

De vernedering van heiligen; middeleeuws ritueel en historisch onderzoek



Bachelorscriptie Niels Wildschut
Studentnummer: 3506851
Cursus: Onderzoekseminar III, Conflict en verzoening
Cursuscode: GE3V11007
Docent: Dr. Rob Meens
Datum: 19 juni 2012

Inhoudsopgave

Hoofdstuk 1: Inleiding	3
Hoofdstuk 2: Rituelen, Antropologen en Mediëvisten.....	8
Hoofdstuk 2.1: Heilige en gemeenschap	17
Hoofdstuk 3: De vernedering van heiligen.....	20
Hoofdstuk 4: Slot.....	32
Bibliografie.....	36

Hoofdstuk 1: Inleiding

Martinus van Tours

Tours was in de tijd van de Karolingers de heiligste plaats in het Frankische rijk. De patroonheilige Sint-Maarten lag er begraven in een kerk die aan hem gewijd was, en die daarom het meest moest worden beschermd tegen bezoedeling. Vanuit het graf werkte Martinus' heiligheid door op de rest van het terrein, waarbij het effect van 'de taal van de puurheid' langzaam in kracht afnam bij elke stap verder van het graf verwijderd.¹ De reinheid van het heiligdom trok mensen aan die vreesden voor hun eigen welzijn. Door het asielrecht meenden zij veilig te zijn in de buurt van het graf, maar hun eigen komst (wanneer ze zelf eerder iets misdaan hadden) en de komst van de mensen die zij vreesden, zorgden juist vaak voor de bezoedeling.

Om de spirituele status van de kerk in dit soort situaties te beschermen, traden in de tijd van de Merovingers en Karolingers notabelen op. De tegenstrijdigheden die het heiligdom, zijn reinheid en het asielrecht met zich meebrachten, leverden voor hen situaties op waar ze tactisch mee om moesten gaan om de eer van de kerk en de eigen eer te beschermen. Na de heerschappij van de Karolingers ontstonden echter andere machtsverhoudingen. Kerken ontwikkelden nieuwe strategieën om met de nieuwe situaties om te gaan. Eén van die strategieën komt naar voren in onder andere drie bronnen uit Tours, vermoedelijk geschreven aan het eind van de tiende eeuw, en zal in het vervolg centraal staan.²

De vernedering van heiligen

Ten tijde van de bezetting van Tours door graaf Fulk Nerra, 996-7, waar in het derde hoofdstuk uitgebreid aandacht aan zal worden besteed, was de bisschop niet degene die opkwam voor de heiligheid van de kerk, in tegenstelling tot vroegere tijden.³ De kanunniken namen het recht in eigen hand middels een ritueel dat in een contemporaine oorkonde als *nieuw* werd bestempeld.⁴ De vernedering van heiligen, die vanaf deze tijd onder de naam *clamor* in liturgische handboeken opduikt, wordt een gebruikelijk middel in de elfde en twaalfde eeuw. Centraal in het ritueel staat de vernedering van de heilige van de kerk door het op de grond plaatsen van zijn relieken, het plaatsen van doornen op en rond zijn graf en op de deuren van de kerk die gebarricadeerd werden. In de dertiende eeuw ontstond onder geestelijken echter onvrede over dit gebruik, en tijdens het tweede concilie van Lyon in 1274 werd het veroordeeld.⁵

¹ Rob Meens, 'Violence at the Altar: The Sacred Space around the Grave of St Martin of Tours and the Practice of Sanctuary in the Early Middle Ages', in: Frances Andrews (ed.), *Ritual and Space in the Middle Ages. Proceedings of the 2009 Harlaxton Symposium* (Donington 2011) 87.

² *Notice racontant la violation du cloître de Saint-Martin de Tours par Foulque Nerra (996)*, in: Louis Halphen, *Le comté d'Anjou au XIe siècle pièces justificatives 3* (Parijs 1906) 348-349, Edmond Martène (ed.), *De Antiquae Ecclesiae Ritibus III* (Rouen 1702) 431-432, 2de editie II (Antwerpen 1737 cols. 898-900).

³ Zoals bij Gregorius van Tours, Rob Meens, 'The sanctity of the basilica of St Martin. Gregory of Tours and the practice of sanctuary in the Merovingian period', in: Corradini, R. et al(ed.), *Texts and Identities in the early Middle Ages* (Wenen 2006) 277-288.

⁴ 'insperatum quid novum agere possent', in *Notice racontant la violation du cloître de Saint-Martin* 348-349.

⁵ Patrick Geary, 'Humiliation of saints', in: Idem, *Living with the dead in the Middle Ages* (Ithaca 1994) 115.

De vernedering van heiligen is door Amerikaanse historicus Patrick Geary in 1979 in een artikel geanalyseerd, waarbij hij de inhoud van het liturgische ritueel en de communicatieve waarde van de uitvoering ervan behandelde. In de eerste (Franse) versie van dit artikel beschouwde hij de oorkonde uit Tours alsof deze was geschreven in 1112-13, in de tweede (Engelse) versie ervan stelde hij de datum bij naar 996.⁶

Sinds de eerste verschijning van het artikel van Geary is veel gedebatteerd over het gebruik van het begrip ‘ritueel’ door historici. Bij een nieuwe analyse van de vernedering van heiligen, 23 jaar na Geary’s beschouwing, moet dit debat betrokken worden. Voordat dit gedaan wordt, zal het ritueel nu eerst kort in een breder kader van religie, maatschappij en conflictbeheersing geplaatst worden. Vervolgens zal aan het eind van dit hoofdstuk dieper op het ritueel van de vernedering van heiligen ingegaan worden en zal het onderzoek naar het ritueel meer afgegrensd worden door het stellen van concrete vragen.

Vermengde terreinen

Peter Brown beschreef in 1982 de veranderingen in de verhouding tussen het heilige en het profane in de twaalfde en dertiende eeuw, maar vooral ook ‘those levers that made possible the emergence of the one state from the other.’⁷ Een samenleving waarin het heilige en het profane niet zo sterk van elkaar onderscheiden zijn, is er één waarin men in het oplossen van een conflict kan kiezen tussen wereldlijk of geestelijk recht. Motieven die bij deze keuze speelden, waren slagingskansen en gewenstheid binnen de sociale omgeving. Rond deze gewenstheid bestonden echter geen vaste, vooraf bepaalde antwoorden op de vraag in welk geval het conflict op welk terrein moest worden opgelost – het bovennatuurlijke of het wereldlijke.

In een samenleving als deze kan de vernedering van de heiligen fungeren. Net als tijdens het godsoordeel, dat Brown in zijn artikel behandelt, werken in het hier centraal staande ritueel de terreinen van het religieuze en het wereldlijke sterk op elkaar in.⁸ Zo gaat het instituut ‘kerk’ tijdens dit ritueel in staking en legt daarmee druk op de gemeenschap, gebeurt dit na inbreuk in het heilige door seculiere edellieden, en worden relieken ingezet om druk uit te oefenen op het wereldlijke. De hiërarchie heilig/profaan wordt bovendien omgekeerd wanneer de relieken op de grond komen te staan.

Net zoals het door Brown behandelde godsoordeel, raakte de vernedering van heiligen na de door hem beschreven veranderingen in onbruik en werd het veroordeeld als iets barbaars.⁹ Het kan bovendien, op dezelfde manier als het godsoordeel, beschouwd worden als *functionerend* binnen een sociale structuur. Al zitten daar haken en ogen aan.

De sociale structuur waar het hier om gaat, wordt in het artikel van Brown nader getypeerd, wanneer hij beschrijft hoe het bovennatuurlijke voor consensus zorgde binnen sociale groepen. Een hier interessant aspect van deze structuur is het samengaan van een sterke connectie tussen het heilige en de samenleving, met de blik op het heilige als ‘radically different from the human world into which it penetrated.’¹⁰ Dit niet-menselijke stond tegenover het

⁶ Patrick Geary, ‘L’humiliation des saints’, *Annales ESC* 34 (1979) 27-42, Idem, ‘Humiliation of saints’, in: Idem, *Living with the dead in the Middle Ages* (Ithaca 1994) 95-115 en Idem, ‘Humiliation of saints’, in: Stephen Wilson (ed.), *Saints and their cults. Studies in Religious Sociology, Folklore and History* (Cambridge 1983) 123-140.

⁷ Peter Brown, ‘Society and the Supernatural: A Medieval Change’, in: Idem, *Society & the Holy in Late Antiquity* (Berkeley etc. 1982) 305.

⁸ Ibidem, 307.

⁹ Ibidem, 307.

¹⁰ Ibidem, 318.

menselijke zoals het objectieve tegenover het subjectieve staat. Toch was volgens Brown juist dit onderscheid niet zo sterk: het objectieve was de projectie van de belangen van de groep; de consensus.¹¹ De toewijzing van een gebeurtenis aan het handelen van een heilige *objectiveerde* die gebeurtenis. Wanneer in een godsoordeel een beslissing werd genomen, was dit dus een unanieme beslissing; de uitdrukking van een heilige consensus. Deze consensus, die de objectivering van de gemeenschappelijke belangen van de groep representeerde, zorgde voor een goed functioneren van de samenleving: ‘nothing but a divinely inspired miracle of unanimity could cover up the all-too-naked scrimmage of interests in any hotly contested election to a bishopric or to a monastery’.¹²

Wanneer het heilige waarmee de consensus bereikt werd, zoals in het geval van Fulk Nerra, door kanunniken vernederd werd en het bovennatuurlijke in staking ging, moet dit de heersende ‘orde der dingen’ diep hebben geraakt. Het heilige kan gezien worden als een middel om de belangen van de groep boven subjectieve belangen te stellen. Het hield de groep bij elkaar zonder de eer van de subjecten te schaden. Het bovennatuurlijke had volgens Brown op deze manier een *functie* in het vaststellen van de waarden van de groep, een werking die bij de vernedering van heiligen ondermijnd werd. Deze rampzalige uitwerking van de uitvoering van het ritueel had als doel om de gemeenschap aan te sporen om het onrecht recht te zetten. Het onrecht waar dit ritueel op volgde, was altijd een onrecht dat het bovennatuurlijke was aangedaan; en één dat het bovennatuurlijke had toegelaten, daar de heilige er niet in was geslaagd de kerk te beschermen.¹³

Wat veranderde volgens Peter Brown nu in de lange twaalfde eeuw? Kort gezegd wijzigde de verhouding tussen het subjectieve en het objectieve, doordat de orde in de gemeenschap steeds minder afhankelijk werd van het bereiken van consensus en steeds meer ging berusten op autoriteit van bovenaf.¹⁴ Rituelen die voor heilige consensus zorgden, werden daarmee van steeds geringer belang. Het heilige en het profane werden gescheiden, omdat heersers volgens Brown macht begonnen uit te oefenen zonder daarbij het bovennatuurlijke nodig te hebben om tot consensus te komen; de macht op zichzelf werd voldoende grond voor goed bestuur, en de consensus werd overbodig.¹⁵ Het religieuze keerde zich naar binnen, kreeg tijd voor de beoefening van de rede, en dezelfde rituelen die eerst de heilige orde dienden, werden afgeschilderd als irrationeel en barbaars.¹⁶

Op de ‘Middelleeuwse Verandering’ zoals behandeld door Peter Brown is de laatste twintig jaar ook kritiek geuit. Zo heeft Timothy Reuter in een artikel over het conflict tussen Thomas Becket en Hendrik II de overhaaste inzet van dit ‘grote narratief’ in de interpretatie van afzonderlijke gebeurtenissen aangekaart.¹⁷ De ontwikkeling van een centraliserende staat, die

¹¹ Ibidem, 322.

¹² Ibidem, 324. Zowel de functionalistische ‘unanimity’ als de ‘all-too-naked scrimmage’ zullen in dit onderzoek geproblematiseerd worden.

¹³ Geary, ‘Humiliation of saints’, in: Idem, *Living with the dead in the Middle Ages* (Ithaca 1994) 103-105. Dit geldt in het geval dat het ritueel door geestelijken wordt uitgevoerd als reactie op reeds plaatsgevonden onrecht. Het bestraffen van relieken door leken, zoals door Geary beschreven op pagina 111, kent een andersoortige verhouding. Wanneer in het vervolg verwezen wordt naar dit artikel, zal het gaan om de versie die opgenomen is in *Living with the dead in the Middle Ages* en verwijzen de paginanummers dus naar de paginering van deze bundel.

¹⁴ Ibidem, 323.

¹⁵ Ibidem, 323.

¹⁶ Ibidem, 324 en 307.

¹⁷ Timothy Reuter, ‘Velle sibi fieri in forma hac: symbolic acts in the Becket dispute’, in: Idem, *Medieval Politics and Modern Mentalities* (Cambridge 2006) 186-188.

Browns ‘consensus’ overbodig maakt, is volgens Reuter door historici te makkelijk gebruikt om conflicten zoals die tussen Becket en Henry te duiden. Voor de interpretatie van het ritueel van de vernedering van heiligen is het enerzijds belangrijk om Browns uitleg van de verschillen tussen de tiende en de dertiende eeuw te begrijpen. Anderzijds moet met Reuter voorkomen worden dat dit narratief als enige verklaring voor de opkomst en het verdwijnen van het ritueel aangevoerd wordt. De veroordeling van het ritueel in 1274 past namelijk iets te behaaglijk in Browns schema.

Ritueel en betekenis

Wat was de reactie van de bevolking van Tours toen zij aan het begin van de dag de relieken van hun patroonheilige vernederd op de vloer van de kerk wist, van doornen op het graf van Sint-Maarten en een kruis vol doornen in het schip van de kerk hoorde, de toegang tot de kerk hun ontzegd was en de *clamor*liturgie hun bekend? Aan de hand van artikelen van Heinrich Fichtenau, Patrick Geary en Rob Meens zal in dit onderzoek de betekenis van het ritueel van de vernedering van heiligen onderzocht worden.¹⁸ Aan de hand van essays van Talal Asad zal daarbij echter, om tot een antwoord te komen op juist bovenstaande vraag, onder andere geprobeerd worden om in te gaan op de disciplinerende die spreekt uit de verschillende rituele praktijken.¹⁹ Asads visie kan daarbij in oppositie gebracht worden met het standpunt van Philippe Buc binnen het methodologische debat omtrent de behandeling van rituelen door historici.²⁰ Op deze manier is het mogelijk om te bepalen welke methodologische omgang met dit specifieke ritueel het meest vruchtbaar is. De volgende twee vragen staan in dit onderzoek daarom centraal:

Hoe kan een ritueel als dit het meest zinvol onderzocht worden?

Wat betekende het ritueel van de vernedering van de heiligen voor een middeleeuwse gemeenschap?

