

Godsvrede: feit of fictie?

Een discussie en verantwoording van historiografische terminologie omtrent de godsvrede in Frankrijk in de tiende en elfde eeuw.

Onderzoekseminar III: Geweld en Religie in de vroege Middeleeuwen, 400-1200.

Jonathan Fink-Jensen, 3483649

Docent: Rob Meens

18-06-2012

Inhoudsopgave

Inleiding	pag. 3
Hoofdstuk 1: Historiografische ontwikkelingen	pag. 9
Hoofdstuk 2: Ontstaan en verspreiding van de godsvredebeweging	pag. 18
Hoofdstuk 3: Bronnenonderzoek	pag. 25
Conclusie	pag. 32
Literatuurlijst	pag. 34

Inleiding

De middeleeuwen en geweld lijken onlosmakelijk met elkaar verbonden te zijn. Middeleeuwse schrijvers als Gregorius van Tours, Thietmar van Merseburg en Galbert van Brugge schroomden niet om geweldplegingen tot in detail te beschrijven. Diefstal, moord, veldslagen en belegeringen lijken eerder regel dan uitzondering te zijn in het dagelijks leven van de gemiddelde middeleeuwer. De vraag dringt zich echter op of wij de middeleeuwen wel recht doen als wij deze tijd beschrijven als een gewelddadig tijdperk. Naast het feit dat in veel geschreven bronnen uit onze tijd ook geweldplegingen voorkomen, mogen we niet uit het oog verliezen dat onze normen omtrent geweld anders zijn dan die van duizend jaar geleden.¹ Beschrijvingen van geweld die op ons gruwelijk en primitief overkomen vielen toen wellicht binnen de grenzen van het toelaatbare. Bij onderzoek naar geweld in de middeleeuwse samenleving is de vraag hoe gewelddadig de middeleeuwen waren dan ook veel minder relevant dan de vraag hoe de middeleeuwen gewelddadig waren.² In plaats van de 'gewelddadige middeleeuwen' als een pleonasme te beschouwen kunnen we ons beter richten op de manier waarop geweld beschreven werd, welke normen er schuilgingen achter het gepleegde geweld en wie deze normen bepaalde of probeerde te sturen.

Binnen dit kader is de zogenaamde godsvredebeweging die vanaf het eind van de tiende eeuw in delen van Europa opkwam erg interessant. Kerkelijke leiders wendden zich in deze periode steeds vaker tot patroonheiligen en de plaatselijke bevolking om vrede veilig te kunnen stellen. Bisschoppen riepen in samenspraak met andere geestelijken en hoge edellieden concilies bijeen waarin afspraken werden opgesteld omtrent het gebruik van geweld. De heiligen werden als getuigen en representanten van God opgeroepen, terwijl de plaatselijke bevolking in groten getale toestroomde dankzij de aanwezigheid van zoveel relieken. De edellieden, de vechters van de samenleving, legden vervolgens een vredeseed af.³ De samenwerking tussen deze verschillende groepen en de samensmelting van de normen van deze groepen achter het gebruik van geweld waren tijdens de middeleeuwen echter lang niet zo vanzelfsprekend als deze korte beschrijving doet geloven. Het is bijvoorbeeld nog maar de vraag of we wel kunnen spreken van een eenduidige beweging. Waarom gaan historici er vanuit dat er zoiets als een godsvredebeweging was? Wat was het doel van de concilies die bijeen geroepen werden? Waarom werd het initiatief door geestelijke leiders genomen? Wie waren er aanwezig bij de concilies? Werden de afspraken nagekomen?

¹ Warren Brown, *Violence in medieval Europe* (Harlow, 2011) 3.

² Brown, *Violence*, 5.

³ Thomas Head en Richard Landes (red.), *The Peace of God. Social violence and religious response in France around the year 1000* (Londen, 1992) 2.

Voordat we antwoord kunnen geven op deze vragen is het belangrijk om eerst te kijken naar de rol die geweld speelde in de eeuwen voordat de godsvredebeweging op zou zijn gekomen.

Geweld in de middeleeuwen was persoonlijk, direct en intuïtief. De beweegredenen om tot gewelddadige acties over te gaan konden uiteenlopen van woede, schaamte en wraakgevoelens tot liefde, trots en het verlangen naar gerechtigheid en eer.⁴ Deze beweegredenen op zich zeggen echter nog niks over de rol van geweld in de samenleving. Veelzeggender zijn de normen aan de hand waarvan geweld goed- of afgekeurd werd. Een van de meest opvallende overeenkomsten tussen de verschillende middeleeuwse beschrijvingen van geweld is de afwezigheid van een algemene afwijzing en afkeuring van geweld. Geweld in zichzelf werd niet als goed of fout beschouwd. Om te bepalen wanneer geweld goed of fout was werd gekeken naar de geweldpleger, het slachtoffer en de achterliggende motieven.⁵ Desalniettemin zijn er toch twee, soms conflicterende, normen te onderscheiden die schuilgingen achter het toepassen van geweld in de middeleeuwen. De eerste norm legitimeerde een gewelddadige reactie op schade of beledigingen aan het adres van een persoon. De tweede norm maakte het gebruik van geweld ondergeschikt aan de behoeften en belangen van de vorst of heerser.⁶ De tweede norm trad vooral naar voren zodra een vorst relatief veel macht had. De eerste norm, daarentegen, trad vooral sterk naar voren op het moment dat er geen sterk centraal gezag heerste. We mogen echter niet uit het oog verliezen dat er altijd een onderscheid bestond tussen verschillende standen in de samenleving. Hoewel boeren zeker niet weerloos waren, hadden edelen duidelijk meer machtsmiddelen tot hun beschikking.⁷ Een edelman die zijn eigen boer afranselde had weinig te vrezen. Zodra hij echter de boer van een andere edelman geweld aandeed kon hij een gewelddadige reactie verwachten. Het verschil in deze twee situaties was niet dat de ene boer meer waard was dan de ander, maar simpelweg dat de edelman nu het 'bezit' en daarmee de eer van een andere edelman aangetast had. Een laatste opvallende algemene constatering wat betreft geweld in de middeleeuwen is de rol van religie. Hoewel er zo nu en dan pogingen vanuit de kerk werden ondernomen om het gebruik van geweld te beperken, werd geweld zeker niet altijd afgewezen door geestelijken. Sterker nog, geweld was ook voor God en Zijn medestrijders (heiligen, geestelijken) een middel dat ingezet kon worden. De manier waarop God en heiligen geweld gebruikten kon variëren van het bijstaan van bepaalde geweldplegers tot het direct en gewelddadig ingrijpen in conflicten. Hoewel bovenstaande beschrijving een vastomlijnde weergave lijkt te geven van 'de' middeleeuwer die aan de hand van enkele vaste normen wist te beredeneren wanneer geweld wel of niet geoorloofd was, kunnen we niet voorbijgaan aan het feit

⁴ Brown, *Violence*, 1.

⁵ *Ibidem*, 2.

⁶ *Ibidem*, 12.

⁷ *Ibidem*, 17.

dat er wel degelijk verschillen optraden in de manier waarop er over het gebruik van geweld werd nagedacht in de middeleeuwen. De term geweld zal in dit onderzoek dan ook enkel als werkbegrip worden gehanteerd.

Onze belangrijkste bron van informatie uit de zesde eeuw, bisschop Gregorius van Tours (ca. 538-594), geeft ons direct een mooie inkijk in de manier waarop er vanuit de kerk gekeken kon worden naar het gebruik van geweld in de samenleving. In Gregorius' beschrijvingen van gebeurtenissen komt duidelijk naar voren dat geweld zowel goed als slecht kan zijn. Slecht geweld doet schade aan goede en heilige mensen, terwijl goed geweld hen helpt. Slecht geweld brengt echter altijd goed geweld op gang, om het slechte weer recht te zetten.⁸ Niet alleen mensen maken gebruik van geweld: zowel God als de duivel maken ook gebruik van dit middel. God maakt soms zelfs gebruik van geweld dat door mensen wordt toegepast die daar misschien de verkeerde motivaties voor hebben.⁹ Om te bepalen of geweld legitiem was toegepast werd dan ook naar verschillende voorwaarden gekeken:

“(..) the way that this kind of violence is evaluated depends entirely on who is doing what to whom and why, and on the values and position of the reporter (..) the most brutal acts of violence among political rivals could, depending on the agent and the circumstances, either reflect the devil's handwork or be the means by which God's will was fulfilled.”¹⁰

De koning had als taak om de christelijke vrede te waarborgen. Om dit doel te bereiken was hij niet alleen zelf bevoegd om geweld te gebruiken maar kon hij ook de grenzen vaststellen waarbinnen geweld toegepast mocht worden door zijn onderdanen. Dit betekende echter niet dat de Merovingische vorsten uit de tijd van Gregorius er ook maar naar streefden om een monopolie op geweld te verwerven.¹¹

De verantwoordelijkheden van de vorst werden uitgebreid ten tijde van Karel de Grote. Hoewel nog steeds gedacht werd dat gewelddadige wraakneming als reactie op onrecht legitiem was en dat God zelf ook geweld gebruikt om kwaad te bestrijden, werd de rol van de vorst in het uitoefenen van deze wraak groter. Als Gods vertegenwoordiger had alleen de vorst nog het recht om dergelijke wraak te nemen. Karel delegiteerde gewelddadige wraakneming en maakte zichzelf en zijn medewerkers juridisch gezien tot het centrum van het rijk. Mensen die onrecht ondergaan

⁸ Ibidem, 35.

