

Het beeld dat we van Gimon krijgen geeft inzicht in de complexe verhouding tussen heiligen en de gemeenschap waar ze aan verbonden waren. Het gewelddadige gedrag van Gimon in het verdedigen van het klooster was in strijd met de monastieke idealen van het kloosterleven. Niettemin werden ze door de heilige goedgekeurd en gesteund. In het geval van Gimon konden geweld en heiligheid samengaan. Eenzelfde houding blijkt in het gedrag van Gimon richting St. Foy: het geweld van Gimon richting de heilige wordt door de heilige niet gestraft, maar bereikt het gewenste effect. In het discours dat Bernard uitdraagt is het niet slechts het recht van de heilige om voor de verdediging van kloosterbezit geweld te gebruiken, het is de plicht van de heilige. Deze plicht kon met ritueel geweld worden afgedwongen vanuit de gemeenschap.

62 Geary, “Coercion”, 120.

Geweld en ruimte: Afbakening en manipulatie van de heilige ruimte

St. Foy was niet slechts de patroon van het klooster van Conques, haar relieken waren eveneens een bron van heiligheid, die door hun *virtus* een heilige ruimte om zich heen creëerden.⁶³ Zoals lokale heren hun macht konden laten gelden in de nabije omgeving van het kasteel en in deze omgeving erkenning konden afdwingen, liet St. Foy haar aanwezigheid blijken op de domeinen van het klooster van Conques. De heiligheid die door de relieken werd uitgestraald was het meest voelbaar in de directe nabijheid. Om die reden reisden zieken en andere noodlijdenden naar de kloosterkerk om zo dicht mogelijk bij de fysiek aanwezige heilige om bijstand te smeken.⁶⁴

Het *Liber miraculorum sancte Fidis* laat de grenzen van de heilige ruimte samenvallen met de grenzen van het territorium van het klooster van Conques, zodat de parallel met lokale kasteelheren en hun gebied zich opnieuw opwerpt. Een goed voorbeeld van de werking van deze grenzen is de episode uit het *Liber* waarin St. Foy meer goud wenst voor de verfraaiing van het altaar in haar kloosterkerk.⁶⁵ Bernard beschrijft dat St. Foy dit goud verzamelde door het te nemen van mensen “met lichte aandrang of door drieste dreiging.”⁶⁶ Volgens Bernard waren er om deze reden nog maar weinig mensen in de omgeving met gouden kostbaarheden. De eisen van de heilige rustten zowel op de mensen uit het gebied rond Conques als op pelgrims. Het is betekenisvol dat de kracht van St. Foy om mensen van hun sieraden te ontdoen zich slechts manifesteerde in het gebied rondom het klooster. A. Gurevich spreekt in deze context over een “‘force-field’ within the bounds of which the sanctity of a saint was active.”⁶⁷

De territoriale afbakening van de heiligheid was ook van invloed op het geweld dat de heilige gebruikte. Dat blijkt uit het verhaal van een adellijke dame die als pelgrim naar Conques wenste te reizen.⁶⁸ Omdat ze vernomen had dat St. Foy de gewoonte had pelgrims in een droom te vragen hun sieraden af te staan, besloot ze haar kostbare ring thuis achter te laten. Ze beval haar kamerdame de ring veilig te bewaren tot ze terug zou gekomen zijn, “want St. Foy zou hem van me weg kunnen nemen als ik hem mee neem naar Conques.”⁶⁹ St. Foy liet echter niet met zich spotten en nadat de dame in Conques

63 A. Vauchez, *Sainthood in the later Middle Ages* (Cambridge: UP, 1997), 427-43.

64 Bernard van Angers, *Liber miraculorum sancte Fidis*, 2.12. Bernard beschrijft hoe mensen zelfs de nacht doorbrachten bij de relieken in de hoop op een wonder.

65 *Liber Miraculorum Sancte Fidis*, 1.17-22.

66 *Liber Miraculorum Sancte Fidis*, 1.17.

67 Gurevich, *Medieval Popular Culture*, 42.

68 *Liber Miraculorum Sancte Fidis*, 1.18.

69 *Ibid.*, 1.18.5.

gebeden had tot de heilige, verscheen deze haar in een droom en vroeg haar om de ring. De dame in kwestie ontkende dat zij een dergelijke ring in haar bezit had, en werd direct getroffen door een brandende koorts. Na drie dagen besepte de vrouw dat ze St. Foy tekort had gedaan en bracht haar alsnog de gouden ring. St. Foy was overduidelijk van mening dat ze recht had op goud en gebruikte geweld om haar recht te doen gelden. Dit geweld was gebonden aan dezelfde (geografische) grenzen als haar heiligheid en manifesteerde zich door middel van visioenen en wonderen. In andere woorden, het geweld vloeide voort uit de heiligheid.

Hoewel de kracht van St. Foy dus (letterlijk) begrensd was, waren er voor de monniken van Conques niettemin mogelijkheden om deze begrenzingsgrenzen te manipuleren. De heilige ruimte rondom de relieken kon worden verplaatst of uitgebreid, door de fysieke positie van de relieken te veranderen. Het verplaatsen van heiligen vond plaats in de processie, een gebeurtenis die in Conques met regelmaat voorkwam.

De relieken van St. Foy waren verdeeld over een gouden reliekenkist, volgens Bernard gedoneerd door Karel de Grote, en een sprekende reliekhouder.⁷⁰ De laatste bevatte een deel van de schedel van de heilige, de eerste de overige overblijfselen, samen met de relieken van diverse heiligen en een aantal Christusreliken.⁷¹ Bernard meldt dat beide reliekhouders met relieken altijd tijdens processies werd meegenomen. De sprekende reliekhouder, een gouden afbeelding van de heilige die nog steeds in Conques te vinden is, was het belangrijkste voorwerp tijdens processies. Bernard vertelt zijn lezer dat het in de regio van Auvergne, Rouergue en Toulousain een gebruik was dat mensen een eigen beeld oprichtten voor hun heilige, van goud zilver of andere kostbaarheden, waarin een deel van het hoofd van de heilige verwerkt was.⁷² Hoewel Bernard zelf twijfels had over dit gebruik, beschrijft hij ook hoe eenieder die in Conques de spot dreef met de gouden afbeelding door de heilige gestraft werd:

Er is geen ruimte voor discussie over de vraag of het gesneden beeld van St. Foy verering waardig moet worden geacht, want het is overduidelijk dat hij die kritiek heeft op het beeld wordt gestraft alsof hij geen respect heeft getoond voor de heilige zelf.⁷³

Bestudering van de symboliek van middeleeuwse processies is onderdeel van het bredere debat over de rol en betekenis van rituelen in de middeleeuwen en is belangrijk

⁷⁰ *Liber Miraculorum Sancte Fidis*, 2.4.

⁷¹ Remensnyder wijst op het bestaan van een aantal perkamentfragmenten in de reliekenkist, waarmee de verschillende relieken geïdentificeerd konden worden. Zie: A.G. Remensnyder, "Legendary Treasure at Conques: Reliquaries and Imaginative Memory", *Speculum* 71 (1996), 887.

