
Monniken, ridders en geweld in elfde-eeuws Vlaanderen

Mayke de Jong*

1. Inleiding

In de maanden mei en juni van het jaar 1060 maakte een groep monniken van het klooster Lobbes – gelegen op de grens van de diocesen Luik en Kamerijk, bij Thuin – een reis door het graafschap Vlaanderen. Hun tocht voerde hen door Brabant naar Rijssel en Kassel. Vervolgens trokken zij via St. Winoksbergen naar Veurne en Brugge. Met een omweg door de kustgebieden benoorden Brugge bereikten zij daarna Gent; via Brussel keerden zij eind juni weer in hun klooster terug. Op hun schouders voerden zij een kostbaar bezit van het klooster Lobbes mee, de relieken van de heilige Ursmar. Met behulp van hun heilige hoopten zij rechten te kunnen herwinnen op Vlaamse goederen van het klooster, die, zo meenden zij, in de zevende eeuw aan Ursmar geschonken waren toen hij in dit gebied als missionaris werkzaam was. Zij hadden de inkomsten uit deze goederen hard nodig, want in de oorlog die kort tevoren gewoed had tussen graaf Boudewijn V van Vlaanderen (1035-1067) en de Duitse keizer Hendrik III (1039-1056) was het klooster Lobbes zwaar geteisterd. De landerijen van het klooster waren verwoest, de pas herbouwde kerk was tot een ruïne vervallen. Het oorlogsgeweld had het toch al moeizame contact met de Vlaamse goederen tijdelijk geheel onmogelijk gemaakt. Toen de rust na de dood van Hendrik III was weergekeerd, besloten de monniken persoonlijk hun rechten op deze bezittingen te doen gelden. Hun reis ondernamen zij met toestemming van de bisschoppen van Luik en Kamerijk en 'op aanraden, aansporing en verzoek' van de graaf van Vlaanderen en diens zoon Boudewijn, die sedert 1051 graaf van Henegouwen was (*Miracula S. Ursmari* c. 1: 837-838; Warichez 1909: 72-73).

Hun tocht is beschreven door een van de deelnemers hieraan, in de vorm van een mirakelverhaal, getiteld 'De wonderen van de heilige Ursmar tijdens de reis door Vlaanderen verricht' (*Miracula Sancti Ursmari in itinere per Flandriam facta*). Het merkwaardige van dit hagiografische reisverslag is, dat het aanvanke-

*Met dank aan Rudi Künzel, die eerdere versies van dit artikel van commentaar heeft voorzien. Ook Wouter Oudemans plaatste waardevolle kanttekeningen.

lijk opgegeven doel van de reis – het opeisen van oude rechten – in het verhaal geen enkele aandacht krijgt. Het merendeel ervan wordt in beslag genomen door de beschrijving van bemiddelende activiteiten van de monniken en hun heilige inzake gewelddadige conflicten tussen ridders (*milites*).¹ De triomftocht van de heilige Ursmar was in de ogen van de mirakelschrijver allereerst de triomftocht van een vredestichter (De Moreau 1945 I: 431-432; Platelle 1971: 110).

2. De clerus en het civilisatieproces

Voor een ieder die '*Über den Prozess der Zivilisation*' gelezen heeft en daardoor geïnteresseerd is geraakt in geweld en de beheersing daarvan, zijn de mirakels van St. Ursmar een intrigerende bron. De auteur beschrijft een samenleving met een gering geweldsmonopolie en een nog weinig gedifferentieerde sociale en economische structuur, waarin wat men tegenwoordig privé-geweld noemt op grote schaal voorkwam. Volgens Elias is in een dergelijke samenleving de beheersing van hartstochten niet noodzakelijk, en ook niet nuttig. Mensen moeten immers in staat zijn zich steeds tegen onverwacht gevaar te verdedigen en daarbij hun eigen aanvalslust de vrije loop laten (Elias 1969 II: 322). Hoewel hij van mening is dat 'affectbeheersing geen nulpunt kent', veronderstelt hij dat deze in zo'n samenleving vooral door dwang van buitenaf wordt opgelegd. In gepacificeerde, meer complexe maatschappijen is de menselijke gevoelshuishouding echter anders geworden. Zij tendeert naar een sterkere affectbeheersing, die zo zeer verinnerlijkt is, dat zij grotendeels vanzelfsprekend functioneert. De leden van een dergelijke samenleving zijn gedwongen om op vreedzame wijze met omvangrijke netwerken van medemensen rekening te houden. Hierbij dienen zij 'Langsicht' te betrachten, de effecten van hun handelen op lange termijn te berekenen en te overzien. Op hen wordt een voortdurende maatschappelijke dwang tot zelfcontrole uitgeoefend, die geleidelijk een stabiele, grotendeels onbewuste zelfbeheersing produceert.²

De rol die de clerus in dit proces toebedeeld krijgt, is uiterst gering. Clericalen, en zeker kloosterlingen, blijven op de achtergrond. Het middeleeuwse klooster dat ons door Elias wordt geschetst is allereerst een toevluchtsoord voor degenen die tegen de heftigheid van het bestaan niet opgewassen waren (Elias 1969 I: 277). Een vergelijkbare voorstelling van zaken treft men bij Ariès, die concludeert dat de Kerk zich '*malgré sa répugnance*' lang heeft neergelegd bij de anarchie van de middeleeuwse samenleving. Zij spoorde '*les justes*' aan om hun heil ver weg van die heidense wereld te zoeken, in de beslotenheid van de kloosters (Ariès 1960: 463). Zoals Goudsblom terecht opmerkt heeft Elias in '*Über den Prozess*' herhaaldelijk impliciet stelling genomen tegen de overschatting van kerkelijke invloed op het civilisatieproces (Goudsblom 1977: 76). De clerus is nadrukkelijk afwezig. In een vaak geciteerde passage zet Elias zijn standpunt in dezen uiteen:

Die Religion, das Bewusstsein der strafenden und beglückenden Allmacht Gottes, wirkt für sich allein niemals 'zivilisierend' oder affektdämpfend. Umgekehrt: Die Religion ist jeweils genau so 'zivilisiert', wie die Gesellschaft oder wie die Schicht, die sie trägt. (Elias 1969 I: 277)

Tevens benadrukt hij, dat het leven van de middeleeuwse militaire elite weliswaar doortrokken was met beelden en rituelen uit de christelijke traditie, maar dat het christendom voor hen een totaal andere lading had dan voor geleerde clericalen (Elias 1969 I: 273).