⁹ Ibidem, 35.

¹⁰ Ibidem, 45.

¹¹ Ibidem, 61.

hadden mochten niet zelf het heft in handen nemen maar moesten hun recht afdwingen via Karels medewerkers. Daarnaast wierp hij zichzelf op als beschermer van bepaalde groepen en instituten in de samenleving (armen, de kerk) door te stellen dat onrecht dat aan hen werd aangedaan als onrecht aan God werd beschouwd. Aangezien Karel Gods vertegenwoordiger was, was het Karels taak om dergelijk onrecht al dan niet met geweld te bestrijden.¹² Al deze hervormingen van Karel bleken op de lange termijn echter weinig impact te hebben. Na zijn dood liep de macht van de Frankische vorsten dusdanig terug dat het in de praktijk brengen van deze ambitieuze doelen niet haalbaar bleek. Desalniettemin bleef Karels houding ten opzichte van geweld en koninklijke macht voortbestaan en werden er in latere tijdperken wel pogingen gedaan hervormingen door te voeren naar het voorbeeld van Karel.¹³

Bij het bespreken van de elfde eeuw komt de eerdergenoemde godsvredebeweging naar voren. De Amerikaanse historicus Warren Brown beschrijft hoe geweld steeds meer als een probleem werd gezien in het West-Frankische rijk van de Capetingers. De koning had veel minder macht en mogelijkheden dan ten tijde van Karel de Grote en menig conflict werd dan ook op lokale schaal uitgevochten. In reactie hierop riepen geestelijken samen met hogere edellieden en met steun van de bevolking concilies en vergaderingen bij elkaar om op te treden tegen bepaalde vormen van geweld. Door het afleggen van een gemeenschappelijke eed en onder dreiging van excommunicatie werden verboden gelegd op het gebruik van geweld binnen kerken en werd er een verbod gelegd op het plunderen van kerkelijk- en boerenbezit zonder de schade te compenseren. Daarnaast werd vastgelegd dat onschuldige omstanders niet mochten lijden onder gewelddadige conflicten.¹⁴ Zoals we al zagen is het probleem met deze zogeheten godsvredebeweging echter dat het nog maar de vraag is in hoeverre we kunnen spreken van een nieuwe en uniforme beweging. Vergaderingen en concilies werden al eeuwenlang bijeen geroepen en ook de onderwerpen die besproken werden waren geenszins nieuw. Dat neemt niet weg dat we wel bepaalde normen omtrent het gebruik van geweld kunnen afleiden uit de besluiten die genomen zijn. Een opvallende constatering op dit gebied is de continuïteit van deze normen. Het grootste verschil met voorgaande tijdperken is de relatief beperkte macht van de koning.

“The attitudes towards violence that predominated in the eleventh century are the same that predominated in the sixth. They are also visible on the margins at the height of the Carolingian period, but already under Louis the Pious they are no longer marginal. It makes sense to assume, then, that

¹² Ibidem, 90.

¹³ Ibidem, 91.

¹⁴ Ibidem, 125.

the norms associated with the personal right to violence not only persisted but gradually gained strength as royal authority in the West waned throughout the late ninth and the tenth centuries, until they, like that associated norms of fidelity, became the dominant way of understanding power and order in a world that had by the turn of the first millennium changed profoundly.”¹⁵

Een ander noemenswaardig verschil met voorgaande eeuwen is de manier waarop naar geweld zelf gekeken werd. Uit de verslagen die van de vredesvergaderingen uit de tiende en elfde eeuw overgebleven zijn valt op te maken dat geweld steeds minder als moreel neutraal beschouwd werd. Net als seks werd het gebruik van geweld als een noodzakelijk kwaad beschouwd dat zo veel mogelijk vermeden moest worden.¹⁶ De rol van de kerk in deze beeldvorming lijkt onmiskenbaar gezien de belangrijke functie van geestelijken tijdens de vergaderingen.

In een poging de godsvredebeweging in Europa nader te verklaren zal er antwoord worden gegeven op een aantal vragen. Allereerst zal er gekeken worden naar de historiografische ontwikkeling van het begrip godsvredebeweging. Hoewel het begrip wijd verbreid is en vaak wordt toegepast binnen de geschiedschrijving is er zeker veel discussie geweest over de vraag hoe bruikbaar het begrip is. Om tot een antwoord op deze historiografische vraag te komen zal er gebruik gemaakt worden van enkele historiografische overzichtsartikelen.¹⁷ Vervolgens, en aansluitend op de vorige vraag, zal gekeken worden naar de ontwikkeling van de godsvredebeweging. Zelfs als er geen sprake was van een uniforme beweging kunnen we onderzoeken welke ontwikkelingen andere historici hebben ontwaard en welke waarde we hier aan moeten hechten. Beschrijvingen van hoe de godsvrede ontstaan zou zijn en zich ontwikkeld zou hebben worden door meerdere historici gegeven.¹⁸ Om wat specifieker te kunnen kijken naar besluiten die werden genomen tijdens de concilies zullen we vervolgens enkele concilies de revue laten passeren. Van de concilies van Charroux (989), Poitiers (1000/14) en Elne-Toulouges (1027) zijn Engelse vertalingen beschikbaar.¹⁹ Aan de hand van deze verslagen zal een vergelijking worden gemaakt met de *capitularia* die door Karel de Grote in 802 zijn uitgevaardigd. De vergelijking zal zich vooral richten op de onderwerpen

¹⁵ Ibidem, 126.

¹⁶ Ibidem, 128.

¹⁷ Bijvoorbeeld: Frederick Paxton, 'History, historians, and the peace of God' in: Head en Landes (red.), *The Peace of God*. 21-40.; Elmer Wadle, 'Gottesfrieden und Landfrieden als Gegenstand der Forschung nach 1950' in: Elmer Wadle *Landfriede, Strafe, Recht. Zwölf Studien zum Mittelalter* (Berlijn, 2001) 11-39.

¹⁸ Bijvoorbeeld: Head en Landes, *Peace of God*.; Hartmut Hoffmann, *Gottesfriede und Treuga Dei* (Stuttgart, 1964).; Hans-Werner Goetz, 'Kirchenschutz, Rechtswahrung und Reform. Zu den Zielen und zum Wesen der frühen Gottesfriedensbewegung in Frankreich', *Francia: Forschungen zur westeuropäischen Geschichte* 11 (1983) 193-239.; Thomas Head, 'The development of the Peace of God in Aquitaine (970-1005)', *Speculum* 74.3 (1999) 656-686.

¹⁹ Zie: 'Selected Documents on the Peace of God in Translation', in: Head en Landes, *The Peace of God*, 327-342.

die besproken werden en de termen die daarbij gebruikt worden. In datzelfde hoofdstuk zal er gekeken worden naar meer beschrijvende bronnen uit deze tijd. In het reeds genoemde boek van Head en Landes staan onder andere een preek van Adhemar van Chabannes (c. 988-1034) die hij hield op het concilie van Limoges (994), een formulering van een vredeseed door bisschop Warin van Beauvais uit 1023 en een tekst van de kroniekschrijver Rodulfus Glaber over de godsvrede uit 1041.²⁰ Wordt er in deze bronnen gesproken over een beweging? In hoeverre komen deze bronnen overeen met wat historici hebben geschreven over de godsvredeweging? Aan de hand van dergelijke vragen zal duidelijk worden of eigentijdse schrijvers ook een beweging zagen.

²⁰ Meer over Adhemar van Chabannes in: Michael Frassetto, 'The writings of Ademar of Chabannes, the peace of 994, and the 'terrors of the year 1000'', *Journal of Medieval History* 27 (2001) 241-255.