⁷² *Liber Miraculorum Sancte Fidis*, 1.13.

⁷³ *Liber Miraculorum Sancte Fidis*, 1.13. In *Liber Miraculorum Sancte Fidis* 1.14 wordt het verhaal verteld van een man die van zijn ezel valt en bijna in de modder stikt nadat hij de spot heeft gedreven met Foys beeld.

om een goed inzicht te krijgen in de rol van de heilige in de middeleeuwse samenleving. Volgens D.H. Sacks: “processions were especially well-suited to convey the structure of authority in a community.”⁷⁴ De rol van personen in de monastieke hiërarchie, van geestelijken en seculieren in de samenleving werd gereflecteerd door hun plaats in de processie.⁷⁵ Het centrum van zowel de processie zelf als de machtsstructuren die door de processie werden gereflecteerd en gevormd waren de afbeeldingen van heiligen of de relieken die werden megedragen.⁷⁶

Antropoloog R. Grimes geeft een bruikbare definitie die bij de processies van St. Foy duidelijk is terug te vinden. Volgens hem is een processie “a linearly ordered, solemn movement of a group through chartered space to a known destination to give witness, bear an esteemed object, perform a rite, fulfill a vow, gain merit or visit a shrine.”⁷⁷ Zo beschrijft Bernard hoe een “plechtige processie (*sollemnitere processione*)” van geestelijken en leken plaats vond.⁷⁸ De optocht werd voorafgegaan door een crucifix, gevolgd door de relieken, omgeven door goud en edelstenen. De novicen droegen evangelieboeken, gewijd water, klinkende cimbale en ivoren trompetten, geschonken door pelgrims.⁷⁹ Het goud, de edelstenen en de geschenken van vrome pelgrims benadrukten allemaal de centrale rol van het beeld van St. Foy met haar relieken. De gehele stoet diende de macht van St. Foy uit te stralen.

Uit de definitie van Grimes volgt dat voor de deelnemers aan een processie het doel altijd duidelijk moet zijn geweest. De processie vormde geen doel in zichzelf. Van niet alle processies die in het *Liber* worden beschreven is dat doel terug te vinden. Zo vermeldt Bernard bijvoorbeeld in zijn eerste boek dat het beeld van St. Foy naar een bepaalde plek was gebracht “voor een noodzakelijke reden.”⁸⁰ Enerzijds blijkt hieruit, in overeenstemming met Grimes, dat er een zekere noodzaak was, anderzijds wordt deze niet concreet ingevuld. Ashley en Sheingorn merken op dat de wonderen die onderweg door de heilige werden verricht achteraf vaak belangrijker werden gevonden dan het oorspronkelijke doel van de processie.⁸¹

74 D.H. Sacks, geciteerd in: K. Ashley, “Introduction: The Moving Subjects of Processional Performance,” in: K. Ashley en W. Hüsken, ed., *Moving Subjects: Processional Performance in the Middle Ages and the Renaissance* (Amsterdam/Atlanta: Rodopi, 2001), 9.

75 K. Ashley, “Introduction: The Moving Subjects of Processional Performance,” in: K. Ashley en W. Hüsken, ed., *Moving Subjects: Processional Performance in the Middle Ages and the Renaissance* (Amsterdam/Atlanta: Rodopi, 2001), 17-8.

76 Ibid., 17-20.

77 R.L. Grimes, “Procession,” in: M. Eliade, ed., *The Encyclopedia of Religion* 12 (London / New York: Macmillan, 1987), 1-3.

78 *Liber Miraculorum Sancte Fidis* 2.4.3.

79 *Liber Miraculorum Sancte Fidis*, 2.4.4.

80 *Liber Miraculorum Sancte Fidis* 1.13.

81 K. Ashley en P. Sheingorn, “Sainte Foy on the Loose, Or, The Possibilities of Procession” in: K. Ashley en W. Hüsken, ed., *Moving Subjects: Processional Performance in the Middle Ages and the*

Het is inherent aan het genre van het *Liber* als wonderencollectie, dat er een sterke focus ligt op de wonderen die tijdens de processie plaatsvonden en minder op de context ervan. Er zijn in het *Liber* drie typen processies waarvan het doel wel bekend is. Het eerste hiervan is de processie die revindicatie van grond tot doel had. Op dit type processie wordt in het laatste hoofdstuk van deze paper uitgebreid ingegaan. Aan het tweede type processie, die ten dienste stond van kerkelijke concilies, zoals de concilies rond de godsvredebeweging en het derde type processie, de processie voor vruchtbaarheid bij hongersnood, zal voorbij worden gegaan.⁸²

Ashley wijst erop dat processies niet slechts machtsstructuren reflecteerden, ze hielpen deze ook vorm te geven, waardoor juist het creatief gebruik van de rituele vormvastheid een bijzondere betekenis aan het ritueel gaf.⁸³ In het geval van de processies van St. Foy wordt duidelijk dat juist de mogelijkheden die processies gaven voor het doorbreken van elementen van de traditionele machtsstructuren van groot belang waren. Zolang de relieken zich veilig in de kloosterkerk van Conques bevonden, waren de monniken in staat zowel de vorm van de cultus als de beeldvorming over de cultus te beïnvloeden. De monniken konden besluiten om bepaalde personen wel of niet bij de schrijn van St. Foy toe te laten, sommigen dichterbij de relieken te laten komen dan anderen en de toegang tot de relieken op bepaalde tijden aan pelgrims te ontzeggen.⁸⁴

De monniken probeerden tijdens de processie overigens wel hun bemiddelende rol in te nemen. Bernard beschrijft hoe de broeders van Conques tijdens een processie naar Auvergne geen tijd kregen om te eten omdat ze bij ieder wonder hun maaltijd moesten verlaten “om lofzangen te uitten, opdat niet in de afwezigheid van de gebruikelijke, formele viering het publiekelijk tentoongespreide wonder onopgemerkt zou blijven.”⁸⁵ Dezelfde controle als in Conques was echter onmogelijk. Daarnaast werden in Conques de wonderen die St. Foy verrichtte nauwkeurig bijgehouden.⁸⁶ Dit was onmogelijk als St. Foy op processie was.

Ashley en Sheingorn wijzen daarnaast op een ander element dat zij van belang achten:

Renaissance (Amsterdam/Atlanta: Rodopi, 2001), 58-9.

82 Zie voor processies ten dienste van het concilie: *Liber Miraculorum Sancte Fidis*, 1.28-29, 4.11; Zie voor een voorbeeld van een processie voor vruchtbaarheid: *Liber Miraculorum Sancte Fidis*, 1.14.

83 K. Ashley, “Introduction: The Moving Subjects of Processional Performance,” in: K. Ashley en W. Hüsken, ed., *Moving Subjects: Processional Performance in the Middle Ages and the Renaissance* (Amsterdam/Atlanta: Rodopi, 2001), 12-6.