Om de eerste vraag te beantwoorden zal in het tweede hoofdstuk een viertal theoretische perspectieven uiteengezet worden, waardoor deze vraag in de loop van het onderzoek verandert in de vraag of ritueel opgevat moet worden als *functionerend* binnen de gemeenschap, als een drukmiddel van geestelijken dat pas effectief werd door een gewonnen strijd om interpretatie, als een opvoering die zijn representaties in de werkelijkheid constitueert en als tekst te lezen is, of als een disciplinerend discours, opgelegd door gedisciplineerde geestelijken. Elk van deze standpunten komt in het volgende hoofdstuk uitvoerig aan bod. Op deze manier kunnen in het derde hoofdstuk de liturgie en verschillende voorbeelden van uitvoeringen van het ritueel

¹⁸ Heinrich Fichtenau, ‘Zum Reliquienwesen im früheren Mittelalter’, *Mitteilungen des österreichisches Institut für Geschichtsforschung* 60 (1952) 60-89, Geary, ‘Humiliation of saints’ en Meens, ‘Violence at the Altar’.

¹⁹ Talal Asad, *Genealogies of religion. Discipline and reasons of power in Christianity and Islam* (Baltimore, Londen 1993), met name 55-167.

²⁰ Dit debat is erg omvangrijk; hier zullen de posities van Philippe Buc en Talal Asad centraal staan. Omdat dit debat op gang is gekomen door overname van antropologische methodiek, zullen twee antropologische posities ook behandeld worden, te weten het functionalisme en Clifford Geertz’ standpunt. Philippe Buc, *The Dangers of Ritual. Between Early Medieval Texts and Social Scientific Theory* (Princeton 2002), Asad, *Genealogies of religion*, Clifford Geertz, *The interpretation of cultures* (New York 1973).

beschouwd worden op een manier die qua theoretische achtergrond wat afstand genomen heeft van Patrick Geary's aanpak. Zo is het mogelijk om tot herbezinning te komen over de resultaten van eerder onderzoek naar het ritueel. De hypothese, die hiermee in dit onderzoek op de achtergrond meespeelt, luidt dat herziening van de functionalistische methode van onderzoek naar dit ritueel denkbaar en ook nodig is. Door onderzoek naar verschillende andere manieren om het ritueel te begrijpen en door analyse van andere voorbeelden van uitvoeringen ervan dan door Geary gebruikt, zal deze hypothese getest worden. In hoofdstuk vier worden de resultaten van deze test gepresenteerd, met als doel om tot nieuwe antwoorden en/of bevestiging van de waarde van oude antwoorden op de tweede vraag te komen. Ten slotte kan nog beschouwd worden of de inbedding in de historische context, zoals hierboven beschreven, zich leent voor een bijstelling van de grote periode-indelingen en interpretatiesturende narratieven.

Hoofdstuk 2: Rituelen, Antropologen en Mediëvisten

Patrick Geary's artikel 'l'humiliation des saints' verscheen voor het eerst in 1979. Het bevindt zich daarmee in de beginperiode van wat achteraf een 'culturele wending' onder historici is genoemd.²¹ Deze wending was er één naar bestudering van het verleden met behulp van het brede cultuurbegrip dat antropologen hanteren en wordt daarom ook wel beschouwd als de opkomst van de 'historische antropologie'.²² Historici lazen antropologisch onderzoek en namen de gebruikte methodiek en het achterliggende theoretisch kader over in hun historisch onderzoek. Een voorbeeld van een dergelijk antropologisch uitgangspunt is dat gebruiken, rituelen en andere handelingen van personen en gemeenschappen *functioneren* binnen de gemeenschap. De sociale groep wordt dan opgevat als de eigen orde en continuïteit in stand houdend met behulp van deze gebruiken en rituelen.

De opvatting van objecten als zijnde wat ze zijn, 'not particularly by virtue of what they're *made of*, but by virtue of what *function*, or role, they serve in some sort of system' wordt 'functionalisme' genoemd.²³ Geary's artikel kan na lezing van de inleiding ervan al snel tot deze benadering gerekend worden, door herkenbare woordgroepen als '(religious) function', 'effectiveness', 'mechanisms', 'fulfilled the ritual actions necessary' enzovoort. Dit functionalisme stamt uit een sociaalwetenschappelijke traditie die bij Émile Durkheim en Karl Marx aanvang vond. De geschiedenis ervan werkt, zoals verderop in het hoofdstuk zal worden aangegeven, belastend op het gebruik van het perspectief door hedendaagse wetenschappers.²⁴ De inleiding van Geary's artikel geeft echter ook blijk van aandacht voor 'symbolic juxtapositions and gestures', waarmee Geary zich in het rijtje van door de Amerikaanse antropoloog Clifford Geertz geïnspireerde historici plaatst.²⁵ Het is dus een interessante combinatie van functionalisme en de 'interpretatieve cultuurtheorie' zoals Geertz die uitwerkte, en waarin rituelen opgevat worden als teksten die vragen om interpretatie.

In de twintigste eeuw heeft er onder antropologen veel discussie plaatsgevonden over de vraag hoe om te gaan met de gebruiken die zij tijdens de bestudering van volken als 'rituelen' herkenden. Consensus over de omgang met deze rituelen bestond allerminst – studenten die op dit moment antropologie studeren, wordt (misschien om deze reden, het causale verband is niet bewezen) geleerd om ze slechts te beschrijven en zich verre te houden van speculatie over 'functies' en interpretatie van betekenissen.²⁶ De historici die in de jaren '80 geïnteresseerd raakten in de werkwijze van antropologen en hun analysemethoden begonnen over te nemen in het onderzoek naar rituelen in het verleden, namen naast de inspirerende en verfrissende aspecten van deze methoden dus ook de problematische aspecten ervan mee hun vakgebied in. Dit hoeft geen fundamentele problemen op te leveren, zolang historici zich maar bewust blijven van hun gereedschap en van de beperkingen die hun methodes in zich dragen bij het 'begrijpen'

²¹ Peter Burke, *Wat is cultuurgeschiedenis?* (Utrecht 2007), vertaling van *What is cultural history?* (Cambridge 2004), vertaald door Alwin van Ee en Bastiaan Bommeljé 51-56.

²² *Ibidem*, 51.

²³ Georges Rey, *Contemporary Philosophy of Mind* (Cambridge, Massachusetts 1997) 165.

²⁴ Philippe Buc, 'Ritual and interpretation: the early medieval case', *Early Medieval Europe* 9 (2000) 183-185.

²⁵ Peter Burke, *Wat is cultuurgeschiedenis?* 59-66.

²⁶ Gesprek met Thomas Martinovic, masterstudent Culturele Antropologie aan de Universiteit Utrecht, 10-5.

van het verleden. Zo stelde Philippe Buc in elk geval in zijn in 2001 verschenen boek *The Dangers of Ritual*: “Cultural translation” – the understanding of contemporary non-western cultures with the help of an (initially) European conceptual grid – is not easy; it stands some success only if methodologically transparent. The same obtains in dealings with the pre-modern European past.²⁷

Om toekomstig historisch onderzoek naar rituelen methodologisch transparant te maken, beschreef Buc de geschiedenis van het begrip ‘ritueel’ binnen de sociaalwetenschappelijke onderzoekspraktijk. Daarnaast liet hij zien hoe verschillend middeleeuwse auteurs schreven over de praktijk die we ‘ritueel’ noemen, en hoe verschillend ze gebeurtenissen interpreteerden, naar gelang hun eigen motieven. Volgens Buc is een onderzoek zoals hij naar het begrip ‘ritueel’ gedaan heeft, vereist voor elk begrip en elke methode die historici toepassen; tenminste, wanneer zij rituelen willen beschouwen ‘in a way that is not simply descriptive’, oftewel op manieren die antropologen van nu niet meer durven.²⁸ In dit onderzoek zal daarom, voor overgegaan wordt op de daadwerkelijke behandeling van de vernedering van heiligen, eerst een overzicht gegeven worden van manieren van omgang met rituelen. De verschillende zienswijzen kennen allemaal hun eigen voor- en nadelen, ze sluiten elkaar op sommige vlakken uit en kunnen als geheel een pessimistisch beeld opleveren van de mogelijkheden die een historicus überhaupt tot zijn beschikking heeft. Toch kan door ze te behandelen een beter beeld geschetst worden van de manier waarop Patrick Geary de vernedering van de heiligen behandelde, en de manier waarop dat nu het beste kan gebeuren. Daarom zal nu begonnen worden met de behandeling van rituelen door Talal Asad, een antropoloog die het belang inziet van antropologische aandacht voor de Westerse geschiedenis, met name vanuit emancipatoire, postkoloniale motieven.²⁹

Disciplinaire praktijken

Talal Asad werkt in zijn essays over rituelen en discipline een standpunt uit dat in dit onderzoek tot een beter begrip van ritueel kan leiden, maar op een belangrijk aspect problemen oproept. De vraag naar waarachtigheid van middeleeuwse actoren zal hierbij, net als binnen de verschillende andere theorieën, een prominent en tevens onoplosbaar punt vormen. Asads visie is geïnspireerd door Michel Foucault, waardoor de dwingende kracht van taal – beschouwd vanuit het aan Foucault ontleende discoursbegrip – er sterk op de voorgrond staat. Volgens Asad werkten binnen de middeleeuwse monastieke gemeenschappen sterke discourses van discipline en nederigheid. Deze discourses formeerden het zelfbegrip van geestelijken: ze reikten deugden aan, stelden zonden vast en dwongen de volledige onderworpenheid aan God af. Het pad richting de volmaakte nederigheid en onderwerpingcapaciteit – uitgebeeld door het heiligenleven – werd opgelegd aan geestelijken als bestaansreden.³⁰ Zelf verwoordt Asad dit proces als volgt:

‘The virtues were thus formed by developing the ability to behave in accordance with saintly exemplars. Acquiring this ability was a teleological process. Each thing to be done was not only to be done aptly in itself, but done in order to make

²⁷ Buc, *The Dangers of Ritual*, citaat uit een reactie van Buc op recensies van zijn boek, idem, ‘The monster and the critics: a ritual reply’, *Early Medieval Europe* 15 (2007) 443.

²⁸ Buc, ‘The monster and the critics’ 442, citaat op 443.

²⁹ Asad, *Genealogies of religion* 1.

³⁰ Ibidem, 139-141.

the self approximate more and more to a predefined model of excellence. The things prescribed, including liturgical services, had a place in the overall scheme of training of the Christian self.’³¹

Deze training bestond uit een programma van disciplinaire praktijken. Onder deze praktijken waren er veel die we nu als ‘ritueel’ zouden willen bestempelen. Asad verschilt echter van mening over de omgang met rituelen met veel van de antropologen voor hem en om hem heen, zoals bijvoorbeeld Durkheim, Geertz en Turner, met name wat betreft de speciale betekenis die ritueel volgens deze antropologen communiceert.³² Toch gebruikt Asad het begrip wel. Voor zijn studie naar monastieke gemeenschappen geeft hij het echter een specifieke historische lading: hij benadrukt het disciplinaire karakter van de rituelen die deel uitmaakten van het monastieke programma. Deze praktijken vormden een programma waarin ‘the meanings of conventional performances and the feelings and intentions of performers are not sharply separated – on the contrary, in such programs it is precisely their interrelation that is central.’³³ Omdat het ritueel de deelnemer *vormt*, is er voor Asad dus geen sterk onderscheid tussen rituele praktijk, betekenis en perceptie. Het autoritaire discours dat van het monastieke ritueel uitgaat is in de kern niet een uiting van een diepe waarheid, en ook geen representatie van ‘some special meaning’, maar vooral een taal die personen vormt en macht uitoefent.³⁴

Heuristische waarde

Waarom zou Asads visie op het ritueel als een disciplinaire praktijk in dit onderzoek te verkiezen zijn boven de interpretatie van het ritueel als tekst? Eén reden voor de keuze van Asads standpunt als methode zou vanuit een economisch motief gegeven kunnen worden, zoals Asad zelf in zijn conclusie vaststelt:

‘Symbols, as I said, call for interpretation, and even as interpretative criteria are extended, so interpretations can be multiplied. Disciplinary practices, on the other hand, cannot be varied so easily, because learning to develop moral capabilities is not the same thing as learning to invent representations.’³⁵

De interpretatie van het ritueel als disciplinaire praktijk zou dus één voordeel hebben: het sluit een groot deel van de meervoudige interpretatiemogelijkheden uit die andere methoden in zich dragen.

Hoe zou een interpretatie van het ritueel van de vernedering der heiligen er ongeveer uitzien binnen deze theorie? Duidelijk is, dat het ritueel dan gezien kan worden als een disciplinaire praktijk die op verschillende ontvangers eenzelfde soort invloed heeft. Deze invloed moet in dit kader beschouwd worden als een disciplinerende; zowel de gemeenschap, de *dader*³⁶ als de heilige wordt gedisciplineerd. Voor de eerste twee partijen moet dit opgevat worden als een herinnering aan het belang van gehoorzaamheid aan God en van nederigheid. De heilige wordt op verschillende wijzen gedisciplineerd: hij wordt berispt vanwege zijn

³¹ Ibidem, 63.

³² Ibidem, 126-130.

³³ Ibidem, 130.

³⁴ Ibidem, 83 en 130.

³⁵ Ibidem, 79.

³⁶ Degene die in zijn arrogantie de kerkgemeenschap en haar heilige vernederd heeft.

nalatigheid in het beschermen van de kerk en hij wordt op gelijke voet met de geestelijken in een nederige positie geplaatst, gehoorzaam aan God en Hem biddend om gerechtigheid.

Hier moet echter wel kritisch bekeken worden welk deel van Asads theorie nu werkelijk radicaal en nieuw voor ons is. Patrick Geary heeft bijvoorbeeld met openbaar wantrouwen naar poststructuralistische theorieën opgemerkt: ‘We should not pretend that Jacques Derrida has revealed something radically new to us: that hagiography reproduces hagiography rather than some putative reality.’³⁷ Wat is dan nieuw aan Asads theorie over het ritueel als disciplinaire praktijk? Niet dat geestelijken hun leven in dienst van God stellen. Wat wel nieuw is, is dat zijn standpunt dat deze onderwerping geen ruimte meer overlaat om naast religieuze motieven – representatie van christelijke deugden – politieke motieven zoals consolidering van macht toe te schrijven aan het handelen van geestelijken. De geestelijke is, en handelt naar, zijn deugden.