Deze laatste observatie is ongetwijfeld juist, zeker wanneer men bedenkt dat tot in de tweede helft van de elfde eeuw het merendeel van de clerici – en met name van de kloosterlingen – van jongs af in de religieuze instellingen zelf werd opgevoed. De mentale afstand die zo ontstond tussen *claustrum* en *saeculum* was groot: kloosterlingen en leken kenden een verschillende gedragscode en beleavingswereld (De Jong 1981). Daarmee is echter niet gezegd dat er een waterdichte scheiding tussen beide sferen bestond. Er was ook sprake van contact en wederzijdse beïnvloeding (Künzel 1981: 399-400). Bij hun pogingen om leken te beïnvloeden, speculeerden clerici doorgaans op een algemeen heersend ontzag voor de goddelijke almacht. Het bewustzijn van deze almacht was dan ook zelden 'für sich allein' werkzaam, maar werd doorgaans geactiveerd en belichaamd door personen en instellingen, die het domein van het sacrale tot hun monopolie hadden gemaakt. In elfde-eeuws West-Europa was het vooral de reguliere clerus die controle uitoefende op de belangrijkste belichaming van goddelijke almacht, de relieken van heiligen. In het perspectief van de heiligenverering waren het deze relieken die in direct contact stonden met de 'strafende und beglückende Allmacht Gottes', en deze in werking konden brengen. Kloosterlingen bekleedden in deze situatie een niet onbelangrijke machtspositie, want als bewakers van de relieken beheersten zij de toegang tot de heilige. De bronnen van de tiende en elfde eeuw leggen uitvoerig getuigenis af van het gebruik dat zij van hun sacrale machtsmiddelen maakten. Zij verweerden zich ermee tegen hun vijanden, en trachtten door manipulatie met relieken aan anderen hun wil op te leggen (De Gaiffier 1932: 126-132; Geary 1969 a en b; Little 1979). Met name in gebieden waar de koninklijke bescherming kerkelijke instellingen in de steek liet, waren deze dikwijls gedwongen hun toevlucht te nemen tot hun *patronus*, de heilige wiens relieken in het klooster bewaard werden.

Dit gold ook voor de monniken van Lobbes. Het relaas van de mirakelschrijver laat ons inderdaad een gewelddadige samenleving zien. De Vlaamse kustgebieden werden in de elfde eeuw geteisterd door uitzichtloze veten, die soms een hele streek in hun ban hielden. Deze toestand is ons ook uit andere bronnen bekend (Platelle 1971: 108-144). Op het eerste gezicht bevestigt dit het door Elias opgeroepen beeld: fysieke bedreiging was alom tegenwoordig en 'aanvalslust' was aan

de orde van de dag. Andere aspecten van het verhaal wijken echter van dit beeld af. Pogingen tot bemiddeling en conflictbeheersing waren voortdurend gaande. Een belangrijke rol hierbij werd gespeeld door monniken, die zich niet achter hun kloostermuren verscholen, maar erop uit trokken om zich temidden van de strijdende partijen te begeven. Hun optreden werd mede geïnspireerd door een meer algemeen kerkelijk vredesstreven, waarin kloosterlingen met hun relieken een vooraanstaande positie innamen.

3. Godsvrede en godsbestand

De *Miracula S. Ursuari* zijn sterk door deze eigentijdse vredesthematiek bepaald. Dat de heilige allereerst als vredestichter ten tonele wordt gevoerd, past in de zogenaamde godsvredesbeweging, die in de elfde eeuw ook Vlaanderen beroerde.³ Deze ontstond aan het eind van de tiende eeuw in Zuid-Frankrijk als een bisschoppelijk initiatief: door middel van religieuze sancties wilden de bisschoppen de weerlozen en hun bezit – i.e. de clerus en het ongewapende volk – beschermen tegen het oorlogsgeweld van de militaire elite. In de elfde eeuw breidde de beweging zich ook naar noordelijker delen van Frankrijk uit. Zij nam de vorm aan van massale bijeenkomsten, waar ridders uit de betrokken streek op relieken van heiligen zwoeren zich van gewelddadigheden jegens weerlozen te zullen onthouden. Deze godsvrede (*Pax Dei*) liet het recht op onderlinge oorlog van de krijgers ongemoeid; zij streefde alleen ernaar de ongewapenden tegen de excessen hiervan te beschermen. Het godsbestand (*Treuga Dei*), dat in 1027 voor het eerst zijn intrede deed, getuigt van de radicalisering die zich in de jaren twintig binnen de beweging had voorgedaan. De *Treuga* eiste een volledig staken van gewelddadigheden tijdens vastgestelde perioden en tastte hiermee wel degelijk het recht op privé-oorlog aan. In deze radicale fase van de godsvredesbeweging trad het monastieke element sterker op de voorgrond en kregen vrede en bestand meer het karakter van een penitentie: als boetedoening voor hun gewelddadigheid werd van de krijgers een tijdelijke opschorting van alle militaire activiteiten geëist (Strubbe 1962: 493-496; Duby 1973a: 233-237). Dit radicale streven werd niet zonder kritiek begroet, ook niet in kerkelijke kring. Bisschop Gerard van Kamerijk (1002-1051), wiens diocesis in het Duitse Rijk lag, hoewel deze kerkelijk gezien onder Reims ressorteerde, verzette zich scherp toen de godsvrede in 1023/24 in deze kerkprovincie werd afgekondigd. Hij achtte de vrede in zijn diocesis afdoende door de Duitse keizer gegarandeerd, en verdedigde de legitieme geweldpleging door de stand der *pugnatores*, te weten de vorst en zijn gevolg: 'Hun taakvervulling (...) maakt hen niet schuldig, wanneer hun geweten zonder zonde is'.⁴ Maar ook hij moest zich uiteindelijk gewonnen geven en zich aansluiten bij zijn Franse collega's. Door deze godsvrede van Reims werd ook Vlaanderen binnen het kielzog van de beweging getrokken, omdat de Vlaamse diocesen

overwegend binnen deze kerkprovincie vielen (Hoffmann 1964 141; Lemariginer 1976).

De Vlaamse graven hebben sedert de tijd dat de godsvrede Vlaanderen bereikte deze hun krachtige steun gegeven. Boudewijn IV (988-1035) behoorde tot degenen, die de weerspannige Gerard van Kamerijk er uiteindelijk toe brachten zich bij de beweging aan te sluiten (Lemariginer 1976: 455-460; Duby 1978: 56). Hij was het ook die het initiatief nam tot de afkondiging van een specifiek Vlaamse godsvrede, in Oudenaarde in 1030. Daarbij richtte hij zich tot al zijn onderdanen en trad dus als een echte landsheer (*dominus terrae*) op (Hoffmann 1965: 143-144; Platelle 1971: 117-118). Boudewijn V steunde in de jaren 1042-1043 bisschop Drogo van Terwaan, toen deze in zijn diocese het godsbestand introduceerde. De positie die de graaf zichzelf toedacht wordt duidelijk uit de bepalingen van deze *Treuga*: hij zonderde zich hiervan uit en eiste zo het geweldsmonopolie voor zichzelf op (Strubbe 1962: 498; Hoffmann 1964: 144-146; Platelle 1971: 119-120). Het lijkt geen twijfel dat de Vlaamse graven de vruchten van de godsvredesbeweging hebben willen plukken. Zij hebben deze gebruikt voor de opbouw van hun eigen macht: in de twaalfde eeuw zou de godsvrede vervangen worden door een grafelijke vrede.⁵ Het is dan ook niet verwonderlijk dat de auteur van de *Miracula S. Ursuari* vermeldt dat het reisgezelschap mede op aansporing van de Vlaamse graaf Lobbes verliet.