84 *Liber Miraculorum Sancte Fidis*, 2.12. Bernard beschrijft dat in de ruimte waar de pelgrims werden binnengelaten om de relieken te aanbidden zich een afgesloten binnenruimte bevond die de mogelijkheid gaf om dichterbij de relieken te komen en slechts toegankelijk was voor de beschermer van de relieken en de mensen die hij “het waardig achtte vanwege hun bijzondere devotie aan de heilige.” Uit *Liber Miraculorum Sancte Fidis* 1.13 blijkt dat deze afgesloten ruimte periodiek toegang gaf tot grotere groepen mensen.

85 *Liber Miraculorum Sancte Fidis* 2.4.

86 *Liber Miraculorum Sancte Fidis*, 4.1.

Wonderen die door de heilige werden verricht dienden te worden erkend door middel van een gift aan de kloostergemeenschap.⁸⁷ Het geven van een gift in ruil voor bijvoorbeeld genezing was een erkenning van de reciprocale relatie die er bestond tussen het klooster, belichaamd door de heilige enerzijds, en de gemeenschap anderzijds. In een processie gebeurden wonderen spontaan, “making it difficult for the monks to insist that all those healed should bring gifts.” Het is overigens de vraag in hoeverre de gelovigen die van de wonderen profiteerden in staat zouden zijn geweest om hun weldaad in giften te vergoeden. Ashley en Sheingorn merken op dat de processie toegang gaf tot de relieken voor de allerarmsten, die niet in staat waren naar de kloosterkerk van Conques af te reizen.⁸⁸ Deze doelgroep was hoe dan ook niet in staat om het klooster te danken met kostbare giften.

De grote toegankelijkheid van de relieken van St. Foy hadden ook invloed op de wijze waarop conflicten met de heilige zich vormden. Door de grote toegankelijkheid van de relieken tijdens de processie, waren allerlei mogelijke reacties mogelijk. Ashley en Sheingorn noemen de processie “a catalyst for very unpredictable and diverse responses by town and country folk.” Het *Liber* geeft diverse voorbeelden van geweldadige en vijandige reacties. Al eerder is aandacht geschonken aan de grote waarde die de heilige hechtte aan haar beeld. Bernard beschrijft hoe een zekere geestelijke met de naam Odalric het beeld tijdens een processie bespote en er “onnozele dwaasheden over verspreidde.”⁸⁹ In de nacht werd deze geestelijke bestraft door St. Foy die hem in een droom sloeg met een stok. Bernard besluit met de mededeling dat hij slechts overleefde tot de volgende dag om het verhaal te kunnen doorvertellen.

Een ander voorbeeld is dat van de man die “verblind door een schaduw van afgunst” zijn hoop uitte dat het beeld kapot zou vallen, opdat hij zich de edelstenen en het goud zou kunnen toeëigenen.⁹⁰ De man verloor bijna zijn leven door de wraak van God die “zijn heiligen beschermt, zelfs tegen dwaas geklets.” Het is juist in deze context opvallend dat Bernard de vergelding toeschrijft God en niet aan de heilige zelf. Het gespot van de man in kwestie is namelijk gericht tegen het gesneden beeld van de heilige, waarvan Bernard het gebruik afwijst als een “oud en fout gebruik, een onuitwisbare en aangeboren gebruik van simpele mensen.”⁹¹ Bernard accepteerde het verschijnsel slechts omdat de heiligen zelf het gebruik ervan verdedigen, niet omdat God het aanbidden van gesneden beelden

87 Ashley en Sheingorn, “Loose”, 55.

88 K. Ashley en P. Sheingorn, “Sainte Foy on the Loose”, 57. Ashley en Sheingorn geven overigens toe dat de armen gelovigen niet geheel afwezig waren onder de stroom pelgrims naar Conques. Zie: *Liber*, 4.2.

89 *Liber Miraculorum Sancte Fidis* 1.13.23.

90 *Liber Miraculorum Sancte Fidis*, 1.14.5.

91 *Liber Miraculorum Sancte Fidis* 1.13.

voorschrijft.

Door de vergelding aan God toe te schrijven benadrukt Bernard nog eens de aanspraak van St. Foy op “het recht”, als ondubbelzinnige manifestatie van Gods wil. Ook als de heilige in de processie toegankelijker was voor mensen, verdedigde ze haar eer met gewelddadig optreden, dat door God zelf goedgekeurd werd. De heilige ruimte rond de heilige waarin deze straffen kon, bewoog met de processie mee. De heilige ruimte rondom de relieken was ook de ruimte waarin de heilige zich door middel van (gewelddadige) wraak kon manifesteren.

Geweld en eigendomsconflicten: Het placitium over Pallas

Het procedé van de processie bij revindicatie van grondbezit wordt door Bernard letterlijk beschreven:

Het is een diepgewortelde praktijk en een vast gebruik dat, als land dat aan St. Foy wordt gegeven onrechtmatig wordt ingenomen door een overweldiger, de reliekhouder van de heilige maagd naar het land wordt gebracht als getuige bij het terugwinnen van de eigendomsrecht.⁹²

Kloosters in de late tiende en elfde eeuw waren zich ervan bewust dat eigendomsoverdrachten jaren na dato bestreden konden worden. In de loop van de tiende eeuw was er een groeiend aantal oorkonden dat een spirituele sanctie beschreef voor schenders van de clausules uit de oorkonden.⁹³ Een vroeg voorbeeld uit Conques zelf is een oorkonde uit 910, met de waarschuwing dat eenieder die de inhoud van de oorkonde zou tegenspreken geëxcommuniceerd en vervloekt zou mogen zijn, “alsook verdoemd voor altijd met Judas de verrader en met de duivel.”⁹⁴ Het frequente voorkomen van dergelijke formules wijst erop dat meningsverschillen met kloosters over eigendomsrechten vaker voorkwamen. Een andere aanwijzing voor het veel voorkomen van eigendomsconflicten is het feit dat het vaak nodig werd gevonden om schenkingen regelmatig te herbevestigen.⁹⁵

De vraag werpt zich op welk doel het beeld van St. Foy had in de onderhandelingen. Waarom benadrukt Bernard voortdurend het wonderlijke ingrijpen van de heilige bij dergelijke conflicten? P. Bonnassie zoekt het antwoord in de machteloosheid van kloosters die geconfronteerd werden met de opkomende macht van lokale heren in het begin van de elfde eeuw. “Only a miracle by Sainte Foy enabled [het klooster] to escape retaliation at the hands of [de tegenstanders]”⁹⁶ Een dergelijke verklaring sluit aan bij de ontwikkeling dat materiële sancties in de tiende en elfde eeuw vervangen werden door

⁹² *Liber Miraculorum Sancte Fidis*, 2.4.3.

⁹³ L.K. Little, *Benedictine Maledictions: Liturgical Cursing in Romanesque France* (Ithaca / Londen, Cornell UP, 1993), 55.

⁹⁴ Geciteerd in: *ibid.*, 56. Little geeft eveneens een aantal voorbeelden uit andere regio's voor de elfde en twaalfde eeuw. Zie: *ibid.*, 56-9.

