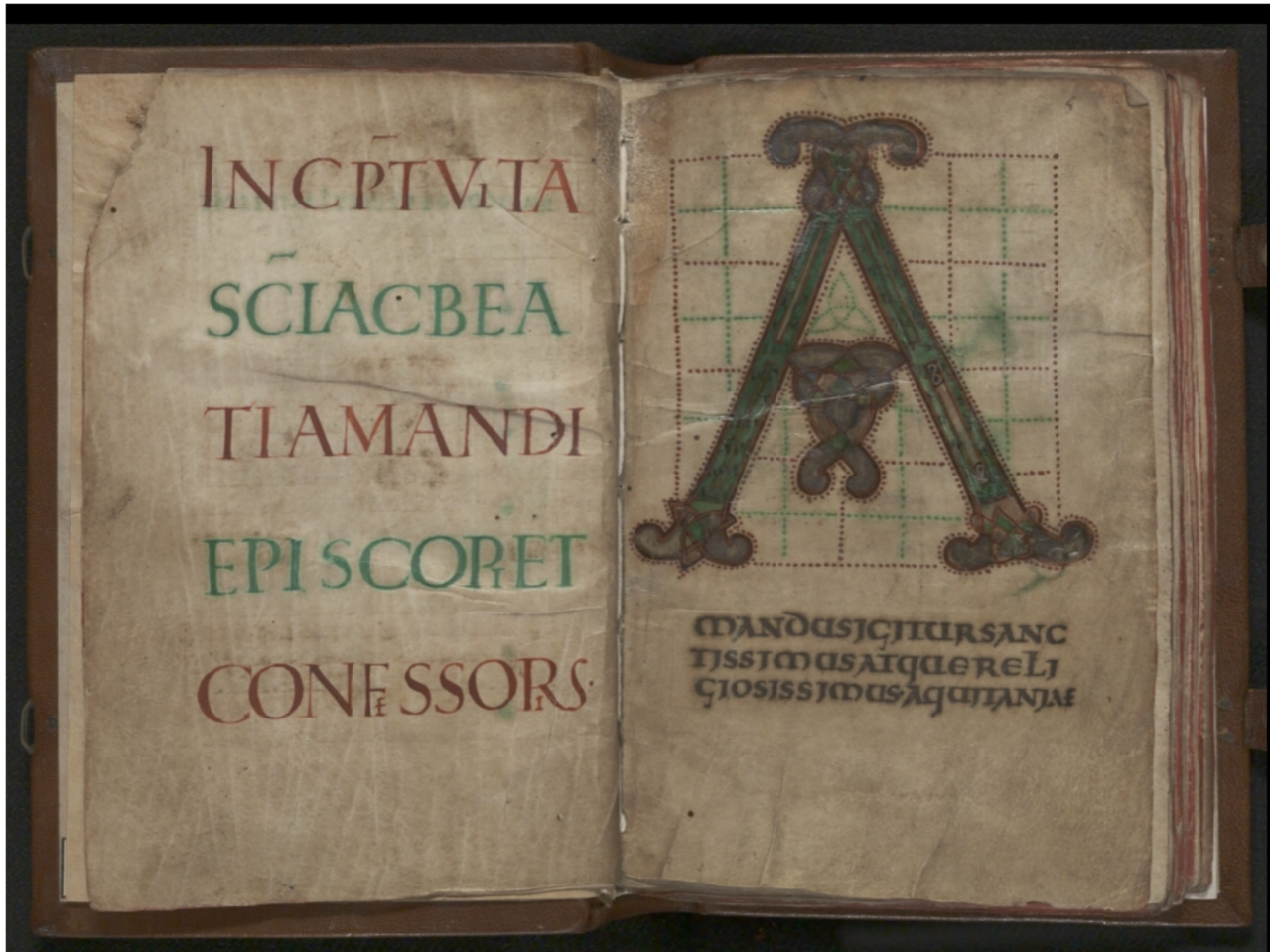


Tussen lichaam en herinnering:
De rol van relieken in middeleeuwse heiligenverering



Inleiding

Op de website van *The National Shrine of the Little Flower Basilica*, een parochie in Michigan in de Verenigde Staten, vond ik deze tekst:

With great joy and excitement, it is my honor and pleasure to announce that the National Shrine of the Little Flower Basilica (Shrine) will host the relics of St. Thérèse of Lisieux in 2025. The relics will be at Shrine for approximately one week. ... In preparation for these events, we will cease praying the St. Michael prayer after each Mass and, instead, begin praying the following St. Thérèse of Lisieux prayer this weekend, October 5 and 6, 2024 and continue throughout the year.¹

De aankondiging gaat over de komst van de relieken van St. Thérèse van Lisieux. De mededeling laat zien dat de komst van haar relieken voor het parochie aanleiding zijn tot een rituele herinrichting van het religieuze leven. Deze zal niet alleen in de week waarin de relieken aanwezig zijn gelden, maar gedurende het hele liturgisch jaar.

In het historisch onderzoek naar middeleeuwse reliekverering gold tot nu toe materialiteit als een fundamentele voorwaarde voor heilige werking. Fysieke aanwezigheid, zichtbaarheid, aanraking en verplaatsing staan centraal in analyses van hoe relieken functioneren binnen devotie, ritueel en machtsvorming. Toch zien we, bijvoorbeeld in de bovenstaande passage, maar ook in de middeleeuwse bronnen, dat er heiligenverering is zonder dat daar fysieke relieken bij aanwezig zijn. Denk aan rituelen die blijven bestaan na het vertrek van een reliek (zoals bij de relieken van St. Thérèse van Lisieux), herinneringen aan wonderen, of teksten die heilige aanwezigheid voelbaar maken. Dit roept de vraag op of materialiteit werkelijk zo onmisbaar is voor de werking van relieken in het ontstaan van cultus en devotie als vaak door historici wordt aangenomen.

In deze scriptie onderzoek ik of de historiografische nadruk op materialiteit als voorwaarde voor reliekenverering terecht is. Dit doe ik door de dominante theorie, waarin tastbaarheid en aanwezigheid van relieken centraal staan, te toetsen aan bronnen waarin devotionele werking losgekoppeld lijkt te zijn van fysieke relieken. Ik gebruik daarbij primaire bronnen waarin er sprake is van devotie waarbij geen reliek aanwezig is en waarin er wel een reliek aanwezig is, maar geen

¹ Shrine Church, <https://shrinechurch.com/news/st-therese-relics-in-2025> (geraadpleegd 08-06-2025).

devotie. Hiermee wil ik nagaan of ook andere vormen van heilige aanwezigheid denkbaar waren. De onderzoeksvraag die centraal staat in deze scriptie is dan ook: Hoe essentieel is de fysieke aanwezigheid van relieken voor het ontstaan en de instandhouding van lokale heiligenverering in de elfde en twaalfde eeuw in West-Europa? Met het beantwoorden van deze vraag beoog ik het debat over middeleeuwse reliekenverering te verrijken met een breder, minder object-gecentreerd perspectief.

Status quaestiones

Met de doelstelling het debat te verschuiven sluit ik me aan bij Kate Craig, een historicus aan de universiteit van Auburn die zich specialiseert in religie in de centrale middeleeuwen en mobiliteit in de premoderne wereld. Historisch onderzoek naar relieken richt zich vaak op de vraag hoe relieken betekenis krijgen binnen middeleeuwse devotie. Een terugkerend antwoord is dat deze betekenis voortkomt uit hun materialiteit. Relieken zijn in deze visie geen abstracte symbolen van heiligheid, maar belichamen die heiligheid daadwerkelijk. Binnen deze benadering hangt de werking van het reliek sterk samen met hoe het object fysiek aanwezig is, wordt getoond, gehuld, verplaatst en vereerd. Ook ligt er in de huidige historiografie een nadruk op de motivatie die achter reliekenverplaatsingen schuilgaat. Veel historici hebben zich gericht op de vraag waarom relieken in de middeleeuwen werden verplaatst. Welke religieuze, politieke, economische of institutionele belangen lagen daaraan ten grondslag? De nadruk ligt dan op de intentie van de kerkelijke of wereldlijke autoriteiten die het reliek verplaatsen. Minder aandacht is er binnen dit kader voor de effecten van de verplaatsing zelf. In *Mobile Saints: Relic Circulation, Devotion, and Conflict in the Central Middle Ages* schuift Craig dit perspectief voorzichtig op. In dit boek analyseert ze acht verhalen uit hagiografieën die de tijdelijke uittocht en terugkeer van heiligenreliken beschrijven in het gebied rond Noord-Frankrijk en de Lage Landen. Ze stelt daarbij niet langer de motivatie voor reliekenverplaatsing centraal, maar de impact van het bezoek op de ontvangende gemeenschap.² Ze laat zien dat ook tijdelijke circulaties, waarbij het reliek niet permanent wordt verplaatst, betekenisvol kunnen zijn. Craig benadrukt hoe devotionele reacties, zoals rituelen, wonderen, en blijvende herdenkingen, voortkomen uit de ontmoeting tussen reliek en gemeenschap.³ Ze richt zich hierbij vooral op de circulatie van relieken. In dit werk stelt zij dat we de focus moeten gaan verleggen van waarom een reliek op reis gaat, naar wat die reis teweeg brengt.⁴ Craig onderbouwt deze verschuiving van motivatie naar impact met haar bronnenmateriaal. Ze merkt op dat middeleeuwse teksten zelden expliciet ingaan op de redenen waarom een reliek op reis gaat, maar

² K. M. Craig, *Mobile Saints: Relic Circulation, Devotion, and Conflict in the Central Middle Ages* (Londen 2021) 3-4.