Teken en betekende in de middeleeuwen, ofwel: de vraag naar waarachtigheid

Asad stelt dat het monastieke programma van disciplinaire praktijken mentale en morele gezindheden *creëerde* in de deelnemers aan dit programma. Het programma van disciplinaire praktijken *vormde* personen op discursieve wijze. De geestelijken werden dermate gevormd in de morele structuren van hun ‘zelf’, dat een verschil in oprechtheid en onoprechte ‘opvoering’ van hun dagelijkse, veelal symbolische, praktijken niet meer denkbaar was. Volgens Asad bewerkstelligde het programma van disciplinaire praktijken een volledige onderworpenheid aan God; een zo sterk wegcijferen van het begrip ‘ik’ dat aandacht besteden aan mogelijke aardse en persoonlijke motieven bij de uitvoering van een ritueel een verdoen van tijd betekent. Sterker nog, deze aandacht is een anachronisme en projectie van een modern westers perspectief op het verleden, en is volgens Asad als volgt te verklaren.

‘When the display of “proper” behavior is disconnected from the formation of a virtuous self and acquires the status of a tactic (zoals in middeleeuwse monastieke gemeenschappen nog niet het geval was, N.W.), it becomes the object of a different kind of theorizing – a meditation not on virtue but on power. But in this case behavioral signs need to be seen as representations conceptually detachable from what they represent; only then can they invite readings in a game of power, a game in which the “true” self is masked by its representations, and where this masking is aptly done.’³⁸

Dit is precies wat in de Renaissance gebeurd is, zo stelt Asad. Het is bovendien de reden waarom moderne cultuurhistorici begrippen hanteren als ‘occasionalisme’, waarom ze aandacht hebben voor het performatieve.³⁹ Bovenal ziet Asad het als oorzaak van de neiging van moderne antropologen en historici om rituelen op te vatten als, zoals hij dat ziet, ‘slechts’ symbolische aangelegenheden. Voor de middeleeuwen is dit perspectief volgens de antropoloog echter onjuist. Onderscheiden zoals die tussen figuurlijk en letterlijk, lichaam en geest en gedrag en deugd bestonden toen nog niet in de mate waarin de begrippen in de Renaissance van elkaar

³⁷ Geary, ‘Saints, Scholars, Society’, in: *Living with the dead in the Middle Ages* (Ithaca 1994) 17.

³⁸ Asad, *Genealogies of religion* 65. Dit citaat geeft een goed beeld van Asads eigen ‘taal’, een taal die ik zoveel mogelijk probeer in eigen woorden te vatten. Hierbij wordt Asads visie zeker onrecht aangedaan door generalisering, botte weergave en mijn aandacht voor de pijnpunten in zijn theorie. Asads omgang met de mediëvistiek is overigens ook regelmatig kort door de bocht: klassieke historici worden in een paar zinnen weggezet en nieuwere en genuanceerdere studies worden niet in zijn verhaal betrokken.

³⁹ Burke, *Wat is cultuurgeschiedenis?* 133-141.

logeweekt zijn: ‘Of course, medieval monasticism, too, made a distinction between appearance and reality. But it linked “visible sign” indissolubly to “invisible virtue” through a program of Christian discipline. Bacon’s distinction, by contrast, is between the real and the figurative.’⁴⁰ Deze visie heeft flinke consequenties voor historisch onderzoek naar middeleeuwse ‘Herrschaftsrepräsentationen’ en ‘Spielregeln’, zoals uitgevoerd door Gerd Althoff. Deze studies maken een duidelijk onderscheid tussen de opvoering van ritueel als uitdrukking van consensus (‘visible sign’) en machtspolitieke motieven (‘invisible motive’). Na aanvaarding van Asads these is dit onderscheid – waar het geestelijken betreft! – minder geschikt als handvat voor onderzoek, omdat uiterlijk gedrag en innerlijke deugd voor de geestelijke onafscheidelijk waren, waardoor te verwachten is dat ze ook werkelijk vaker samenvielen.

In de teksten van Asad verwordt het predicaat ‘symbolic’ tot een zwakke en onbeduidende categorie die westerse wetenschappers graag gebruiken in hun gemakkelijke interpretatiespel; gemakkelijk, ware het niet dat deze westerse descriptieve discoursen een groot deel van de wereld als achterlijk hebben weggezet en zo kolonialisme rechtvaardigden.⁴¹ De kracht van rituelen in de vorming van personen en gemeenschappen is volgens Asad niet voldoende uit te drukken in de termen die Clifford Geertz gebruikte. De emoties die geestelijken ervoeren, werden geconstrueerd binnen een programma van disciplinaire praktijken. Ze zijn daarom niet universeel, maar ‘historically specific emotions that are structured internally and related to each other in historically determined ways. And they are the product not of mere readings of symbols but of processes of power.’⁴²

Asads visie is echter bepaald niet gemeengoed geworden onder historici dan wel mediëvisten. De symbolische benadering, waar de antropoloog zich tegen afzet, is daarom nog steeds de moeite waard om in deze beschouwing te betrekken. In de inleiding is al aangegeven dat het ritueel van de vernedering van de heiligen genoeg aspecten kent die binnen een Geertziaanse aanpak goed tot hun recht komen. Daarom zal nu kort Clifford Geertz’ methode behandeld worden, waarna afgesloten wordt met de kritiek van Buc op de implementatie van methodes zoals die van Geertz.

Het ritueel als tekst

Het eerste en inleidende hoofdstuk van zijn geselecteerde essays *The interpretation of cultures* uit 1973 diende voor Clifford Geertz om zijn standpunt binnen het debat over de antropologische methodiek en theoretische bagage duidelijk te maken. Uit het hoofdstuk wordt duidelijk dat de antropoloog minder was gaan denken in functionalistische termen, en meer in semiotische.⁴³ Het cultuurbegrip, dat hij erin uiteenzet, toont duidelijk het tekstuele perspectief op cultuur dat zo enthousiast door historici overgenomen zou worden, onder andere in de *interpretatie* van rituelen:

‘Believing, with Max Weber, that man is an animal suspended in webs of significance he himself has spun, I take culture to be those webs, and the analysis

⁴⁰ Asad, *Genealogies of religion* 67. De behandeling van Bacon is hier niet relevant genoeg; van belang is dat Bacon opgevoerd wordt als representant van de tijdens de Renaissance waar te nemen veranderingen in de verhouding tussen taal/beeld en werkelijkheid.

⁴¹ Deze postkoloniale achtergrond is aanwezig in elke tekst van Asad, maar wordt door hem zelf expliciet behandeld in bijvoorbeeld de inleiding van zijn boek, *Ibidem*, 1-24, specifiek voorbeeld op bladzijde 12.

⁴² *Ibidem*, 134.

⁴³ Zoals hij zelf aangegeven heeft in het voorwoord van de essaybundel, Geertz, ‘Preface’, in: *Idem, The interpretation of cultures IX*.

of it to be therefore not an experimental science in search of law but an interpretive one in search of meaning. It is explication I am after (...)⁴⁴

Deze opvatting van cultuur als een tekst die vraagt om interpretatie werd door Geertz voorzien van een verklaringsmiddel dat hij van de Britse taalfilosoof Gilbert Ryle leende; de ‘thick description’.⁴⁵ Een handboek cultuurgeschiedenis geeft aan hoe deze methode door historici is overgenomen: ‘de beschrijving van een verschijnsel inclusief de context ervan’, waarbij het verschijnsel pas betekenis krijgt door die context, oftewel door de omringende cultuur.⁴⁶ Een belangrijk aspect van deze theorie, dat ook duidelijk wordt in bovenstaand citaat van Geertz, is dat de mens zelf zijn betekeniswebben ‘gesponnen’ heeft. In relatie tot de analyse van rituelen is dit belangrijk: het betekent dat rituelen ‘betekenis’, en daarmee ‘cultuur’ (en religie) *constitueren*. Het dramaturgische perspectief dat binnen de cultuurgeschiedenis populair is geworden, komt hier vandaan. Asad verwoordt het duidelijk, en geeft ook direct aan wat eraan ontbreekt:

‘In Geertz’ conception, the ceremonial representation of hierarchical power is made equivalent to its social realization.’⁴⁷ Bij de volkeren die Geertz analyseerde, meende deze antropoloog namelijk geen onderscheid te ontdekken tussen representatie en realisatie: ‘To visualize was to see, to see to imitate, and to imitate to embody.’⁴⁸ Asad reageert hier als volgt op:

‘In my analysis of monastic rites, I try to show that observation and imitation, although important, were not sufficient for the effective operations of power. (...) It required a particular program of disciplinary practices. The rites that were prescribed by that program did not simply evoke or release universal emotions, they aimed to construct and reorganize distinctive emotions – desire (*cupiditas/caritas*), humility (*humilitas*), remorse (*contritio*) – on which the central virtue of obedience to God depended.’⁴⁹

In feite voert Asad, in navolging van Foucault, Geertz’ beeld van cultuur als tekst door naar een extremer standpunt, waarbij de tekst het individu determineert. Geertz legt de vorming van cultuur neer bij de deelnemers aan het ritueel, terwijl Asad de vorming van de deelnemers bij de cultuur en haar rituelen legt; een *structure-agency* onderscheid dus.⁵⁰

⁴⁴ Geertz, ‘Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture’, in: Idem, *The interpretation of cultures* 5.

⁴⁵ Ibidem, 6.

⁴⁶ Burke, *Wat is cultuurgeschiedenis?* 59-60. De reis van het begrip van Ryle naar Geertz naar historici heeft het begrip vervormd. Hier gaat het echter om Geertz standpunt binnen de historische methodologie, waarbij de notie van ‘cultuur als tekst’ voldoende is.

⁴⁷ Asad, *Genealogies of religion* 134.

⁴⁸ Clifford Geertz, *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali* (Princeton 1980) 130.

⁴⁹ Asad, *Genealogies of religion* 134.

⁵⁰ Michiel Leezenberg, Gerard de Vries, *Wetenschapsfilosofie voor geesteswetenschappen* (Amsterdam 2001) 175-176.

Het ritueel in tekst

Tot nu toe zijn in dit hoofdstuk drie standpunten naar voren gekomen: Asads discursieve determinisme, Geertz' tekstuele analyse van de uitbeelding en vorming van cultuur, en het functionalisme waar allebei de antropologen zich tegen afgezet hebben, zij het dat Geertz' analyse van rituelen naast betekenis nog steeds aandacht heeft voor functie. Van deze drie antropologische standpunten heeft het functionalisme het meeste aandacht gekregen van historici. In samenhang met Geertz' idee over het samengaan van representatie en realisatie heeft Gerd Althoff bijvoorbeeld geschreven over de 'systemstabiliserende Funktion' van het ritueel, en over 'den Stellenwert, den Rituale für die Technik und Praxis von Machtausübung besassen, von wem auch immer diese Macht ausgeübt wurde.'⁵¹ Binnen het debat onder mediëvisten over het ritueel is de Franse, in Amerika werkende Philippe Buc een duidelijke opponent van Althoff en Geoffrey Koziol. Met zijn bezwaren op de omgang met rituelen door mediëvisten zal dit hoofdstuk afgesloten worden.

Een uitgangspunt van Philippe Buc dat aan de basis ligt van zijn argument tegen een functionalistische omgang met ritueel in de middeleeuwen, is zijn opvatting dat teken en betekende wel degelijk als gescheiden beschouwd werden door middeleeuwers.⁵² Naar mijn inzicht scheiden op dit punt reeds de wegen van Buc aan de ene kant en zowel Asad als Geertz aan de andere kant. Buc gaat uit van een onderscheid tussen 'agency' en 'sincerity', tussen religie en macht, 'letter' en 'spirit'.⁵³ Dit leidt Rob Meens ertoe te schrijven dat de middeleeuwse cultuur gekenmerkt wordt door tegenstellingen tussen *sacerdotium* en *regnum* en tussen *ecclesia* en *saeculum*; tegenstellingen waarvan in de inleiding van dit onderzoek nog gesuggereerd is dat ze in de vroege middeleeuwen niet zo sterk van elkaar gescheiden waren.⁵⁴ Het argument tegen functionalisme dat van het onderscheid tussen agentschap en oprechtheid uitgaat, is dat er teveel 'slechte rituelen' in middeleeuwse bronnen beschreven worden om te spreken van een functioneren van ritueel. Een gebeurtenis kon zowel als de uitbeelding (en realisatie) van heilige consensus beschreven worden als slechts manipulatieve strategie zijn van de 'slechterik'. Daarnaast kon deze gebeurtenis door verschillende partijen zeer verschillend geïnterpreteerd worden. De polysemie die op deze wijze bestond, kon bovendien al tijdens de uitvoering van het ritueel in het bewustzijn van de deelnemers aanwezig zijn en ingezet worden voor het eigen gewin.⁵⁵ 'Dit dualisme, dat in de Middeleeuwen inherent was aan ritueel, is in de moderne literatuur verdwenen.'⁵⁶ Die moderne literatuur beschouwt religie namelijk nog slechts als sociaal fenomeen, waardoor de vraag naar waarachtige sacraliteit voor sociologen, antropologen en historici irrelevant is geworden.

De arena waarin de machtsstrijd om interpretatie plaatsvond, en die Buc schetst, doet radicaal verschillend aan in vergelijking met de eerder besproken antropologische theorieën. De meerduidigheid die het ritueel in de middeleeuwen bezat en de manier waarop middeleeuwers die in hun strategieën verwerkten, compliceren de interpretatie ervan enorm. De aandacht voor de poly-interpretabiliteit van rituelen bestond echter al ruim voor het verschijnen van Bucs studie. Zo staan in Geary's artikel over de vernedering van heiligen de verschillende

⁵¹ Gerd Althoff, *Die Macht der Rituale. Symbolik und Herrschaft im Mittelalter* (Darmstadt 2003) respectievelijk 201 en 188.

⁵² Buc, 'The monster and the critics: a ritual reply' 444.

⁵³ *Ibidem*, 444 en 446 en Buc, 'Ritual and interpretation: the early medieval case' 183.

⁵⁴ Rob Meens, 'Rituelen in de Middeleeuwen. Over de gevaren en de bruikbaarheid van een begrip', *Millennium* 16 (2002) 142.

⁵⁵ *Ibidem*, 142-145.

⁵⁶ *Ibidem*, 142.

boodschappen beschreven die het ritueel naar verschillende groepen overbracht, en roemt de functionalist Peter Brown hem hiervoor.⁵⁷ Toch werd de polysemie van het ritueel in deze werken veel minder kritisch beschouwd dan Buc doet, wanneer hij in hoofdstuk twee van *The Dangers of Ritual* de strijd om de interpretatie van een uitvoering van het hier centraal staande ritueel bespreekt.⁵⁸

Conclusie

Jacques Derrida heeft historici erop gewezen dat hagiografie hagiografie reproduceert in plaats van een werkelijke buitenwereld, zo stelde Geary cynisch.⁵⁹ Philippe Buc heeft historici erop gewezen dat alle middeleeuwse teksten de contemporaine of historische buitenwereld reproduceren op de manier die vanuit de motieven van de auteur van de tekst gewent was. Dit maakt een functionalistische analyse van rituelen problematisch. Een herziening van Geary's artikel over de vernedering van de heiligen moet de kritiek van Buc daarom een centrale plaats geven. De bovenstaande beschouwing heeft echter willen aantonen dat elke theorie zijn problematische uitgangspunten kent en elke benadering van het ritueel zijn zwaktes; ook die van Buc. De korte samenvatting die nu volgt, zal de verdiensten en zwaktes van de manieren van omgang met ritueel op een rijtje zetten, opdat ze in het vervolg van dit onderzoek inzetbaar worden.