⁹⁵ K. Ashley en P. Sheingorn, “Discorida et Lis: Negotiating Power, Property and Performance in Medieval Sélestat,” *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 26-3 (1996), 422-3.

⁹⁶ P. Bonnassie, “From the Rhone to Galicia: Origins and Modalities of the Feudal Order” in: *ibid.*, *From Slavery to Feudalism* (Cambridge: UP, 1991), 118-9.

spirituele sancties. Een dergelijk verband moet leiden tot de conclusie dat monniken bij het wegvallen van het centrale gezag in deze periode hun toevlucht zochten tot het bedreigen van hun tegenstanders met spiritueel geweld.

Deze conclusie rest echter op twee aannames, die beide nader bestudeerd dienen te worden. Allereerst moet onderzocht worden op welke wijze kloosters verwickeld raakten in conflicten om de eigendom van grond, om zo te bepalen of kloosters werkelijk van hun bezit *berooft* werden door lokale heren, of dat hun tegenstanders wel degelijk hun aanspraak konden onderbouwen. Daarnaast is het de vraag of kloosters werkelijk machteloos waren tegenover hun vijanden. Al eerder in deze paper is de vechtende monnik Gimon besproken, die aan het hoofd van gewapende milities de vijanden van het klooster bestreed. In hoeverre was het klooster van Conques in staat om naast spiritueel geweld ook “gewoon” geweld in te zetten?

Opvallend is dat het land in kwestie dat afgenomen werd, deel was geweest van een schenking aan de heilige. Het gaat hiermee niet om land dat zeer lange tijd in het bezit van het klooster was, maar om land dat recentelijk van eigenaar was gewisseld. Hoewel Bernard zijn lezers wil doen geloven dat het klooster in deze gevallen altijd het recht aan zijn kant had staan, is het ook mogelijk dat het in werkelijkheid niet zozeer gaat om het zonder meer innemen van land door een “overweldiger”, maar om een meningsverschil betreffende de geldigheid of duur van de schenking. Als de conflicten met lokale heren altijd zouden ontstaan vanuit het simpelweg afnemen van land, zou ook te verwachten zijn dat er gevallen bekend zouden zijn van onvreemd land waarvan de eigendoms-overdracht aan het klooster niet in het recente verleden was gebeurd. Bernard zelf merkt in het *Liber* op dat het zijn doel is om “te verschrikken, degenen die gewelddadig goederen stelen van Gods heilige kerk, of zei die bezit dat door de heilige is geërfd zich toeëigenen, alsof het wettelijk van hen was.”⁹⁷ De wetenschap van dit retorische doel doet het vermoeden rijzen dat de werkelijkheid een stuk complexer lag dan Bernard zijn lezers voorhoudt.

Voor één van de wonderverhalen in het *Liber* is het mogelijk om meer inzicht te krijgen in deze complexe onderhandelingen, door de beschikbaarheid van extern bronnenmateriaal. Het verhaal biedt zodoende voldoende aanknopingspunten om te onderzoeken op welke manieren het klooster in eigendomsconflicten geraakte en over de vraag hoe krachtig de claim van de tegenstander was. Ook de vraag over welke wapens het klooster de beschikking had in dergelijke conflicten kan aan de hand van deze casus besproken worden. Het betreft het eigendomsconflict tussen het klooster uit Conques en

97 *Liber Miraculorum Sancte Fidis*, 1.11.2.

de adellijke dame Garsinde over een domein met de naam Pallas.⁹⁸

Pallas was aan Conques geschonken door graaf Raymond II van Rouergue, voor deze op pelgrimage ging naar Jeruzalem. Samen met het domein had de graaf ook een gouden zadel aan het klooster geschonken dat veroverd was op de saracenen en versierde zilveren vaten. Bernard benadrukt dat het domein aan het klooster was geschonken als een erfelijk bezit: “Et quod hec multo superat, curtem quam nominant Palatium cum Salinis valde bonis *iure hereditario* consessit.” (mijn cursivering)⁹⁹ De rechten op dit domein werden aangevochten door Garsinde, dochter van Willem, graaf van Béziers en de echtgenote van Bernard de Harige. Ze betoogde volgens het *Liber* dat Pallas toen het nog eigendom was geweest van haar eerste echtgenoot, Raymond van Carcassonne, onrechtmatig was toegeëigend door Raymond van Rouergue. Het domein zou toebehoren aan Garsinde's zoon bij haar eerste man.

Eerst werd gepoogd om de zaak op te lossen in Conques, maar toen dat mislukte, kwamen partijen overeen om bij elkaar te komen op het betwiste domein zelf. Op de dag van de bijeenkomst verscheen de abt van het klooster van St. Foy, begeleid door onder meer een groep gewapende mannen (*militēs*) van weldoeners van het klooster. Garsinde zelf verscheen met een groep vazallen (*vassi*). De zaak (*placitium*) werd voorgezeten door een man met de naam Bernard.¹⁰⁰ Het proces begon met de verschillende partijen die door elkaar heen riepen om gehoord te worden. Na verloop van tijd besloot Bernard in het voordeel van het klooster. Garsinde wilde haar “boze beschuldigingen” (*improbitate calumnie*) wel laten varen in ruil voor met een geldelijke schadeloosstelling. Op dat moment sprong één van haar vazallen met de naam Pons op, en stelde een duel voor met een vertegenwoordiger van het klooster.

Bernard van Angers laat het exacte vervolg open, maar een gewapend conflict ter plekke kon ternauwernood voorkomen worden en de monniken met hun abt keerden huiswaarts. Pons probeerde echter met een groep van 50 ruiters om een hinderlaag te leggen voor de monniken. Onderweg naar de hinderlaag schold hij luidkeels op de heilige

98 *Liber Miraculorum Sancte Fidis*, 1.12.

99 *Liber Miraculorum Sancte Fidis*, 1.12.5.

100 Het is niet duidelijk of deze man moet worden geïdentificeerd als Bernard de Harige, echtgenoot van Garsinde. Ashley en Sheingorn stellen zonder verdere argumentatie in een noot bij hun vertaling dat dit niet het geval zou zijn. Hetzelfde geldt voor J. Dunbabin. S.D. White stelt met even weinig argumenten dat Bernard wel de echtgenoot was van Garsinde. Een krachtig argument voor de laatste stelling is de beschrijving van Bernard van Angers over de uiteindelijke beslissing die de arbiter nam: “Neque causa privigni dimisit.” De enige reden waarom de zoon van Garsinde als *privigni* (stiefzoon) aangeduid zou kunnen worden is dat hij in een dergelijke relatie stond tot de Bernard in kwestie. Zie: Ashley, K. en P. Sheingorn, “Discorida et Lis,” 74, noot 58; S.D. White, “Garsinde v. Sainte Foy: Argument, Threat and Vengeance in Eleventh-Century Monastic Litigation” in: E. Jamroziak en J. Burton, ed., *Religious and Laity in Western Europe 1000-1400: Interaction, Negotiation, and Power* (Turnhout: Brepols, 2006), 170; J. Dunbabin, *France in the Making* (Oxford UP, 1985), 226.

en het klooster, waarop hij werd getroffen door vuur uit de hemel. Bernard bleef verkoold liggen en zijn mannen sloegen op de vlucht. Toen Garsinda van het voorval hoorde, riep ze de abt terug en verzoende zich alsnog met het klooster. De exacte uitkomst van de verzoening is niet duidelijk, maar de delegatie uit Conques keerde huiswaarts, verheugd over het terugveroverde land en de wraak van de heilige.