³ Craig, *Mobile Saints*, 3-5.

⁴ Ibidem, 3-8.

juist uitvoerig beschrijven wat er gebeurt bij aankomst.⁵ Het object krijgt nieuwe lading, bijvoorbeeld door het verrichten van een wonder, en daarmee ook een nieuw narratief. Zo'n interactie kan sporen nalaten, ook als het relik weer vertrekt. De reis wordt dan niet enkel een transport van bestaande betekenis, maar ook een moment van herinterpretatie.⁶ Craig trekt met deze focus op impact het relik voorzichtig los van de materialiteit en gaat daarmee tegen de consensus in.

Wie juist wel een sterke nadruk legt op materialiteit is Cynthia Hahn, een Amerikaanse kunsthistoricus gespecialiseerd in middeleeuwse religieuze kunst. In haar boek *Strange Beauty: Issues in the Making and Meaning of Reliquaries* laat zij zien hoe relieken en relikhouders samen een visueel en theologisch geheel vormen.⁷ Het relik is hierbij niet los te denken van de manier waarop het verpakt en getoond wordt. Volgens Hahn is de betekenis van een relik niet statisch, maar wordt het voortdurend ge(re)construeerd in rituelen, kunst en verhalen. Voor haar blijft het fysieke relik de kern. Zonder tastbaar object geen aanraking, geen verplaatsing, geen ritueel. Daarmee vertegenwoordigt Hahn een benadering waarin de materialiteit van het relik de voorwaarde is voor devotionele betekenis en religieuze werking.

Een tweede auteur bij wie de materialiteit van relieken en de motivatie achter relikverplaatsing een centrale rol speelt is de Amerikaanse mediëvist Patrick Geary. In *Furta Sacra: Thefts of Relics in the Central Middle Ages* benadrukt hij de politieke en institutionele motieven achter reliekenverplaatsingen. Hij beschrijft hoe relieken vaak werden geroofd of strategisch herplaatst om de religieuze of politieke status van een plek te versterken. Volgens Geary is het bezit van een fysiek relik noodzakelijk om aanspraak te maken op heilige aanwezigheid en de bijbehorende status en macht.⁸ De legitimiteit van een heiligdom of abdij kon afhangen van het bezit van een 'echt' relik, waarbij de fysieke authenticiteit ervan vaak werd benadrukt, al was die in de praktijk moeilijk te verifiëren.

Een meer filosofisch en theologisch perspectief op reliekenverering vinden we bij Caroline Walker Bynum. Ook bij haar ligt er een nadruk op materialiteit. Ze onderzoekt de overtuiging dat het goddelijke zich daadwerkelijk kan manifesteren in en via materiële substantie. In *Christian Materiality: An Essay on Religion in Late Medieval Europe* laat ze zien hoe middeleeuwers geen scherpe scheiding aanbrachten tussen lichaam en ziel en hoe relieken het goddelijke aanwezig maken in de wereld.⁹ Volgens Bynum zijn relieken daarom niet slechts representaties of symbolen van heiligen, maar dragers van het goddelijke. Juist hun fysieke aard is essentieel om dat goddelijke op aarde te laten neerdalen. Daarmee biedt haar visie een theologisch onderbouwde verklaring voor

⁵ Ibidem, 3-8.

⁶ Craig, *Mobile Saints*, 6-7.

⁷ C. Hahn, *Strange Beauty: Issues in the Making and Meaning of Reliquaries* (Pennsylvania 2012) 45-64.

⁸ P. Geary, *Furta Sacra: Thefts of Relics in the Central Middle Ages (Revised Edition)* (Princeton 1990) 3-27.

⁹ C. W. Bynum, *Christian Materiality: An Essay on Religion in Late Medieval Europe* (New York 2011) 25, 28-36.

de devotionele focus op tastbaarheid. Het aanraken van een relik is volgens deze logica niet enkel ritueel, maar een vorm van contact met het goddelijke zelf.¹⁰

Wat zowel het onderzoek van Kate Craig, als die van Geary en Bynum gemeen hebben is dat ze allemaal gebruik maken van hagiografieën als primaire bron. Ook Hahn doet dit door haar objectstudies te contextualiseren met hagiografische teksten. Een hagiografie is een tekst die het leven, de daden en vooral de heiligheid van een heilige beschrijft. Hagiografieën zijn een belangrijk genre binnen de christelijke literatuur en speelden een centrale rol in de middeleeuwse religieuze cultuur. Ze waren didactisch, theologisch en liturgisch van aard, bedoeld om gelovigen te onderwijzen, te bewegen tot navolging en te overtuigen van de heilige aard van een individu. Veel hagiografieën bevatten wonderverhalen, visioenen, martelaarschappen of genezingen, vaak volgens vaste motieven of tropen. In het onderzoek naar relieken in de centrale middeleeuwen vormen hagiografieën de voornaamste bron. Deze teksten moeten echter niet worden opgevat als neutrale weergaves van feitelijke gebeurtenissen. Integendeel, ze fungeren als bouwstenen in de constructie van de betekenis en werking van het relik, stelt Kate Craig. Daarbij haalt ze het begrip *relic discourse* aan. Historicus Robyn Malo heeft dit begrip ontwikkeld om te beschrijven hoe teksten en rituelen rond relieken samen een complex discours vormen waarin betekenis wordt gegeven aan die relieken. In haar definitie zijn heiligenlevens geen neutrale verslagen, maar actieve middelen om heiligheid te bevestigen en in stand te houden. Het schrijven over een relik, het tonen ervan, het aanraken tijdens rituelen en het vertellen van wonderverhalen vormen samen een geheel waarin het relik zijn kracht krijgt.¹¹ Craig bouwt voort op deze definitie en ook in dit onderzoek zal de *relic discourse* van Malo worden gehanteerd bij het bestuderen en analyseren van de primaire bronnen.

Een historicus die het specifiek over het gebruik van hagiografieën in de studie naar relieken heeft is Peter Brown. Brown brak met een oudere benadering die deze teksten vooral als onbetrouwbaar beschouwde. Tot in de jaren 1970 zagen veel historici hagiografieën namelijk als weinig bruikbare bronnen voor het begrijpen van de "echte" geschiedenis. Ze waren namelijk theologisch gekleurd, vol wonderverhalen, en geschreven met een religieus-didactisch doel. Hij stelt dat we hagiografieën niet moeten beoordelen op hun feitelijke juistheid, maar juist op wat ze ons vertellen over collectieve opvattingen, rituelen en religieuze gevoeligheden.¹² Hij beschouwt deze teksten als vensters op de manier waarop mensen in de late oudheid en vroege middeleeuwen omgingen met dood, het heilige en de nabijheid van het goddelijke. Mede dankzij Brown is de hagiografie sindsdien uitgegroeid tot een volwaardige bron in het historisch onderzoek naar relieken,

¹⁰ Bynum, *Christian Materiality*, 131-138.

¹¹ R. Malo, *Relics and Writing in Late Medieval England* (Toronto 2013) 3-24.

¹² P. Brown, 'The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity', *The Journal of Roman Studies* 61:1 (1971) 80-101, aldaar 100-101.

devotie en religieuze cultuur. Hij toonde aan dat juist de elementen die eerder als problematisch golden, mirakels, visioenen, theologische interpretaties, inzicht bieden in de belevingswereld en praktijken van middeleeuwse gelovigen.¹³

Sinds Peter Brown pleitte voor een culturele lezing van hagiografieën, werden deze teksten door veel historici gewaardeerd als volwaardige bronnen voor het begrijpen van middeleeuwse religieuze ervaring. Ook hebben verschillende historici zijn these verder uitgewerkt. Zo verdiept en contextualiseert Thomas Head de ideeën van Brown in zijn werk *Hagiography and the Cult of Saints*. Hij benadrukt dat hagiografieën gelezen moeten worden als producten van specifieke gemeenschappen die via het leven van een heilige hun eigen waarden, conflicten en idealen articuleren. De heilige fungeert dan als symbool van collectieve identiteit, en de tekst als onderhandeling tussen verleden, geloof en lokale belangen.¹⁴ Hiermee vult hij Peter Brown aan door te laten zien dat hagiografieën niet enkel religieuze gevoeligheden weerspiegelen, maar ook strategisch worden ingezet in processen van institutionele positionering en identiteitsconstructie. Ook Gabrielle Spiegel heeft Brown's culturele benadering verder aangescherpt met haar theorie over *texts of memory*. In haar visie reconstrueren middeleeuwse teksten het verleden niet als representatie, maar als projectie van hedendaagse idealen. Hagiografieën moeten volgens haar worden gelezen als strategische herinneringspraktijken, waarin religieuze gemeenschappen hun geschiedenis herschrijven om hun plaats in het heden te legitimeren.¹⁵ Deze benaderingen bouwen voort op Brown. Waar hij hagiografie las als venster op religieuze gevoeligheden, zien latere historici de tekst meer als productieve kracht binnen devotionele netwerken.