4. Een hagiografisch reisverslag

Dat kloosterlingen met hun relieken op reis gingen, was sedert het midden van de elfde eeuw vooral in het huidige België en Noord-Frankrijk een regelmatig voorkomend verschijnsel. Dergelijke tochten werden uit verschillende overwegingen ondernomen. Soms wilde men bekendheid geven aan nieuw verworven relieken, of met behulp van de heilige optreden tegen usurpatoren van kloostergoederen (De Gaiffier 1932: 133-135). Meestal was het de reizigers erom te doen inkomsten voor hun gemeenschap te verwerven, vooral met het doel hiermee kerk en kloostergebouwen uit te breiden en te verfraaien (Héliot en Chastang 1964: 789-805; Hermann-Mascard 1975: 298-299). Deze praktijk zou in de dertiende eeuw leiden tot malversaties op grote schaal, die de kerkelijke autoriteiten noopten tot corrigerende maatregelen (Hermann-Mascard 1975: 307-312). Zover was het in 1060 nog niet: de reis van de monniken van Lobbes vond plaats met instemming van de kerkelijke en wereldlijke overheid.

Over de samenstelling van het reisgezelschap meldt de schrijver ons weinig. Er maakten in ieder geval priester-monniken deel van uit, die regelmatig de mis celebreeerden (*Miracula S. Ursuari* c. 6: 839; c. 9: 839; c. 19: 841). Ook zien we *clerici* met een lagere wijdingsgraad optreden als bewakers van de relieken (*Miracula S. Ursuari* c. 11: 840). Dergelijke bewaking was niet overbodig, omdat

reliëkdiefstal maar al te vaak voorkwam. Van een gewapende escorte is echter in het reisverslag geen sprake. Wel moeten we rekening houden met de aanwezigheid van bedienden, die de bagage vervoerden. Waarschijnlijk werd het reisgezelschap in de loop van de tijd uitgebreid met een aantal 'camp followers': zosloot een meisje, dat haar genezing aan de heilige te danken had zich bij de stoet aan om te getuigen van zijn wonderkracht (*Miracula S. Ursuari* c. 18: 841). De reizigers hadden tenten bij zich, voor zichzelf en voor de relieken. Hierin overnachtten zij, wanneer hun onderweg tenminste geen onderdak werd aangeboden door kloosterlingen of leken.⁶ Zo mogelijk werden de relieken ondergebracht in een kerk, waar zij op het altaar geplaatst werden.

De *Miracula S. Ursuari* kunnen natuurlijk niet worden opgevat als een gewoon reisverslag. Het relaas is een hagiografisch document, in de eerste plaats geschreven om de wonderkracht van de heilige te propageren en zijn cultus te bevorderen. Daarom is het een bron die met voorzichtigheid moet worden gehanteerd. Dit wil echter niet zeggen dat zij zonder historische waarde is. De wonderen in een mirakelverhaal moesten appelleren aan de smaak en de verwachtingen van een wisselend publiek, en waren dus aan verandering onderhevig. Vooral de context waarin de wonderen zich afspeelde moest herkenbaar en geloofwaardig zijn, en weerspiegelt dus de sociale omstandigheden van de periode waarin de hagiograaf werkzaam was. Naarmate die context meer aandacht krijgt, meer diversiteit vertoont en topische elementen meer op de achtergrond raken, is de historische 'restwaarde' van een hagiografische bron groter. Naar deze maatstaven gemeten vormen de Vlaamse mirakels van St. Ursmar een vrij betrouwbare bron.

De mirakelschrijver laat er geen twijfel over bestaan dat de monniken van Lobbes met 'hun' heilige onderweg waren en een speciale relatie met hem onderhielden. Toen hij een regenwonder veroorzaakte, liet hij de stortbui pas losbarsten op het moment dat de kloosterlingen een schuilplaats hadden gevonden, zo vertelt de auteur (*Miracula S. Ursuari* c. 7: 841). Dit regenwonder behoort, samen met talrijke genezingswonderen, tot het traditionele repertoire dat ook in dit miraculeuze reisverslag niet ontbreekt. De uitvoerigste passages zijn echter gewijd aan de activiteit van de heilige als vredestitcher. Vier incidenten zijn met name zeer gedetailleerd weergegeven. Hierin treden de monniken met hun relieken bemiddelend op in reeds bestaande of op handen zijnde veten tussen *milites*. Alvorens deze passages nader te analyseren, zal ik eerst een samenvatting geven van het relaas van de hagiograaf, zodat zijn interpretatie van de samenhang der gebeurtenissen duidelijk wordt.

5. Vier incidenten

(a) (*Miracula S. Ursuari* c. 5:838-839). In de omgeving van het gehucht Strazelee heerste een zo hardnekkige vete tussen *milites*, dat geen sterveling er tot dan toe in

geslaagd was vrede te stichten. De vijandigheden waren dermate hoog opgelopen, dat zelfs de solidariteit tussen naaste familieleden in gevaar werd gebracht. Bij de aankomst van het reisgezelschap stroomde een grote menigte toe. Hierin bevonden zich ook degenen die in de vete verwickeld waren. Personen die buiten het conflict waren gebleven (*immunes*) stelden de monniken van de onhoudbare situatie op de hoogte. Dezen begonnen met de strijdende partijen apart te onderhandelen en trachtten hen tot vrede te brengen, zodat het grote aantal slachtoffers niet verder zou stijgen. De meerderheid was hiertoe bereid en nam deel aan een openbare verzoening. Een minderheid van onwilligen sloeg deze gebeurtenis van een afstand gade en bleef weigeren tot een vergelijk te komen. De monniken besloten hierop de relieken ter hand te nemen en deze in een cirkel rondom deze weigerachtige lieden te dragen, om hen tot een keuze te dwingen tussen de heilige en de duivel, dat wil zeggen tussen vrede en wraakzucht. Terwijl de kloosterlingen de relieken in plechtige processie in het rond droegen, verlieten inderdaad de hardnekkigste ruziemakers de cirkel die rondom hen werd gevormd. Zij maakten zich zo snel zij konden uit de voeten. Een zwarte hond liep hen achterna: dit was de duivel, hun aanvoerder. Drie maanden later waren zij allen in de strijd omgekomen.