Historiografische ontwikkelingen

De historiografische traditie rondom de godsvredebeweging werd in 1857 op gang gebracht door twee monografieën die voor het verdere debat richtingbepalend zouden blijken te zijn. De Franse historicus Ernest Semichon presenteerde de godsvredebeweging in zijn *La paix et la trêve de Dieu: Histoire des premiers développements du tiers-état par l'église et les associations* op enigszins geromantiseerde wijze. Voor Semichon was de godsvredebeweging een logische reactie op de anarchie en de daarmee gepaard gaande privé oorlogjes in het zuiden van Frankrijk in de tiende en elfde eeuw.²¹ In dat opzicht kwam zijn beschrijving overeen met die van de Duitse historicus August Kluckhohn. Kluckhohn beschouwde de godsvredebeweging in zijn eveneens in 1857 verschenen werk *Geschichte des Gottesfriedens* echter in een ander licht. Waar Semichon de ontwikkeling van de godsvredebeweging vanuit een Frans oogpunt bekeek, richtte Kluckhohn zich meer op de gevolgen van de godsvrede voor de Duitse gebieden. Als gevolg hiervan concludeerde Semichon dat de godsvredebeweging zijn voltooiing zou vinden in de latere stedelijke *communes*, terwijl Kluckhohn de godsvredebeweging bestudeerde in het licht van de Duitse *Landfrieden*.²² Deze verschillende invalshoeken hebben zich voortgezet in de verdere ontwikkeling van het historiografische debat rondom de godsvrede. In het algemeen kan gesteld worden dat de Duitse historici meer aandacht hadden voor de juridische ontwikkelingen, gevolgen en verklaringen van de godsvrede, terwijl de Franse en Engelstalige historici een meer sociologische inkijk aanhielden.²³ Een opvallende gelijkenis tussen al deze werken is echter het uitgangspunt dat gehanteerd wordt. Vrijwel alle historici die zich in dit debat gemengd hebben spreken over een godsvrede**beweging**. Vrijwel alle historici menen bovendien dat de door hen benoemde beweging genoeg verschillen met het verleden in zich droeg om over een nieuw fenomeen te kunnen spreken. In dit hoofdstuk zal bekeken worden vanaf wanneer de term 'beweging' werd toegepast in de beschrijving van de godsvrede en wat historici onder die beweging verstonden. Vervolgens zal er gekeken worden naar de redenen dat historici de godsvrede als iets nieuws beschouwden.

Godsvrede als beweging

De term 'beweging' is vanaf het begin van de geschiedschrijving over de godsvrede in gebruik geweest. Zo beschrijft August Kluckhohn hoe in Amiens in 1021 de straffende hand van God door de

²¹ Ernest Semichon, *La paix et la trêve de Dieu: Histoire des premiers développements du tiers-état par l'église et les associations* (Parijs, 1857) 356-357.

²² Vergelijk: Semichon, *La paix et la trêve*, 256-286 met : August Kluckhohn, *Geschichte des Gottesfriedens* (Leipzig, 1857), 74-78.

²³ Voor een overzichtelijke en chronologische uiteenzetting van de historiografische traditie rondom de godsvrede, zie: Paxton, 'History', 21-40.

bevolking gezien werd en hoe men daarop reageerde. Na een zeven jaar durende hongersnood en een brand in de hoofdkerk van de abdij van Corbie besloten de inwoners actie te ondernemen. Om de toorn van God te keren wendde het volk zich tot de heiligen en zwoeren ze een onschendbare vredeseed. Als er weer onenigheden of twisten zouden ontstaan mochten de ruziënde partijen geen wraak meer nemen door middel van roof of brandstichting. In plaats daarvan moest het conflict beslecht worden door middel van rechtspraak van de bisschop of de graaf. Volgens Kluckhohn stond dit conflict niet op zichzelf:

“Ein ähnliche Bewegung, wie sie uns hier im kleinere Kreise entgegentritt, sollte sich um dieselbe Zeit über ein grossen Theil von Frankreich verbreiten.”²⁴

Als reactie op de door het volk als straf van God beschouwde ellende die volgde op de chaos en wanorde in het zuiden van Frankrijk in de tiende en elfde eeuw, werden vergaderingen door bisschoppen en graven bijeen geroepen met het doel vrede te bewerkstelligen en te garanderen. De koning was niet bij machte om vetes en geweld tegen te gaan en daarom stapten de bisschoppen en graven nu in het machtsvacuüm. Vanuit het zuiden van Frankrijk verspreidde deze beweging zich verder naar het noorden van Frankrijk.²⁵ De term *Bewegung* lijkt hier dus te duiden op de reactie van graven, bisschoppen en andere geestelijken en bevolking op de chaos en wanorde die heersten en op de, als straf van God beschouwde, rampen die daar op volgden. Deze reactie bestond uit boetedoening en het aanroepen van heiligen, evenals het afleggen van een eed om de gemaakte afspraken te bekrachtigen.

Ook Ernest Semichon omschreef de godsvrede als een beweging:

“La plupart des historiens ne placent le commencement de la paix de Dieu que vers 1031 ou même 1041; mais il faut remonter jusqu’au x^e siècle, jusqu’en 988, pour trouver l’origine de ce grand mouvement.”²⁶

Evenals Kluckhohn zag Semichon de godsvrede als een reactie op het falen van de publieke macht om in te grijpen in de vele privé oorlogjes. De kerk stelde wetten op en zorgden ervoor dat die gehandhaafd werden binnen de eigen diocees. Dit handhaven deden ze onder andere met behulp van bewapende genootschappen, die later zouden uitgroeien tot de stedelijke *communes*. Semichon zag de Godsvrede als een grote beweging omdat de vredesactiviteiten van de kerk volgens hem zijn

²⁴ Kluckhohn, *Geschichte*, 24-25.

²⁵ Ibidem, 25-26.

²⁶ Semichon, *La paix et la trêve*, 7.

weerslag zouden hebben op de verdere ontwikkeling van de Rooms-Katholieke Kerk en het gehele Westen.²⁷

Het gebruik van de term 'beweging' werd overgenomen door latere historici. Ludwig Huberti schreef regelmatig over een beweging in zijn in 1892 verschenen *Studien zur Rechtsgeschichte der Gottesfrieden und Landfrieden*. Huberti beschouwde de godsvrede als "ein Kampf ums Recht".²⁸ Voor Huberti vormde de door hem genoemde *Friedensbewegung* echter geen breuk met het verleden noch een reactie op de sociale onrust van die tijd. Huberti beschouwde de godsvrede veeleer als een onderdeel van een evolutionair proces waarin de toestand van vetes werd getransformeerd naar een van vrede en van daaruit naar een rechtstoestand.²⁹ Evenals Kluckhohn bekeek Huberti de godsvrede vooral in het licht van het (Duitse) verschijnsel *Landfrieden*. In tegenstelling tot de godsvrede was de *Landfrieden* voornamelijk een initiatief van leken. Het doel en de kenmerken van de *Landfrieden* kwamen deels overeen met die van de godsvrede maar waren meer seculier van aard. Zo was het doel van de *Landfrieden* vooral het beëindigen van ridderlijke vetes en het herstellen van de publieke orde. Ook nu werden vergaderingen bijeen geroepen waar grote delen van de bevolking op af kwamen. De straffen die stonden op het schenden van de gemaakte afspraken waren echter vaak veel lichamelijker van aard.³⁰

De Duitse historicus Hartmut Hoffmann, een van de toonaangevende auteurs met betrekking tot de godsvrede in de twintigste eeuw, ziet veel minder onderscheid tussen de *Gottesfrieden* en de *Landfrieden*. Hoewel de rol van geestelijken ten opzichte van seculiere vorsten afnam, zijn er zoveel grensgevallen aan te wijzen dat er moeilijk een scheidslijn te trekken valt.³¹ Hoffmann hangt een bredere definitie van de godsvrede aan. De godsvrede zoals wij die nu gekenmerkt hebben zien worden vormt daarbij enkel het eerste deel van een algemene vredesbeweging die meerdere eeuwen voortging. Deze vroegere vorm ontwikkelde zich in het laatste deel van de tiende eeuw. Kenmerkend voor deze vroege vorm was dat het doel voornamelijk bestond uit de bescherming van bepaalde groepen mensen (geestelijken en ongewapende lieden) en voorwerpen (kerkelijk- en boerenbezit). In latere eeuwen was niet meer de *pax Dei* (godsvrede) maar de *Treuga Dei* (godsbestand) kenmerkend. Geweld werd nu veel meer gezien als iets slechts in zichzelf en mocht daarom alleen toegepast worden in bepaalde periodes.³² Opvallend genoeg vermeldt Hoffmann dat

²⁷ Paxton, 'History', 22.

²⁸ Ludwig Huberti, *Studien zur Rechtsgeschichte der Gottesfrieden und Landfrieden, Vol. 1: Die Friedensordnungen in Frankreich* (Ansbach, 1892) 13.

²⁹ Huberti, *Studien*, 33.

³⁰ Herbert E.J. Cowdrey, 'The Peace and the Truce of God in the eleventh century', *Past & Present* 46 (1970) 65.