De historiografie laat zien dat de materialiteit van relieken lange tijd werd gezien als voorwaarde voor devotionele kracht. Binnen deze traditie benadrukken onderzoekers als Hahn, Geary en Bynum vanuit verschillende disciplines de centrale rol van het fysieke object. Kate Craig schuift dit perspectief op door aandacht te vragen voor de impact van de ontmoeting tussen reliek en gemeenschap. In haar benadering komt heilige werking voort uit ritueel, herinnering en tekstuele constructie. Die tekstuele constructie vindt veelal plaats in hagiografieën die daardoor een belangrijke rol spelen in het onderzoek naar relieken. De hagiografie werd echter niet altijd erkend als waardevolle historische bron, omdat ze te theologisch gekleurd werd bevonden. Peter Brown beargumenteerde dat juist die gekleurdheid waardevol is voor historisch onderzoek, omdat ze ons inzicht geven in de collectieve opvattingen en denkwijzen van die tijd.

¹³ P. Brown, *The Cult of the Saints* (Chicago 1981) 86-105.

¹⁴ T. Head, *Hagiography and the Cult of Saints* (Cambridge 2008) 102-134.

¹⁵ G. M. Spiegel, *The Past as Text: The Theory and Practice of Medieval Historiography* (Baltimore 1999) 42-43.

Bronnen en methode

Om de centrale vraag te beantwoorden: ‘Hoe essentieel is de fysieke aanwezigheid van relieken voor het ontstaan en de instandhouding van lokale heiligenverering in de elfde en twaalfde eeuw in West-Europa?’, analyseer ik twee hagiografische teksten. Dit zijn de *Libellus de exordio atque Procursu istius, hoc est Dunhelmensis, Ecclesie*, geschreven door Symeon van Durham in het begin van de twaalfde eeuw en de *Vita Amandi*, vervaardigd door een onbekende auteur in de achtste eeuw en aangevuld met elfde-eeuwse supplementen die in sommige edities worden toegeschreven aan een monnik genaamd Milo (of Milo monachus). Vooral die later toegevoegde supplementen zal ik als bron gebruiken. De keuze voor deze teksten is geografisch en temporeel afgebakend. Beide werken zijn vervaardigd in West-Europa, respectievelijk Noord-Engeland en het gebied rond Noord-Frankrijk en de Zuidelijke Nederlanden in de hoge middeleeuwen. In deze periode nam reliekcirculatie sterk toe door de groei van kerkelijke instellingen zoals kloosters, parochiekerken en pelgrimsoorden. Deze instellingen hadden baat bij een eigen reliek om hun religieuze status te legitimeren en gelovigen aan te trekken. Relieken waren van grote waarde, ze boden prestige, inkomsten uit pelgrimage, en spirituele bescherming.¹⁶ Ook de intensivering van de verering van heiligen en de behoefte aan religieus prestige en pelgrimsinkomsten droegen bij aan de toename van reliekcirculatie.¹⁷ Daarbij werd in deze tijd de theologische nadruk op de lichamelijke aanwezigheid van het heilige sterker, wat leidde tot een grotere vraag naar fysieke relieken en hun mobilisering. Deze dynamiek maakt de hoge middeleeuwen tot een bijzonder vruchtbare periode om te onderzoeken hoe de aanwezigheid, of juist de (tijdelijke) afwezigheid, van relieken lokale rituelen beïnvloedde.

Hagiografieën vormen een rijk maar complex type bronmateriaal voor historisch onderzoek. Ze geven inzicht in de beleving van heiligheid, devotionele praktijk en religieuze cultuur, maar zijn tegelijk sterk gekleurd door hun normatieve en retorische functie. Hagiografieën zijn zelden objectieve levensbeschrijvingen van heiligen; ze zijn geschreven binnen specifieke institutionele, politieke en spirituele contexten en volgen vaak literaire conventies die de heilige presenteren als moreel voorbeeld, wonderdoener of beschermer van een gemeenschap.

De eerste casus in dit onderzoek is die van de Engelse heilige Cuthbert van Lindisfarne (687), wiens relieken na zijn dood meerdere keren zijn verplaatst. De bron die ik hiervoor gebruik is de *Libellus de exordio atque procursu istius, hoc est Dunhelmensis, ecclesie*, in het kort *Libellus de exordio*.¹⁸ Dit werk werd in het begin van de twaalfde eeuw geschreven door Symeon van Durham, een monnik van de benedictijnse kloostergemeenschap van Durham. Hoewel zijn auteurschap niet in de tekst zelf wordt genoemd, is de toeschrijving aan hem breed geaccepteerd op basis van

¹⁶ Geary, *Furta Sacra*, 28-37.

¹⁷ Craig, *Mobile saints*, 10-13.

¹⁸ ‘Tract on the Origins and Progress of this the Church of Durham’

manuscriptstudies, schrijfstijl en interne aanwijzingen.¹⁹ Deze tekst is niet strikt een hagiografie, maar in de eerste plaats een historisch werk dat de geschiedenis van de kerk van Durham beschrijft en de hervormingen tot Benedictijns klooster in 1083 rechtvaardigt. Ook is het geen hagiografie omdat de tekst niet primair het leven van Cuthbert vertelt. Toch is de *Libellus de exordio* wel geschikt als bron voor dit onderzoek vanwege de hagiografische elementen. Zo worden meerdere wonderen rondom het lichaam van Cuthbert beschreven, waarvan het bekendste voorbeeld het moment is waarop het relik tijdens de terugtocht vanuit Ripon plotseling te zwaar wordt om nog verder te dragen, een wonderlijk teken van de heilige wil. Daarnaast komen in de tekst verschillende verhalen voor over visioenen, gebedsgenezingen en rituelen waarin Cuthberts aanwezigheid zich manifesteert. Ook stilistisch sluit de tekst aan bij het genre van de miraculeuze literatuur door de nadruk op morele les, heilige orde en de zichtbare werking van het goddelijke in de wereld. Het is vooral dit deel van de tekst waar in dit onderzoek gebruik van wordt gemaakt en daarom behandel ik deze bron verder als hagiografie. Ik heb de *Libellus de exordio* ook afgewogen tegen Beda's *Vita sancti Cuthberti*, en de tiende-eeuwse *Historia de sancto Cuthberto*. Beda's werk biedt een waardevolle inkijk in het vroege heiligenleven van Cuthbert en vormt de basis voor zijn cultus, maar eindigt bij zijn dood en gaat niet in op de latere verplaatsingen van zijn relieken. De *Historia de sancto Cuthberto* documenteert deze verplaatsingen wel en bevat belangrijke gegevens over landbezit en politieke bescherming, maar is sterk juridisch en administratief van aard, met relatief weinig aandacht voor rituelen en andere devotionele praktijk. De *Libellus de exordio* daarentegen verbindt de geschiedenis van Cuthberts lichaam juist expliciet met wonderverhalen, rituelen en institutionele vernieuwing, en biedt daarmee de rijkste thematische aansluiting bij de centrale onderzoeksvraag. Ik maak gebruik van de gezaghebbende editie en vertaling van David Rollason. Deze vertaling bevat het Latijn en annotaties.²⁰

De tweede casus in dit onderzoek betreft de Frankisch-Merovingische heilige Amandus van Elnone (679). Zijn relieken werden in de elfde eeuw tijdelijk buiten de abdij van Saint-Amand-les-Eaux rondgedragen om fondsen te werven na een verwoestende brand. Dit staat opgetekend in de *Vita Amandi*, met name in de supplementen die in de elfde eeuw aan de oorspronkelijke tekst zijn toegevoegd. Het zijn die supplementen die centraal zullen staan in dit onderzoek, omdat deze expliciet de tijdelijke reliekenrondgang van Amandus beschrijven en daarmee inzicht bieden in de relatie tussen mobiliteit van relieken en de rituele verering. Waar de oorspronkelijke vita zich concentreert op het leven van Amandus, leggen de latere toevoegingen de nadruk op zijn postume

¹⁹ C. C. Rozier, *Writing History in the Community of St. Cuthbert, c. 700–1130: From Bede to Symeon of Durham* (York 2020) 3-18.