(b) (*Miracula S. Ursuari* c. 6:839). Min of meer toevallig, maar achteraf gezien door Gods hand geleid, kwamen de monniken bij de burcht Blaringhem aan. Daar was een zeer penibele situatie ontstaan. Twee *milites* uit het gevolg van de kasteelheer Hugo waren in een hevige woordenstrijd verwickeld geraakt. Het betrof hier twee jonge mannen, van wie de ene van hogere afkomst was dan zijn tegenstander, maar deze kon beter vechten. Hugo had beiden tot verzoening gedwongen. De ruziemaker van lagere komaf bleef zich echter diep beledigd voelen en maakte van een tijdelijke afwezigheid van zijn heer gebruik om zijn vijand uit de weg te ruimen. In het tumult dat daarop volgde, vluchtte de moordenaar de kerk in. De onderbevelhebber van het kasteel wist de overige ridders ertoe te bewegen hem niet onmiddellijk te doden, maar de terugkeer van de kasteelheer af te wachten, die zijn oordeel over de zaak zou moeten vellen. De ochtend na de aankomst van de monniken, op Hemelvaartsdag, arriveerde niet alleen Hugo met zijn leger, maar ook een menigte gewapende partijgangers van de moordenaar die zich in de kerk bevond. Allen stelden zich met getrokken zwaarden rond de kerk op; er heerste een zeer gespannen sfeer. De monniken begaven zich door de menigte heen naar de kerk en celebreeerden daar een mis. Vervolgens kwamen zij in hun liturgische gewaden naar buiten en smeekten Hugo om niet ter wille van één zondaar het bloed van een heel leger te laten vloeien en de moordenaar te laten gaan. Aangezien deze smeekbeden geen effect hadden, haalden de kloosterlingen de reliekschrijn uit de kerk en zetten zij deze plotseling temidden van de menigte neer. Dit bracht een enorme schok teweeg: de tranen stroomden een

ieder uit de ogen. In de harten van de krijgers streden mededogen en woede (*pietas et ira*) om voorrang. Bij Hugo overwon uiteindelijk de *pietas*. Hij liet de moordenaar uit de kerk vertrekken en schonk hem genade. Deze gebeurtenis opende de weg tot een verzoening op veel grotere schaal. Zelfs de edelman Bonifacius, bezitter van een burcht, was tot vergeving bereid. Twee *milites* hadden zijn jonge vrouw en pasgeboren kind vermoord. De ene moordenaar had hij gedood, maar de andere liep nog op vrije voeten rond. Deze man maakte van de algemene verzoening gebruik om Bonifacius te benaderen en vrede met hem te sluiten.

(c) (*Miracula S. Ursuari* c. 12:840). In Oostburg, in het tegenwoordige Zeeuws-Vlaanderen, zetten de monniken zich opnieuw als bemiddelaars in. In deze plaats heerste tussen ruim vierhonderd ridders een dusdanige storm van vijandigheden (*tempestas inimicitiarum*), dat niemand van hen meer zonder de bescherming van een legertje zijn huis durfde te verlaten. De wraakacties volgden elkaar in hoog tempo op; kans op een overwinning voor één van beide partijen was er niet. Omdat deze toestand ondraaglijk werd, sloten de strijdenden een bestand, wisselden gijzelaars uit en begonnen aan onderhandelingen die tot een uiteindelijke verzoening moesten leiden. Deze onderhandelingen, waarbij weergelden en zuiveringseden een grote rol speelden, liepen vast. Op het moment dat men bijna de vijandelijkheden wilde hervatten, verschenen de monniken met hun heilige op het toneel. Ursmar bracht werkelijke vrede en verzoening; de *milites* herriepen eerdere onderhandelingsresultaten en verzoenden zich door een eed op het lichaam van de heilige. Deze ceremonie werd afgesloten met een bijeenkomst in de kerk. De monniken smeekten om vergiffenis en absolutie voor de slachtoffers van de vete, de ridders zongen 'Te Deum laudamus'.

(d) (*Miracula S. Ursuari* c. 16:840-841). In Lissewege hadden de kloosterlingen het zeer druk met het stichten van vrede. Zij waren daarheen namelijk gevolgd door een schare van vijfhonderd *milites*, die tot verzoening wilden komen. Toen de kloosterlingen meenden dat zij klaar waren, omdat zij iedereen verzoend hadden, ontstond er op de valreep nog een lastig incident. Een *miles*, die twee ridders uit het leger van de machtige aanvoerder Robert had gedood, had zich heimelijk in de menigte gemengd en wierp zich nu als boeteling voor Roberts voeten, voorover gelegen in de vorm van een kruis. Robert was zeer geschokt door deze nieuwlichterij (*novitas*) en raakte – evenals de overige aanwezigen – in hevige verwarring. De overige *milites* trachtten de penitente moordenaar tot andere gedachten te brengen door hem weer op de been te helpen, maar hij wierp zich op verzoek van de monniken steeds weer ter aarde. Samen met de kloosterlingen smeekte hij langdurig om mededogen (*misericordia*). Robert raakte hevig aangedaan, bijna uitzinnig zelfs, maar hij bleef weigeren. Als hij gekund had, was hij er vandoor gegaan. De monniken staakten hun smeekbeden en haalden in het

geheim de relieken van de heilige te voorschijn. Deze plaatsten zij plotseling op de grond, voor Roberts voeten. Hij schrok ongelofelijk en wierp zich in wanhoop voorover. Drie lagen er nu ter aarde: de heilige, de boetvaardige ridder en Robert. Iemand die bij een dergelijke gelegenheid onaangedaan kan blijven, moet wel van steen zijn, zo meent de mirakelschrijver. Een urenlange, geëmotioneerde stilte volgde. De tranen stroomden over de wangen en de baarden van de *milites*. Uit deze onhoudbare situatie verlostte de heilige allen met een wonderteken: er kwam rook uit de reliekschrijn. Dit bracht grote ontzetting teweeg, ook bij de monniken, die niet wisten hoe snel zij de relieken weer terug op het altaar moesten zetten. Robert ging na dit teken overstag. In tranen smeekte hij om vergiffenis bij het altaar. Ook de schuldige schonk hij vergeving.

6. Monniken, ridders en geweld

Uit de mirakels van St. Ursmar krijgt men een vrij nauwkeurige indruk van het milieu waarin de gewelddadige conflicten zich afspeelden. Het gaat steeds om 'beroepsmilitairen', om ridders (*milites*). Deze ridders vormden zeker geen homogene groep. Er waren grote onderlinge verschillen in afkomst en macht, die door de mirakelschrijver zorgvuldig gesignaleerd worden. Hugo was een adellijke kasteelheer, evenals Bonifacius. Robert was de machtige aanvoerder van tweehonderd ridders. Ook binnen het garnizoen van Hugo's kasteel speelden verschillen in geboorte een rol: de moordenaar die de kerk in vluchtte was van lagere afkomst dan zijn slachtoffer, maar hij kon beter vechten. We moeten er rekening mee houden dat achter het woord *miles* iemand van zeer verschillende statusschuil kon gaan: een adellijke kasteelheer, maar ook een eenvoudige soldaat in het garnizoen van een burcht (Warlop 1975:55-104; Poly en Bournazel 1980:171-183).