De vraag naar waarachtigheid van middeleeuwse actoren vormt een onoplosbaar probleem. Asads theorie biedt een mogelijke uitweg: het onderscheid tussen uiterlijk gedrag en innerlijke deugd zou onder middeleeuwse geestelijken niet zo sterk bestaan hebben. Teken en betekende waren nog niet van elkaar gescheiden. De discoursen van nederigheid en gehoorzaamheid die middels het monastieke programma de geestelijken vormden, hielden daarom geen ruimte over voor innerlijke motieven die afweken van uiterlijk gedrag. Geertz had meer ruimte over voor agentschap: zij die rituelen opvoeren, representeren en constitueren tegelijkertijd de inhoud van het opgevoerde. De interpretatie van deze inhoud wordt daarom het hoofddoel van de analyse van het ritueel, in tegenstelling tot de werkwijze van antropologen voor Geertz, die 'in the wake of' Durkheim de sociale functies van het ritueel analyseerden. Beide antropologische methodieken lijken de waarachtigheid van deelnemers aan ritueel in het midden te laten: rituelen *werken*; of deelnemers werkelijk in de toedracht ervan geloofden of 'beter wisten' is irrelevant. Voor mediëvisten is dit precair: hoe schatten we onze onderzoeksobjecten in? Zien we ze grofweg als 'dom' en gelovend in de 'onzin' die ze uitvoeren, of zien we ze als 'shrewd, Machiavellian politicians exploiting religious ritual for their own political purposes', zoals Buc in *The Dangers of Ritual* volgens sommigen doet?⁶⁰

Het vernederingritueel dat tegenover een heilige en andere sacrale objecten van een kerk wordt uitgevoerd door geestelijken, kan worden geduid vanuit vier verschillende perspectieven. Deze sluiten elkaar niet consequent doch regelmatig uit. Het eerste is het functionalistische perspectief, waarin de werking van het ritueel binnen de sociale omgeving centraal staat. Dankzij het cultuurrelativisme dat inherent is aan dit perspectief, is door functionalistische mediëvisten veel onderzoek gedaan naar onderwerpen die daarvoor nog vanuit theologische en

⁵⁷ Peter Brown, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity* (Chicago, Londen 1981) 18 en n.64.

⁵⁸ Buc, *The Dangers of Ritual* 80-83.

⁵⁹ Geary, 'Saints, Scholars, Society' 17. Zelfde citaat als hier weergegeven op pagina 11.

⁶⁰ Meens, 'Violence at the Altar' 78, en Buc, die op deze kritiek, die afkomstig is van Koziol, ingaat in Buc, 'The monster and the critics' 443-444.

elitaire motieven onderbelicht werden. Het functionalistische perspectief vergeet echter dat ritueel in de middeleeuwen niet los kon staan van moraal en discipline⁶¹, dat ritueel ons enkel bekend is uit polemische teksten⁶², en dat ritueel niet enkel *dient* binnen een sociaal systeem zoals voor Marx en Durkheim, maar verschillende dingen betekent, kan mislukken en kan leiden tot tragiek.

Het tweede standpunt is dat van Geertz, en benadert het ritueel als een opvoering die zijn representaties in de werkelijkheid constitueert, en daardoor als tekst geïnterpreteerd kan worden. Het wil eerst de betekenis van een fenomeen beschouwen, voordat het de gebeurtenis van een sociale functie voorziet. Het vergeet echter dat rituelen door discoursen van *humilitas* en *contritio* meer macht over de deelnemers hadden dan andersom⁶³, dat symboliek voor deelnemers niet van belang hoeft te zijn, dat de betekenissen ook niet algemeen bekend of vaststaand waren, dat culturen niet enkel teksten zijn, en dat de teksten waaruit wij ze kennen altijd gekleurd zijn door wat de auteur met ze wilde bereiken.

Het derde perspectief is dat van Buc, dat veel kritiek levert op de twee voorgaande standpunten. Het problematiseert de omgang met 'ritueel' door mediëvisten, omdat zij niet zoals antropologen aanwezig kunnen zijn bij de uitvoering ervan, maar in plaats daarvan de rituelen enkel uit bronnen kennen die geschreven werden met een politiek doel. Mediëvisten zijn bovendien in hun navolging van de sociale wetenschappen vergeten dat middeleeuwse rituelen een dualisme in betekenis kenden: ofwel ze drukten een heilige consensus uit, ofwel ze werden gemanipuleerd door valse actoren. In de teksten wordt stevast één van de twee typen ritueel aangedikt, naar gelang de motieven van schrijver en opdrachtgever. De poly-interpretabiliteit kon daarenboven tijdens de uitvoering al ingezet worden door de deelnemers. Bucs eigen theoretisch kader bevat echter een aantal dichotomieën, zoals die tussen kerk en macht, agentschap en overtuiging, en teken en betekende, die voor de vroege middeleeuwen niet als sterk onderscheiden aangenomen hoeven te worden.⁶⁴ Het onvermogen van geestelijken om gedrag van deugd te onderscheiden geeft bijvoorbeeld een ander zicht op hun motieven bij de uitvoering van het vernederingritueel. Hun vroomheid en oprechtheid zouden een beschouwing van politieke en economische motieven kunnen problematiseren.

Het vierde standpunt is ten slotte het discursieve van Asad. Vanuit dit standpunt wordt een helder licht geworpen op de meer grimmige kanten van sociale systemen in het verleden. De manier waarop Asad de passieve en vrijwel gedetermineerde rol schetst voor geestelijken binnen het monastieke programma is een complexe, ingrijpende en speculatieve onderneming; vervolgstudie naar handelingen van geestelijken worden erdoor versimpeld. Het ingewikkelde spel van waarheid en leugen en strijd om interpretatie dat Buc voor ogen heeft, wordt door Asad op het monastieke terrein namelijk afgefloten.

⁶¹ Asads kritiek.

⁶² Bucs kritiek. Liturgische handboeken vormen een uitzondering, maar daarin komen uitwerkingen van het ritueel niet ter sprake.

⁶³ Asads kritiek. Natuurlijk is dit niet echt een kwestie van vergeten, maar één van verschil van mening/perspectief.

⁶⁴ Asads kritiek, en de opvatting van Brown over het heilige en het profane, in Idem, 'Society and the Supernatural' 302-332.

Hoofdstuk 2.1: Heilige en gemeenschap

Vroegmiddeleeuwse gemeenschappen waren veel sterker geïsoleerd van andere gemeenschappen dan laatmiddeleeuwse; en nog onmogelijk veel sterker dan mensen zich nu kunnen voorstellen. Om de hoofdvraag naar de betekenis van het ritueel voor een middeleeuwse gemeenschap te kunnen beantwoorden, is daarom als achtergrond een beeld nodig van de verhouding tussen de gemeenschap en de heilige en zijn relieken. Dit beeld zal in dit hoofdstuk in grote lijnen geschetst worden. Bewust van de eenzijdigheid van functionalisme, wordt hier toch gekozen om dit beeld te vormen aan de hand van, zoals Buc het noemt, ‘the canonical works of Peter Brown’, ‘coloured by functionalism’.⁶⁵ Browns ‘Haskell Lectures’ over de functie van de heiligencultus geven namelijk een zeer levendig beeld van de rol van heiligenverering. Ze stellen bovendien, in tegenstelling tot vroegere historiografie die altijd sterk gericht was op de theorieën van de religieuze elite, het gewone volk op de voorgrond en tonen het belang van religieuze *praktijken* voor de verhouding van de gemeenschap met het bovennatuurlijke.⁶⁶

De schets aan de hand van de colleges van Peter Brown zal opgedeeld worden in twee paragrafen: *praesentia* en *potentia*. De rol van heiligen en relieken voor gemeenschappen komt zo naar voren vanuit het perspectief van de betekenis van hun aanwezigheid en de ingebeelde mogelijkheden van hun macht. Aan de hand van enkele opmerkingen van Asad zal Browns functionalistische beeld tot slot enigszins genuanceerd worden.

Praesentia

Aan het eind van de zesde eeuw werden de graven van de heiligen, die meestal vlak buiten de steden lagen, de centra van het religieuze leven van de regio. Dit kwam doordat geloofd werd dat de heilige aanwezig was bij zijn graf op aarde.⁶⁷ Het feit dat een heilige eens op deze wereld geleefd had, maakte dat hij na zijn dood op aarde als ‘vriend van God’ aanwezig bleef en kon handelen.⁶⁸ Zijn heiligdom werd daarmee een plek waar hemel en aarde het minst gescheiden waren: ‘the rise of the cult of saints was sensed by contemporaries, in no uncertain manner, to have broken most of the imaginative boundaries which ancient men had placed between heaven and earth, the divine and the human, the living and the dead (...)’.⁶⁹ Peter Brown vraagt zich af hoe het mogelijk is dat deze verbreking van de barrière tussen de genoemde tegenstellingen in eerdere historiografie enkel beschouwd kon worden als ‘foam on the surface of the lazy ocean of “popular belief.”’⁷⁰

Deze ‘luie oceaan’ van het volksgeloof is vroeger altijd afgezet tegen de religieuze ideeën van de intellectuele elite in een zogenoemd ‘two-tiered’ model. In dit model werd het geloof van het volk begrepen als uniform, gezichtsloos en onveranderlijk, en als ‘de Ander’ van de elite. De heiligencultus die aan het volksgeloof eigen was, werd binnen deze geschiedschrijving gezien als een corrumpering van het ware geloof. Door de beschrijving van dit model en haar geschiedenis, probeert Brown te laten zien dat het model in het ergste geval

⁶⁵ Buc, ‘The monster and the critics’ 450.

⁶⁶ Brown, *The Cult of the Saints* 17-19.

⁶⁷ Ibidem, 3.

⁶⁸ Ibidem, 6.

⁶⁹ Ibidem, 21.

⁷⁰ Ibidem, 21.

ethisch verwerpelijk, en in het minst erge geval statisch en wetenschappelijk onvruchtbaar is.⁷¹ Brown geeft bovendien aan dat, wanneer het gaat om religieuze praktijken, de theoretiserende elite zich zeer één voelde met de gemeenschap en haar opvattingen over de verhouding tussen de mensheid en het sacrale.⁷² Hij stelt daarom voor om het onderscheid tussen elite en massa links te laten liggen en de religieuze praktijken te beschouwen die de gemeenschap als geheel op dezelfde manier beleefde; namelijk de heiligenverering.⁷³

Potentia

Voor Brown is het duidelijk dat de heiligenverering en de rituelen die ermee gepaard gingen in zich hadden ‘centripetal elements, which had found convincing ritual expression for the ideal of the community of the believers’.⁷⁴ De rituelen functioneerden dus om eenheid en consensus te bereiken en de heiligencultus *definieerde* de gemeenschap; stelde bovendien zwakkere groepen veilig onder de bescherming van de bisschop.⁷⁵ De feestdag van de heilige, die elk jaar gevierd werd, functioneerde om de verbondenheid van de gemeenschap uit te beelden en tegelijkertijd te realiseren – elk jaar opnieuw.⁷⁶ Dit feest diende bovendien om nieuw bekeerden op te nemen in de gemeenschap: bekering betekende toegang verkrijgen tot de ceremonies van consensus. De gemeenschap werd zo verbreed, de eendracht ervan werd versterkt en de leden voelden zich erin opgenomen en door God geaccepteerd.⁷⁷

De rol van de individuele heilige en zijn relieken is in de middeleeuwse samenleving erg belangrijk geweest. Zijn *praesentia* werd gevoeld als de aanwezigheid van een persoon en een helper. Deze persoon was in zijn geheel aanwezig op elke plek waar ook maar een klein fragmentje van zijn overblijfselen aanwezig was – vandaar de enorme verspreiding van relieken in de vroege middeleeuwen.⁷⁸ De gemeenschap ging een verhouding van patronage met hem aan; de *potentia* van de heilige om in te grijpen in het leven op aarde zorgde voor een gevoel van zekerheid.⁷⁹ De heilige was daarbovenop ook nog een beschermer die door zijn vroegere leven op aarde het gat tussen hemel en aarde kon overbruggen. Hij was iemand met wie mensen zich konden identificeren en waarmee een relatie aangegaan kon worden die meer leek op een intermenselijke relatie: ‘There was even something cozy about the cult of the martyrs.’⁸⁰ Patrick Geary stelt zelfs dat de gemeenschap binnen deze verhouding met de heilige het recht op zijn bescherming verdiende door hem te vereren.⁸¹

⁷¹ Ibidem, 12-22.

⁷² Ibidem, 19. Brown gebruikt hier het artikel van Geary over de vernedering van heiligen ter ondersteuning, waar Geary het heeft over ‘the fundamental unity of religious perception and experience which, in the eleventh and twelfth centuries, cut across categories of lay or clerical, illiterate or literate, popular or élite.’ Geary, ‘Humiliation of saints’ 97. Aangezien Brown hier materiaal over de elfde en twaalfde eeuw ter ondersteuning van zijn betoog over de late oudheid en vroege middeleeuwen gebruikt, ben ik ook zo vrij om op deze plaats van zijn werk gebruik te maken.

⁷³ Ibidem, 21-22.

⁷⁴ Ibidem, 32.

⁷⁵ Ibidem, 41-42.

⁷⁶ Ibidem, 98-99. Het gebruik van termen die geassocieerd zijn met functionalisme en met Geertz is bewust en bedoeld om niet te vergeten dat dit hoofdstuk dient om te tonen wat Browns functionalisme te bieden heeft.

⁷⁷ Ibidem, 100.

⁷⁸ Ibidem, 88.

⁷⁹ Ibidem 126.

⁸⁰ Ibidem, 61. Brown heeft het in zijn teksten afwisselend over heiligen en martelaren. Voor het gemak zijn ze hier gelijkgesteld.

⁸¹ Geary, ‘Humiliation of saints’ 95.