²⁰ Symeon Dunhelmensis, *Libellus de exordio atque procuruistius, hoc est Dunhelmensis ecclesie*, vert. David Rollason (Oxford: Clarendon Press, 2000).

heilige status, zoals de wonderen die plaatsvinden, de reacties van gelovigen op de ontmoeting met zijn lichaam en relieken, en de rituele context waarin deze gebeurtenissen plaatsvinden. De gebruikte editie is die van Bruno Krusch, opgenomen in de *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Rerum Merovingicarum*.²¹ Deze editie bevat zowel de oorspronkelijke vita als de elfde-eeuwse aanvullingen en blijft, ondanks haar negentiende-eeuwse datering, de wetenschappelijke standaard. Wel vraagt het gebruik van deze editie om nauwkeurigheid in de interpretatie, omdat de supplementen in de tekst slechts summier van de oudere lagen zijn onderscheiden. De supplementen werden in de elfde eeuw toegevoegd, waarschijnlijk door een monnik genaamd Milo, in een context van institutionele wederopbouw, cultusvernieuwing en identiteitsbevestiging van de abdij van Saint-Amand-les-Eaux. De tekst dient daarmee ook om het nut en de legitimiteit van de reliekenrondgang als religieuze en economische praktijk te onderbouwen. Alternatieve bronnen, zoals de *Miracula sancti Amandi*, die enkele wonderverhalen bevatten, en abdijsdocumenten uit de elfde eeuw, waaronder het juridische *Gesta abbatum S. Amandi* bieden weinig thematische aansluiting bij de centrale onderzoeksvraag. Ze documenteren eigendommen, privileges of incidentele wonderen, maar gaan niet in op de rituele en devotionele context van de reliekenverplaatsing. De supplementen bij de *Vita Amandi* koppelen de mobiliteit van het reliek direct aan religieuze beleving, liturgie en institutionele positionering, en vormen daarom de meest geschikte bron voor het analyseren van deze casus.

Bij het bestuderen en analyseren van deze bronnen hanteer ik een combinatie van contextuele bronkritiek, discoursanalyse en een narratief-tekstuele analyse. Vanuit een contextuele bronkritiek analyseer ik de omstandigheden waarin deze teksten zijn ontstaan en de functies die zij binnen hun religieuze gemeenschappen vervulden. Om de betekenisgeving rond relieken te analyseren, maak ik gebruik van het concept *relic discourse* zoals geformuleerd door Robyn Malo. De kern van mijn methode is een narratief-tekstuele analyse van geselecteerde passages uit de Libellus de Exordio en de Vita Amandi. Daarbij richt ik me op de wijze waarop devotionele betekenis tot stand komt binnen de tekstuele constructie zelf. Ik analyseer hoe literaire conventies, zoals mirakelstructuren, visioenmotieven, geloofsgetuigenissen en rituele taal worden ingezet. Daarmee kijk ik niet alleen naar wat de tekst beweert, maar ook hoe die dat doet, met welke retoriek, stijlmiddelen en narratieve logica. Deze *close reading* maakt het mogelijk om de devotionele werking van relieken te begrijpen als een literaire constructie.

²¹ Milo, 'Suppletio, quae addita est libello vitae sancti Amandi a Milone monacho et sacerdote coenobii ipsius,' in MGH SS rer. Merov. 5, red. Bruno Krusch (Hannover, 1910), 450-483.

Hoofdstuk 1: De heilige op reis: Lichaam, liturgie en herinnering in de cultus van Cuthbert

In dit hoofdstuk staat de *Libellus de Exordio atque Procursu istius, hoc est Dunhelmensis, Ecclesie* centraal. De tekst biedt een geschiedenis van de kerk van Durham, met bijzondere aandacht voor de cultus van Sint Cuthbert en de reis van diens relieken vanaf Lindisfarne via Chester-le-Street naar hun uiteindelijke rustplaats in Durham. Hoewel de tekst traditioneel wordt gelezen als een institutionele en ideologische legitimatie van het Benedictijner klooster van Durham na de Normandische hervormingen, bevat ze ook beschrijvingen van reliekverplaatsingen, mirakels en rituelen die inzicht geven in de devotiepraktijken van die tijd. De centrale vraag van dit hoofdstuk is in hoeverre de fysieke aanwezigheid van Cuthberts relieken worden voorgesteld als essentieel voor het ontstaan van lokale verering en welke rol de tekst daarin speelt. Met andere woorden: is het aanraken of in de nabijheid zijn van het heilige lichaam een noodzakelijke voorwaarde voor religieuze beleving en cultusvorming? Of laat de *Libellus de Exordio* ook ruimte voor alternatieve vormen van presentie, zoals herinneringen, dromen, visioenen of andere mirakelverhalen? Om deze vragen te beantwoorden volgt een analyse van twee passages waarin Cuthberts lichaam respectievelijk een wonder verricht na zijn vertrek en zich miraculeus verzet tegen transport. De passages tonen hoe heilige nabijheid functioneert als bron van gezag, genezing en bescherming. Ten slotte geeft deze analyse meer inzicht in of de tekst de fysieke aanwezigheid van het reliek daadwerkelijk als een noodzakelijke voorwaarde voor devotie presenteert, of dat Symeons vertelling ook immateriële vormen van heilige nabijheid beschrijft.

Zoals al eerder is genoemd, werd de *Libellus de Exordio* rond 1104 geschreven door Symeon van Durham, een monnik uit de toen nieuwe Benedictijner gemeenschap van Durham. De tekst heeft het karakter van een institutionele kroniek, maar bevat tal van hagiografische elementen, met daarin als centrale figuur Sint Cuthbert. Symeon beschrijft niet alleen de geschiedenis van de kerk van Durham vanaf haar voorlopers op Lindisfarne en in Chester-le-Street, maar verweeft die geschiedenis ook met de levensloop, translatie en wonderkracht van Cuthberts lichaam. De tekst overspant een periode van circa vier eeuwen, van de stichting van het klooster op Lindisfarne in de zevende eeuw tot de ambtstermijn van bisschop Willem van Saint-Calais aan het einde van de elfde eeuw. Symeons werk is geschreven in opdracht van de monastieke gemeenschap van Durham, die in 1083 werd

hervormd door de nieuwe heersende macht met de invoering van de Benedictijnse regel.²² De *Libellus* fungeert niet enkel als geschiedschrijving, maar ook als legitimering van de nieuwe religieuze orde en van de plaats die Durham inneemt binnen de bredere geschiedenis van de Engelse kerk. De tekst benadrukt de continuïteit tussen het huidige Durham en het vroegere Lindisfarne, waarin Cuthbert een ononderbroken rol speelt als verbindend geestelijk middelpunt. Daarbij lijkt het lichaam van de heilige een cruciale rol te spelen als tastbare en mobiele manifestatie van die continuïteit.

Het genre waarin de *Libellus* geschreven is, is hybride. Het combineert klassieke elementen van een kroniek (zoals jaartallen en koningslijsten) met mirakelverhalen, visioenen, morele commentaren en literaire stijlvormen die typisch zijn voor hagiografie. Dat kan voortkomen uit Symeons gebruik van oudere bronnen, waaronder de *Historia ecclesiastica* en Beda's *Vita Cuthberti*.²³ De nadruk ligt daarbij echter niet in de historische achtergrond die hij opneemt in dit werk, maar vooral op de betekenis van die achtergrond voor de positie van Durham als spiritueel centrum. In deze context krijgt de fysieke aanwezigheid van Cuthberts lichaam een bijzondere betekenis. Symeon presenteert de relieken niet slechts als een passief overblijfsel van een heilige figuur, maar als een actieve kracht die richting geeft aan historische gebeurtenissen. Het lichaam van Cuthbert 'kiest' bijvoorbeeld zelf zijn nieuwe rustplaats in Durham door op miraculeuze wijze te verhinderen dat het verder wordt gedragen.

De keuze voor de *Libellus de Exordio* als primaire bron in dit hoofdstuk is ingegeven door de positie die de tekst inneemt binnen de geschiedschrijving en cultusvorming rond Sint Cuthbert. In tegenstelling tot vroegere bronnen zoals Beda's *Vita sancti Cuthberti* of de anonieme *Historia de sancto Cuthberto*, die zich primair richten op het heilige leven van Cuthbert, werpt de *Libellus* licht op de verering van zijn lichaam na zijn dood en de wijze waarop dat lichaam een rol speelt in de vorming van zijn heiligencultus. Omdat het werk werd geschreven in het kader van de benedictijnse hervormingen van Durham, biedt het bovendien direct inzicht in hoe relieken functioneerden binnen institutionele belangen en religieuze legitimatie. De passages die centraal staan in dit hoofdstuk zijn gekozen omdat ze samen een divers beeld geven van Cuthberts presentie en de rol van zijn lichaam daarin. De genezing van de vrouw toont hoe een plek geheiligd blijft na tijdelijke verblijf van het reliek en de scène bij Ripon laat het lichaam zien als handelend subject dat de richting van de cultus bepaalt.