Over de oorzaken van de massale veten meldt de mirakelschrijver ons weinig. Dit hoeft niet te wijzen op een gebrek aan interesse. De monniken van Lobbes waren immers vreemdelingen in de streek waar zij doorheen trokken. Zowel in Strazeele als in Oostburg waren de veten, toen zij hier arriveerden, al geruime tijd gaande. Opmerkelijk is dat in Strazeele de familie-solidariteit in gevaar was gebracht. Hariulf van Oudenburg († 1143), die in zijn *vita* van bisschop Arnulf van Soissons diens vredebestichtend optreden in Kust-Vlaanderen beschreef, maakt melding van een soortgelijke stand van zaken. Het ging hier om veten die in de jaren 1083-1084 Oudenburg beheersten, en die eveneens naaste familieleden tot wederzijdse vijandschap brachten (Hariulfus, *Vita Arnulfi ep. Suessionensis* II c. 14:1413). Het is niet ondenkbaar dat dit verband hield met veranderingen in de structuur van familie en erfrecht. Juist in de elfde eeuw vond de primogenituur in het noordwesten van Frankrijk algemeen ingang.⁷ In Oostburg ging het wel om een echte familievete, waarin de tegenstanders in groepen van *parentes* georgani-

seerd waren. Alleen in individuele gevallen gaat de schrijver nader in op de oorzaken van conflicten. In Blaringhem raakten twee ridders verwickeld in een woordenstrijd 'zoals dit bij jonge lieden pleegt te gebeuren' (*utpote iuvenes*). Dit was de achtergrond van een moord, die Hugo wilde bestraffen. Zijn gezag als kasteelheer was in het geding. De verzoening die hij eerder tot stand bracht werd geschonden. Dit gold tevens voor Robert, die de moord op twee van zijn *milites* niet op zich kon laten zitten. Bonifacius had eveneens een zeer duidelijke reden tot wraak: twee ridders hadden zijn jonge gezin uitgemoord.

Ook in dit gewelddadige milieu van de *milites* ontbrak het niet aan pogingen de conflicten door onderhandeling en bemiddeling op te lossen. Hugo legde zijn twistende ridders een verzoening op. Zijn onderbevelhebber slaagde erin het garnizoen in bedwang te houden totdat Hugo was teruggekeerd. Herhaaldelijk merkt de auteur op dat er, voordat de monniken arriveerden, al eerdere verzoeningspogingen in het werk waren gesteld. Het duidelijkst is dit in Oostburg. In zijn relaas geeft de mirakelschrijver belangrijke informatie over de wijze waarop elkaar beoorlogende families in elfde-eeuws Vlaanderen de vrede trachtten te herstellen. Een bestand werd gesloten om ruimte te bieden aan onderhandelingen; gijzelaars werden uitgewisseld ter garantie. De onderhandelingen moesten uiteindelijk leiden tot een verzoening, waardoor vrede en vriendschap tussen de families werd hersteld (Van Caenegem 1954:248-292).

Het is waarschijnlijk dat de mirakelschrijver dergelijke vredesregelingen en hun effectiviteit betrekkelijk weinig nadruk heeft gegeven, want de monniken keken neer op de onderlinge verzoeningspogingen van de ridders. Het gemarchandeer over weergelden en het afleggen van zuiveringseden, dat in Oostburg gaande was, vonden zij een verachtelijke zaak, die dan ook tot niets kon leiden. Alleen hun heilige slaagde erin de twistenden tot werkelijke *pax* en *concordia* te brengen. Deze vrede en eendracht was het hoofddoel van de monniken. Zij wilden een volledig herstel van de vrede bewerkstelligen, die gegarandeerd werd door een eed op het lichaam van de heilige. Tweedracht en vete waren in hun ogen duivelswerk. Het uitbannen van de *discordia* was voor hen – zo blijkt uit het incident in Strazeele met de zwarte hond – een vorm van exorcisme. Hoewel zij zich wel degelijk bewust waren van de schuldvraag – individuele moordenaars worden aangeduid als 'de schuldige' (*reus*) of 'de zondaar' (*peccator*) – stelden zij zich zonder voorbehoud op aan de zijde van degenen die tot verzoening bereid waren. In dit opzicht vertoont hun optreden een zekere overeenkomst met de vredesregelingen in Vlaamse steden in deze periode, waar eveneens pogingen om zich aan bemiddeling te onttrekken zwaar werden bestraft (Van Caenegem 1954:302-305; Platelle 1971:123-125).

Om hun doel te bereiken beschikten de kloosterlingen over verschillende middelen (Cf. Platelle 1971:133-136). Zij slaagden er allereerst in om met hun

reliëkschrijn veel bekijks te trekken en een menigte om zich heen te verzamelen. De meeste verzoeningstonelen uit de *Miracula S. Ursuari* speelden zich af ten overstaan van een groot publiek. Zij maakten bij hun bemiddelingspogingen om te beginnen gebruik van hun eigen overredingskracht en inventiviteit: ze onderhandelden apart met strijdende partijen, smeekten voor anderen om vergiffenis en trachtten weerspannigen met grote volharding om te praten. Soms probeerden ze – zoals in Blaringhem – in een gespannen situatie tijd te winnen door het celebreren van een mis. Ook zetten zij hun argumenten kracht bij door hun priesterlijke waardigheid te benadrukken en in vol liturgisch ornaat ten tonele te verschijnen. Wanneer al deze middelen echter faalden, kwamen zij met hun relieken in actie.

Deze manipulatie met de relieken geschiedde op drie verschillende niveaus, in overeenkomst met de ernst van de situatie en de mate van weerspannigheid die de monniken tegenover zich vonden. Het eerste en meest eenvoudige pressiemiddel was de pure aanwezigheid van de relieken. Hiermee creëerden de monniken een sacraal domein, waardoor mensen zich letterlijk in hun bewegingsvrijheid belemmerd voelden. Zij durfden zich niet aan de aanwezigheid van de heilige te onttrekken, want dan zouden zij zich als zijn tegenstanders kenbaar maken. Dit wordt zeer duidelijk uit de beschrijving van de cirkelprocessie van Strazeele. Ook Hariulf vertelt hoe de monniken van Oudenburg een dergelijk effect beoogden, toen zij met de relieken van de heilige Arnulf een ruziemaker benaderden. De man zag de optocht aankomen 'en begreep dat zij gekomen waren om hem te dwingen'. Hij trachtte te vluchten, maar kon zich niet bewegen (Hariulfus, *Vita Arnulfi ep. Suessionensis* III c. 19:1437). Ten tweede bracht het plotseling en volstrekt onverwacht tevoorschijn halen van de relieken grote geschoktheid en verwarring teweeg. Van dit schokeffect maakten de monniken gebruik, wanneer andere middelen niet het gewenste effect hadden. Zij veroorzaakten hiermee bij hun tegenstanders een stemming van angst, ontzag en onzekerheid. Deze tactiek pasten zij in Blaringhem op Hugo toe. Het derde, en meest vervaarlijke pressiemiddel werd in het geweer gebracht tegen Robert, toen hij weigerde de boetvaardige ridder vergiffenis te schenken. De heilige werd vernederd.