Opvallend is dat zowel Garsinde als de abt van het klooster milities meenamen naar het *placitium*. Het vormt een aanwijzing dat het klooster niet zo machteloos was als Bonnassie lijkt aan te nemen en dat het klooster in staat was om met militaire macht te dreigen als dat van pas kwam.¹⁰¹ Gewapende steun van vrienden van het klooster kon zonder problemen samengaan met spiritueel geweld vanuit de monniken zelf. Dit blijkt ook uit het voorbeeld van het klooster van Fleury uit dezelfde periode. Dit klooster bezat de belangrijke relikven van Benedictus van Nursia, maar had ook een bijzondere relatie met de Kapetingische koningen. Zowel de relikven als de contacten met de koning werden bij conflicten ingezet en sloten elkaar niet uit.¹⁰² Hoewel de weldoeners van het klooster van Conques niet zo machtig waren als de Kapetingers, werd hun hulp wel ingezet om een vuist te maken in de onderhandelingen over de rechtmatigheid van de aanspraak van het klooster op Pallas.

Eveneens opvallend is dat, hoewel Bernard het klooster gelijk gaf, er toch sprake was van een geldelijke schadeloosstelling. Blijkbaar kreeg geen van beide partijen volledig het recht aan zijn kant, en kon geen van de partijen met lege handen komen te staan. Dit sluit aan bij de inzichten van B.H. Rosenwein, T. Head en S. Farmer: "Disputes were not so much 'settled' as negotiated; compromises and face-saving solutions were favoured over final verdicts."¹⁰³ J. Dunbabin merkt op dat het er bij elfde-eeuwse conflictbeslissing zelden een duidelijke winnaar was, opdat niemand zijn gezicht zou verliezen.¹⁰⁴ Hoewel Bernard van Angers beweert dat het klooster het gelijk aan zijn kant kreeg, was dat gelijk maar relatief en moest er iets tegenover staan.

Voor Dunbabin betekent deze manier van conflictbeslechting, waarbij de verliezer compensatie kreeg "to soften the blow", ook dat het wegen van de juridische argumenten een ondergeschikte rol speelde.¹⁰⁵ Rechtszaken zoals het *placitium* van Pallas waren hiermee platform voor onderhandelingen tussen partijen, waarbij ook de dreiging met spiritueel of fysiek geweld en patronage een rol konden spelen. Een dergelijke

101 Voor de bespreking van een aantal gevallen waarin het klooster van Fleury gebruik maakte van milities, zie: T. Head, *Hagiografy and the Cult of Saints*, 178-9.

102 B.H. Rosenwein, T. Head en S. Farmer, "Monks and their Enemies: A comparative approach" *Speculum* 66 (1991), 778-82.

103 Ibid., 764.

104 J. Dunbabin, *France in the Making*, 227.

105 Ibid.

constatering verklaart waarom beide groepen gewapende volgelingen meenamen. Zij waren bedoeld om gewicht in de schaal te leggen bij de beslissing van het conflict. Dunbabin sluit aan bij de visie van Bonnassie, die betoogt dat het *placitium* gezien moet worden als een bewijs voor het verval van de professionele rechtspraak in de tiende en elfde eeuw en de opkomst van willekeurige arbitrage, waarin geweld een beslissende rol speelde.¹⁰⁶

Voorzover Dunbabin en Bonnassie betogen dat juridische argumenten geen belangrijke rol speelden in tiende- en elfde-eeuwse conflicten, behoeft deze constatering enige nuancering. Beide schrijvers dreigen namelijk voorbij te gaan aan de retoriek van Bernard van Angers. Om zijn doel van het waarschuwen van de vijanden van het klooster te bereiken, zet Bernard in zijn verslag van het conflict eenzelfde scherp contrast tussen goede en slechte mensen neer als we al in de inleiding tegenkwamen. Raymond II van Rouergue wordt afgeschilderd als een model-christen. Niet alleen doet hij grote schenkingen aan het klooster, Bernard vermeldt ook met nadruk zijn pelgrimages naar Santiago de Compostella en Jeruzalem. De giften, het Saraceense zadel en de zilveren vaten, zijn voorwerpen die men in Raymonds bezit zou verwachten ná een pelgrimage naar het Heilige Land. Bernard lijkt een associatieve verbinding te willen maken tussen de giften en de pelgrimage, als onderdeel van zijn retoriek.

Bernard licht zelf een tipje op van zijn retorische sluier als hij in het tweede boek van het *Liber* – dat hij jaren later schreef – een wonder van St. Foy beschrijft waarin dezelfde Raymond afgeschilderd wordt als een vijand van het klooster. Hij zou bedreigd hebben een nederzetting te verwoesten, met als doel een kasteel te bouwen. Bernard van Angers meldt dat: “hoewel hij in andere gevallen een rechtvaardig man was en een goed christen, leek het erop dat hij dat gebouw zou plaatsen om eenieder die hem niet wilde volgen met geweld te onderdrukken.”¹⁰⁷ Om geen afbreuk te doen aan zijn eerste boek met wonderen, is het oordeel van Bernard relatief mild. Van het beeld van de perfecte christen uit boek I blijft echter weinig over.

Het is aannemelijk dat de beschrijving van de rommelige uitwisseling van argumenten tijdens het *placitium* en de gewelddadige reactie van Pons aan dezelfde retorische kaders onderhavig zijn. S.D. White stelt voor om dit en andere verhalen te lezen als een “vengeance script”.¹⁰⁸ Bernard vermeldt zo weinig over de inhoud van de claim van de tegenstanders van Conques dat het op basis van het *Liber* alleen onmogelijk is om de geldigheid van de aanspraak te beoordelen, “thereby forcing the reader to dismiss the

106 P. Bonnassie, *From Slavery to Feudalism* (Cambridge: UP, 1991), 118-9.

107 *Liber Miraculorum Sancte Fidis*, 2.5.45-7.