In het eerste verhaal wordt beschreven hoe een gehandicapte vrouw op miraculeuze wijze geneest als ze aankomt op een voormalige rustplaats van de relieken van Sint Cuthbert. Het fragment

²² Rozier, *Writing History in the Community of St. Cuthbert*, 1-7.

²³ Symeon, *Libellus de exordio*, 337.

volgt de conventies van hagiografisch mirakelproza. De auteur maakt gebruik van een narratieve structuur waarin het wonder centraal staat, en plaatst dit binnen een bredere theologische en institutionele context. De beschrijving van de genezing van de vrouw is zorgvuldig opgebouwd. Eerst wordt haar lichamelijke toestand uitvoerig geschetst, vervolgens vindt de genezing plaats, op miraculeuze wijze, waarna de gebeurtenis publiek wordt bevestigd en verspreid. De stijl is expliciet beeldend en bedoeld om medelijden op te wekken, zoals blijkt uit de beschrijving van de vrouw:

*whose misery was such that no one could have been so inhuman as not to sympathize with it. For she dragged after herself her feet and legs which were twisted against her back, and so she moved pitifully from place to place by crawling on her hands.*²⁴

De nadruk op haar totale fysieke beperking en misère vergroot de dramatiek en het miraculeuze karakter van haar genezing. Zulke uitvoerige beschrijvingen van lijden zijn typisch voor middeleeuwse heiligenlevens, waarin fysieke gebrekkigheid fungeert als contrast voor het transformerende karakter van het mirakel.²⁵ Ook het moment van genezing wordt uitgebreid uiteengezet. Hiermee komt er nog eens nadruk te liggen op hoe bovennatuurlijk het is. Een opvallende zin in die passage is: '*... she began to leap up, only to fall again to the ground, and to disturb everyone with her cries.*'²⁶ Hiermee wil Symeon de geloofwaardigheid van het wonder garanderen. Iedereen heeft namelijk kunnen horen wat er gebeurde. Dit doet hij ook door aan het einde van de passage te schrijven: '*We have truly described how this miracle occurred just as we have often heard it from certain devout and entirely trustworthy priests who saw it and who are now advanced in age.*'²⁷ Zulke toevoegingen dienen om de geloofwaardigheid van het verhaal te versterken. In een genre waarin bovennatuurlijke gebeurtenissen centraal staan, is het noodzakelijk om aan potentiële sceptici en ongelovigen te tonen dat de auteur niet zomaar iets verzint, maar zich baseert op erkende, betrouwbare bronnen. De toevoeging dat deze priesters '*now advanced in age*' zijn, maakt ten eerste aanspraak op de connotatie van ouderdom met betrouwbaarheid en wijsheid. Ten tweede impliceert het dat hun getuigenis al lange tijd meegaat en dus binnen de collectieve herinnering van de gemeenschap leeft. Het is een poging om mondelinge traditie tot schriftelijk bewijs te maken. Dat gebeurt ook wanneer Symeon beschrijft hoe de gemeenschap op dit wonder reageerde. In de bron schrijft hij dat de klokken begonnen te luiden en alle geestelijken het *Te Deum laudamus* zongen. Naast dat dit het mirakel weer legitimeert, wordt het hiermee ook ritueel gemarkeerd en zo verbonden aan de liturgie van de gemeenschap.

²⁴ Symeon, *Libellus de exordio*, 151.

²⁵ P. A. Blanchette, *No cross, no crown: The semiotics of suffering in early medieval female hagiography* (Santa Cruz 2005) 66-89.

²⁶ Symeon, *Libellus de exordio*, 151.

²⁷ *Ibidem*, 151.

Voor de monastieke gemeenschap van Durham was het van groot belang dat dit mirakel op schrift werd gesteld, omdat het functioneerde als een bevestiging van hun religieuze autoriteit, spirituele continuïteit en institutionele legitimiteit. Na de hervorming van de kathedraal in 1083, waarbij het seculiere kapittel werd vervangen door een Benedictijnse monnikengemeenschap onder leiding van bisschop William of Saint-Calais, moest de kerk van Durham haar identiteit reconstrueren binnen die nieuwe context.²⁸ Hierbij was het essentieel om de aandacht te vestigen op theologische continuïteit, in dit geval door aanspraak te maken op Sint Cuthbert. Het schriftelijk vastleggen van het wonder diende om deze aanspraak te onderbouwen. De tekst laat zien dat Cuthbert nog steeds actief mirakels verricht, zelfs op plekken waar zijn lichaam niet meer verblijft. Daarmee wordt impliciet betoogd dat de kracht van Cuthbert voortleeft in de ruimte die door de gemeenschap als heilig is ingericht. Dit ondersteunt de Benedictijnse claim op het spirituele gezag over de cultus, ondanks de fysieke verplaatsing van het relik en ondanks de institutionele breuk met het verleden

Opmerkelijk is dat dit mirakel zich niet in Durham zelf voltrekt, maar op een plek waar Cuthberts lichaam slechts tijdelijk heeft gerust voor het in de *White Church* kon worden ondergebracht. Waarom wordt dit mirakel dan toch ingezet in een tekst die bedoeld is om Durham als spiritueel centrum te legitimeren? Allereerst verbindt Symeon de wonderkracht van de heilige met zijn uiteindelijke bestemming door het wonder te situeren op een plek waar Cuthberts lichaam tijdelijk verbleef tijdens zijn reis naar Durham. Hiermee vestigt hij aandacht op de translatie van Cuthbert, die op deze manier niet alleen een logistieke verplaatsing van het relik wordt, maar een proces van geleidelijke heiliging van ruimte. De tekst suggereert dat Cuthberts heiligheid zich uitstrekt over zijn reistraject en dat zijn keuze voor Durham als eindpunt deze eerdere plekken heilig maakt. Ook het feit dat dit mirakel is opgenomen in de *Libellus de Exordio* versterkt de band tussen het wonder en de stad Durham. Door het verhaal op schrift te stellen in een tekst die expliciet werd geschreven binnen en voor de Benedictijnse gemeenschap van Durham, wordt het mirakel als het ware gecureerd door de instelling die er religieus en politiek belang bij heeft. Door het een plek te geven in deze kroniek, wordt het opgenomen in het institutionele geheugen van Durham en krijgt het een vaste plaats binnen het bredere narratief van de heilige en zijn verbondenheid met de stad. Zo fungeert het mirakel buiten Durham paradoxaal genoeg toch ook als versterking van de aanspraak van Durham op Cuthberts cultus. Bovendien vervulde het schrift een rol in de bredere strategie van cultusonderhoud en pelgrimsaantrekking. Door het mirakel te formaliseren in een werk als de *Libellus de exordio*, kon het verhaal wijd verspreid worden. Essentieel voor een gemeenschap die afhankelijk was van donaties, prestige en publieke erkenning. Het opschrijven van dit wonder was

²⁸ D. Knowles, *The Monastic Order in England A History of Its Development from the Times of St Dunstan to the Fourth Lateran Council 940-1216* (Cambridge 2004) 31-34.

dus essentieel voor de versterking van de religieuze identiteit en de publieke legitimatie van de hervormde gemeenschap van Durham.

In het tweede fragment wordt de verplaatsing van het lichaam van Cuthbert in het jaar 995 beschreven. Na een waarschuwing die hij kreeg in een visioen over aankomende vikingaanvallen, besloot de bisschop van Chester-le-street te vluchten en het lichaam van de heilige Cuthbert met zich mee te nemen om het veilig te stellen. In het bijzijn van een delegatie van religieuzen en dieren bracht hij het lichaam naar Ripon. Na drie of vier maanden was de rust wedergekeerd en wilden ze het lichaam weer terugbrengen naar Chester-le-street. Toen ze in de buurt van Durham kwamen, kwam de kar met het lichaam tot stilstand en was er geen beweging meer in te krijgen. Deze gebeurtenis maakte voor iedereen duidelijk dat de heilige niet teruggebracht wilde worden naar zijn vroegere rustplaats. Na drie dagen bidden kwam het tot een man genaamd Eadmer dat het lichaam naar Durham verplaatst wilde worden. Zodra die bestemming duidelijk is, kan de kar met het lichaam moeiteloos verplaatst worden.²⁹

Ook in deze passage zien we typisch hagiografische elementen terug, zoals de goddelijke ingeving om te vluchten en het mirakel van het lichaam dat niet wilde verplaatsen. De tekst is doordrenkt van religieuze betekenis. Fysieke gebeurtenissen worden niet als toevallig of natuurlijk gepresenteerd, maar als directe uitingen van de wil van de heilige. Zo schrijft Symeon: *This occurrence clearly revealed to all that the saint did not wish to be taken back to his former resting place*. Hiermee maakt hij duidelijk dat de kar niet stopte door een defect wiel of een logistiek obstakel, maar dat het echt ging om een bericht van de heilige. Cuthbert krijgt *agency*.