Disciplina en humilitas

Het beeld dat Brown geeft van de verhouding tussen gemeenschap en heilige biedt een duidelijk kader voor het onderzoek naar de vernedering van de heilige. Het is echter ook gemakkelijk te nuanceren; opmerkingen van Asad over de heilige als voorbeeld in het monastieke disciplineringsprogramma tonen de minder ‘aangename’ kanten van de verhouding tussen heilige en geestelijke. De verhouding van afhankelijkheid die een gemeenschap en zijn leden individueel aangingen met de heilige draagt bovendien een taal van macht in zich die bindt, verplicht, en hard en nietsontziend is. Zowel geestelijken als leken werden door deze bovennatuurlijke patronage beïnvloed. Op geestelijken werkten de discoursen van discipline en nederigheid duidelijk het meest in, terwijl leken, wanneer zij niet van adel waren, naast de patriarchale relatie met het sacrale natuurlijk ook te maken hadden met andere vormen van afhankelijkheid.

Hoofdstuk 3: De vernedering van heiligen

Eén les die Philippe Buc aan mediëvisten geleerd heeft, is dat een specifieke gebeurtenis niet door historici moet worden begrepen als archetypisch voorbeeld van de bepaalde categorie ritueel waaronder ze de gebeurtenis plaatsen. Buc heeft laten zien dat om de interpretatie van elke gebeurtenis zowel voor, tijdens als na die gebeurtenis door de verschillende partijen gestreden kon worden. In het artikel van Geary, dat de vernedering van de heiligen als een categorie binnen de verschillende soorten rituelen beschrijft en er de symbolische betekenissen en sociale functies van duidt, staat wel een dergelijk voorbeeld centraal.⁸² De overtreding van de wetten van de heilige Martinus door Fulk Nerra en de uitvoering van het ritueel die erop volgt, wordt in het artikel volgens Meens geanalyseerd ‘as a paradigmatic example of the ritual’.⁸³ Omdat er in dit onderzoek vanuit gegaan wordt dat zoiets niet mogelijk is, zal het voorval met Fulk Nerra hier wel besproken worden, en ook als de eerste casus, maar zal het vervolgens gecontrasteerd worden met andere uitvoeringen van het ritueel. Zo kunnen verschillende instanties van het ritueel laten zien hoe het op verschillende manieren werd ingezet en begrepen.

Anders dan bij politieke rituelen, moet bij religieuze rituele praktijken echter nog met andere soorten bronnen rekening worden gehouden. De rituelen die in deze bronnen beschreven staan, dienden in hun tijd juist wél als exemplarisch voorbeeld, en bovendien als een norm; het gaat hier om liturgische handboeken. Teksten over de uitvoering van het vernederingritueel zijn in meerdere van zulke handboeken bewaard gebleven. Zowel de gebeden die erbij opgevoerd werden en de psalmen die gezongen werden, als de voorschrijvende teksten die beschrijven hoe de handelingen uitgevoerd dienden te worden, zijn nog voorhanden.⁸⁴ In tegenstelling tot descripties van in de werkelijkheid uitgevoerde rituelen, die met Geertz ‘als waren het teksten’ tot interpretatie uitnodigen, zijn deze teksten normatief: ze beschrijven de juiste uitvoering van het ritueel. Van de deelnemers verlangt het ritueel daarom niet primair een ontcijfering van het voorgeschrevene, maar slechts een juiste uitvoering ervan. Om Asad nogmaals te citeren: ‘apt performance involves not symbols to be interpreted but abilities to be acquired according to rules that are sanctioned by those in authority: it presupposes no obscure meanings, but rather the formation of physical and linguistic skills.’⁸⁵

Geschiedschrijving

Net zoals het door Peter Brown behandelde godsoordeel, raakte de belediging van heiligen na de door Brown beschreven veranderingen in onbruik en werd het veroordeeld als iets barbaars.⁸⁶ Rituelen als deze zijn lange tijd niet door historici bestudeerd, omdat het stigma dat er in de

⁸² Geary, ‘Humiliation of saints’ 106-108.

⁸³ Meens, ‘Violence at the Altar’ 78.

⁸⁴ Martène (ed.), *De Antiques Ecclesiae Ritibus* III (Rouen 1702) 431-432, 2de editie II (Antwerpen 1736) cols. 898-900, Peter Dinter (ed.), *Liber tramitis aevi Odilonis abbatis*, in: Kassius Hallinger (ed.) *Corpus consuetudinum monasticarum* 10 (Siegburg 1980) 244-247.

⁸⁵ Asad, *Genealogies of religion* 62.

⁸⁶ Brown, ‘Society and the Supernatural’ 307 en Lester Little, *Benedictine Maledictions: Liturgical Cursing in Romanesque France* (Ithaca, New York 1993) 230-239.

twaaalfde- en dertiende-eeuw op kwam te liggen duurzaam bleek. Pas met de eerder beschreven antropologische wending kregen historici als Brown, Geary en Lester Little aandacht voor de rituelen als op een eigen en andere manier functionerend, in plaats van als irrationeel en barbaars. Deze historici hadden echter zo hun eigen bagage, zoals in het vorige hoofdstuk getoond, waardoor een nieuwe behandeling van het ritueel vraagt om een bewustzijn van de aanwezige methodiek. De in de inleiding gestelde vraag of het ritueel gezien moet worden als *functionerend* binnen de gemeenschap, als een drukmiddel van geestelijken dat pas effectief werd door een gewonnen strijd om interpretatie, als een opvoering die zijn representaties in de werkelijkheid constitueert en als tekst te lezen is, of als een disciplinerend discours, opgelegd door gedisciplineerde geestelijken, zal daarom hier op de achtergrond meespelen en in de conclusie beantwoord worden. Deze beantwoording kan leiden tot begrip van de betekenis die het ritueel had voor een middeleeuwse gemeenschap, en moet tot stand komen door een terugkeer tot de bronnen.

Fulk Nerra

Onder de oorkondes van de Martinuskerk in Tours, waar alleen nog zeventiende-eeuwse kopieën van over zijn, bevindt zich een oorkonde die de uitvoering van het ritueel van de vernedering van de heilige Martinus beschrijft. Deze oorkonde is ongedateerd en daarom onderworpen geweest aan een debat over de afkomst ervan, waarbij het opstellen van de oorkonde werd gedateerd in 996 of in de vroege twaalfde eeuw. Valide argumenten zoals het wijzen in de bron op het nieuwe van het ritueel en een Spaanse bisschop wiens bisschopszetel in 1075 werd opgeheven, hebben tot het jaartal 996 als het meest aannemelijke jaar geleid.⁸⁷ Het artikel van Geary over de vernedering van de heiligen pleit ook voor deze datering: in een eerste uitgave in *Annales* behandelde de Franse historicus de oorkonde als geschreven in de twaalfde eeuw, maar in latere uitgaven heeft hij dit herzien.⁸⁸

Hoewel een eerdere bron die een uitvoering van het ritueel beschrijft al in 878 geschreven werd, geeft de oorkonde een beschrijving van de eerste uitvoering ervan in de Martinuskerk in Tours, in 996.⁸⁹ Het gebed, dat in het sacramentarium van Tours opgenomen was en bij de *clamor* zou gaan horen, is waarschijnlijk gekopieerd van een manuscript van de kathedraal van de heilige Mauritius in de stad Tours.⁹⁰ Rob Meens stelt evenals Martène dat het liturgische handboek waar dit gebed uit stamt, geschreven is in de late negende of in de tiende eeuw.⁹¹ De Amerikaanse mediëvist Lester Little schreef echter dat het vroegste manuscript waarin het gebed voorkomt uit 1020 stamt, waardoor het handboek uit Tours niet voor die datum geschreven zou kunnen zijn.⁹²

Een vroegere datum is aannemelijk, daar het erop lijkt dat dit gebed al bestond voor de eerste uitvoering van het vernederingritueel. Het verwijst namelijk nergens specifiek naar een dergelijk ritueel, maar past wel in de context van de eerste uitvoering, omdat het spreekt over seculiere heersers die plunderen en de kerk binnendringen.⁹³ Aangezien een andere tekst uit een liturgisch handboek uit Tours, die beschrijft hoe het ritueel uitgevoerd dient te worden, wel expliciet verwijst naar het uitspreken van het gebed, lijkt het gebed, dat al bestond, bij de ontwikkeling van het ritueel erin te zijn opgenomen.⁹⁴ Deze voorschrijvende tekst uit het liturgische handboek is niet gedateerd: de eerste bekende manuscripten waarin het voorkwam, handschriften van de *consuetudo* van de Martinuskerk in Tours, komen uit de dertiende eeuw.⁹⁵

⁸⁷ Meens, 'Violence at the Altar' 76-79. Het debat is in dit bestek minder relevant en daarom kort weergegeven.

⁸⁸ Patrick Geary, 'L'humiliation des saints', *Annales ESC* 34 (1979) 27-42, Idem, 'Humiliation of saints', in: Idem, *Living with the dead in the Middle Ages* (Ithaca 1994) 95-115 en Idem, 'Humiliation of saints', in: Stephen Wilson (ed.), *Saints and their cults. Studies in Religious Sociology, Folklore and History* (Cambridge 1983) 123-140.

⁸⁹ Zoals blijkt uit de woorden 'quid novum', in *Notice racontant la violation du cloître de Saint-Martin* 348-349. De *clamor* uit 878 is beschreven in de *Annalen van Fulda* en een brief van paus Johannes VIII, en behandeld in Buc, *The Dangers of Ritual* 80-83.

⁹⁰ Geary, 'Humiliation of saints', in: Idem, *Living with the dead* 100 n.8. Nagekeken in Martène (ed.), *De Antiques Ecclesiae Ritibus* cols. 898-899.

⁹¹ Meens, 'Violence at the Altar' 82. Over de herkomst van het gebed vermeldt Martène 'Ex antiquo libro Sacramentorum insignis ecclesiae Turonensis S. Gatiani ante annos 800. Scripto.' Martène (ed.), *De Antiques Ecclesiae Ritibus* col. 898.

⁹² Little, *Benedictine Maledictions* 25.

⁹³ Meens, 'Violence at the Altar' 82.

⁹⁴ 'Clamor pro tribulatione', Martène (ed.), *De Antiques Ecclesiae Ritibus* cols. 898-899.

⁹⁵ Meens, 'Violence at the Altar' 82.

De verwijzing naar het gebed, samen met de oorkonde uit 996, suggereren dat de tekst rond deze tijd al bestond en gebruikt werd.⁹⁶

De oorkonde vertelt over een graaf Fulk die de heilige wet van Martinus overtreden heeft door gewelddadig het *claustrum* binnen te dringen. Deze graaf, geïdentificeerd als Fulk Nerra, graaf van Anjou, was in een machtsstrijd verwickeld en had Tours op dat moment bezet en een fortificatie binnen het monastieke complex vernietigd.⁹⁷ De geestelijken reageerden op dit onrecht door het vernederingritueel uit te voeren, volgens de oorkonde voor het eerst in de geschiedenis van het complex.⁹⁸ Dat de liturgische tekst uit de stad Tours in *Castrum Novum*, het complex rond de Martinuskerk, aanwezig was, wordt duidelijk uit de beschrijving van het ritueel:

*'corpora protinus sanctorum et crucifixum terrae deponentes super ipsum beatissimi confessoris Martini sepulchrum et circa corpora sanctorum et crucifixum spinas adposuerunt. Portae insuper ecclesiae die et nocte continuo clausae castrensibus etiam non introeuntibus, solis peregrinis patuere.'*⁹⁹

In vergelijking met de voorschrijvende tekst '*De magno clamore*':

*'ponunt ad terram ante formam subdecani crucifixum argenteum et omnes capsas ubi sancti requiescunt, et spinas desuper capsas B. Martini in loco suo cooperta, et spinis circumdata; et in medio navis ecclesiae ponunt crucifixum ligneum spinis undique coopertum, omnibus portis ecclesiae spinis fortiter obseratis, parvo ostio ibi relicto.'*¹⁰⁰

De oorkonde meldt dat de deuren dag en nacht gesloten bleven, behalve voor pelgrims, waar de liturgische tekst enkel spreekt over het 'stevig' (*fortiter*) bedekken van de deuren met doornen. '*De magno clamore*' beschrijft daarnaast uitvoeriger het plaatsen van doornen op en om het graf, om het houten kruis en op de deuren. Toch kan de tekst wel als handleiding gebruikt zijn bij deze eerste uitvoering van het ritueel. Lester Little stelt dat de tekst ook het sluiten van de deuren en het barricaderen van deze met doornen noemt; hij verwijst echter niet naar de bron, waardoor niet duidelijk is of '*De magno clamore*' gebruikt wordt of de oorkonde.¹⁰¹

Wanneer we aannemen dat het ritueel werd uitgevoerd volgens de '*De magno clamore*', dan kan ervan uitgegaan worden dat de kanunniken ook gehoor hebben gegeven aan de opdracht '*dicit diaconus Clamorum magnorum, scilicet In spiritu humilitatis*'¹⁰² Dit gebed, waarover in de oorkonde niet wordt gerept en dat bovendien de vernedering van de heilige niet benoemt, bestond al voor de eerste uitvoering van het ritueel en stond bekend als de '*Clamor pro tribulatione*'.¹⁰³ Het is het gebed dat in de middeleeuwen zelf het meest in verband is gebracht

⁹⁶ Ibidem, 83.

⁹⁷ Ibidem, 80.

⁹⁸ *Notice racontant la violation du cloître de Saint-Martin* 348-349.

⁹⁹ Ibidem, 348-349.

¹⁰⁰ 'De magno clamore et reliquiis ad terram positis', Martène (ed.), *De Antiques Ecclesiae Ritibus* cols. 899-900.

¹⁰¹ Little, *Benedictine Maledictions* 27-28.

¹⁰² 'De magno clamore', Martène (ed.), *De Antiques Ecclesiae Ritibus* col. 900.

¹⁰³ Little stelt dat het oudste manuscript waarin het gebed voorkomt uit 1020 stamt, terwijl Meens het sacramentarium uit Tours waar het in stond geschreven in de late negende of in de tiende eeuw acht.

met het ritueel en uitgebreid behandeld is door Patrick Geary.¹⁰⁴ In het gebed wordt ‘*In spiritu humilitatis et in animo contrito*’ gesproken over ‘*virii iniqui et superbi*’ die de landen van het monastieke complex binnendringen en vernietigen.¹⁰⁵ De binaire oppositie *humilitas/superbi* die het verschil tussen binnendringer en geestelijken definieert, wordt op deze manier in het gebed geformuleerd. Het gebed vervolgt over de *pauperes* die door het onrecht honger en verdriet ondergaan en worden vermoord, en over het bezit van de kerk, dat gestolen wordt. Aan Jezus wordt ten slotte gevraagd om de trotse te bestraffen. De naam van de overtreder en zijn *superbia* worden hierbij nadrukkelijk genoemd, en de vraag om gerechtigheid en bescherming gesteld voor de ‘*clamantes ad te in afflictione*’.