³¹ Hoffmann, *Gottesfriede*, 5.

³² *Ibidem*, 3.

de term *Pax Dei* pas in gebruik raakte in de twaalfde eeuw.³³ Een verder onderzoek naar het woordgebruik in de godsvrede zal in een later hoofdstuk plaatsvinden. Voor nu is het interessant dat wat wij als godsvredeweging aanduiden, pas in de twaalfde eeuw daadwerkelijk zo genoemd werd. Hoewel Hoffmann dus wel duidelijk over een beweging spreekt had hij wel oog voor regionale verschillen. Volgens Hoffmann mondde de godsvrede dan ook uit in verschillende vormen in Franse en Duitse gebieden en zelfs in de Spaanse Mark.³⁴

Ook de Britse historicus Herbert E.J. Cowdrey kadert de godsvredeweging in in een bredere vredesbeweging. Waar de godsvrede in het laatste deel van de tiende eeuw en de eerste helft van de elfde eeuw bepaalde klassen en hun bezittingen pogde te beschermen, had het godsbestand dat opkwam vanaf het concilie in Toulouges in 1027 tot doel alle vormen van geweld in bepaalde periodes te voorkomen.³⁵ Voor Cowdrey vormde vooral het eerste deel van de vredesbeweging een coherente beweging die alle lagen van de samenleving besloeg. Hij komt tot de conclusie dat er van een coherente beweging gesproken kan worden vanwege twee componenten die telkens terugkwamen: de bescherming die geboden werd tegen door de natuur en mensen veroorzaakte rampen en het religieuze enthousiasme dat werd gegeneerd en gekanaliseerd door geestelijken.³⁶ Daarnaast concludeert Cowdrey aan de hand van de werken van Adhemar van Chabannes (c. 988-1034) dat men zelfs toen al sprak van een religieuze beweging.³⁷ Opvallend genoeg bouwt Cowdrey zijn hele betoog voornamelijk op de werken van Adhemar, een fervent voorstander van de godsvrede, en vooral op Adhemar's verslag van het concilie van Limoges in 994. Adhemar's werken zullen later nog besproken worden maar ze lijken op het eerste gezicht een wankel basis te vormen voor dergelijke conclusies. Vanaf het concilie in Narbonne in 1054 eindigde de godsvrede als coherente beweging en kwam het initiatief steeds meer bij leken te liggen, aldus Cowdrey.³⁸

Hans-Werner Goetz, een Duitse historicus, heeft veel aandacht voor de typisch middeleeuwse samensmelting van kerk en staat in het karakter van de godsvredeweging.³⁹ Goetz kenmerkt de godsvrede als een restauratiebeweging die de doelen en middelen van de kerkhervormingen uit die tijd aangreep om haar eigen doel, een vredestoestand, te verwerkelijken. Het uitgangspunt hierbij was de kerk zelf. In de maatregelen die genomen werden stond bescherming van geestelijken en kerkelijk bezit centraal, waarbij de bescherming van boeren en hun

³³ Ibidem, 4.

³⁴ Ibidem, 6-7.

³⁵ Cowdrey, 'Peace and the Truce', 44.

³⁶ Ibidem, 52.

³⁷ Ibidem, 50.

³⁸ Ibidem, 54.

³⁹ Goetz, 'Kirchenschutz, Rechtswahrung und Reform', 238.

bezit onder kerkelijk bezit viel. De kerk had als grootgrondbezitter namelijk baat bij een verbod op plunderingen. Hier komt het meer wereldlijke karakter van de godsvredebeweging heel sterk naar voren. Dat neemt echter niet weg dat Goetz het streven naar vrede wel degelijk als een religieus motief beschouwt.⁴⁰

Een andere toonaangevende historicus op het gebied van de godsvredebeweging is de Amerikaan Thomas Head. Evenals eerdere historici verdeelt ook Head de vredesbeweging in twee periodes: de godsvredebeweging (980-1040) waarin geestelijken en kerkelijk bezit werd beschermd en het godsbestand (vanaf 1040) waarin geweld in bepaalde periodes helemaal verbannen werd.⁴¹ In tegenstelling tot bijvoorbeeld Cowdrey heeft Head echter veel meer aandacht voor regionale verschillen. Head schrijft dan ook niet over een godsvredebeweging maar over een groep verwante regionale bewegingen.⁴² Deze korte uitweiding over de godsvrede als een groep verwante bewegingen in plaats van één coherente beweging is in feite een van de weinige verantwoordingen van het gebruik van de term beweging door historici met betrekking tot de godsvrede. Head karakteriseert deze bewegingen als een door bisschoppen en andere geestelijken begonnen initiatief om geweld te beperken. Vooral het geweld tegen de kerk en haar bezit werd aangepakt.⁴³ Hoewel de eerste concilies bijeen werden geroepen in Le Puy tussen 978 en 994 zou de godsvrede zich uiteindelijk niet in de Auvergne maar in Aquitanië sterk ontwikkelen.⁴⁴ Waar de concilies van Le Puy weinig navolging vonden in de rest van de provincie werd er in Aquitanië tussen 989 en 1036 bijna elke vijf jaar een concilie bijeen geroepen door een vaste groep bisschoppen.⁴⁵ Dit is wel de meest acceptabele omschrijving van een eenduidige beweging die tot noch toe gegeven is, gezien de vaste vorm die de beweging hier vijftig jaar lang aanhield.

Interessant genoeg spreekt ook Elisabeth Magnou-Nortier, een grote criticus van de historiografische traditie rondom de godsvrede, over een *godsvredeweging*. In haar kritiek richt ze zich op de vermeende nieuwigheid van de godsvrede en voornamelijk op de doelen en effectiviteit van de beweging. Haar kritiek zal later besproken worden, maar het is interessant om te constateren dat Magnou-Nortier geen bezwaren lijkt te hebben tegen het gebruik van de term beweging.⁴⁶

⁴⁰ Ibidem, 237.

⁴¹ Head en Landes, *The Peace of God*, 4; 7.

⁴² Thomas Head, 'Peace and power in France around the year 1000', *Essays in Medieval Studies* 23 (2006) 1.

⁴³ Head, 'Peace and power', 1.

⁴⁴ Ibidem, 10.

⁴⁵ Ibidem, 5.

⁴⁶ Zie bijvoorbeeld: Elisabeth Magnou-Nortier, 'The enemies of the Peace: reflections on a vocabulary, 500-1100' in: Thomas Head en Richard Landes (red.), *The Peace of God. Social violence and religious response in France around the year 1000* (Londen, 1992) 71.

Resumerend kan gesteld worden dat historici niet of nauwelijks met een verantwoording komen voor het gebruik van het begrip beweging met betrekking tot de godsvrede. Historici die hier wel enigszins aandacht aan besteden (Hoffmann, Head) benadrukken vooral de regionale verschillen binnen het door historici als godsvrede omschreven fenomeen. In navolging van Head lijkt het dan ook verstandig om te spreken van een groep verwante regionale bewegingen.

Godsvrede als een nieuw fenomeen

In tegenstelling tot de bovenstaande discussie is het voor de vraag wat volgens historici de nieuwe elementen van de godsvrede waren minder interessant om te kijken naar de vroege historiografische traditie. Wat hier volgt is een uiteenzetting van de meningen van een aantal historici die tijdens de afgelopen decennia toonaangevend zijn geweest binnen het historische debat rondom de godsvrede.

Volgens de Duitse historicus Bernhard Töpfer was de bescherming van kerkelijk bezit, geestelijken en andere groepen personen niet nieuw. Wat volgens Töpfer het vernieuwende element aan de godsvrede was, was een vernieuwde en systematische verscherping van alle beschermingsmaatregelen ten gunste van de kerk. Niet de inhoud maar de methode was nieuw. Voornamelijk de actieve deelname van de volksmassa vormde hierbij een nieuw element. Heiligenverering, cultussen rondom relikwieën en de opkomst van pelgrimage waren middelen om het volk te activeren.⁴⁷

Ook Hartmut Hoffmann ziet vooral vernieuwende elementen in de middelen die gebruikt werden om de doelen te bereiken. Kerkelijke straffen waren hierbij overigens niet nieuw: excommunicatie werd al veel langer gebruikt door de kerk, ook in politieke conflicten.⁴⁸ Evenmin was de politieke bemoeienis van bisschoppen een nieuw fenomeen.⁴⁹ Wat echter wel nieuw was, was de uiterlijke verschijning van de beweging waarin reeds bestaande componenten werden samengevoegd. Het bijeenroepen van bijzondere concilies, de mobilisering van de massa en de daarmee gepaard gaande verering van relieken vormden samen een nieuw geheel. Ook nieuw was de innerlijke rechtsstructuur. Het bekrachtigen van de gemaakte afspraken door middel van een eed was volgens Hoffmann ook een nieuw fenomeen.⁵⁰

Cowdrey ziet in feite maar heel weinig vernieuwende elementen in de godsvredeweging. Het beschermen van geestelijken en hun bezittingen was niet nieuw, net zoals het beschermen van ongewapende lieden ook al eerder plaats vond. De vernieuwing zat vooral in het feit dat deze taak in

⁴⁷ Wadle, 'Gottesfrieden und Landfrieden', 19-20.