Dat Cuthbert zelf kiest voor zijn laatste rustplaats wordt ook onderbouwd door de gekozen narratieve structuren in dit verhaal. Het genre kent veel vaste vormen en verwachtingen die een specifieke retorische functie vervullen. Een aantal van die elementen zien we heel duidelijke terug in dit bronfragment. De narratieve structuur van het fragment volgt een herkenbaar patroon: een bedreiging of crisis wordt gevolgd door een devotieele reactie/verering, die vervolgens aanleiding geeft tot een goddelijke openbaring of miraculeuze interventie, waarna er een oplossing komt. In het geval van Cuthberts stilstaande kar zien we dit schema duidelijk terug. De kar met het lichaam komt op onverklaarbare wijze tot stilstand (crisis), waarna de gemeenschap zich wendt tot gebed, vasten en waken (devotieele reactie/verering). De collectieve vroomheid leidt tot een visioen waarin de heilige zijn voorkeur voor Durham kenbaar maakt (goddelijke openbaring), waarna de kar plotseling moeiteloos kan worden verplaatst (miraculeuze oplossing). Deze structuur is ingezet om de heiligheid van Cuthbert te bevestigen en overtuigend en betrouwbaar over te brengen op het publiek. De herkenbare opbouw wekt de indruk van authenticiteit en goddelijke orde waarin de gebeurtenissen

²⁹ Symeon, *Libellus de exordio*, 143-145.

niet willekeurig worden gepresenteerd, maar als deel van een voorspelbaar, theologisch gemotiveerd patroon waarin de heilige actief richting geeft aan de geschiedenis. De vertelvorm werkt hier dus als strategisch middel om de legitimiteit van Durham als cultuscentrum te bekrachtigen. Cuthbert heeft zélf gekozen voor Durham, en dat blijkt uit de wijze waarop de gebeurtenissen verlopen. Het draait niet alleen om wat er gebeurt in een tekst, maar vooral om hoe dat aan ons gepresenteerd wordt.

De *Libellus de exordio* laat duidelijk zien dat de fysieke aanwezigheid van Cuthberts lichaam een krachtige en richtinggevende rol speelt in religieuze beleving en cultusvorming, maar laat ook ruimte voor immateriële en post-fysieke vormen van heilige presentie. In het mirakel van de genezing van de verlamde vrouw bijvoorbeeld, vindt het wonder plaats op een plek waar het lichaam van Cuthbert eerder had gerust, maar op dat moment afwezig is. Visioenen, liturgische herinnering en het doorwerken van Cuthberts kracht op afstand maken duidelijk dat devotie niet altijd directe lichamelijke nabijheid vereist. De kracht van de heilige blijkt ook werkzaam te zijn via zijn reistraject, zijn vroegere verblijfplaatsen en de institutionele herinnering aan zijn daden. Toch moeten de conclusies uit deze analyse genuanceerd worden, omdat de gebruikte bron een (gedeeltelijk) hagiografische tekst is. De *Libellus de exordio* is geen neutrale weergave van devotie, maar een literaire en ideologische constructie geschreven door een monnik met een duidelijk institutioneel doel: de legitimatie van Durham als spiritueel centrum en de bevestiging van de Benedictijnse hervorming. Dit betekent dat we geen uitspraken kunnen doen over hoe alle middeleeuwse mensen relieken beleefden of hoe devotie in de praktijk precies functioneerde. Wat we wél kunnen vaststellen, is hoe deze specifieke religieuze gemeenschap de rol van fysieke relieken en immateriële heilige nabijheid heeft willen voorstellen, vormgeven en verantwoorden.

In de visie die de *Libellus* uitdraagt, lijkt fysieke aanwezigheid van relieken essentieel te zijn voor het legitimeren van devotie en het vormgeven van religieuze betekenis. Toch laten de passages ook zien dat deze nabijheid door middel van tekst kan worden versterkt met mirakels, dromen en visioenen, mits deze terugverwijzen naar het reliek als ultieme bron van kracht. In deze bron blijven de relieken het fundament waarop de heiligheid rust en waaruit de spirituele autoriteit van Durham wordt afgeleid. Maar we zien ook dat het heilige zich manifesteert via herinnering, liturgie, dromen, wonderen en geloofsgemeenschap, los van de aanwezigheid van de relieken.

Hoofdstuk 2: Tussen graf en geheugen: De Vita Amandi en de tekstuele herwaardering van relieken

De bron die in dit hoofdstuk centraal staat is de *Vita Amandi*, en dan vooral de supplementen. De tekst is een zevende-eeuws heiligenleven dat in de elfde eeuw werd uitgebreid met een reeks toevoegingen, samengesteld door de monnik Milo van de abdij Saint-Amand-les-Eaux. Deze teksten, waaronder een aanvullende levensbeschrijving (*suppletio*), een pauselijke brief, een preek bij Amandus' overlijden, en beschrijvingen van zijn *translatio* en *elevatio*, getuigen van een hernieuwde poging om Amandus' cultus nieuw leven in te blazen. Net als in het geval van Cuthbert staat ook hier de vraag centraal in hoeverre de fysieke aanwezigheid van relieken bepalend is voor het ontstaan van lokale heiligenverering. Wat laten de supplementen van Milo zien over het belang van materialiteit in het onderhoud en de versterking van Amandus' cultus?

Deze supplementen moeten begrepen worden tegen de achtergrond van bredere religieuze, institutionele en culturele ontwikkelingen in de elfde eeuw. Het is geen toeval dat juist in deze periode opnieuw aandacht wordt gevraagd voor zijn heilige status. In veel benedictijnse abdijen was de elfde eeuw een tijd van hervorming, heroriëntatie en hernieuwde cultusvorming. Onder invloed van de kloosterhervormingen die vanuit centra als Cluny uitwaaierden, nam de nadruk op liturgische correctheid, de verering van heiligen en institutionele identiteit sterk toe. Abdijen die zich wilden profileren als spiritueel gezaghebbend en historisch geworteld, grepen daarbij vaak terug op hun stichters of lokale heiligen.³⁰ Ook Saint-Amand-les-Eaux had er baat bij om zijn naamgever opnieuw onder de aandacht te brengen. Het samenstellen van supplementen bij diens *vita* diende dan niet alleen een devotioneel doel, maar ook een institutioneel-politiek belang. Het bevestigde de continuïteit en legitimiteit van de abdij door haar geschiedenis te verankeren in de heiligheid van haar stichter. Milo's tekst is in dat opzicht een strategisch gepositioneerde herinneringspraktijk. Daarmee vallen deze toevoegingen binnen de bredere tendens dat in veel kloosters en kerken de geschiedenis van de stichting opnieuw werd opgeschreven of uitgebreid om de cultus van een heilige te versterken.

In dit hoofdstuk kies ik ervoor om één passage uit de supplementen van de *Vita Amandi* in detail te analyseren, namelijk de inleiding op een preek (*sermo*) ter gelegenheid van Amandus'

³⁰ S. Vanderputten, *Monastic Reform as Process Realities and Representations in Medieval Flanders, 900–1100* (New York 2013) 155-156.

feestdag.³¹ Deze keuze is niet gebaseerd op een tekort aan beschikbare tekst, maar op de overtuiging dat deze passage een voldoende aantal elementen bezit waarmee de centrale vragen beantwoord kunnen worden. Hoewel de wonderverhalen in de supplementen ook inzicht bieden in hoe heiligenverering wordt vormgegeven, bevat juist deze inleidende preektekst informatie over de relatie tussen lichamelijke aanwezigheid en cultusvorming. Ten eerste wordt in dit fragment de rol van het lichaam duidelijk expliciet gemaakt. Waar een wonderverhaal vaak alleen beschrijft wat er gebeurt, legt dit fragment uit waarom die wonderen belangrijk zijn en waar ze plaatsvinden. Daarmee wordt het theologisch kader uitgelegd. De passage is een verantwoording van waarom de gemeenschap dit feest viert en waarom men Amandus' graf en lichaam moet vereren. Hij opent dan ook met de verklaring dat de huidige dag, de feestdag van Amandus, door verloop van de tijd is aangewezen om met plechtige toewijding door de religieuze gemeenschap gevierd te worden. Milo benadrukt dat velen onder het volk de betekenis van deze viering niet kennen en ziet het daarom als zijn taak om die kennis te delen. Vervolgens biedt hij een allegorische lezing van Amandus' leven en zijn reis uit Egypte. Centraal staat Milo's aankondiging dat hij wil spreken over de wonderdaden die God na de dood van Amandus verricht heeft, en wel '*quae circa ipsum eiusque corpusculum*'.