Een eerste aanzet tot interpretatie

Patrick Geary stelde in zijn artikel na analyse van het gebed en de ‘*De magno clamore*’ de volgende twee niveaus van interpretatie vast: op het eerste niveau, dat van het gebed, wordt het onrecht uitgebeeld dat zowel kerk als heilige is aangedaan. Het plaatsen van de relieken op de grond, het haren kleed en de doornen zijn echter allemaal symbolen voor een zondige positie. Binnen het ritueel wordt de heilige dus tegelijkertijd als slachtoffer en als schuldige afgeschilderd, namelijk in een positie waarin boete wordt gedaan, zo stelt Geary.¹⁰⁶ Meens voegt in navolging van Geary’s vaststelling van de parallel tussen de doornen en Jezus’ doornenkroon toe: ‘Saints followed in the footsteps of Christ and experienced all kinds of humiliation, before in the end participating in Christ’s glory.’¹⁰⁷ Die glorie zou moeten komen wanneer de trotse veroorzaker van het onrecht de dramatische toestand kwam herstellen, of door de bestraffing van de trotse door de heilige. In het gehele ritueel wordt dus aan drie partijen verzoek gedaan tot herstel van de situatie: in het gebed aan Jezus, in het vernederen van de relieken aan de heilige, en ‘in de praktijk’ aan de schuldige, die als enige wereldlijke agent genoegdoening kon geven. Resumerend kan gezegd worden dat de heilige objecten worden vernederd en bestraft tegelijk.

De Oostenrijkse historicus Heinrich Fichtenau zei in 1952 het volgende over deze enigszins beschamende strafpraktijk, die in de moderne tijd als barbaars werd beschouwd:

‘Zu solchem Vorgehen wurde entschuldigend bemerkt, es habe sich um Demonstrationen gehandelt, die den Bedrängern der betreffenden Kirche die Augen öffnen und den Unwillen des Volkes gegen sie erregen sollten. Gewiss spielte auch derartiges mit; aber im Wesen handelte es sich doch um die Sühne für ein Pflichtversäumnis, das der Heilige als „Herr“ gegen seine Leute begangen hatte, indem er sie nicht schützte.’¹⁰⁸

Dit ‘Widerstandsrecht’ waar Fichtenau over spreekt, en volgens welk onderdanen het recht hebben om het recht in eigen handen te nemen wanneer hun beschermheer onwillig blijkt te zijn om daadwerkelijke bescherming te bieden, past niet goed in Asads verhaal over het monastieke programma waarin de binaire oppositie *humilitas/superbia* geestelijken vormt.¹⁰⁹ ‘Onderdanen’

¹⁰⁴ Little, *Benedictine Maledictions* 25 en Geary, ‘Humiliation of saints’ 100-102.

¹⁰⁵ ‘Clamor pro tribulatione’, Martène (ed.), *De Antiquis Ecclesiae Ritibus* col. 899.

¹⁰⁶ Geary, ‘Humiliation of saints’ 105.

¹⁰⁷ Meens, ‘Violence at the Altar’ 81.

¹⁰⁸ Fichtenau, ‘Zum Reliquienwesen’ 68.

¹⁰⁹ Asad, *Genealogies of religion* 125-170.

heten niet voor niets zo, en een omkering van de orde onderdaan/bovendaan past niet in het monastieke programma. Eerder zou men met Asad verwachten dat geestelijken zich verzoenen met hun lot en hun beschermheilige niet in dezelfde nederige positie dwingen.

De optie bestaat dat ‘pious monks might forge charters and spin imaginative house histories’, zoals Buc stelde.¹¹⁰ De voorbeelden van uitvoeringen die we in bronnen aantreffen, moeten we in dit geval opvatten als enkel verzinsels, net zoals de delen over het werkelijke ingrijpen van de heilige. Deze verzinsels zijn dan te verklaren als producten deels van het geloof van geestelijken, deels van hun manipulatie van de werkelijkheid op de manier die hun het beste uitkomt – een mooi verhaal om een vervelend conflict mee goed te praten.

Hoe de bovenstaande redenering echter tot stand komt, is als volgt: Asads theorie, waarbinnen geestelijken niet kunnen liegen, wordt er gerechtvaardigd door Bucs beeld van manipulatie; een ongeloofwaardige oplossing dus. Waarschijnlijker is het dat het grote aantal bewaard gebleven voorbeelden en de wijd verspreide bijpassende liturgie de werkelijke uitvoering van het ritueel bevestigen. Het inpassen in Asads verhaal van het feit dat dit soort rituelen uitgevoerd werden, zou vervolgens kunnen door te stellen dat het de trotse binnendringer is die de orde omkeert, en dat de geestelijken in hun wroeging hierover simpelweg de omkering uitbeelden, om hulp vragen en de heilige mee laten delen in hun eigen *humilitas*.

Binnen Peter Browns beeld, zoals in de aanleiding geschetst, is het recht dat in werking treed tijdens de vernedering van de heilige beter te begrijpen. De heilige, die zonder meer in staat is om het onrecht tegen de kerk te voorkomen, maar dat blijkbaar niet wilde doen, is – als een instantie van het heilige die dichter bij de mensen staat – op het matje te roepen, te vernederen en binnen het ritueel weer samen met de geestelijken in het gareel te krijgen – nederig, op de grond, biddend tot God.¹¹¹

¹¹⁰ Buc, ‘The monster and the critics’ 444.

¹¹¹ Fichtenau, ‘Zum Reliquienwesen’ 68.

Andere uitvoeringen van het ritueel

Voordat aan de hand van het voorbeeld van Fulk een oordeel over het ritueel geveld wordt, zal nu eerst een tweetal andere voorbeelden voorbijkomen, dat enkele andere aspecten van het ritueel aan het licht brengt. Uit het flinke aantal voorbeelden dat ter beschikking staat¹¹² zal hier gekozen worden voor twee voorvallen waarbij de uitvoering niet zo effectief bleek; één waar de heilige toch nog orde op zaken stelde, een ander die wellicht ‘ontmaskerd’ werd.

Het eerste voorbeeld werd door Geary zelf behandeld in zijn artikel over het ritueel.¹¹³ Het conflict tussen het klooster van Meung-sur-Seine en een zekere Odo, waarin de monniken hun heilige Lifardus vernederden, ging over een stuk kloosterlijk land. Dit land werd door Erunus, de vader van Odo, gehouden en bij zijn dood geërfd door zijn zoon, zo meende deze. De monniken dachten hier echter anders over en toen Odo het land weigerde af te staan, voerden ze het ritueel uit. Odo meende desalniettemin in zijn recht te staan; een ander soort recht dan dat van de monniken, want in dit geval stond het gewoonterecht tegenover het geschreven recht van de geestelijkheid. Hij bleef daarom weigeren, ‘and he paid for his *superbia* with his life’, zo stelt Geary.¹¹⁴ De man kreeg namelijk een beroerte, zo meldt de historicus, en zowel de monniken als Odo’s familie zagen zijn sterven als een straf van de vernederde heilige.¹¹⁵ Geary vermeldt niet wanneer Odo de beroerte kreeg en ook niet hoe lang de *clamor* duurde. De informatie dat Odos familie zijn dood als een straf van de heilige beschouwde, heeft de historicus uit een mirakelvertelling.¹¹⁶ Terugkeer tot de bron kan hier tot beter inzicht leiden.

Onder de door de Benedictijnen D’Achery en Mabillon in de zeventiende eeuw verzamelde teksten bevindt zich een sectie ‘*Miracula S. Lifardi*’.¹¹⁷ Eén van deze mirakelen vond plaats direct na een *clamor*, gericht op de trotse Odo, waardoor onderstaand citaat reeds de informatie geeft die bij Geary miste:

‘Cumque ad domum suam quae Claustro contigua erat properans tenderet, percussus divinitus, cum magno gemitu subito exclamavit, sed verbum illum postea proferre non potuit: iamque non equum ducens, sed equo ducente domum adductus iniquus ascensor descendere non potuit, sed vix famulorum manibus exceptus et ad lectulum deportatus, doloribus tamen afflictus et tormentis nimis, quasi truncus inutilis iacuit, et qui exheredare Sanctuarium Dei praesumpsit, tempestate Dei persecutus, et sicut stipula ante faciem venti raptus post modicum temporis non comparuit.’¹¹⁸

Tegelijk met (*Cum*) de *clamor* ontving Odo dus zijn ‘*percussus divinitus*’, waarna hij het met enorm gekerm uitschreeuwde, geen woorden meer uit zijn mond kwamen, hij zijn paard niet meer kon leiden enzovoort. De ‘stroke’ waar Geary het over heeft, vond dus plaats direct na het ritueel; Odo had niet eens tijd om nog eens zijn eigen gelijk te benadrukken, terwijl Geary dit

¹¹² Du Cange, ‘Reliquiae’, *Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis* 7 (Parijs 1886) 112-113, Little, *Benedictine Maledictions* 123-143, Buc, *The Dangers of Ritual* 80-83, Geary, ‘Humiliation of saints’ 107-110.

¹¹³ Geary, ‘Humiliation of saints’ 109.

¹¹⁴ *Ibidem*, 109.

¹¹⁵ *Ibidem*, 114.

¹¹⁶ *Miracula S. Lifardi ABB. Magdun*, in: Lucas D’Achery, Johannes Mabillon (eds.) *Acta sanctorum ordinis S. Benedicti in saeculorum classes distribute* 1 (Parijs 1668-1685) 161.

¹¹⁷ *Ibidem*, 160-161.

¹¹⁸ *Ibidem*, 161.

wel suggereert, wanneer hij schrijft: ‘the humiliation of Saint Lifard’s relics did not convince Odo’.¹¹⁹ Uit de bron blijkt eerder dat Odo voor de uitvoering van het ritueel meerdere malen geweigerd had toe te geven.

Over de reactie van Odo’s vrouw vertelt de bron inderdaad: ‘*Quo audito Anna eius uxor et noti, partim hominis compassione, maxime autem tam subitae ultionis divinae miraculo commoti ad eum confluerunt, et instanter eum quatenus et delicti poenitentiam ageret*’.¹²⁰ Anna zag het mirakel in en ging direct zelf boete doen, zo vermeldt het verhaal glorieus. Hoe mooi het verhaal echter ook is en hoe effectief het zijn moraal overbrengt (*qui exheredare Sanctuarium Dei praesumpsit, tempestate Dei persecutus*), voor het onderzoek naar het ritueel blijft een aantal open plekken over. Waarom laat de bron bijvoorbeeld geen ruimte toe voor een reactie van Odo op het ritueel, en wat zegt de herkenning van het gebeurde als effect van het ritueel over het functioneren ervan in de gemeenschap?

Het is natuurlijk onmogelijk om hier de wereld achter de tekst te bereiken en achter de ‘ware toedracht’ te komen. De tekst is geschreven om de macht van de heilige en het belang van gehoorzaamheid aan de kerk te benadrukken. De mogelijkheid dat Odo zelf niet zo onder de indruk van de *clamor* was en pas een tijd later toevallig een beroerte kreeg, is zeker aanwezig. Uit de herkenning van zijn beroerte als effect van het ritueel, zoals in de tekst gepresenteerd, is af te leiden dat Odo inderdaad werd beschouwd als veroorzaker van de nederige positie van de heilige, en niet de monniken. Lifardus nam echter direct wraak op Odo, zonder tussenkomst van tijd, en zonder druk uit de gemeenschap. Wederom moet dus gesteld worden dat de tekst geen ruimte overlaat om het effect van het ritueel op de gemeenschap mee te laten spelen, en dit maakt de tekst verdacht. Dat zowel Odo als de mensen om hem heen niet onder de indruk van het ritueel waren en vanuit hun gewoonterecht de man als rechtmatige eigenaar van het stuk land zagen, is dus mogelijk.

Communicatie en interpretatie

Het tweede voorbeeld is behandeld door Philippe Buc in zijn *The Dangers of Ritual*, die aan de hand ervan concludeert: ‘Ritual humiliation did not function automatically to rally support. If it “did act on others and helped to force public opinion on the issue,” [citaat uit Geary’s artikel] its effectiveness depended less on the specifics of its performance than on political agents’ control of means of communication and interpretation’.¹²¹ Hoe komt Buc tot deze conclusie?

Eerst moet een opmerking gemaakt worden over de context waarin het ritueel werd uitgevoerd: Buc bespreekt een uitvoering tijdens een conflict tussen Paus Johannes VIII en twee dingers naar de keizerlijke kroon, waarin propaganda een belangrijk middel was. Het ritueel vond dus plaats tijdens een machtsstrijd die op een andere schaal werd uitgevochten dan het conflict tussen Fulk en de Martinuskerk, en die zeker van een andere orde was dan het conflict over een stuk grond tussen Odo en de kerk in Meung-sur-Seine. Dat van het conflict van Fulk alleen een oorkonde bewaard is gebleven, en dat Odo alleen in een mirakelverhaal voorkomt, doet dit althans vermoeden. De controle over communicatiemiddelen lijkt belangrijker geweest te zijn voor de politieke actoren die Buc behandelt; zoals Meens aangaf, is hier dan ook meer te verwachten dat ‘rituele specialisten’ en ‘specialisten van het woord de rituelen de voor hun

¹¹⁹ Geary, ‘Humiliation of saints’ 109.

¹²⁰ *Miracula S. Lifardi* 161.

¹²¹ Buc, *The Dangers of Ritual* 82-83.

opdrachtgever gewenste duiding gaven.’¹²² Voor de rol van het ritueel heeft dit invloed, net als voor het onderzoek ernaar.

Een volgende opmerking van andere orde: Buc bespreekt een uitvoering van het ritueel uit 878. Wanneer dit klopt, en aan de beschrijvingen die de bronnen verschaffen te zien lijkt het inderdaad te kloppen, dan moet de periode tussen de eerste en laatste uitvoering van het ritueel, die Little en Geary aangeven, met een eeuw verlengd worden. Little en Geary zagen de oorkonde over Fulk namelijk beide als vroegste bewijs van uitvoering van het ritueel.¹²³ Dit gegeven maakt nieuwsgierig naar meer voorbeelden van uitvoeringen tussen 878 en 996.

Dat het ritueel dat Johannes VIII volgens Buc *inzet* in het conflict een vernederingritueel is, lijkt duidelijk te worden uit de beschrijving ervan in de Annalen van Fulda:

‘pontifex domum sancti Petri ingressus omnes thesauros, quos ibi repperit, ad Lateranis transtulit et altare sancti Petri cilicio cooperuit et cuncta hostia eiusdem ecclesiae clausit nullumque ibi officium ad Dei cultum pertinens per plures dies caelebratum est; et, quod dictu nefas est, omnibus (undique) illuc causa orationis venientibus negabatur introitus erantque ibi omnia confusa.’¹²⁴

Een aantal elementen van het ritueel zijn dus duidelijk vertegenwoordigd; het neerzetten van de relieken op de grond wordt in de Annalen van Fulda niet direct genoemd, kruis en doornen komen ook niet voor, evenmin als het definiërende begrip *clamor*. ‘[E]rantque ibi omnia confusa’ lijkt echter wel te verwijzen naar het resultaat van het omkeringritueel. Vergelijking van de verschillende bronnen van informatie over deze kwestie leidt hopelijk tot meer duidelijkheid.