108 S.D. White, “Garsinde v. Sainte Foy”, 172.

possibility that Garsinde might have had a plausible grievance.”¹⁰⁹ Ook de nadruk op de gewelddadige rol van Pons draagt hiertoe bij: Bernard lijkt te willen zeggen dat Garsinde en haar gevolg de toevlucht moest zoeken tot geweld omdat ze inhoudelijk geen goede argumenten had.¹¹⁰ Het motief van de ridder die het klooster in redeloze woede tot een duel uitdaagt is conventioneel: Ook in de wondercollectie van Benedictus is een dergelijk verhaal te vinden, waarbij een ridder in een eigendomsconflict met het klooster van Fleury een duel voorstelt, waarna hij dood van zijn paard valt.¹¹¹

Onderzoek van S.D. White naar inhoudelijke argumenten voor Garsinde levert een heel ander beeld op dan het *Liber* voorstaat. In het testament van Raymond I van Rouergue was geregeld dat zijn zoon Raymond II weliswaar na zijn dood zou kunnen beschikken over Pallas, maar dat het na diens dood toe zou behoren aan de kerken van St. Thibéry, Béziers en Narbonne, ieder voor een derde deel.¹¹² Deze juridische constructie – die in de meeste moderne Europese rechtenstelsels nog steeds bestaat onder de noemer van testamentair vruchtgebruik – zorgde ervoor dat Raymond II in het geheel niet bevoegd was om het domein over te dragen aan het klooster van Conques als een erfelijk bezit. Bovendien lag Pallas in een gebied waar de eigendomsclaims van de graven van Rouergue en Béziers elkaar vaak overlaptten en het domein grensde aan het land van de bisschop van Béziers.¹¹³

Er kon dus een conflict bestaan over de exacte grenzen van het stuk land dat aan het klooster was geschonken, maar ook over de geldigheid van de schenking *an sich*. De bronnen bieden onvoldoende aanknopingspunten om te reconstrueren waarom het juist Garsinde was die het domein opeiste, en niet één van de drie kerken, maar het is wel duidelijk dat de situatie een stuk complexer lag dan Bernard van Angers zijn lezers graag zou doen geloven. S.D. White concludeert: “Bernard of Angers dramatized and distorted the placitum at Pallas in order to integrate it into a vengeance script.”¹¹⁴

Concluderend kan gesteld worden dat het klooster van Conques in het geheel niet gezien kan worden als machteloos slachtoffer van het geweld van de lokale heren, zoals Bonnassie betoogt. Het klooster zette gewapende milities in als drukmiddel bij de complexe onderhandelingen over het grondgebied. Hoewel de retoriek van Bernard van

109 Ibid., 175.

110 Het uitdagen van het klooster voor een duel was eveneens een hagiografische conventie. T. Head merkt over hagiografiën uit de regio van Orleans in de elfde eeuw op dat: “Virtually all court cases recorded in these hagiographic works involved some form of the ordeal or judicial duel.” Zie: T. Head, *Hagiography and the Cult of Saints*, 180.

111 E. de Certain, ed., *Miracula Sancti Benedicti* (Madison, University of Wisconsin: 1858), 3.10

112 “Testament de Raimond premier du nom, comte de Rouergue & marquis de Gothie,” in: C. de Vic, e.a., ed., *Histoire générale de Languedoc* 5 (Toulouse: Privat, 1875), 111 (col 240-250).

113 S.D. White, “Garsinde v. Sainte Foy”, 176-7.

114 Ibid., 177-8.

Angers tot doel heeft de lezer te doen geloven dat het klooster voortdurend het slachtoffer was van mannen die onrechtmatig grond innamen, was de situatie met betrekking tot het grondgebied in werkelijkheid een stuk complexer. Het klooster kon te maken hebben met goed onderbouwde claims, waarover een inhoudelijke discussie mogelijk was.

Het is opvallend hoe in de retoriek van Bernard graaf Raymond van Rouergue afwisselend weldoener en vijand kon worden genoemd van het klooster. Iets dergelijks zien we ook bij Garsinde, van wie uit oorkonden bekend is dat ze in 1024 een kerk aan het klooster van Conques schonk.¹¹⁵ Een vergelijking dringt zich op met het klooster van Cluny in dezelfde tijd, waarvan bekend is dat de vijanden van het klooster in veel gevallen eerst vrienden van het klooster waren geweest, of dat na het conflict werden. “Cluny's so-called enemies were people with whom its monks had a history of contacts, both good and bad; when they became Cluny's enemies, it was usually as lapsed donors rather than as evil outsiders.”¹¹⁶

Als we dit inzicht combineren met het gegeven dat in het placitium geld werd betaald aan de verliezende partij, krijgen we een idee waarom dit gebeurde: Hoewel de retoriek van Bernard van Angers sterk een beeld neerzet van vriend tegen vijand, waren het in werkelijkheid vaak verschillen van mening met vrienden van het klooster. Juist vanwege deze relatie was het belangrijk dat bij de conflictoplossing geen van beide partijen met lege handen zou komen te staan. Het was immers niet alleen het bezit dat gevaar liep, maar ook de band met de vroegere (en eventueel toekomstige) weldoener van het klooster. Dit is misschien ook de reden waarom Bernard van Angers vrijwel niets vermeldt over de betrokkenheid van Garsinde bij de actie van Pons. Als de relatie van het klooster met Garsinde belangrijk werd gevonden, was het gemakkelijker om de escalatie van het conflict aan één van haar vazallen toe te schrijven.

In de beschrijving van het conflict tussen de gemeenschap van Conques en Garsinde zien we geweld in verschillende gedaantes. Net zoals in het geval van Gimon, valt op dat het klooster in conflicten gemakkelijk naar gewapende militie greep en de verdediging van haar rechten niet enkel spiritueel invulde. De *milites* die naar Pallas werden meegenomen waren deel van een complexe onderhandelingsstrategie, die zoals blijkt uit het ingrijpen van Pons, de potentie had om in een gevecht uit te lopen. De beschrijving van geweld vervulde ook een retorische functie. Het redeloze geweld van Pons, die het klooster tot een duel uitdaagde, een hinderlaag wenste te leggen en luidkeels op de

115 Ibid., 176.

116 Monks and their Enemies, 773; B.H. Rosenwein, *To be the Neighbor of Saint Peter: The Social Meaning of Cluny's property, 909-1049* (Ithaca / Londen: Cornell UP, 1989), 48. Zie ook: E. de Certain, ed., *Miracula Sancti Benedicti*, 3.10.

heilige schold, had tot doel hem te demoniseren. In zekere zin heeft de beschrijving van geweld in deze episode uit het *Liber* een dubbele waardering. Als het geweld gebruikt wordt ten dienste van het klooster, was het goed geweld, of zelfs de manifestatie van Gods recht, zoals in het geval van de blikseminslag op Pons. Werd geweld echter tegen het klooster gebruikt, dan werd het gewaardeerd als slecht geweld, waarop Gods (gewelddadige) wraak spoedig zou volgen.

Conclusie

In de inleiding bij deze paper heb ik betoogd dat het zinvol is om Middeleeuwse conflicten, met betrekking tot kloosters en hun patroonheiligen, te beschouwen vanuit drie perspectieven: dader, slachtoffer en toeschouwer. Juist omdat de identiteit van kloosters en hun patroon in grote mate overlappen is het soms moeilijk om onderscheid te maken tussen de toeschouwerrol en beide andere rollen. Wie het klooster aantastte, kon rekenen op de gewelddadige wraak van zowel klooster als heilige, voor wie de heilige aantastte, gold hetzelfde. De verschillende episodens uit het *Liber* die in deze paper besproken zijn, sluiten aan bij de perspectieven en laten zien dat geweld een belangrijke rol speelde in conflicten die het klooster van Conques met bijvoorbeeld lokale heren had. Kloosters en hun patroonheiligen vielen niet slechts ten prooi aan geweld, ze gebruikten zelf ook geweld en kwamen hiermee in de daderrol.