Met zijn woordkeus, het expliciet hebben over *ipsum* (hemzelf) als *eiusque corpusculum* (en zijn lichaam), maakt Milo een onderscheid tussen de persoon van Amandus en diens stoffelijk overschot. Dit zou je op verschillende manieren kunnen interpreteren, bijvoorbeeld als literaire conventie of retorische strategie. Barbara Abou El-Haj bespreekt hoe de vermelding van een lichaam of graf in heiligenlevens niet altijd daadwerkelijk wijst op fysieke aanwezigheid, maar kan functioneren als een vertrouwde formulering die de heilige 'aanwezig' schrijft in de tekst.³² Ik zou willen beargumenteren dat daar ook in dit bronfragment sprake van is. De preek van Milo is een liturgisch en retorisch betoog, bedoeld om de gelovige gemeenschap uit te leggen waarom de feestdag gevierd moet worden. Dit is precies het soort context waar volgens Abou-El-Haj heiligenlichamen tekstueel worden aangeroepen om nabijheid en gezag te suggereren. Daarbij wijst de woordkeus ook op conventionele devotietaal. Milo gebruikt in de passage woorden als *corpusculum* (lichaampje), *divina clementia* (goddelijke barmhartigheid), en *magnalia* (grote daden van God). Deze termen behoren tot een geijkt hagiografisch register waarbinnen lichamelijke vaak niet verwijst naar tastbare nabijheid, maar naar een symbolische vorm van het heilige. Zo'n verwijzing naar het lichaam is een conventionele manier om heiligheid geloofwaardig en tastbaar te maken. Met andere woorden, Milo schrijft het zo op om de cultus van Amandus te versterken en te verankeren. De tekst is hier dus nodig om betekenis te geven.

³¹ Milo, *Suppletio*, 470-476.

³² B. Abou-El-Haj, *The Medieval Cult of Saints: Formations and Transformations* (New York 1997) 271-302.

Een andere zin waarin we dit terug zien is: 'En aangezien velen onder dit volk nog geheel onbekend zijn met de reden van dit feest, achtten wij het niet overbodig om hen kennis te geven van deze zo grote en aangename viering.'³³ Wat hier wordt omschreven is dat er een feestdag is die groots wordt gevierd, maar dat veel mensen die daaraan meedoen eigenlijk niet weten waar het over gaat. Het ritueel is de betekenis voorbij geschoten. Dit kan er in bredere zin ook op wijzen dat de gemeenschap Sint Amandus uit het oog is verloren. De heilige is op dit punt ook al zo'n vier eeuwen oud. De toevoegingen van Milo kunnen we dus zien als een manier van hem om de cultus rondom de heilige Amandus weer opnieuw in het collectieve geheugen van de gemeenschap te krijgen. Tekst speelt hierin een belangrijke rol. Zonder duiding lijkt de gemeenschap niet meer te weten wie Amandus was en waarom ze hem vereren. De tekst herinnert de gemeenschap aan de context en verbindt zo het ritueel met de inhoud. Ook zien we hierin dat tekst nabijheid construeert. Dit betekent dat een heilige in middeleeuwse context niet alleen als fysiek object, zoals een relik, present kan zijn, maar ook door middel van taal, verhaal en ritueel aanwezig wordt gemaakt. Door over hem te schrijven, te spreken en te lezen, komt de heilige tot leven in het bewustzijn en de beleving van de gemeenschap. Daarmee laat deze preek zien dat tekst in zichzelf rituele kracht heeft. Het is een vorm van literaire cultus, waarin de handeling van lezen of luisteren de gemeenschap weer verbindt met haar heilige verleden. De taal construeert nabijheid: door over Amandus te spreken, en specifiek over zijn lichaam, wordt hij aanwezig geacht. Het materiële relik is er misschien ook nog wel, maar zonder duiding, zonder interpretatief kader, is dat niet vanzelfsprekend betekenisvol. De tekst wordt zo de plaats waar ritueel, herinnering en geloof samenkomen.

Net als Symeon reflecteert ook Milo nadrukkelijk op zijn bronnen en de betrouwbaarheid van zijn informatie. Dit staat in Milo's aankondiging dat hij over de *magnalia* (grote daden) van God rondom Amandus en zijn lichaam wil spreken: 'Wat wij nu vertellen, hebben wij gehoord van vaders die het trouw hebben overgeleverd.'³⁴ Milo zegt hier dat hij zijn informatie over Amandus niet uit eigen hand heeft, maar via de getrouwe mondelinge overlevering van anderen, vermoedelijk oudere monniken of geestelijken die zelf dichterbij de tijd van Amandus leefden. Hij presenteert zichzelf dus als schakel in een betrouwbare overlevering, niet als uitvinder van nieuwe informatie. Dit wordt nog explicieter als hij daar nog in dezelfde zin aan toevoegt: 'Want wij weten dat een leugen Hem niet behaagt, omdat zij uit het kwaad voortkomt.'³⁵ Milo onderstreept hier dat hij de waarheid spreekt, niet alleen omdat hij zich beroept op betrouwbare bronnen, maar ook omdat liegen zondig is en onverenigbaar met goddelijke waarheid. Dit is een klassiek onderdeel van hagiografische retoriek.

De tekst is opgesteld in de elfde eeuw, Amandus stierf in de zevende eeuw. Het is dus

³³ Milo, *Suppletio*, 471.

³⁴ Milo, *Suppletio*, 471.

³⁵ *Ibidem*, 471.

duidelijk geen ooggetuigenverslag. Deze tekst moet de heiligheid van Amandus overbrengen om zijn cultus nieuw leven in te blazen, ook al ontbreken directe bewijzen. Het is belangrijk dat de lezers ervan overtuigd zijn dat de tekst waar is omdat deze tekst moet functioneren als het fundament voor devotie. De heilige is ten tijde van schrijven al vier eeuwen overleden, en hoewel zijn lichaam nog aanwezig is in de abdij, blijkt dat niet meer vanzelfsprekend genoeg om een levendige cultus in stand te houden. Milo probeert via zijn preek de betekenis van het ritueel, de feestdag en de heilige opnieuw tot leven te wekken en dat lukt alleen als men gelooft wat hij zegt. Daarmee illustreren deze zinnen dat tekstuele betrouwbaarheid cruciaal is voor het functioneren van reliekverering. Je zou zelfs kunnen zeggen dat de tekst hiermee de functie van een fysiek reliek overneemt. De tekst wordt de plaats waar de heilige opnieuw nabij is. Wat zegt dat over het belang van een fysiek reliek in cultusvorming?

Uit de analyse van de inleiding op de preek blijkt dat de cultus rond Sint Amandus in de elfde eeuw niet vanzelfsprekend werd gedragen door de fysieke aanwezigheid van diens relieken. Ondanks het feit dat zijn lichaam in de abdij aanwezig was, achtte Milo het noodzakelijk om de betekenis ervan opnieuw uit te leggen, te legitimeren en in te bedden in de beleving van de gemeenschap. In plaats van dat de presentie van Amandus afhankelijk is van een zichtbaar lichaam of graf, maakt Milo hem present via de preek zelf. Zijn tekst wordt het fundament waarop rituelen hersteld kunnen worden. Hieruit kunnen we concluderen dat heiligenverering niet enkel berust op fysieke relieken, maar ook op literaire en rituele middelen die de heilige 'werkzaam' houden. Tekst fungeert daarbij als brug tussen materie en betekenis. In dit geval zien we dat de tekst van Milo een verbinding wil herstellen tussen de materiële relieken van een heiligen en zijn spirituele betekenis. Hiermee wil hij het lichaam weer betekenisvol maken. Zonder duiding zou dat lichaam slechts een stoffelijk overblijfsel zijn, geen cultusdrager. Dit ondersteunt het bredere inzicht dat het niet het reliek zelf is dat een cultus draagt, maar de manier waarop dat reliek functioneert binnen een religieus interpretatiekader.

Conclusie en discussie

Toen de parochie van de *National Shrine of the Little Flower Basilica* in Michigan bekendmaakte dat de relieken van Thérèse van Lisieux op bezoek zouden komen, veranderde ze direct haar liturgie: het gebed tot de aartsengel Michaël werd vervangen door een gebed tot Thérèse, niet alleen tijdens de week van haar verblijf, maar voor het hele liturgisch jaar. De relieken waren er nog niet en toch hadden ze al invloed op de lokale religieuze rituelen. Die aankondiging laat goed zien hoe de fysieke komst van een relik veel meer oproept dan alleen een tijdelijk moment van nabijheid. Het zet rituelen in beweging, opent verwachtingen en maakt de heilige al voelbaar voordat ze er daadwerkelijk is.