‘Competition between orchestrated rumors’¹²⁵

Zoals gezegd gebruikt Buc dit voorbeeld om te laten zien dat de macht over de interpretatie van en communicatie over het ritueel belangrijker is dan de uitvoering ervan op zichzelf. Over dit conflict tussen de paus en dingers naar de kroon Lambert en Adalbert is dan ook informatie bewaard gebleven vanuit beide kampen: brieven van de paus naar één van zijn twee opponenten, naar prinsen en prelaten en naar het concilie van Troyes in 878, en de *Annalen van Fulda*, wiens opsteller volgens Buc aan de kant van Lambert en Adalbert stond. Vergelijking van de informatie uit de verschillende bronnen leidt niet tot een eenduidig beeld van het gebeurde. Omdat dit precies Bucs doel is van het aanhalen van dit voorbeeld, is het nogal onzorgvuldig van de historicus om het voorval direct te presenteren als een liturgische *clamor*. Vreemd is het vooral omdat hij niet laat merken ervan bewust te zijn dat niemand het voorval eerder als zodanig herkend heeft, en omdat hij in het geheel niet verwijst naar Littles afbakening van de periode waarbinnen de liturgische *clamor* is opgevoerd.¹²⁶

Uit het citaat uit de *Annalen* van hierboven werd duidelijk dat de paus direct na het verlaten van Rome door zijn tegenstanders (‘Once they had left Rome’) zelf de kerk binnentrad en het ritueel uitvoerde. De brieven van Johannes zelf zijn echter een stuk dubbelzinniger:

¹²² Meens, ‘Rituelen in de Middeleeuwen’ 144.

¹²³ Little, *Benedictine Maledictions* 149.

¹²⁴ *Annals of Fulda, Continuatio Ratisponensis ad an.878*, Friedrich Kurze (ed.), *Annales Fuldenses, sive Annales regni Francorum orientalis*, MGH SS rer. Germ. in .u.s. 7 (Hannover 1891).

¹²⁵ Buc, *The Dangers of Ritual* 83.

¹²⁶ Little, *Benedictine Maledictions* 149.

daarin wordt niet duidelijk of de in *Fulda* beschreven handelingen deel waren van een liturgisch protest of dat ze direct gevolg waren van de kwaadaardige handelingen die Johannes aan zijn tegenstanders toeschrijft.¹²⁷ Vooral worden ze gepresenteerd als een treurige toestand, te wijten aan Lambert en Adalbert: ‘*nam ipsis diebus nec vestis fuit super sancti Petri nec aliquod ibi nocturnum vel diurnum officium ex more celebratum.*’¹²⁸ Het gebruik van passieve vormen zou een teken kunnen zijn voor de afstand tussen paus en ritueel die genomen wordt in de brief. Al met al is überhaupt niet zeker of Johannes zelf betrokken was bij de handelingen tegen Petrus; dat is enkel wat de opsteller van de *Annalen van Fulda* beweerde. Volgens Buc probeerde deze de paus in een kwaad daglicht te stellen, zoals ook te zien is aan de beschrijving van zijn samenwerking met ene Boso, die in de *Annalen* beschuldigd wordt van vergiftiging, verkrachting en samenzwering.¹²⁹ De toon van de beschrijving van de uitvoering van het ritueel door de paus kan in deze context opgevat worden als beschuldigend. Een beschuldiging van manipulatie van ritueel; slecht ritueel.

De dubbelzinnigheid die uit de brieven van de paus spreekt en de beschuldigende toon in *Fulda*, leiden Buc tot een aantal conclusies. Eén daarvan geeft een verklaring voor de dubbelzinnigheid van de brieven van Johannes, en is zelf even speculatief als een interpretatie vanuit een ander, bijvoorbeeld functionalistisch perspectief: ‘By the time they were being written [de brieven], his enemies may have been gaining the upper hand in a war of propaganda and succeeded in presenting whatever had happened as an evil and manipulative clamor.’¹³⁰ Uit dit citaat wordt goed duidelijk wat Bucs perspectief is, welk resultaat het biedt en aan welk mankement het lijdt. De bespreking ervan zal daarom de afronding vormen van deze paragraaf.

Wat van dit conflict in 878 bewaard is gebleven, zijn brieven waarin de paus zijn verdriet uitspreekt over de situatie, en een verslag in de *Annalen* waarin de paus wordt neergezet als persoonlijk reagerend op de misdaden van Lambert en Adalbert door het ritueel uit te voeren. Buc concludeert hieruit dat er een propagandaoorlog gaande was over ‘whatever had happened’. Hiermee suggereert hij afstand te doen van de ware toedracht van de gebeurtenissen; zijn toekenning van een strijd van ‘orchestrated rumors’ aan de situatie in 878 is echter net zo goed een gooi naar teksten achter de beschikbare teksten en naar gesprekken rond de politieke centra. Welke interpretatie van het ritueel ten tijde van het schrijven van de pauselijke brieven de bovenhand had, is aan ons niet bekend. Wel kan vastgesteld worden dat in dit geval geen trotse aanstichter genoegdoening kwam geven. Het ritueel werkte dus blijkbaar niet genoeg – van een wraakactie ondernomen door Petrus is ook geen aanwijzing overgeleverd.

In het werk van Philippe Buc kan een onderscheid gemaakt worden tussen zijn theoretische positie en werkwijze bij de analyse van middeleeuwse bronnen. Zijn theoretische positie kan aan de hand van een citaat uit zijn inleiding kort in herinnering gebracht worden:

‘Ultimately, there can be no anthropological readings of rituals depicted in medieval texts. There can be only anthropological readings of (1) medieval textual practices or perhaps (2) medieval practices that the historian has reconstructed using texts, with full and *constant* sensitivity of their status as texts. The latter is

¹²⁷ Paus Johannes XIII, *Ep.* 73 Caspar (ed.), in: Paul Kehr MGH Epp. Kar. 5 (Berlijn 1928) 67-69.

¹²⁸ *Ibidem*, 68:30-69:1.

¹²⁹ Buc, *The Dangers of Ritual* 81.

¹³⁰ *Ibidem*, 83.

nonetheless much more difficult (especially for data-poor eras), less reliable, and allows only a circumscribed realm of appropriate questions and possible results.¹³¹

Het toekennen van het begrip *clamor* aan de beschreven praktijken in de teksten van *Fulda* en Johannes, evenals het afleiden van een propagandaoorlog uit de bewaard gebleven bronnen zijn beide antropologische lezingen van middeleeuwse teksten. Hoewel de identificatie van de *clamor* valide lijkt, presenteert Buc zijn reconstructie van het ritueel die hij uit het bronmateriaal destilleert lang niet zo sensitief – bewust van hun status als middeleeuwse polemische tekst – als hij theoretisch van historici verlangt. De beperkte hoeveelheid bronmateriaal, die in deze casus beschikbaar is, maakt dat Buc om het ritueel te kunnen behandelen een antropologische lezing van gereconstrueerde middeleeuwse praktijken moet geven. Zijn reconstructie is ook veel stelliger dan de ‘circumscribed realm of appropriate questions and possible results’ die hij dit soort onderzoek toekent. Deze spanning tussen theorie en onderzoekspraktijk is geen doodzonde, maar wel lastig binnen het kader van Bucs project. Voor het *clamor*ritueel is Bucs voorbeeld nog lastiger, omdat het maar de vraag is of het voor de paus mogelijk was om zichzelf meer als verantwoordelijke voor de uitvoering van dit ritueel te presenteren. De vernedering van heiligen is immers in alle bronnen een vernedering die door een buitenstaander veroorzaakt is. Het ritueel legt slechts voor het gedeelte waarin de geestelijken hun heilige berispen voor zijn nalatigheid de verantwoordelijkheid bij de uitvoerders ervan; het werkelijke onrecht wordt altijd toegeschreven aan de *superbis et inimici viris*. Johannes wijkt in zijn dubbelzinnigheid dus niet zo af van de beschrijvingsnormen van het ritueel als Buc doet vermoeden.

¹³¹ Ibidem, 4.

Synthese

De drie hier behandelde instanties van het ritueel van de vernedering van heiligen zijn, om te beginnen, genoeg aan elkaar verwant om op een zinvolle manier te kunnen blijven spreken over het ritueel van de vernedering van heiligen. Zo verwijst de bron over Odo duidelijk naar de *clamor*, de opvoering ervan tijdens de mis en de wraak van de heilige die het als gevolg had, en wordt in de *Annalen van Fulda* net als in de brief van Johannes VIII een aantal elementen van het ritueel genoemd zoals die in ‘*De magno clamore*’ beschreven staan. Over op de verschillen.

Waar Fulk Nerra ‘*non multo post*’ de uitvoering van het ritueel als boeteling terugkeert naar de kerk om de goede orde der dingen te herstellen, daar gebeurt zoiets in de andere twee voorbeelden niet. Deze voorbeeldkeuze is kwantitatief gezien zeer misleidend, omdat verreweg het grootste deel van de overgeleverde bronnen geslaagde uitvoeringen van het ritueel beschrijven, en tot nu toe enkel deze twee mislukkingen gevonden zijn.¹³² Aan de andere kant is te verwachten dat er veel meer mislukkingen hebben plaatsgevonden dan zijn gedocumenteerd, omdat die documentatie vooral in handen lag van de geestelijkheid. Het grote aantal overgeleverde geslaagde uitvoeringen kan bovendien een factor geweest zijn die tot het functionalistische beeld heeft geleid dat van het ritueel bestaat in de geschiedschrijving. Alleen daarom is de hier gekozen opzet al gerechtvaardigd.

De laatste twee voorbeelden laten zien dat het niet vanzelfsprekend was dat de druk die van het ritueel uit zou gaan iedereen tot de conclusie bracht dat boete en herstel van de orde noodzakelijk waren. In het geval van Odo werd het gemis van wroeging volgens de bron nog opgevangen door heilige interventie; in de bronnen uit 878 wordt niet gesproken over een effect en wordt ook het herstel van de situatie niet beschreven. Daar lijkt zowel de sociale druk als de druk op de heilige geen uitwerking te hebben gehad.

De drie hier behandelde instanties van het ritueel van de vernedering van heiligen komen, ten slotte, elk erg anders over. Wanneer drie voorbeelden van hetzelfde ritueel een dergelijk verschillende uitwerking hadden, ondanks hun gelijkenis op basis van liturgie, is het moeilijk om ze gezamenlijk binnen één kader te interpreteren. Zo dient de conclusie zich aan dat we nu drie individuele instanties van het ritueel hebben en vier theoretische kaders; een enigszins ontmoedigend resultaat.

Toch is er wel ruimte voor enige synthese, en zijn een aantal standpunten en implicaties van de behandelde voorbeelden tegen elkaar weg te strepen om tot ietwat meer coherentie te komen. In vergelijking met Geary’s artikel, dat al reeds verschillende niveaus van interpretatie aangaf en meerdere betekenissen en functies toekende, zijn hier andere aspecten van het ritueel aan de orde gekomen. Geary’s resultaten moeten daarom in de conclusie de revue passeren, om ze vervolgens vanuit de veelvuldigheid die hier is behandeld deels bij te stellen en deels in hun waarde te bevestigen.

¹³² Little, *Benedictine Maledictions* 143; Geary behandelt Odo’s geval niet als een mislukking, Geary, ‘Humiliation of saints’ 109, Buc is naar mijn weten de eerste die bewust een mislukking presenteert, Buc, *The Dangers of Ritual* 82-83. Het is mogelijk dat hier historiografie over het hoofd wordt gezien.

Hoofdstuk 4: Slot

Patrick Geary's 'observation that humiliation of saints was a means by which otherwise powerless communities could obtain a redress of grievances' lijkt in tegenspraak te zijn met zijn volgende stelling in de epiloog van zijn artikel: 'For monks and canons as for serfs, it was a form of self-help, a way of going directly to the supernatural powers and begging or bullying them into doing their job.'¹³³ Deze tegenspraak berust op het volgende: in de eerste zin lijkt Geary te doelen op de functie van het ritueel in het 'arsenaal' van middelen dat geestelijken bezaten in de strijd tegen machtige leken. In de tweede zin komt echter veel sterker naar voren een functionalisme zoals Peter Brown uitdroeg, waarin het ritueel gepresenteerd wordt als de perfecte schakel in het goed geoliede mechanisme die de wisselwerking tussen het heilige en het aardse is.

Nu kunnen deze twee inzichten wel samengaan. Moderne en ook postmoderne mediëvisten kunnen de sociale werking van het ritueel beschouwen – het ritueel als drukmiddel, het ritueel dat de goede orde herstelt en banden tussen monastieke gemeenschappen en edellieden verbetert. Dit metastandpunt van de wetenschapper hoeft een ander inzicht niet uit te sluiten; namelijk dat geestelijken echt geloofden dat ze de heilige, door hem te vernederen, konden aansporen om het gedane onrecht te herstellen; dat de heilige de misdadigers in zijn dromen zou lastigvallen tot bloedende oren en neuzen aan toe; dat de beroerte van de al te trotse te danken is aan de heilige. Voor de mogelijkheid van dit dubbele inzicht kan zelfs Buc geciteerd worden: 'belief could go hand in hand with agency'.¹³⁴ Buc vervolgt de zin echter met 'and even manipulation'; en hier scheiden zich een aantal wegen.

Hoe moeten de intenties van middeleeuwse actoren opgevat worden, wanneer het de bedoeling is om aan de drie besproken voorbeelden op een overzichtelijke wijze een aantal conclusies te verbinden over de omgang met dit ritueel? Dat deze intenties een rol moeten spelen, blijkt uit de eerste conclusie die hier geponeerd kan worden: het vernederingritueel *werkte* niet altijd. Aandacht enkel voor de functie van ritueel is daarom te beperkt. Een alternatief is om voornamelijk de intenties te beschouwen van de auteur van het bronmateriaal dat tot onze beschikking staat.