Hoewel historici zoals P. Bonnassie met het *Liber* in de hand betoogd hebben dat de elfde eeuw een periode was waarin kloosters machteloze slachtoffers waren van het geweld van lokale heren, volgt uit een nauwkeurige lezing van het *Liber* een andere conclusie. Kloosters hadden een gevuld arsenaal met (spirituele) wapens tot hun beschikking, waarvan de retoriek uit het hagiografische genre er zelf één van vormt. Door te beschrijven hoe mensen die de eer van de heilige of het bezit van het klooster hadden aangetast op gruwelijke wijze werden gestraft, probeerden Bernard van Angers en zijn anonieme opvolgers potentiële vijanden af te schrikken. Het klooster kon echter ook gebruik maken van materiële wapens, zoals Gimon de gewapende monnik of milities zoals die gebruikt werden bij het conflict over Pallas.

Dat het in werkelijkheid lang niet altijd lukte om tegenstanders te doordringen van het wrekende karakter van de heilige, blijkt uit een nauwkeurige analyse van diverse conflicten. Als potentiële tegenstanders van het klooster ervan overtuigd waren dat hun gedrag bestraft zou worden, zouden ze op gepaste eerbied blijven van het kloosterbezit, hetgeen niet het geval was. Bernards wereldbeeld was dual, met een sterke tegenstelling tussen vrome christenen die St. Foy eer gaven en "goddelozen" die dit niet deden. Ook hierin was de werkelijkheid anders. Garsinde wordt in het *Liber* als vijand van het klooster afgeschilderd, terwijl uit extern bronnenmateriaal bekend is dat ze een kerk aan het klooster van Conques gedoneerd heeft. Raymond II van Rouergue wordt in het eerste boek van het *Liber* afgeschilderd als weldoener van het klooster, maar blijkt in boek twee op gelijke lijn te staan met kasteelheren die land van het klooster plegen af te nemen. Gewelddadig optreden, zoals de milities die bij het conflict rond Pallas werden ingezet,

kon dus ook gebruikt worden tegen (vroegere) vrienden van het klooster. Dergelijk geweld was een (vanuit het klooster gezien) legitiem middel in complexe onderhandelingen met een onzekere uitkomst.

Als kloosters van hun bezit beroofd dreigden te worden door de in macht toenemende lage adel, was dat niet altijd zonder reden, zoals Bernard van Angers zijn lezers wel wil doen geloven. Extern bronnenmateriaal bevat voldoende aanwijzingen voor de stelling dat tegenstanders van het klooster soms wel degelijk een verdedigbare aanspraak op eigendom konden maken. In dit geval is hetgeen Bernard verzwijgt van even groot belang als dat wat hij meldt: door bewust alle informatie die nodig is voor een zorgvuldige afweging weg te laten, maakt Bernard het zijn lezers onmogelijk om een oordeel te vormen over de conflicten. Het gevolg is dat lezers van het *Liber* geneigd zijn om de weergave van Bernard voor waar aan te nemen. Als aantasting van het bezit van het klooster niet zonder reden gebeurde, betekent dit ook dat geweld van het klooster een machtsmiddel was en geen laatste redmiddel.

Geweld was een middel dat kloosters konden inzetten als pressiemiddel bij (eventueel valide) eisen van tegenstanders. Als het klooster als centrum van heiligheid en de heilige zelf als bron hiervan, hun toevlucht namen tot geweld, betekent dit dat geweld niet als intrinsiek fout werd beoordeeld. Niettemin behoefde het legitimatie. Die kon gevonden worden in de goddeloze houding van de tegenstanders van het volk, maar in het geval van de vechtende monnik Gimon was er meer voor nodig. Hoewel het gebruikelijk was in Bernards tijd om wapenrustingen een allegorische duiding te geven, kiest Bernard bij Gimon voor een andere weg. Gimon's bijzondere relatie met St. Foy vormde voldoende rechtvaardiging voor zijn gevechten. Deze bijzondere relatie met de heilige zorgde ook voor een heel andere vorm van geweld richting de heilige, in de vorm van de bestraffing van de heilige. Dit bijzondere ritueel waarin een eerbiedige houding richting de heilige samenging met dreigementen om bijvoorbeeld de relieken in de rivier te werpen, was bedoeld om de heilige te wijzen op haar plicht: het (eventueel met geweld) beschermen van de gemeenschap van Conques.

Op de vraag welke rol geweld speelde voor St. Foy en de kloostergemeenschap van Conques, moet het antwoord gezocht worden in de wederkerige relaties tussen de heilige, het klooster en de gemeenschap in brede zin. De heilige kreeg aanbidding van de monniken in Conques en diende in ruil hiervoor hen te beschermen tegen vijanden. Deed de heilige dit niet, dan werd ze door middel van (dreiging met) geweld op haar plicht gewezen. Het klooster van Conques, en hiermee St. Foy zelf, kreeg donaties van land, in ruil voor spirituele steun van het klooster. Als de gever of zijn erfopvolger(s) meenden rechten te kunnen laten gelden op de gift, werden zij door middel van geweld gewezen

op hun plicht om de gift te blijven erkennen. Het is om deze reden dat de heilige wel geweld gebruikte tegen vijanden van het klooster die haar beledigden en niet tegen Gimon, die dreigde haar relieken in het water te werpen. Gimon vroeg om iets waar hij in de wederkerige relatie met de heilige recht op had, en dat was voor de vijanden van het klooster niet het geval.

Of het nu de processie was met het beeld van St. Foy, de vechtende monnik Gimon, milities bij het *placitium* of de retoriek van het hagiografische genre zelf, geweld was sterk verbonden met de visie van het klooster van Conques op het "recht". Deze visie werd sterk beïnvloed door banden van wederkerigheid die het klooster en de heilige respectievelijk met elkaar en de gemeenschap hadden. Geweld was een legitiem middel voor het klooster en de heilige als het ingezet kon worden voor rechten die uit deze relaties voortkwamen.