In dit werkstuk heb ik onderzocht of datzelfde ook gold voor de middeleeuwen door de vraag te stellen: Hoe essentieel is de fysieke aanwezigheid van relieken voor het ontstaan en de instandhouding van lokale heiligenverering in de elfde en twaalfde eeuw in West-Europa? Om deze vraag te beantwoorden heb ik twee casussen bestudeerd. Die van Cuthbert van Lindisfarne in de *Libellus de exordio* en Amandus van Elnone in de *Vita Amandi* en supplementen. Uit beide analyses blijkt dat materiële aanwezigheid weliswaar een belangrijke rol speelt bij het ontstaan van cultusvorming, maar dat de instandhouding van die cultus van veel meer dan alleen de nabijheid van relieken afhankelijk is. In het geval van Cuthbert zien we hoe zijn lichamelijke aanwezigheid richting geeft aan historische en religieuze ontwikkelingen. Zijn relieken functioneren daarbij als actief handelend subject. Ze bepalen waar en hoe de cultus zich vestigt. Toch beschrijft de *Libellus* ook wonderen op locaties waar het lichaam van Cuthbert reeds vertrokken is, en zien we hoe liturgie, visioenen en herinnering een vorm van post-fysieke nabijheid creëren. Het fysieke relik is dus niet de enige drager van heiligheid; tekstuele en rituele constructies spelen een cruciale rol in het duurzaam verankeren van devotie. De *Vita Amandi* laat nog explicieter zien dat de relieken op zichzelf niet volstaan om een cultus levend te houden. Ondanks dat Amandus' lichaam nog fysiek aanwezig is in de abdij, acht Milo het noodzakelijk om de betekenis van zijn verering opnieuw uit te leggen in een uitgebreide toevoeging aan Amandus' vita. Hieruit blijkt dat materie geen vanzelfsprekende cultusgarantie biedt. Het is nodig om de herinnering weer op te wekken met tekst en uitleg. De supplementen functioneren hierbij als een ritueel van herbevestiging. De tekst wordt dan de plaats waar de heilige opnieuw present wordt gesteld.

Beide casussen tonen daarmee aan dat de fysieke aanwezigheid van een relik belangrijk is als aanleiding en katalysator voor devotionele reactie, maar dat die reactie pas duurzaam wordt

wanneer ze wordt ingebed in ritueel, herinnering en verhaal. Heiligheid manifesteert zich niet alleen in materiële objecten, maar ook, en soms vooral, in de wijze waarop die objecten worden gepositioneerd binnen een religieus interpretatiekader. Een bot, een graf of een lichaam wordt pas een object van verering wanneer het wordt geduid, verbonden met collectieve herinnering, en geïntegreerd in een gedeeld geloofsverhaal. Deze bevindingen sluiten aan bij het werk van Kate Craig, die pleit voor meer aandacht voor de impact van reliekcirculatie en de rol van gemeenschap, ritueel en tekst in het ontstaan van lokale heiligenverering. In dit onderzoek wordt haar stelling verder uitgewerkt door te laten zien dat heilige werking ontstaat in de ontmoeting tussen object en gemeenschap, en dat die werking in sommige gevallen zelfs kan voortbestaan als het reliek niet meer aanwezig is. Daarmee wordt het klassieke beeld van het reliek als vanzelfsprekende materiële bron van devotionele kracht uitgebreid.

Toch moet ik tegelijkertijd ook concluderen dat materie wel degelijk een noodzakelijke component in de cyclus van devotie blijft. Ik heb geen voorbeelden kunnen vinden in de bronnen waarbij relieken geen ritueel beginpunt zijn geweest in het ontstaan van lokale devotionele praktijk in de hoge middeleeuwen. Ik heb echter alleen gekeken naar hagiografische teksten. Dit betekent dat de resultaten vooral iets zeggen over hoe fysieke en immateriële aanwezigheid geconstrueerd en gecommuniceerd werd door religieuze instellingen, niet noodzakelijk over hoe die nabijheid werd ervaren door leken of andere groepen. Daarnaast is de selectie van casussen beperkt tot Noordwest-Europa (Engeland en Noord-Frankrijk/België) in de elfde en vroege twaalfde eeuw. De uitkomsten kunnen daarom niet zonder meer gegeneraliseerd worden naar andere regio's, perioden of religieuze contexten. Ook andere soorten bronnen, zoals brieven, juridische documenten, of materiële overblijfselen zoals reliekhouders of kerkarchitectuur, zijn buiten beschouwing gelaten. Zulke bronnen hadden mogelijk een ander beeld gegeven van de verhouding tussen materie en devotionele werking. Zo onderzoeken kunsthistorici als Cynthia Hahn hoe de visuele en materiële vormgeving van reliekhouders actief bijdroeg aan devotionele beleving. Rechtshistorisch en memoria-onderzoek, zoals dat van Arnoud-Jan Bijsterveld, laat zien hoe relieken functioneerden binnen juridische en sociale netwerken van giftuitwisseling en patronage.³⁶ En heeft Ken Dark laten zien dat architectonische elementen, zoals crypte-indelingen, zichtlijnen en circulatieroutes in kerkenbewust ontworpen werden in dienst van relieken.³⁷ Een eerste richting voor vervolgonderzoek ligt in het verbreden van het geografische en temporele kader. Hoe functioneerde reliekenverering in andere delen van de Christelijke wereld. En hoe veranderde de verhouding tussen materie en

³⁶ A. J. Bijsterveld, *Do ut des: Gift Giving, Memoria, and Conflict Management in the Medieval Low Countries* (Hilversum 2007).

³⁷ K. Dark en J. Kostenec, *Hagia Sophia in Context: An Archaeological Re-examination of the Cathedral of Byzantine Constantinople* (Oxford 2019).

betekenis in latere eeuwen, bijvoorbeeld onder invloed van de veertiende-eeuwse mystiek of de zestiende-eeuwse Reformatie? Ik denk ook dat het waardevol kan zijn om de retoriek van afwezigheid, hoe heiligheid wordt geconstrueerd bij het ontbreken van een fysiek reliek, systematischer te bestuderen. Welke taal, beeldstrategieën of rituelen worden ingezet om heilige nabijheid op te roepen zonder tastbaar object? En hoe verhoudt dit zich tot bredere religieuze ideeën over aanwezigheid, representatie en geloof?

Met deze scriptie heb ik bij willen dragen aan een breder begrip van hoe relieken in de hoge middeleeuwen betekenis kregen en behielden. Door het perspectief op middeleeuwse heiligenverering los te maken van puur materiële benaderingen, wordt ruimte geboden aan een rijkere, meer dynamische interpretatie van heilige nabijheid.

Bibliografie

Primaire bronnen:

- Dunhelmensis, Symeon. *Libellus de exordio atque procursu istius, hoc est Dunhelmensis ecclesie*. Redactie en vertaling door David Rollason. Oxford: Clarendon Press, 2000.
- Milo, "Suppletio, quae addita est libello vitae sancti Amandi a Milone monacho et sacerdote coenobii ipsius." In MGH SS rer. Merov. 5, redactie door Bruno Krusch, 450-483. Hannover, 1910.

Secundaire literatuur:

- Abou-El-Haj, B., *The Medieval Cult of Saints: Formations and Transformations* (New York 1997).
- Bijsterveld, A. J., *Do ut des: Gift Giving, Memoria, and Conflict Management in the Medieval Low Countries* (Hilversum 2007).
- Blanchette, P. A., *No cross, no crown: The semiotics of suffering in early medieval female hagiography* (Santa Cruz 2005).
- Brown, P., *The Cult of the Saints* (Chicago 1981).
- Brown, P., 'The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity', *The Journal of Roman Studies* 61:1 (1971) 80–101.
- Bynum, C., *Christian Materiality: An Essay on Religion in Late Medieval Europe* (New York 2011).
- Craig, K. M., *Mobile Saints: Relic Circulation, Devotion, and Conflict in the Central Middle Ages* (Londen 2021).
- Dark, K. en Kostenek, J., *Hagia Sophia in Context: An Archaeological Re-examination of the Cathedral of Byzantine Constantinople* (Oxford 2019).
- Geary, P., *Furta Sacra: Thefts of Relics in the Central Middle Ages (Revised Edition)* (Princeton 1990).
- Hahn, C., *Strange Beauty: Issues in the Making and Meaning of Reliquaries* (Pennsylvania 2012).
- Head, T., *Hagiography and the Cult of Saints* (Cambridge 2008).
- Knowles, D., *The Monastic Order in England: A History of Its Development from the Times of St Dunstan to the Fourth Lateran Council 940–1216* (Cambridge 2004).

- Malo, R., *Relics and Writing in Late Medieval England* (Toronto 2013).
- Rozier, C. C., *Writing History in the Community of St. Cuthbert, c. 700–1130: From Bede to Symeon of Durham* (York 2020).
- Spiegel, G. M., *The Past as Text: The Theory and Practice of Medieval Historiography* (Baltimore 1999).
- Vanderputten, S., *Monastic Reform as Process: Realities and Representations in Medieval Flanders, 900–1100* (New York 2013).

Website(s):

- Shrine Church, <https://shrinechurch.com/news/st-therese-relics-in-2025> (geraadpleegd 08-06-2025).