⁴⁸ Hoffmann, *Gottesfriede*, 3.

⁴⁹ *Ibidem*, 14.

⁵⁰ *Ibidem*, 22.

eerdere eeuwen primair bij de koning had gelegen, terwijl het nu de bisschoppen waren die bescherming boden. Zelfs hierbij bouwde de bisschoppen echter voort op een oud gebruik waarin kerkelijke concilies personen excommuniceerden die kerkelijk land en bezittingen schonden.⁵¹ Deze constatering maakt het des te opmerkelijker dat Cowdrey vervolgens een heel artikel wijdt aan de verspreiding van de godsvrede en het latere godsbestand.

Hans-Werner Goetz komt na een vergelijking met vroegere kerkelijke concilieverslagen en Karolingische capitularia tot de conclusie dat de godsvrede in vorm, inhoud, opzet en gevolgen voor het recht als nieuw beschouwd mag worden.⁵² Waar die vernieuwing precies naar voren treedt benoemt Goetz niet expliciet maar gezien zijn verwijzingen naar Töpfer en Hoffmann kunnen we er vanuit gaan dat hij met hen op één lijn zit.

Thomas Head heeft wel een duidelijke onderbouwing voor de stelling dat de godsvrede iets nieuws was. Allereerst is het hierbij interessant om te vermelden dat Head een openingszin uit het verslag van het concilie in Charroux in 989, de eerste vredesconcilie in Aquitanië, aanhaalt:

“The bishops who gathered at Charroux self-consciously saw themselves as embarked on something new, necessitated by “our long delay in calling a council”.”⁵³

Het nieuwe aspect bestond niet uit het bijeenroepen van een concilie, anders zouden de bisschoppen niet hebben gesproken over een lange vertraging, maar over iets compleet nieuws.⁵⁴ Head plaatst het bijeenroepen van de zogenaamde vredesconcilies in Aquitanië echter binnen de context van de machtsverhoudingen en de daarmee gepaard gaande strijd binnen de regio. Vlak voor het bijeen roepen van het concilie in Charroux in 989 was er een einde gekomen aan een langslpende vete tussen twee grote families in Aquitanië. Deze vete was gepaard gegaan met vele plunderingen van kerkelijk bezit. Hoewel de kerk al vele strafmiddelen tot zijn beschikking had, variërend van lichamelijke straffen tot kerkelijke boetedoening, besloten de bisschoppen collectief een nieuwe vorm te zoeken om het geweld te beperken.⁵⁵ Het nieuwe aan deze vorm was de combinatie van excommunicatie als strafmiddel voor hen die de afspraken schonden en de eed die daarbij afgelegd moest worden onder toezien oog van de graaf, het volk en de aanwezige heiligen.⁵⁶ Niet alleen de vorm en de middelen die gebruikt werden waren echter nieuw; de klacht van de

⁵¹ Cowdrey, ‘Peace and the Truce’, 43.

⁵² Goetz, ‘Kirchenschutz, Rechtswahrung und Reform’, 194.

⁵³ Head, ‘Peace and power’, 6.

⁵⁴ Head, ‘The development of the Peace of God’, 667.

⁵⁵ Ibidem, 666-667.

⁵⁶ Ibidem, 686.

bisschoppen vormde in zichzelf al een nieuwigheid. De protesten van kerkelijke leiders tegen de plunderingen van kerkelijk bezit waren namelijk geenszins voor de hand liggend. Het kwam in deze tijd regelmatig voor dat seculiere vorsten ook ambten binnen kerken of klooster bekleedden en in die hoedanigheid kerkelijk bezit tot zich namen. Daarnaast hadden graven traditioneel het recht om bepaalde belastingen op kerkbezit te heffen om zo militaire expedities te kunnen financieren. Het was de 'uitbuiting' van deze rechten waar bisschoppen steeds vaker in opstand tegen kwamen.⁵⁷ Onder de noemer *malae consuetudines* (slechte gewoontes) werden dergelijke rechten, steeds vaker beschouwd als plunderingen, betwist door bisschoppen en afgezworen door edelen.⁵⁸

Elisabeth Magnou-Nortier staat veel kritischer ten opzichte van de nieuwigheid van de godsvredebeweging. Het vocabulaire dat gebruikt werd om de onruststokers te duiden was niet nieuw maar werd al eeuwenlang in kerkelijke kringen gebruikt.⁵⁹ In de zesde eeuw gebruikten bisschoppen niet alleen dezelfde termen om delinquenten aan te duiden, maar ook om vrede te verwoorden. Het enige verschil was dat er niet werd gesproken over een godsvrede (*pax Dei*) maar over een kerkelijke vrede (*pax ecclesiae* of *pax ecclesiastica*). Voor Magnou-Nortier is de godsvredebeweging dan ook niet iets nieuws maar simpelweg een voortzetting van een eeuwenlang gebruik binnen de kerk.⁶⁰ De kerkelijke vrede was een uitdrukking om de christenen die trouw waren aan de wetten van God en van de kerk te kunnen duiden. Logischerwijs waren alle mensen die tegen deze wetten ingingen, bijvoorbeeld door kerkelijk bezit te claimen of te plunderen, wetsbrekers.⁶¹ Tussen seculiere vorsten en de kerk ontstond in de loop der eeuwen een strijd over deze wetten. Mochten giften die aan de kerk waren gedaan terug geclaimd worden? Hoeveel belasting mocht er op kerkelijk bezit geheven worden? Viel kerkelijk bezit als puntje bij paaltje kwam onder de kerk of onder de koning? Dergelijke vragen mondden uit in een, in theoretisch opzicht onoplosbare, strijd tussen kerk en staat.⁶² Ten tijde van de Karolingische koning Karel de Dikke (839-888) werd de impasse (tijdelijk) verbroken. Verzwakt door de vele invallen van de Noormannen had de koning geen andere keus dan zich te verootmoedigen ten opzichte van de kerk om zo haar (financiële) steun te waarborgen. Het woordgebruik van de beloftes die Karel deed ter bescherming van de kerk en haar rechten werd overgenomen ten tijde van zogenaamde vredesconcilies.⁶³ Evenals de eeuwen hiervoor was het voornaamste motief vanuit de kerk om dergelijke concilies bijeen te roepen dan ook voornamelijk eigenbelang. Opvallend genoeg besteedt Magnou-Nortier in al haar overwegingen weinig aandacht aan de vorm die de godsvrede aannam. Dat de inhoud of zelfs het doel van de

⁵⁷ Ibidem, 661.

⁵⁸ Ibidem, 686.

⁵⁹ Magnou-Nortier, 'The enemies of the Peace', 59.

⁶⁰ Ibidem, 59.

⁶¹ Ibidem, 62.

⁶² Ibidem, 65.

⁶³ Ibidem, 67.

vredesbewegingen niet nieuw waren is in zichzelf geen vernieuwende conclusie. Hoe overtuigend Magnou-Nortiers betoog dan ook mag zijn wat betreft de continuering van het woordgebruik, ze vergeet de vorm en de middelen van de godsvrede te bespreken.

Ontstaan en verspreiding van de godsvredebeweging

De tijd waarin de godsvrede zou hebben plaatsgevonden, grofweg van 975 tot diep in de twaalfde eeuw, is een veelbesproken periode onder historici. Met name de vraag of we kunnen spreken van een 'feodale revolutie', waarin de centrale macht in het huidige Frankrijk wegviel en er anarchie en een gewelddadig leenstelsel voor in de plaats kwam, heeft tot veel meningsverschillen geleid.⁶⁴ Aan het ene eind van het spectrum omtrent dit historiografisch debat bevinden zich auteurs als Georges Duby en Thomas N. Bisson die, om uiteenlopende redenen, vasthouden aan de feodale revolutie.⁶⁵ Aan het andere eind bevinden zich auteurs als Dominique Barthélemy en Stephen D. White die zeer kritisch zijn op het gebruik van de term 'feodale revolutie'. Barthélemy weigert de term revolutie te gebruiken en stelt dat we beter kunnen spreken over politieke veranderingen en een geleidelijke sociale evolutie die al vanaf 860 zijn intrede deed in Frankrijk.⁶⁶ Voor dit onderzoek is het vooral belangrijk om te kijken naar de veranderingen die wél algemeen geaccepteerd zijn en de voorwaarden die deze veranderingen schiepen voor het opkomen van de godsvredebeweging. Na een korte schets van de historische context zal dan ook overgegaan worden op de bespreking van het ontstaan en de verspreiding van de godsvrede. Tot slot zal ook de ontwikkeling van de godsvrede naar het godsbestand worden besproken.