Dit is een zeer complex ritueel, dat door kloosterlingen veelvuldig in uiteenlopende situaties werd uitgevoerd, vooral om usurpatie van kloostergoed te bestrijden. In de mirakels van de heilige Ursmar werd het gehanteerd om een verzoening te forceren. Ook Hariulf maakt hiervan melding. Tijdens een vredesmissie van de monniken van Oudenburg in Beveland voerden zij de wraakzuchtige Wido mee naar een kerk. Daar wierpen zij zich samen met de relieken van de heilige Arnulf ter aarde, en dwongen zij Wido zo tot vrede (Hariulfus, *Vita Arnulfi ep. Suessionensis* III c. 14: 1432-1433). In deze rituelen werd de heilige van zijn rechtmatige, hoge plaats – het altaar – verwijderd en op de grond neergezet. Door deze handeling werd de ordening van het sacrale en het profane, het hogere en het

lagere, verstoord. Hiermee trachtten de kloosterlingen zowel op hun *patronus* als op hun tegenstanders pressie uit te oefenen. De heilige zou de vernedering niet verdragen en tot handelen overgaan, de tegenstanders zouden zich gedwongen voelen de door hun toedoen verstoorde orde te herstellen, en meer inschikkelijkheid betonen. (Geary 1979 a en b). In Lissewege speelden deze motieven ook een rol, maar daar werd de heilige Ursmar tevens vernederd om te tonen dat hij zich identificeerde met de boetvaardige en nederige ridder. De onmiddellijke reactie van Robert op het gebeuren is begrijpelijk. Hij wierp zich eveneens op de grond, want hij durfde niet 'hoger' te blijven staan dan de ter aarde geplaatste heilige.

Dit brengt ons op de reacties van de ridders op het optreden van de monniken, zoals deze ons door de mirakelschrijver zijn overgeleverd. Wederom valt hierin een grote diversiteit te bespeuren, die het relaas geloofwaardig maakt. Er zijn ridders die maar al te graag tot verzoening bereid zijn, en er zijn er die zich tot het uiterste blijven verzetten. Een voorbeeld van de eerste categorie wordt gevormd door de circa vijfhonderd *milites* die de processie van de monniken naar Lissewege volgden. Zij leken massaal gebruik te willen maken van de geboden mogelijkheid tot verzoening: de kloosterlingen waren er de hele dag mee in touw. Ook in Oostburg was geen sprake van tegenstand. De aankomst van de monniken verlostte de ridders aldaar uit een ernstige impasse in hun eigen onderhandelingen. Het is mijns inziens waarschijnlijk dat de aanwezigheid van de vreemdelingen met hun relieken voor een groot aantal twistenden een gunstige situatie creëerde, waarin zij hun conflicten konden oplossen en onderhandelingen tot een effectief einde konden brengen. Hierop duidt ook het gedrag van de moordenaar van het gezin van Bonifacius. Hij had al eerder door middel van afgezanten tot een vergelijk willen komen, maar had dit niet gewaagd. In de aanwezigheid van de monniken zag hij zijn kans schoon.

Uit de meest dramatische scènes, waarin de kloosterlingen zich gedwongen zagen om tot manipulaties met de relieken over te gaan, wordt duidelijk hoe sterk hun gedragscode zich onderscheidde van die der ridders waarmee zij in aanraking kwamen. Het gedrag van de kloosterlingen lijkt soms een serie variaties op het thema van de nederigheid: zij smeekten nederig om vergiffenis voor de moordenaars, zij steunden een boetvaardige ridder bij zijn vernederend verzoek om mededogen en zij vernederden hun heilige om beslissingen te forceren. De trefwoorden van de mirakelschrijver zijn in dit opzicht veelzeggend: *humilitas*, *pietas*, *misericordia*, *pax*, *concordia*. Dit zijn sleutelbegrippen uit de sfeer van het Benedictijnse kloosterleven (De Jong 1981:58-59). Uit hun gepacificeerde, sacrale domein hebben de kloosterlingen niet alleen hun heilige geëxporteerd, maar ook hun idealen van nederigheid, mededogen en vrede. Zij trachtten deze idealen in de wereld van de militaire elite te introduceren, die echter andere normen hanteerde: moed, kundigheid in het vechten, het vermogen voor zichzelf en de

zijn op te komen, om zijn gezag in een schare van volgelingen te handhaven. Deze eigenschappen waren voor ridders noodzakelijk om hun eer te bewaren. Ook op dit punt biedt Hariulf van Oudenburg boeiende aanvullende gegevens. Toen Lange Willem, een *miles strenuus*,⁸ op de markt van Torhout tevergeefs trachtte zijn vijand te doden, werd hij door graaf Robrecht (1071-1093) bestraffend toegesproken. Volgens Hariulf kapittelde Robrecht zijn vazal niet alleen vanwege zijn ongeoorloofd gebruik van geweld – hij verbrak de grafelijke marktvrede – maar ook vanwege de mislukking van zijn aanslag:

Ik verbaas me over jouw overmoed, maar nog meer ben ik ontzet over je onhandigheid. Als je hem dan niet wilde sparen, waarom schaamde je je niet hem zo kinderachtig te verwonden? Alsof een vrouwenhand, niet een vaste mannenhand hem de hersens insloeg.⁹

Een fysieke kracht waren in dit milieu onlosmakelijk met elkaar verbonden (Cf. Blok 1980). De kloosterlingen beschouwden deze houding echter als *superbia*, de zonde der hoogmoed. De tegenstelling *humilitas-superbia* is een steeds weerkerend thema in de kerkelijke literatuur van deze periode (Little 1971:16-22). Het zelfbewustzijn van de aristocratie werd door clericale auteurs als hoogmoed gekenschetst en verworpen (Künzel 1981:401-404). Ook de monnik van Lobbes slingert de Oostburgse ridders deze beschuldiging naar het hoofd: omdat zij trots en overmoedig waren, mislukten hun onderhandelingen.

Er zijn tekenen dat de kloosterlingen er soms in slaagden hun idealen tot de militaire elite te laten doordringen, maar het gaat daarbij in de mirakels van de heilige Ursmar nog maar om een pril begin. De berouwvolle ridder, die om mededogen smeekt, is in de bronnen van de twaalfde en dertiende eeuw een bekende figuur geworden (Vogel 1969:31-36; Maso 1980:236-237). In Lissewege in 1060 werd hij echter nog ervaren als een nieuwlichter. De *novitas* van zijn optreden bracht zowel Robert als de overige *milites* in grote verwarring. Men wist niet goed wat men met de situatie aan moest. Roberts rol als aanvoerder eiste van hem dat hij een moord op twee van zijn volgelingen niet ongewroken liet, terwijl de kloosterlingen het tegenovergestelde van hem eisten. Op vergelijkbare wijze doorkruisten zij met hun interventie Hugo's eigen conflictregeling binnen zijn *familia*. Hugo wilde zijn ongehoorzame vazal straffen, maar de monniken van Lobbes zetten hem daarbij de voet dwars en brachten zo het gezag van de kasteelheer in gevaar. Beide aanvoerders werden door de komst van de kloosterlingen in ernstige moeilijkheden gebracht.

