

economische geschiedenis van 'Friesland' in de vroege middeleeuwen dat De Langen vrijwel onbelicht laat.

Beide auteurs verdienen complimenten voor de verzorging van de illustraties. Vooral de kaarten en plattegronden munten uit door overzichtelijkheid en ogen bovendien bijzonder fraai. Op dat punt kunnen wij, historici, nog veel leren van archeologen en historisch-geografen.

P. C. M. Hoppenbrouwers

C. M. A. Caspers, *De eucharistische vroomheid en het feest van sacramentsdag in de Nederlanden tijdens de late middeleeuwen* (Dissertatie Utrecht 1992, Miscellanea Neerlandica V; Leuven: Peeters, 1992, xiv + 320 blz., Bf 1400,-, ISBN 90 6831 424 6).

Het uitgangspunt van Caspers is dat het onderzoek naar de middeleeuwse eucharistische vroomheid veel heeft geleden onder post-reformatorische en post-tridentijnse opvattingen, en dat het daarom noodzakelijk is het verschijnsel in zijn historische context te bestuderen. Zijn doel is 'herijking van een stuk geschiedschrijving' (*sic*; 5) door 'het vervaardigen van een samenhangend beeld van de genese en verdere ontwikkeling van de eucharistische vroomheid in de Nederlanden tot ca. 1500' (3).

In hoofdstuk I schetst Caspers de ontwikkeling van die vroomheid tot en met de invoering van Sacramentsdag. Hij gaat daarvoor terug tot de karolingische tijd, naar de Eerste Avondmaalstrijd, een debat tussen Paschasius Radbertus en Ratramnus. De eerste, wiens opvatting triomfeerde, formuleerde het zogenaamd 'eucharistisch credo', waarin *depresentia realis* van Christus in het sacrament werd beleden. Dit leerstuk kreeg zijn volle betekenis eerst na omstreeks 1050, ten tijde van de Tweede Avondmaalstrijd, vooral gericht tegen Berengarius. Geleidelijk groeide een consensus, die uitmondde in de transsubstantiatieleer, vastgelegd bij het Vierde Lateraans concilie (1215). Behalve in dit theologisch debat kreeg de eucharistische vroomheid ook vorm door liturgische vernieuwingen, zoals de elevatie van de hostie in de mis, en het toedienen van het *viaticum* aan stervenden, waarbij hen tevens het eucharistisch credo werd afgenomen. Belangrijk was verder de ontwikkeling van de idee dat men het sacrament niet noodzakelijk materieel hoefde te nuttigen, maar dat men ook geestelijk kon communiceren.

Vervolgens stelt Caspers de vraag hoe de eucharistische vroomheid gemeengoed werd 'voor de brede laag van het gelovige volk'. Hij spitst zijn betoog toe op 'vrome vrouwen en haar herders', omdat over hen relatief veel informatie beschikbaar is. Vooral onder begijnen en cisterciënzerinnen in de Zuidelijke Nederlanden heeft deze vroomheid volgens de auteur een 'krachtige verbreiding en ontwikkeling' gevonden (57). Omdat begijnen niet in claustrale gemeenschappen leefden, zou hun vroomheid uitstraling hebben gehad naar het volk. Hoe deze beïnvloeding in haar werk ging, blijft helaas onuitgewerkt.

In 1246 werd op instigatie van Juliana van Cornillon — volgens Caspers augustines (36), al lijkt het laatste woord daarover nog niet gesproken — in het bisdom Luik Sacramentsdag ingevoerd. Dit initiatief werd in 1264 overgenomen door paus Urbanus V, Jacob van Troyes, voordien aartsdiaken van Kempenland. Echt populair werd het feest pas toen het in 1317 door Johannes XXII werd opgenomen in de *Clementinae*. Caspers betoogt dat de argumentatie voor de invoering niet in de eerste plaats was geïnspireerd door Thomas van Aquino, zoals wel is beweerd, maar — mogelijk wel via Thomas — door het Zuidnederlandse 'begijnenmilieu', waartoe Juliana en haar medestanders naar mijn smaak wat al te gemakkelijk worden gerekend.