Historische context

Het huidige grondgebied van Frankrijk maakte in de late tiende en elfde eeuw een periode van economische groei mee. Zowel de landbouw als de handel droegen bij aan deze groei, die resulteerde in een geleidelijke toename van de bevolking, de opkomst van autonome steden en het gebruik en verspreiding van oude en nieuwe technieken. Waar het Frankische rijk voorheen regelmatig slachtoffer was geweest van buitenlandse invasies onderging het gebied nu bovendien een periode van relatieve rust.⁶⁷ Niet alleen de dreiging van buitenaf nam af; ook de macht van de koning binnen het voormalige Frankische rijk werd minder. In de tiende eeuw vonden er meerdere dynastieke crises plaats en ook de troonsbestijging van de Capetingers in 987 verbeterde de machtspositie van de vorsten geenszins.⁶⁸ De macht van de lokale adel nam toe, ten koste van het koningshuis. Het toenemend aantal kastelen dat in deze periode werd gebouwd droeg verder bij aan

⁶⁴ Het historische tijdschrift *Past and Present* heeft bijvoorbeeld in de jaren 1994-1997 het debat over de feodale revolutie meerdere keren centraal gesteld.

⁶⁵ Zie: Dominique Barthélemy, 'Debate: the "feudal revolution" I', *Past and Present* 155 (1996) 196-197.

⁶⁶ Barthélemy, 'Debate I', 197.

⁶⁷ Head en Landes, *The Peace of God*, 10.

⁶⁸ *Ibidem*, 1.

de ontwikkeling dat macht steeds meer bij de kasteelheren en slotvoogden kwam te liggen.⁶⁹ Menig historicus, waaronder Goetz en Head, menen uit deze ontwikkeling te kunnen concluderen dat het gebruik van geweld in deze periode dan ook toenam. Omdat er geen centrale macht meer was die machtig genoeg was om een controlerende functie te bekleden met betrekking tot geweld, zouden er steeds meer vetes zijn ontstaan tussen lokale edellieden. De plunderingen, brandstichtingen, diefstal en moorden die met deze vetes en anarchie gepaard gingen zouden vervolgens vooral voor de kerk en de weerloze boeren desastreuze gevolgen hebben gehad.⁷⁰ De godsvredebeweging is vanuit deze ontwikkeling dan ook vrij eenvoudig te verklaren: bisschoppen waren genoodzaakt zelf op te komen voor hun rechten en grondgebied nu de koning daar niet meer toe in staat was.

Het is echter nog maar de vraag of we daadwerkelijk kunnen spreken van een toenemende mate van geweld en anarchie. Magnou-Nortier merkt terecht op dat er bijvoorbeeld in de werken van Adhemar van Chabannes geen spoor te vinden is van anarchie.⁷¹ Daarnaast gaan bovengenoemde historici wel erg gemakkelijk uit van een oorzakelijk verband tussen decentralisering en toenemend geweld. Stephen White heeft aangetoond dat geweld in deze tijd niet gedachteloos werd toegepast maar als strategisch middel werd ingezet binnen de vetes. Door geweld niet als een doel op zichzelf te beschouwen kunnen we ook gemakkelijker inzien dat geweld zichzelf controleert. Een logische verklaring voor de vele klachten vanuit de kerk over het toegepaste geweld ligt bijvoorbeeld in het feit dat de kerk zelf een grootgrondbezitter was. Geweld werd namelijk niet alleen gebruikt als machts- of dreigmiddel maar ook om bepaalde rechten op te eisen. Edellieden zouden zichzelf behoorlijk in de vingers snijden als ze grondgebied waar ze recht op meenden te hebben volkomen zouden leegroven. Bij beschrijvingen van 'plunderingen' en 'diefstal' moeten we ons dan ook bedenken dat deze geschriften opgesteld werden binnen de polemiek en onderlinge strijd van die tijd.⁷²

De decentralisering van de macht in Frankrijk droeg om andere redenen wel bij aan het ontstaan van de godsvredebeweging. In plaats van de godsvredebeweging als een losstaand fenomeen te beschouwen is het zinvoller om te kijken naar de religieuze tendens van deze tijd. In het algemeen kan gesteld worden dat er binnen de West-Europese maatschappijen in de tiende en elfde eeuw een toenemende focus kwam op religie waarbij ook steeds vaker leken betrokken werden.⁷³

⁶⁹ Goetz, 'Kirchenschutz, Rechtswahrung und Reform', 204.; Barthélemy, 'Debate', 203.

⁷⁰ Zie: Head en Landes, *The Peace of God*, 1, 13-14.; Goetz, 'Kirchenschutz, Rechtswahrung und Reform', 204.

⁷¹ Magnou-Nortier, 'The enemies of the Peace', 59.

⁷² Stephen D. White, 'Debate: the "feudal revolution" II', *Past and Present* 155 (1996) 212.

⁷³ Ernst-Dieter Hehl, 'War, peace and the Christian order', *The New Cambridge Medieval History c.1024-c.1198* 4 (2004) 191.

Andere religieuze stromingen en initiators van hervormingen zoals de Gregoriaanse hervormingen (1050-1080), hervormingen vanuit de abdij van Cluny vanaf de tiende eeuw en later de opkomst van de Cisterciënzers (1098) en de Premonstratenzers (1121) duiden op een tijd van toenemende religieuze bewustwording.⁷⁴ Het toenemende vertrouwen en zelfbewustzijn van de kerk droeg er aan bij dat de kerk eerder in opstand kwam tegen de reeds genoemde *malae consuetudines*. De reden dat de godsvredebeweging vooral in het voormalige West-Frankische rijk is opgekomen hangt nauw samen met de decentralisering van de macht in dit gebied. Niet alleen hadden bisschoppen meer oog voor het 'onrecht' dat hen in hun ogen werd aangedaan, door het wegvallen van de centrale macht hadden ze ook de mogelijkheden om hiertegen in protest te komen.

Godsvrede

De eerste concilies binnen de godsvredebeweging vonden plaats in Le Puy, Auvergne, in de jaren 978-994.⁷⁵ De toenmalige bisschop Guy II van Le Puy riep binnen zijn bisdom tussen 978 en 980 een eerste synode bijeen om kerkelijk bezit te beschermen tegen aanvallen van lokale heren. Op een groot en open veld waren naast de bisschop en een grote groep landlieden ook de daders, de ridders, aanwezig. Het doel van de vergadering was om de druk op de ridders door middel van de vele aanwezigen zo op te bouwen dat ze een eed zouden zweren om vrede te waarborgen. In eerste instantie mislukte deze opzet; de ridders weigerden deze eed af te leggen. Guy had echter een alternatief plan en liet de vergadering omsingelen door een aantal van zijn familieleden die hun troepen hadden meegenomen. Hoewel de eed bij deze eerste vergadering dus door middel van machtsvertoon werd afgedwongen zou dit niet richtingbepalend blijken te zijn voor latere vergaderingen. In de jaren 980 riep Guy een tweede synode bijeen waar meerdere bisschoppen aanwezig waren. Daarnaast bezochten ook enkele monniken die bovendien enige relieken meenamen de vergadering. Tijdens deze tweede synode was het de aanwezigheid van deze monniken en de relieken van patroonheiligen die de doorslag gaf voor aanwezige ridders om de vredeseed af te leggen. Een verdere ontwikkeling valt te bespeuren in de laatste synode die Guy in 993 of 994 bijeen riep. Evenals tijdens latere concilies elders in het land stond tijdens deze ontmoeting de bescherming van kerkelijk bezit en van ongewapende mensen centraal. Er werd echter ook een nieuw fenomeen toegepast dat ook overgenomen werd in latere concilies: een clause van uitzondering. In deze clause stond dat mensen, ook bisschoppen, wel hun eigen land en bezit mochten aanvallen. Op deze manier werd in feite de macht van grondbezitters verder

⁷⁴ Head en Landes, *The Peace of God*, 10-11.