7. Conclusie

De mirakels van de heilige Ursmar tonen ons een slechts gedeeltelijk gepacificeerde samenleving, waarin 'privé-geweld' aan de orde van de dag was. Het is echter

zeer de vraag of voor de leden van een dergelijke samenleving, zoals Elias betoogt, de beheersing van hun hartstochten niet noodzakelijk en ook niet nuttig was. Allereerst blijkt uit het relaas van de mirakelschrijver hoe lokaal en gericht de gewelddadigheid was, ook in de onherbergzame Vlaamse kustvlakte. Er was geen sprake van een alom tegenwoordige agressie, waartegen allen voortdurend in het geweer moesten komen. De conflicten speelden zich af binnen het milieu van de *milites* en bleven hiertoe ook beperkt. In Oostburg waren het uitsluitend de twistende ridders die hun huis niet meer durfden te verlaten zonder een legertje om zich heen. Anderen konden dit kennelijk wel zonder bezwaar doen. Het was ook mogelijk om buiten de strijd te blijven, getuige het optreden van neutrale personen (*immunes*) in Strazeele. De kloosterlingen zelf konden ongehinderd reizen en zich onbedreigd temidden van de strijdende partijen begeven. Niets wijst erop dat zij militaire bescherming genoten. Men moet ermee rekening houden dat ook in een samenleving die in haar algemeenheid als gewelddadig gekenschetst kan worden, grote lokale verschillen in het niveau van geweld bestaan.

Ook is het twijfelachtig of men zo iets als ongeremde, spontane aanvalslust mag veronderstellen bij de *milites*, die toch voortdurend in gewelddadigheid verwickeld raakten. De mirakelschrijver werpt een ander licht op deze zaak. Wanneer we het incident in Blaringhem onder de loupe nemen, zien we twee *iuvenes* die in een hevige woordenstrijd verwickeld zijn geraakt. Zij hebben zich door hun heer laten verzoenen, maar één van hen – die van lagere afkomst was – kon de hem aangedane belediging niet verkroppen. Hij droeg zijn wrok in het geheim met zich mee. Pas toen hij er zeker van was dat zijn heer voor langere tijd afwezig was, sloeg hij zijn slag. Een zeker vermogen tot berekening en zelfbeheersing kan men hem niet onzeggen. De overige leden van het garnizoen wilden hem na zijn moord inderdaad direct uit de kerk sleuren en doden. Ging het hier om een plotselinge opwelling van aanvalslust, of was hier sprake van agressie tegen een parvenu, die beter kon vechten dan de ridders van hogere afkomst en tegen wie men om die reden reeds lang wrok koesterde? Was dit de achtergrond van de twist tussen de twee *iuvenes*? We weten het niet, maar de precieze beschrijving van de standsverschillen tussen beide ridders doet vermoeden dat deze iets met de kwestie uitstaande hadden. De schrijver vond dat hun gedrag van jeugdige onbezonnenheid getuigde. Kennelijk verwachtte hij van ouderen een meer bezonnen houding. Aan deze verwachtingen beantwoordde de onderbevelhebber van het kasteel. Hij wist door tactisch optreden de zaak in de hand te houden, totdat Hugo was teruggekeerd. Dit is slechts één van de vele pogingen tot bestand en verzoening die ook in de kring der *milites* gaande waren. Ontbrak het de Oostburgse ridders bij hun langdurige en moeizame onderhandelingen aan 'Langsicht'? Juist hun koelbloedige gemarchandeer over verschuldigde weergelden wekte de weerzin van de monniken van Lobbes. Ook het leven in een gewelddadig milieu zal op gezette

tijden zelfbeheersing en een vooruitziende blik geëist hebben, niet alleen bij onderhandelingen, maar ook in het gevecht (vgl. de bijdrage van A. Blok aan dit nummer). Volgens Hariulf verweet graaf Robrecht zijn vazal een gebrek aan militaire vaardigheid. Bij zijn onbehouden aanval op zijn tegenstander had hij zich gedragen als een vrouw of een kind; in plaats van zijn zwaard met vaste mannenhand te voeren, sloeg hij mis. Zelfbeheersing was voor deze *militēs* wel degelijk nuttig en noodzakelijk, zelfs op momenten dat zij tot de aanval overgingen.

Dit zal *a fortiori* voor de aanvoerders hebben gegolden. Zij moesten conflicten binnen hun legers regelen en beheersen, en hun gezag weten te handhaven. Hiervoor hadden zij hun eigen methoden, van al dan niet gewelddadige aard. De kloosterlingen stelden hier hun eigen, afwijkende methode van conflictbeheersing tegenover. De dwang die zij hierbij uitoefenden was zeer complex. Zij verwachtten bij zowel Hugo als Robert een groot ontzag voor de relieken en speculeerden hierop. Hun sterke pressie stuitte op al even hevige weerstand: beide aanvoerders geraakten in tweestrijd. Hun normale optreden, gedicteerd door de vanzelfsprekende gedragscode van hun milieu, kwam in conflict met hun al even diep gewortelde angst voor de macht van het sacrale. Dit conflict wekte bij hen zelf en de omstanders hevige emoties op. Hiertoe behoorde ook schaamte.¹⁰ Elias heeft dit gevoel omschreven als 'een conflict van het individu met dat deel van zichzelf dat de maatschappelijke mening representeert' en acht het kenmerkend voor de leden van een 'geciviliseerde' samenleving (Elias 1969 II: 398). Het lijdt echter geen twijfel dat ook bij deze legeraanvoerders de maatschappelijke mening sterk verinnerlijkt was. Deze eiste enerzijds dat zij hun leidersrol vervulden en ongehoorzame soldaten straffen, anderzijds dat zij de heilige niet zouden beledigen door zich tegen zijn wensen te verzetten.

Twee modellen van conflictbeheersing stonden in elfde-eeuws Vlaanderen tegenover elkaar. We zien dat inderdaad, zoals Elias stelt, het christendom voor de militaire elite een andere lading had dan voor clericalen. Voor de kloosterlingen was nederigheid een centrale waarde, zonder welke een werkelijke vrede niet tot stand kon komen. De manifeste weerbaarheid, die voor de militairen eer en zelfrespect met zich meebracht, werd door hen als *superbia* veroordeeld. Er bestond echter ook overeenkomst tussen de opvattingen in beide milieus. Men deelde een groot ontzag voor de vertegenwoordigers van de 'strafende und beglückende Allmacht Gottes', de heiligen. Hiervan maakten de monniken, die deze vervaarlijke troeven in handen hadden, gebruik om hun type vredesregeling aan de *militēs* op te leggen.

Noten

1. Aan de vertaling van het begrip *miles* als 'ridder' kleven een aantal bezwaren. Het

woord 'ridder' heeft typisch laat-middeleeuwse, hoofse connotaties die in de elfde-eeuwse term *miles* afwezig waren. Bij gebrek aan een betere Nederlandse uitdrukking zal ik hier desondanks van 'ridders' spreken. Zie over de genese van het begrip *miles* vooral Batany 1976 en Duby 1973b.

2. Ik baseer mij voor deze samenvatting in hoofdzaak op het hoofdstuk 'Der gesellschaftliche Zwang zum Selbstzwang' (Elias 1969 II: 312-341).

3. Aan de complexiteit van de godsvredesbeweging kan ik hier onmogelijk recht doen. De meest uitvoerige documentatie hierover vindt men bij Hoffmann 1964. Een uitstekend overzicht wordt ook geboden door Cowdrey 1970 en door Poly en Bournazel 1980: 234-250.

4. *Quibus (...) officium non est in culpa, si deest peccatum in conscientia* (*Gesta ep. Cameracensium* III c. 52: 485). Zie over de positie van Gerard van Kamerijk vooral Duby 1978: 35-61 en Poly en Bournazel 1980: 254-256.