Het tweede hoofdstuk is gewijd aan de uiterlijke kanten van de viering van Sacramentsdag. De processie die bij deze gelegenheid werd georganiseerd, was in veel plaatsen het hoogtepunt van

het kerkelijk jaar. Stadsbesturen, leken dus, bemoeiden zich actief met de organisatie. De processie kon de plaatselijke eenheid bevorderen, maar ook de sociale rangorde beklemtonen, zoals in diverse recente studies is betoogd. Caspers legt daarentegen meer nadruk op religieuze aspecten, als spelen, prediking en andere catechetische activiteiten. Veel werk maakt de auteur van het onderzoek naar het theoforisch karakter van de Sacramentsprocessie. Hij bestrijdt de opvatting dat deze ommeegang in dit opzicht uniek was, en toont aan dat ook het brengen van het *viaticum* aan stervenden theoforisch was, zij het dan 'verhuld'. Caspers gaat zelfs zo ver om te beweren dat de eucharistische vroomheid in de late middeleeuwen meer is gevoed door die zogenaamde 'kleine processie' dan door de Sacramentsprocessie. Dit staat enigszins op gespannen voet met de bewering in de inleiding dat deze vroomheid was samengeballd in het feest van Sacramentsdag.

Het derde hoofdstuk is bedoeld als tegenwicht voor het tweede, want nu staat de innerlijke beleving van de eucharistische vroomheid centraal. Caspers behandelt achtereenvolgens de catechese, exemplen, preken, gebeden en meditaties over de vruchten van de eucharistie. In een aparte paragraaf analyseert hij enkele meer omvangrijke werken, die naar zijn, niet nader beargumenteerde mening bedoeld waren voor een groter publiek: de *Spiegel der sondert*, Gersons *Doctrinal aux simples gens* en Dire van Delfts *Tafel van den kersten gelove*. Opvallend is dat Van Oostroms held Dire van Delft het nogal moet ontgelden; hij was volgens Caspers een 'weinig diepzinnig compiler' (213) en maakte zich schuldig aan theologische 'blunders' (207).

In de laatste paragraaf van dit hoofdstuk onderzoekt Caspers wanneer sprake was van waardige communie, hoe geestelijke en sacramentele communie zich tot elkaar verhielden, en hoe vaak men diende te communiceren. Hij beperkt zich opnieuw tot de richtlijnen, zonder te proberen licht te werpen op de praktijk, bij voorbeeld ten aanzien van de communiefrequentie. De auteur besluit met de constatering dat in de late middeleeuwen de eucharistische vroomheid was gericht op het 'voorbereiden op, doen van en innerlijk verwerken van waardige communie' (228), zowel geestelijk als sacramenteel.

Met die definitie formuleert Caspers een ideaalbeeld, en hiermee had hij zijn boek kunnen besluiten. Zo'n omschrijving laat immers geen ruimte voor de in het vierde en laatste hoofdstuk behandelde sacramenten van mirakel. Die stonden — naar de auteur al aan het begin van dat hoofdstuk stelt — niet in het teken van de communie, maar hadden veel weg van 'gewone' relikwieënculten. Het sacrament werd er niet in de eerste plaats aanbeden met het doel te communiceren, maar aangeroepen ter verlossing van aards onheil. In de tweede paragraaf, met de wat krom geformuleerde titel 'De laatmiddeleeuwse theologie en vroomheid over de mirakelculten', laat Caspers zien dat de kerkelijke overheid en theologen sceptisch, maar niet volledig afwijzend stonden tegenover dit verschijnsel. Hij vraagt zich af of de verering van het sacrament als relikwie wijst op een onzuiver gehalte van de volksvroomheid, maar antwoordt ontkennend. 'Werd een pelgrimstocht ondernomen door *velen ...*, het geloof dat het Sacrament (steeds opnieuw) onmisbaar was om het eeuwig heil te verwerven leefde *bij allen* gedurende hun gehele levensloop vanaf de jaren des onderscheids' (262). Graag had ik in de noot bij deze verstrekkende bewering het bewijs gezien, in plaats van een verwijzing naar een artikel over het vaststellen van de jaren des onderscheids door kerkelijke overheden.

Caspers stelt in zijn slotbeschouwing terecht vast dat zijn studie 'is uitgelopen op een pleidooi voor de 'christelijke middeleeuwen' (276). Dat pleit heeft hij niet in zijn voordeel kunnen beslechten. Hij onderzoekt zijn bronnen — voor het merendeel afkomstig van geestelijken — vooral op hun theologische merites. Dit doet hij kundig en meestal ook helder, zij het niet altijd even fraai geformuleerd. Maar wat er van alle, vaak uiterst spitsvondige denkbeelden van

religieuze leidlieden nu werkelijk terecht kwam bij de eerder genoemde 'brede laag van het gelovige volk', wordt uit deze studie niet veel duidelijker.