⁷⁵ Onderstaande beschrijving van de concilies in Le Puy is grotendeels gebaseerd op Head, 'Peace and power', 3-5.

geconsolideerd.⁷⁶ Grondbezitters, dus ook de kerk, werden nu beschermd voor aanvallen van andere heren maar bleven een vrijbrief hebben om hun eigen rechten op bezittingen te doen gelden. Deze ontwikkeling hoeft ons overigens niet te verbazen; bisschoppen waren vaak uit dezelfde families afkomstig als de hogere edellieden.⁷⁷

In juni 989 werd er door de aartsbisschop van Bordeaux, Gombald, samen met andere bisschoppen uit Aquitanië een vredesconcilie bijeen geroepen in Charroux. In het vorige hoofdstuk hebben we gezien dat Head een overtuigende verklaring geeft voor het bijeenroepen van dit concilie. Head omschrijft het concilie als een reactie op de beëindiging van een lange vete tussen twee plaatselijke families. Het concilie vond dus niet plaats tijdens een periode van anarchie en geweld maar juist in een periode van relatieve rust.⁷⁸ Deze constatering komt mooi overeen met onze eerdere conclusie dat bisschoppen vooral concilies bijeenriepen op het moment dat ze daar de ruimte voor kregen. Evenals in Le Puy werd het concilie in Charroux in de open lucht gehouden en bestonden de aanwezigen uit bisschoppen, monniken die relieken van heiligen meenamen en grote groepen leken. De overeenkomsten tussen dit concilie en eerdere synodes gehouden in Le Puy zijn te verklaren door de geografische nabijheid van de twee gebieden, alsmede door het feit dat Gombald en Guy aan elkaar verwant waren.⁷⁹ Een opvallend verschil met Le Puy werd echter gevormd door de afwezigheid van een vredeseed.⁸⁰ Tijdens de vergadering werden er drie afspraken gemaakt die in vrijwel alle latere concilies herhaald zouden worden: (1) als iemand een kerk aanviel of door middel van geweld iets meenam uit de kerk zonder compensatie te verlenen werd hij geëxcommuniceerd. (2) Als iemand schapen, runderen, ezels, koeien, vrouwelijke geiten, mannelijke geiten of varkens van boeren of andere armen roofde zonder volkomen genoegdoening te verschaffen, tenzij het de fout van het slachtoffer zelf was, werd hij geëxcommuniceerd. (3) Als iemand een priester, een diaken of welke geestelijke dan ook die geen wapens droeg bestal of sloeg, hij schuldig is bevonden door de bisschop en hij geen genoegdoening wil verschaffen dan werd hij uitgesloten van de heilige kerk van God.⁸¹ In tegenstelling tot de synodes in Le Puy werd er genoeg genomen met de dreiging van excommunicatie als waarborg voor de gemaakte afspraken.⁸² Daarbij moet wel vermeld worden dat de aanwezige bisschoppen na afloop van het concilie direct naar hertog Willem IV van Aquitanië gingen om de gemaakte afspraken als uitgangspunt voor onderhandelingen in te zetten. De

⁷⁶ Goetz, 'Kirchenschutz, Rechtswahrung und Reform', 219.

⁷⁷ Ibidem, 206.

⁷⁸ Head, 'The development of the Peace of God', 669.

⁷⁹ Ibidem 667.

⁸⁰ Head, 'Peace and power', 6.

⁸¹ 'The acts of the council of Charroux (989)' in: Head, Thomas en Richard Landes, *The Peace of God. Social violence and religious response in France around the year 1000* (Londen 1992) 327-328.

⁸² Head, 'The development of the Peace of God', 668.

bisschoppen zochten nadrukkelijk de steun van de hertog om de gemaakte afspraken te kunnen waarborgen.⁸³

De bisschoppen van Aquitanië riepen verder nog concilies bijeen in Limoges in 994 en in Poitiers in 999/1000, 1010/1011, 1015, 1025, 1029/1030 en in 1036.⁸⁴ De groep die bijeen kwam en de doelen die aangehouden werden bleven vrijwel hetzelfde in deze periode van vredesconcilies in Aquitanië. Van de synode in Limoges in 994 wordt door Cowdrey beweerd dat het een reactie was op de heersende epidemie veroorzaakt door ergotisme. De bevolking zou hier de toorn van God in hebben gelezen en dwong er daarom op aan dat er vrede gesloten en gewaarborgd moest worden.⁸⁵ Gezien de regelmaat in de vredesconcilies die in deze periode bijeen werden geroepen (ongeveer eens in de vijf jaar) is het echter waarschijnlijker dat het concilie toevallig samenviel met de epidemie.⁸⁶ Dat neemt overigens niet weg dat er wel een periode van boetedoening en vasten werd ingelast bij aanvang van het concilie van Limoges.

Naast de concilies in Aquitanië en Auvergne werden er ook nog enkele vredesconcilies in Bourgondië gehouden. Rond het jaar 1000 stagneerde de vredesbewegingen echter enigszins in Auvergne en Bourgondië.⁸⁷ Halverwege de elfde eeuw zouden de vredesbewegingen weer opleven en zich over het gehele voormalige Frankische rijk verspreiden. Aan deze verspreiding ging wel een bepaalde karakterverandering van de bewegingen vooraf. Op het vredesconcilie van Charroux in 1028 waren er bijvoorbeeld geen massa's leken aanwezig en ontbraken ook de heiligen op het toneel.⁸⁸ Het initiatief kwam meer bij seculiere vorsten te liggen, zoals bijvoorbeeld blijkt uit het feit dat het concilie van Poitiers in 1000/1014 niet bijeen werd geroepen door bisschoppen maar door "Willem, graaf van Poitiers".⁸⁹

Godsbestand

Vanaf de jaren twintig van de elfde eeuw zette de verandering in de godsvrede echt door. Historici verschillen van mening over de vraag of er sprake was van een nieuw element (Goetz) of een totale

⁸³ Ibidem, 670.

⁸⁴ Head, 'Peace and power', 5. Hartmut Hoffmann hanteert een andere lijst maar gezien Head's recentere en uitputtende onderzoek naar de godsvredesbeweging in Aquitanië heb ik er voor gekozen de lijst van laatstgenoemde aan te houden.

⁸⁵ Cowdrey, 'Peace and the Truce', 49.

⁸⁶ Head, 'The development of the Peace of God', 676.

⁸⁷ Head, 'Peace and power', 10.

⁸⁸ Richard Landes, *Relics, apocalypse, and the deceits of history. Ademar of Chabannes, 989-1034* (Londen, 1995) 198.

⁸⁹ 'The acts of the council of Poitiers (1000/14)' in: Head, Thomas en Richard Landes, *The Peace of God. Social violence and religious response in France around the year 1000* (Londen 1992) 330.

karakterverandering (Head en Landes, Cowdrey) maar het is duidelijk dat er veranderingen optraden.⁹⁰ Allereerst werd de vorm en het aanzien van de beweging aristocratischer van aard. De rol van de massa en relieken van heiligen werd steeds kleiner, terwijl het initiatief en het toezicht op gemaakte afspraken meer in handen kwam te liggen van seculiere edelen. We hebben gezien dat ook voorheen de hulp van bijvoorbeeld hertog Willem IV werd ingeschakeld bij het uitvoeren van gemaakte afspraken, maar deze verantwoordelijkheid kwam nu ook bij lagere edellieden te liggen. De bewoording en doelen van de beweging veranderden ook enigszins. Tijdens het concilie in Elne in 1027 werd bijvoorbeeld voor het eerst gesproken over een godsbestand. Tijdens dit concilie werd vastgelegd dat geweld tijdens zon- en bepaalde feestdagen compleet verbannen werd.⁹¹ De godsvrede was vooral gericht geweest op de bescherming van ongewapenden tegen hen die wel bewapend waren, terwijl het geweld in zichzelf niet aangepakt werd. Dat veranderde in de loop van de elfde eeuw: het vergieten van christenbloed werd nu als iets inherents slechts gezien. Tijdens een concilie in Narbonne in 1054 werd bijvoorbeeld gesteld dat het vergieten van bloed van christenen gelijk stond aan het vergieten van het bloed van Christus.⁹² Het primaire doel van het godsbestand was de vechtersklasse zich tijdens bepaalde periodes van geweld te laten onthouden. Net als seks was geweld in zichzelf niet goed maar ook niet per definitie een zonde. Net als seks moest men zich er op zon- en feestdagen van onthouden.⁹³

Geografisch gezien kwam het zwaartepunt van het godsbestand in Bourgondië te liggen. Vanuit Bourgondië en Aquitanië verspreidde het godsbestand zich verder naar het noorden van Frankrijk en andere Franse provincies als Berry en Auvergne.⁹⁴ In de loop van de elfde eeuw zou de verzameling bewegingen zich zelfs uitstrekken tot het gehele voormalige Frankische rijk, inclusief de Spaanse Mark. Dit is een opvallende constatering die bij lijkt te dragen aan de these dat de gehele godsvredeweging (alle kleine lokale bewegingen en het latere godsbestand bijeen) een post-Karolingisch fenomeen is. Niet voor niets heeft Barthélemy vooral aandacht voor de continuïteit in de periode van de Karolingen tot de tiende en elfde eeuw. De Karolingen verstevigden de adellijke macht door middel van een samenvoeging van het recht op het dragen van wapens voor de vechtersklasse en de juridische macht. In de elfde eeuw gebeurde volgens Barthélemy hetzelfde: er vond een legitimatie van de riddersklasse plaats.⁹⁵ In dit licht is het dan ook interessant om te zien dat twee critici van de godsvrede uit de elfde eeuw, bisschop Gerard van Kamerijk (ca. 975-1051) en

⁹⁰ Vergelijk: Goetz, 'Kirchenschutz, Rechtswahrung und Reform', 219. met: Head en Landes, *The Peace of God*, 7-8. en Cowdrey, 'Peace and the Truce', 52-53.