5. Volgens een contemporaine anekdote voegde graaf Karel de Goede (1119-1127) de abt van Sint-Bertijns de volgende woorden toe: 'Het is Uw taak voor mij te bidden, de mijne om de kerken te beschermen en te verdedigen' (Platelle 1971:123). Aanzetten tot deze conceptie van de grafelijke vrede zijn al in de elfde eeuw merkbaar; in de jaren 1083-1084 werd tijdens de markt te Torhout de *pax comitis* geschonden (Hariulfus, *Vita Arnulfi ep. Suessionensis* II c. 16: 1414).

6. De monniken vonden onderdak bij alle lagen van de bevolking. In Kassel overnachtten zij bij een marskramer (c. 7: 839), in een niet nader genoemde plaats bij de adellijke kasteelheer Baldradus (c. 15: 840), in St. Winoksbergen en Gent in bevriende kloostergemeenschappen (c. 8: 839; c. 18: 841). Zie over het gebruik van tenten c. 7: 839; c. 11: 840; c. 20: 841.

7. Op deze mogelijkheid werd ik door Benjo Maso geattendeerd. Zie in dit verband Duby 1973c: 218-219.

8. *Strenuus* is een stereotype uitdrukking om weerbaarheid aan te duiden. Zie hierover Künzel 1981: 401.

9. *Miror tuam temeritatem, sed plus horreo tuam tantam debilitatem; quandoquidem enim parcere noluisti, cur tam pueriliter ferire non erubuisti, ut manus feminea, non virilis dextra in ista cervice compareat* (Hariulfus, *Vita Arnulfi ep. Suessionensis* II c. 16: 1414).

10. Het gebruikelijke werkwoord waarmee in het middeleeuws Latijn 'zich schamen' wordt aangeduid, is *erubescere* of *rubeo*. In het onder noot 8 genoemde citaat is het eerste woord gebruikt; met betrekking tot Robert wordt de tweede uitdrukking gehanteerd: *Ad haec iuvenis coepit flere et tacere, multos colores inducere, modo pallere, modo rubere, et, dentibus stridens, contradicendo paene insanire* (c. 16: 841).

Geraadpleegde literatuur

- Ariès, P. (1960) *L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*. Paris.
- Batany, J. (1976) *Du Bellator au Chevalier dans le schéma des 'Trois Ordres'*. In: *La Guerre et la paix au Moyen Age*. Actes du 101e congrès nationale des Sociétés Savantes. Lille, 22-33.
- Blok, A. (1980) Eer en de fysieke persoon. In: *Tijdschrift voor Sociale Geschiedenis*, juni 1980, 211-230.
- Caenegem, R. C. van (1954) *Geschiedenis van het strafrecht in Vlaanderen van de XIe tot de XIVe eeuw*. Brussel.
- Cowdrey, H. E. J. (1975) The Peace and the Truce of God in the eleventh century. In: *Past and Present* 46, 42-67.
- Duby, G. (1973a) Les laïcs et la paix de Dieu. In: *Hommes et structures du moyen age. Recueil*

- d'articles*. Paris, La Haye 1973, 227-241.
- Duby, G. (1973b) Les origines de la chevalerie. In: *ibid.* 325-342.
- Duby, G. (1973c) Les 'jeunes' dans la société aristocratique dans la France du Nord-Ouest au XIIe siècle. In: *ibid.* 213-226.
- Duby, G. (1978) *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*. Paris.
- Elias, N. (1969) *Über den Prozess der Zivilisation*. 2. Aufl., 2 Bde. Bern en München.
- Gaiffier, B. de (1932) Les revendications de biens dans quelques documents hagiographiques du XIe siècle. In: *Analecta Bollandiana* 50, 124-138.
- Ganshof, F.-L. (1957) La Flandre. In: F. Lot en R. Fawtier (eds.) *Histoire des institutions françaises du Moyen Age* t. I, Paris, 343-426.
- Geary, P. (1979a) L'Humiliation des saints. In: *AESC* 1979, 27-42.
- Geary, P. (1979b) La coercion des saints dans la pratique religieuse médiévale. In: *La culture populaire au Moyen Age* (ed. P. Boglioni), Montréal, 147-161
- Gesta episcoporum Cameracensium*, ed. C. Bethmann, MGH SS VII, 402-489.
- Goudsblom, J. (1977) Responses to Norbert Elias's work in England, Germany, the Netherlands and France. In: *Human Figurations*, Essays for Norbert Elias, Amsterdam, 37-97.
- Hariulfus Aldenburgensis, *Vita Arnulfi ep. Suessionensis*, Migne PL 174, 1371-1438.
- Héliot, P. en M. L. Chastang (1964 en 1965) Quêtes et voyages de reliques au profit des églises françaises du Moyen Age. In: *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 59, 789-822 en 60, 5-32.
- Hermann-Mascard, N. (1975) *Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit*. Paris.
- Hoffmann, H. (1964) *Gottesfriede und Treuga Dei* (Schriften der Monumenta Germaniae Historica 20). Stuttgart.
- Jong, M. de (1981) Claustrum versus saeculum. Opvoeding en affectbeheersing in een Karolingische kloostergemeenschap. In: *Symposion* III/1,2, 46-65.
- Künzel, R. E. (1981) Beeld en zelfbeeld van de aristocratie. In: *Algemene Geschiedenis der Nederlanden* I. Bussum, 399-406.
- Lemarignier, J.-F. (1976) Paix et réforme monastique en Flandre et en Normandie autour de l'année 1023. In: *Droit privé et institutions régionales*. Etudes offertes à Jean Yver. Paris, 443-468.
- Little, L. K. (1971) Pride goes before Avarice: Social Change and the Vices in Latin Christendom. In: *American Historical Review* 46, 16-49.
- Little, L. K. (1979) La morphologie des maledictions monastiques. In: *AESC* 1979, 43-60.
- Maso, B. (1980) Wetenschappelijkheid als stijlfiguur. Over Paul Kapteyns Taboe, Machten Moraal in Nederland. In: *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift* 7, 222-257.
- Miracula S. Ursuari in itinere per Flandriam facta*, ed. partim O. Holder-Egger, MGH, SS XV, 2, 837-842. Volledig in AASS Aprilis II, 570-575.
- Moreau, E. de (1945) *Histoire de l'Eglise en Belgique*, t. II. Bruxelles.
- Platelle, H. (1971) La violence en Flandre et ses remèdes au XIe siècle. In: *Sacris Erudiri* 20, 101-171.
- Poly, J.-P. en E. Bournazel (1980) *La mutation féodale, Xe-XIIe siècles* (Nouvelle Clío 16), Paris.
- Strubbe, E. (1962) La Paix de Dieu dans le nord de la France. In: *La Paix*, Recueils... Jean Bodin XIV, Bruxelles, 489-501.
- Vogel, C. (1969) *La pécheur et la pénitence au Moyen Age*. Paris.
- Warichez, J. (1909) *L'Abbaye de Lobbes depuis les origines jusqu'en 1200*. Paris.
- Warlop, E. (1975) *The Flemish Nobility before 1300*, t. I. Kortrijk.