Geraadpleegde literatuur en bronnen

Primaire Bronnen en bronnenuitgaven

- L. Robertini, ed., *Liber Miraculorum Sancte Fidis* (Spoleto: Centro Italiano di studi sull'alto medioevo, 1994).
- P. Sheingorn, ed., *The book of Sainte Foy's miracles*, in: P. Sheingorn, ed., *The book of Sainte Foy* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1995).
- E. de Certain, ed., *Miracula Sancti Benedicti* (Madison: University of Wisconsin, 1858).
- "Testament de Raimond premier du nom, comte de Rouergue & marquis de Gothie," in: C. de Vic, e.a., ed., *Histoire générale de Languedoc* 5 (Toulouse: Privat, 1875), 111 (col 240-250).
- Vita S. Stephani auctore gerardo priore grandimontensi septimo*, *Patrologia Latina* 204.1004-46.
- Regula Benedicti*, 58 (<http://www.intratext.com/IXT/LAT0011/P1N.HTM>).
- Sulpicius Severus, *The Life of St. Marin of Tours*, 4, in: T.F.X. Noble en T. Head, ed., *Soldiers of Christ: Saints and Saints' Lives from Late Antiquity and the Early Middle Ages* (Pennsylvania State University Press, 1995), 1-30.

Secondaire literatuur

- Abou-El-Haj, B., *The Medieval Cult of Saints: Formations and Transformations* (Cambridge: UP, 1994).
- Ashley, K. en P. Sheingorn, "Discordia et lis: negotiating power, property, and performance in medieval Sélestat," *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 26-3 (1996), 419-46.
- Ashley, K. en P. Sheingorn, "Sainte Foy on the loose, or, the possibilities of procession," in: K. Ashley en W.N.M. Hüsken, ed., *Moving subjects: processional performance in the Middle Ages and the Renaissance* (Amsterdam: Rodopi, 2001), 53-68.
- Ashley, K., "Introduction: The Moving Subjects of Processional Performance," in: K. Ashley en W.N.M. Hüsken, ed., *Moving subjects: processional performance in the Middle Ages and the Renaissance* (Amsterdam: Rodopi, 2001), 7-34.
- Ashley, K. en P. Sheingorn, *Writing Faith: Text, Sign, and History in the Miracles of Sainte Foy* (Chicago: University of Chicago Press, 1999).
- Babcock-Abrahams, B., "A Tolerated Margin of Mess: The Trickster and His Tales Reconsidered," *Journal of the Folklore Institute* 11-3 (1975), 147-86.
- Bloch, M., *Feudal Society I* (Londen: Routledge, 1989).
- Bonnassie, P., *From Slavery to Feudalism* (Cambridge: UP, 1991).
- Brown, W.C., *Violence in medieval Europa* (Harlow: Longman, 2011).
- Callahan, D.F., "The Peace of God and the Cult of Saints in Aquitaine in the tenth and eleventh centuries," in: T.F. Head en R.A. Landes, ed., *The Peace of God: Social Violence and Religious Response in France Around the Year 1000* (Ithaca: Cornell University Press, 1992).
- Coulton, G.C., *Five Centuries of Religion III* (Cambridge: UP, 1936).
- Debord, A., "The Castellan Revolution and the Peace of God," in: T. Head en R. Landes, ed., *The Peace of God: Social Violence and Religious Respons in France around the Year 1000* (Ithaca / Londen: Cornell UP), 135-164.
- Dunbabin, J., *France in the Making* (Oxford UP, 1985).
- Geary, P., "Coercion of Saints in Medieval Religious Practice," in: *ibid.*, *Living with the Dead* (Ithaca: Cornell UP, 1994), 116-24.
- Geary, P., *Furta Sacra: Thefts of Relics in the Central Middle Ages* (Princeton: UP, 1987).
- Geary, P., "Humiliation of Saints," in: S. Wilson, ed., *Saints and their Cults: Studies in Religious Sociology, Folklore and History* (Cambridge UP, 1985), 123-40.
- Grimes, R.L., "Procession," in: M. Eliade, ed., *The Encyclopedia of Religion* 12 (London / New York: Macmillan, 1987), 1-3.
- Gurevich, A., *Medieval Popular Culture: Problems of Belief and Perception* (Cambridge: UP, 1988).
- Turner, V., "Frame, Flow and Performance," *Japanese Journal of Religious Studies* 6-4 (1979), 465-99.
- Head, T., "Hagiography," in: W.W. Kibler en G.A. Zinn, ed., *Medieval France: An Encyclopedia* (New York / Londen: Garland, 1995).

- Head, T., *Hagiography and the Cult of Saints: The Diocese of Orléans, 800-1200* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).
- De Jong, M., "Monniken, ridders en geweld in elfde-eeuws Vlaanderen," *Sociologische Gids* 29 (1982), 279-95.
- Koziol, G., "Monks, Feud, and the Making of the Peace in Eleventh Century Flanders," in: Head en Landes, ed., *The Peace of God*, 239-258.
- Künzel, R., *Beelden en zelfbeelden van middeleeuwse mensen* (Nijmegen: Sun, 1997).
- Landes, R., "Between Aristocracy and Heresy: Popular Participation in the Limousin Peace of God, 994-1022," in: T.F. Head en R.A. Landes, ed., *The Peace of God: Social Violence and Religious Response in France Around the Year 1000* (Ithaca: Cornell University Press, 1992), 184-218..
- Little, L.K., *Benedictine Maledictions: Liturgical Cursing in Romanesque France* (Ithaca / Londen, Cornell UP, 1993).
- Little, L.K., "Pride goes before Avarice" *American Historical Review* 76 (1971), 16-49.
- Miller, W.I., "Getting a Fix on Violence," in: Ibid., *Humiliation and Other Essays on Honor, Social Discomfort, and Violence* (Ithaca: Cornell UP, 1993), 53-92.
- Poly, J.P., "Europe in the Year 1000" in: R. Fossier, ed., *The Cambridge Illustrated History of the Middle Ages II* (Cambridge: UP, 1997), 17-79.
- Remensnyder, A.G., "Legendary Treasure at Conques: Reliquaries and Imaginative Memory", *Speculum* 71 (1996), 884-906.
- Remensnyder, A.G., *Remembering Kings Past: Monastic Foundation Legends in Medieval Southern France* (Londen / Ithaca: Cornell UP, 1995).
- Rosenwein, B.H., T. Head en S. Farmer, "Monks and their Enemies: A comparative approach" *Speculum* 66 (1991), 764-96.
- Rosenwein, B.H., *To be the Neighbor of Saint Peter: The Social Meaning of Cluny's property, 909-1049* (Ithaca / Londen: Cornell UP, 1989).
- Sheingorn, P., ed., *The book of Sainte Foy* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1995).
- Smith, K.A., "Saints in Shining Armor: Martial Ascetism and Masculine Models of Sanctity, ca. 1050-1250," *Speculum* 83 (2008), 572-602.
- Southern, R.W., *Western Society and the Church in the Middle Ages* (London: Penguin Books, 1990).
- Vauchez, A., *Sainthood in the later Middle Ages* (Cambridge: UP, 1997).
- Ward, B. *Miracles and the Medieval Mind: Theory, Record and Event 1000-1215* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982).
- White, S.D., "Garsinde v. Sainte Foy: Argument, Threat and Vengeance in Eleventh-Century Monastic Litigation" in: E. Jamroziak en J. Burton, ed., *Religious and Laity in Western Europe 1000-1400: Interaction, Negotiation, and Power* (Turnhout: Brepols, 2006), 169-82.