Vanuit dit perspectief zijn de intenties van de kanunniken in Tours en de monniken uit het klooster in Meung-sur-Seine wel te begrijpen: de controle over de interpretatie is (voor zover wij kunnen weten) in hun handen gebleven; in het geval van Tours versterkte het openlaten van de deur voor pelgrims de druk die Fulk de orde deed herstellen en in het geval van Meung-sur-Seine bood het vastleggen van het *Miraculum S. Lifardi* de gelegenheid om de eigen interpretatie van het conflict voor de eeuwigheid te bewaren. In vergelijking met het conflict tussen de Paus en Lambert en Adalbert is dat het grote verschil tussen de voorbeelden: van de gevallen in Tours en Meung-sur-Seine is maar één tekst bewaard gebleven, beide door antiquarische interesse van zeventiende- en achttiende-eeuwers. Twee mogelijke conclusies kunnen hieruit getrokken worden: ofwel de bewaarde interpretaties hadden in hun eigen tijd niet veel succes, waardoor er niet veel naar verwezen werd, of er was in de genoemde gebieden

¹³³ Geary, 'Humiliation of saints' 110.

¹³⁴ Buc, 'The monster and the critics' 444.

weinig schriftelijke strijd over het gebeurde, en mogelijk grote consensus over de bovennatuurlijk gekleurde interpretatie.

Wanneer het laatste het geval is, zijn de eerste twee voorbeelden misschien meer geschikt voor antropologische analyse dan gevallen waarin het ritueel werd ingezet in conflicten tussen prominenten op het politieke toneel.¹³⁵ We kunnen dan aan de hand van Peter Browns kader de betekenissen en functies voor de verschillende betrokken partijen benoemen: de gemeenschap werd afgesneden van het bovennatuurlijke door de staking der geestelijken, werd geconfronteerd met een omkering in de heilige orde der dingen en verlangde herstel door de heilige; de geestelijken beeldden hun vernedering uit, bestrafden hun heilige door hem te laten delen in de *humilitas*, benadrukten de *superbia* van degene die ze onder druk zetten, vroegen hulp aan Jezus en zorgden voor communicatie middels pelgrims en schrift; de ‘schuldige’, daarvoor is de betekenis moeilijker te bepalen: ofwel hij zag zijn fout en de consequenties ervan in, of hij zag de fout niet in en ondernam geen actie, of hij zag de fout niet in maar werd ‘door wijzere vrienden’ en mogelijk een inzicht in de gunstige gevolgen ervan aangespoord tot boete en herstel van de orde.

In een artikel dat in hetzelfde jaar geschreven is als ‘L’Humiliation des Saints’ uitte Geary zijn mening over de context waarbinnen een ritueel als dit fungeerde en over de definities van religie waarmee moderne wetenschappers de middeleeuwen proberen te begrijpen.¹³⁶ De scheiding tussen religie en magie die nu gehanteerd wordt, is namelijk een uitvinding uit de zestiende eeuw. Wanneer we aan de hand van deze begrippen het ritueel proberen te begrijpen, levert dat volgens Geary een ‘picture of incoherent, specific means of coercing supernatural powers to achieve particular ends’ op, dat sterk doet denken aan het beeld dat Buc tijdens zijn behandeling van een uitvoering van het ritueel schetst.¹³⁷ Geary is echter veel meer verwant aan Peter Brown wanneer hij over het vernederen van heiligen stelt:

‘it is an integral part of a broad, cohesive view of the vertical and horizontal relationships in a society that includes both the living and the dead.’¹³⁸ ‘More all-encompassing than modern, compartmentalized religion and less rationalized, codified, and articulated, medieval religion was an expression of a perception of the world, at times through joyous liturgical dance, at times through desperate physical abuse.’¹³⁹

Een uitdrukking van een wereldbeeld. Geary bespreekt hier middeleeuwse cultuur net zoals Geertz hanengevechten op Bali beschouwde. In dit onderzoek is getoond hoe uitspraken als deze bij te stellen zijn door bijvoorbeeld aan te geven dat het ritueel ook een ‘integral part’ van een politieke strijd kon vormen en dat in deze strijd concepties van verhoudingen niet deel

¹³⁵ Meens, ‘Rituelen in de Middeleeuwen’ 144.

¹³⁶ Patrick Geary, ‘Coercion of Saints in Medieval Religious Practice’, in: Idem, *Living with the dead in the Middle Ages* (Ithaca 1994) 122-124. Voor het eerst verschenen als ‘La coercion des saints dans la pratique religieuse médiévale’, in: Pierre Boglioni (ed.), *La culture populaire au Moyen Age* (Montreal 1979) 146-161.

¹³⁷ Ibidem, 123. De vergelijking met Buc is van mij, en richt zich specifiek op zijn behandeling van de vernedering van Petrus, die, zoals eerder aangegeven, niet gelijkstaat aan zijn theoretische positie. Een interessant gegeven is dat historici genealogieën van begrippen graag inzetten als argument: zowel Buc, Geary als Asad maken er gebruik van, elk met zeer eigen conclusies.

¹³⁸ Ibidem, 123-124.

¹³⁹ Ibidem, 124.

hoefden te zijn van ‘the fundamental unity of religious perception and experience’ waar Geary in de inleiding van zijn artikel over spreekt.¹⁴⁰

De resultaten van dit onderzoek beperken zich echter niet tot een correctie van Geary aan de hand van Buc. De in de inleiding gestelde vraag of het ritueel gezien moet worden als *functionerend* binnen de gemeenschap, als een drukmiddel van geestelijken dat pas effectief werd door een gewonnen strijd om interpretatie, als een opvoering die zijn representaties in de werkelijkheid constitueert en als tekst te lezen is, of als een disciplinerend discours, opgelegd door gedisciplineerde geestelijken, heeft door de uiteenzetting van de posities in hoofdstuk twee en het op gepaste momenten aandragen van resultaten vanuit de perspectieven in hoofdstuk drie willen tonen dat meer interpretaties mogelijk zijn. Cynisch gesteld kan zowel voor elke groep deelnemers als voor het standpunt van de buitenstaander-wetenschapper vanuit elk van de vier besproken kaders voor elk van de drie voorbeelden een interpretatieresultaat gegeven worden. De symboliek van het ritueel, de sociale functies, de disciplinerende werking en de strijd om interpretatie in gesproken woord en in schrift, leggen elk hun eigen nadruk op aspecten die allemaal aan het verschijnsel af te lezen of erin te leggen zijn.

Rob Meens heeft deze veelduidigheid positiever opgevat.¹⁴¹ Door de polysemie die inherent is aan ritueel, produceert elk perspectief zijn eigen resultaat; dit hoeft niet erg te zijn: de meerduidigheid van het ritueel voor tijdgenoten is eerder al bevestigd en rechtvaardigt hetzelfde voor ons. Flexibiliteit kan in de onderzoekspraktijk zelfs gezien worden als een voordeel. Dat de poly-interpretabiliteit van ritueel het onderzoek ernaar compliceert, is in dit bestek bewezen.

Op de vraag welke omgang met ritueel te prefereren is, kan een aantal negatieve antwoorden gegeven worden. Functionalistische en symbolisch-interpretatieve methodes kunnen niet zonder aandacht voor andere aspecten toegepast worden op de teksten waarin middeleeuwse rituelen beschreven staan. De vernedering van heiligen, de *clamor*, is net als andere middeleeuwse rituelen niet meer voor ons waar te nemen en niet los te zien van polemische teksten en van andere historische en discursieve teksten en contexten dan het functionalistische beeld zoals Brown dat schetste. Wel blijven betekenissen en functies die Geary aan het ritueel toekende een rol kunnen spelen, maar ze moesten aangevuld en genuanceerd worden.

Merites en grote verhalen

Geary's artikel is enorm breed opgezet: het behandelt functies, symboliek, boodschappen, politieke praktijken, het gebed, de uitvoering, andere vernederingrituelen en het verdwijnen van het ritueel. De beroemde historicus maakte relatief zeer weinig gebruik van secundaire literatuur en deed daarmee baanbrekend onderzoek: een groot deel van de verklaringen en interpretaties van het bronmateriaal die in het artikel staan, komen van de historicus zelf. In dit onderzoek is een deel van die resultaten bijgesteld, een ander deel is in iets gewijzigde vorm nog altijd bruikbaar verklaard en nog een ander deel is niet eens behandeld. Een voorbeeld van een dergelijk thema is het volgende.

Wat moet nu gezegd worden over de behaaglijke inbedding van de opkomst en het in onbruik raken van het ritueel binnen de grote structuren ‘feodale anarchie’ en ‘groei centraal gezag’? Het functionalistische beeld van de verhouding tussen heilige en gemeenschap en de manieren waarop geestelijken en leken bescherming zochten en eisten van heiligen, past mooi

¹⁴⁰ Geary, ‘Humiliation of saints’ 97.

¹⁴¹ Meens, ‘Violence at the Altar’ 71 n.2 en Idem, ‘Rituelen in de Middeleeuwen’ 144-145.

in de periode tussen die twee ontwikkelingen – iets te mooi. Ons bekende uitvoeringen van het ritueel stammen allemaal uit de periode 878-1255. De functie van het ritueel ter bescherming van kerkelijke bezit in een tijd dat kerken geen aanspraak konden doen op koninklijke bescherming sluit dus aan op die periode. Deze ‘functie’ was echter niet het enige aspect van het ritueel, en de gevonden uitvoering van het ritueel een eeuw voor Fulk suggereert meer continuïteit met voorgaande perioden. Het mooie aansluiten bij de grote lijnen die historici door eeuwen getrokken hebben, zou dan ook zeker genuanceerd kunnen worden. Meer onderzoek naar overeenkomst van het ritueel met eerdere bekende vormen van de *clamor* zou resultaten op kunnen leveren die het onderzoek van Little, Geary en Brown ook op dit punt kunnen nuanceren. Op deze plek worden de fraaie grote narratieven nu echter aangehouden – en het onderzoek afgesloten.

Bibliografie

Primaire bronnen:

- Annals of Fulda, Continuato Ratisponensis ad an. 878*, Friedrich Kurze (ed.), *Annales Fuldenses, sive Annales regni Francorum orientalis*, MGH SS rer. Germ. in .u.s. 7 (Hannover 1891).
- Miracula S. Lifardi ABB. Magdun*, in: D'Achery, L, Mabillon, J. (eds.) *Acta sanctorum ordinis S. Benedicti in saeculorum classes distribute 1* (Parijs 1668-1685) 161.
- Dinter, P. (ed.), *Liber tramitis aevi Odilonis abbatis*, in: Hallinger, K. (ed.) *Corpus consuetudinum monasticarum 10* (Siegburg 1980).
- Paus Johannes VIII, *Epistola 73* Caspar, E. (ed.), in: Kehr, P., MGH Epp. Kar. 5 (Berlijn 1928) 67-69.
- Notice racontant la violation du cloître de Saint-Martin de Tours par Foulque Nerra (996)*, in: Halphen, L., *Le comté d'Anjou au XIe siècle pièces justificatives 3* (Parijs 1906) 348-349.
- Clamor pro tribulatione*, in: Martène, E. (ed.), *De Antiques Ecclesiae Ritibus III* (Rouen 1702) 431-432, 2de editie II (Antwerpen 1737) cols. 898-899.
- De magno clamore et reliquiis ad terram positis*, in: Martène, E. (ed.), *De Antiques Ecclesiae Ritibus III* (Rouen 1702) 431-432, 2de editie II (Antwerpen 1737) cols. 899-900.

Secundaire literatuur:

- Althoff, G., *Die Macht der Rituale. Symbolik und Herrschaft im Mittelalter* (Darmstadt 2003).
- Asad, T., *Genealogies of religion. Discipline and reasons of power in Christianity and Islam* (Baltimore, Londen 1993).
- Brown, P., 'Society and the Supernatural: A Medieval Change', in: Idem, *Society & the Holy in Late Antiquity* (Berkeley etc. 1982) 302-332.
- Brown, P., *The cult of the saints. Its Rise and Function in Latin Christianity* (Chicago, Londen 1981).
- Brown, W., *Violence in Medieval Europe* (Harlow etc. 2011).
- Buc, P., 'Ritual and interpretation: the early medieval case', *Early Medieval Europe* 9 (2000) 183-210.

- Buc, P., *The Dangers of Ritual. Between Early Medieval Texts and Social Scientific Theory* (Princeton 2002).
- Buc, P., 'The monster and the critics: a ritual reply', *Early Medieval Europe* 15 (2007) 441-452.
- Burke, P., *Wat is cultuurgeschiedenis?* (Utrecht 2007), vertaling van *What is cultural history?* (Cambridge 2004), vertaald door Alwin van Ee en Bastiaan Bommeljé.
- Du Cange, 'Reliquiae', *Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis* 5 (Parijs 1845).
- Fichtenau, H. von, 'Zum Reliquienwesen im früheren Mittelalter', *Mitteilungen des österreichisches Institut für Geschichtsforschung* 60 (1952) 60-89.
- Geary, P., 'Humiliation of saints', in: Stephen Wilson (ed.), *Saints and their cults. Studies in Religious Sociology, Folklore and History* (Cambridge 1983) 123-140.
- Geary, P., 'L'humiliation des saints', *Annales ESC* 34 (1979) 27-42.
- Geary, P., *Living with the dead in the Middle Ages* (Ithaca 1994).
- Geertz, C., *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali* (Princeton 1980).
- Geertz, C., *The interpretation of cultures* (New York 1973).
- Goody, J., 'Against "Ritual": Loosely Structured Thoughts on a Loosely Defined Topic', in: Moore, S., Myerhoff, B., *Secular Ritual* (Assen, Amsterdam 1977) 25-35.
- Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles* 6 (Parijs 1914), Can. 17.
- Leezenberg, M., Vries G. de, *Wetenschapsfilosofie voor geesteswetenschappen* (Amsterdam 2001).
- Little, L. K., *Benedictine Maledictions: Liturgical Cursing in Romanesque France* (Ithaca, New York 1993).
- Meens, R., 'Rituelen in de Middeleeuwen. Over de gevaren en de bruikbaarheid van een begrip', *Millennium* 16 (2002) 134-145.
- Meens, R., 'The sanctity of the basilica of St Martin. Gregory of Tours and the practice of sanctuary in the Merovingian period', in: Corradini, R. et al (ed.), *Texts and Identities in the early Middle Ages* (Wenen 2006) 277-288.
- Meens, R., 'Violence at the Altar: The Sacred Space around the Grave of St Martin of Tours and the Practice of Sanctuary in the Early Middle Ages', in: Frances Andrews (ed.), *Ritual and Space in the Middle Ages. Proceedings of the 2009 Harlaxton Symposium* (Donington 2011) 71-89.
- Reuter, T., 'Velle sibi fieri in forma hac: symbolic acts in the Becket dispute', in: Idem, *Medieval Politics and Modern Mentalities* (Cambridge 2006) 167-190.
- Rey, G., *Contemporary Philosophy of Mind* (Cambridge, Massachusetts 1997).
- Wilson, S. 'Introduction', in: Idem (ed.), *Saints and their cults. Studies in Religious Sociology, Folklore and History* (Cambridge 1983) 1-53.