G. Verhoeven

J. A. Kossmann-Putto, *Het heimelijk gerecht. Het Westfaalse veemgerecht en de Noordelijke Nederlanden in de late middeleeuwen* (Middeleeuwse studies en bronnen XXXI; Hilversum: Verloren, 1993, 246 blz., f45,-, ISBN 90 6550 247 5).

Met dit boek beoogt de schrijfster zowel een—min of meer compleet—beeld te geven van het optreden van de Westfaalse (ergo: Nedersaksische) Vrijgraven en hun graafschapsrechten 'in het tegenwoordige Nederland', als een beter inzicht te verstrekken in aard en functie van dit optreden en in de betekenis daarvan voor de rechtsbedeling (7). Beide oogmerken zijn ruimschoots verwezenlijkt. In Bijlage I worden 134 in de meest verspreide bronnen opgespoorde processen waarbij 'Nederlanders' als klager of aangeklaagde betrokken waren, opgesomd (170-208). Het oudste dateert uit 1339, het jongste (Maastrichtse) uit 1527, maar meer dan drie kwart stamt uit de vijftiende eeuw, de glorie tijd van de Westfaalse veemstoelen. De vindplaats(en) van de archivalia en de over ieder geding handelende literatuur worden telkens vermeld. Drie andere bijlagen behelzen lijsten van 'Vrijschepenen in Nederlandse processen' en 'Vrijgraven' en 'Vrijstoelen', betrokken bij Nederlandse geschillen (209-231). Ook in de tekst van het boek valt de nadruk op de vijftiende eeuw. Op hoofdstuk 1, getiteld 'Inleiding en oudste periode' (9-38), volgen II: 'De vijftiende eeuw, de bloeitijd van het veemgerecht. Geschillen van niet-civielrechtelijke aard' (39-72) en III: 'Geschillen over erfenis, koopmansschuld en onbekende aangelegenheden, voornamelijk uit de vijftiende eeuw' (73-108). Hoofdstuk IV, 'Afscherming' (109-130), bestrijkt weerom de vijftiende eeuw. Daarin vonden immers de hervormingen van de vrijrechtspraak door de Duitse koningen hun beslag, de door Sigismund geëntameerde 'Reformatie van Arnberg' (1437) en de onder Frederik III door de Rijksdag vastgestelde 'Reformatie van Frankfort' (1442), maar werd ook aan 'Nederlandse' zijde door diverse steden een en ander ondernomen om aan heer inwoners de gang naar de vrijgerechten te bemoeilijken. In de zogenoemde Landbrief van 1457 kwamen bisschop David van Bourgondië en de steden van Salland en Vollenhove overeen, dat geen onderzaat aan deze zijde van de IJssel een andere zou mogen vervolgen voor een uitheemse rechtbank, geestelijk of wereldlijk. Aannemelijk is dat hier aan de vrijgerechten gedacht werd (115). De regeling werd in 1478 ook over Twente uitgebreid; dan is sprake van 'het uitheemse en heimelijke gerecht' (118). Dat zo'n document de Westfaalse Vrijgraven en hun rechtbanken tot niets verplichtte, staat wel vast. Zij spraken recht 'onder koningsban' en ontleenden hun gezag aan de koning zelf (19). Een rijkswet als de Reformatie van Frankfort (onderdeel van de Landvredesverordening) bond hen natuurlijk wèl; daarin was bepaald dat, wanneer een gedagvaard persoon bereid was het conflict te laten berechten door zijn heer of zijn gewone rechteren deze daarvan de Vrijgraaf op de hoogste stelde, de laatste van vervolging diende af te zien. Een klager kon een door de tegenpartij voorgestelde arbitrage door diens eigen landsheer dus niet gemakkelijk meer afwijzen (113). De Overijsselse steden beriepen zich meestal op de Reformatie, Deventer liet haar zelfs door de Paus bevestigen. De Vrijgraven zullen daarvan niet onder de indruk zijn geweest: volgens de door hen gevolgd Saksenspiegel had de keizer het wereldlijk zwaard en kon de paus het landrecht niet aantasten (116 noot 22, herhaald op 120). Merkwaardig is dan dat men zich in Overijssel inderdaad wèl voor arbitrage tot de bisschop wenden, doch dat partijen in Gelre de — zich nadrukkelijk presenterende—hertog meden (121-125). Mevrouw Kossmann constateert overigens dat deze