⁹¹ Head en Landes, *The Peace of God*, 7.

⁹² Ibidem, 8.

⁹³ Cowdrey, 'Peace and the Truce', 52-53.

⁹⁴ Goetz, 'Kirchenschutz, Rechtswahrung und Reform', 198-202.

⁹⁵ Barthélemy, 'Debate I', 202.

bisschop Adalbero van Laon (overleden in 1090), zich in hun kritiek vooral richtten op het feit dat bisschoppen nu taken van koningen aan het uitvoeren waren.⁹⁶ Het handhaven van vrede was in hun ogen een taak die aan de koning voorbehouden was, terwijl geestelijken zich moesten bezighouden met bidden. De vechtersklasse was het echter wel toegestaan om de koning bij te staan in het handhaven van vrede. Gezien deze continue trend vanaf de tijd van de Karolingen is het dan ook nog steeds zeer de vraag of de godsvrede daadwerkelijk iets nieuws was. In het vorige hoofdstuk hebben we kunnen zien dat historici vooral nieuwe elementen zien in de vorm die de godsvrede aannam. Het problematische aan deze stelling is echter dat de werkelijk nieuwe elementen, de grote volksmassa's gepaard met de aanwezigheid van relieken van heiligen, slechts korte tijd deel uitmaakten van de vredesconcilies. Het lijkt er op dat de godsvredeweging zich op de langere termijn ontwikkelde tot een beweging die prima paste in de aan het begin van dit hoofdstuk genoemde politieke veranderingen en geleidelijke sociale evolutie die al vanaf 860 zijn intrede deed in Frankrijk. Met deze stellingname hoeven we geen afbreuk te doen aan oprechte religieuze motieven van deelnemers aan de godsvrede. Dat de uitkomst van de godsvrede een consoliderend effect had op de macht van grootgrondbezitters hoeft niet te betekenen dat hele groepen aanwezigen oprecht geloofden in het religieuze belang van vrede.

⁹⁶ Hehl, 'War, peace and the Christian order', 192-194.

Bronnenonderzoek

In het eerste hoofdstuk hebben we gezien dat de vernieuwende componenten van de godsvrede niet zozeer in de inhoud maar in de vorm die de bewegingen aannamen gezocht moeten worden. Nieuwe elementen die door historici zijn aangedragen waren het gezamenlijk bijeenkomen van bisschoppen, edelen, monniken met relieken en grote massa's; de combinatie van het afleggen van een eed en excommunicatie als strafmiddel en tenslotte de verscherping en systematisering van de bestaande wetgeving rondom de bescherming van kerkelijk bezit. Een onderzoek waarin het woordgebruik van de vredesconcilies wordt vergeleken met eerdere concilies in het Frankische rijk lijkt voor dit onderzoek dan ook overbodig en weinig nuttig. Daar komt bij dat Magnou-Nortier reeds een uitvoerig onderzoek heeft gedaan naar de terminologie in de verslagen van de vredesconcilies. Haar conclusie is dat termen die gebruikte werden om vredesbrekers te duiden - *raptores, pervasores, usurpators, oppressores ecclesiarum et pauperum* – alsmede het woordgebruik voor de overtredingen zelf - *praeda, rapina, rapere, praedare, tollere* – reeds vanaf de zesde eeuw in gebruik waren.⁹⁷ De term godsvrede (*pax Dei*) beschouwt zij als een voortzetting van de kerkelijke vrede (*pax ecclesiae* of *pax ecclesiastica*) die ook al vanaf de zesde eeuw nagestreefd werd.⁹⁸ Desalniettemin zal dit hoofdstuk beginnen met een korte vergelijking tussen de verslagen van drie vredesconcilies (Charroux 989, Poitiers 1000/1014 en Elne-Toulouges 1027) en de door Karel de Grote in 802 uitgevaardigde capitulare. De capitulare uit 802 leent zich goed voor een vergelijking met verslagen van vredesconcilies omdat onderwerpen als bescherming van kerkelijk bezit, geestelijken en armen ook hierin besproken worden. Juist omdat deze capitulare uitgevaardigd is op het hoogtepunt van de heerschappij van Karel de Grote zouden eventuele verschillen in woordgebruik en verantwoordelijkheden aan het licht moeten treden. In dit onderzoek zal vooral gekeken worden naar welke termen overeen komen en waar de terminologie wellicht verschilt. Gezien de eerdere constatering dat seculiere vorsten in de loop van de elfde eeuw meer inspraak kregen in de vredesconcilies is het interessant om te kijken of het concilie in Elne-Toulouges in 1027 meer overeenkomsten vertoont met de Karolingische capitularia dan eerdere vredesconcilies. Na dit korte onderzoek zal er stil worden gestaan bij eigentijdse auteurs die schreven over de godsvrede. Hoe duiden zij de godsvrede? Beschouwden zij het als een beweging?

⁹⁷ Magnou-Nortier, 'The enemies of the Peace', 60; 69.

⁹⁸ Ibidem, 40.

Enkele concilies nader bekeken

De capitularia, schriftelijke verordeningen vanuit het Karolingische hof, die door Karel de Grote uitgevaardigd werden, waren voor de keizer en zijn Karolingische voorgangers en opvolgers een middel om besluiten en decreten te communiceren naar lokale functionarissen.⁹⁹ Daarbij moet in het oog gehouden worden dat de capitularia vooral een reactie waren op wat het hof te horen kreeg vanuit het rijk.¹⁰⁰ Hiermee vormen de capitularia gelijk mooi vergelijkingsmateriaal met de vredesconcilies, aangezien we reeds gezien hebben dat ook deze concilies vaak een reactie vormden op lokale (wan)toestanden. In de capitularia wierp Karel zich op als vertegenwoordiger van God en beschermer van de kerk, weduwen en wezen, pelgrims, armen, vrouwen en andere weerloze mensen. Geweld aan deze mensen gericht werd beschouwd als geweld aan de keizer aangedaan.¹⁰¹ Het was de rol van de keizer om er op toe te zien dat zijn decreten werden uitgevoerd. De straf die op het breken van de uitgevaardigde wetten stond was de zogenaamde *bannus*, een boete die aan de keizer betaald moest worden.¹⁰² Ook hierin vormen de capitularia, gezien het wegvallen van de koning als beschermer van de kerk, nuttig vergelijkingsmateriaal. Wie beschermde de kerk en de armen nu?

Een eerste opvallende constatering heeft betrekking tot het gebruik van het woord vrede zelf. In het capitulare uit 802 komt naar voren dat er een nauwe verbondenheid werd gezien tussen het naleven van de wet en de vrede die daar op volgt.¹⁰³ Dit idee is het sterkst terug te vinden in het concilie van Poitiers in 1000/1014, waar gesteld werd dat de hertog en de overige vorsten de vrede en gerechtigheid (*iustitia*) wilden herstellen.¹⁰⁴ Het leven volgens de regels was onvoorwaardelijk verbonden met vrede. Wel ligt de nadruk van de tekst met het gebruik van de term *iustitia* vooral op gerechtigheid en rechtspraak. Tijdens het concilie in Elne-Toulouges in 1027 kwam een soortgelijk idee naar boven. Hier werd gesteld dat een ieder die de gemaakte afspraken zou naleven vrede en genade zou ontvangen van Jezus Christus.¹⁰⁵ Hoewel de vrede in deze context meer persoonlijk en religieus van aard lijkt, wordt ook in deze tekst een duidelijk verband gelegd tussen het leven volgens de wet en vrede. Opvallend genoeg wordt er in het verslag van het concilie van Charroux in 989 helemaal niet over vrede gesproken.

⁹⁹ Brown, *Violence*, 71.

¹⁰⁰ Ibidem, 72.

¹⁰¹ Ibidem, 73.

¹⁰² Ibidem, 74.

¹⁰³ Programmatisch capitulare van 802, c. 13-14. Vertaling genomen uit: 'Programmatic capitulary: Aachen, March 802', in: P. D. King, *Charlemagne: translated sources* (Indiana, 1987) 233-242.

¹⁰⁴ 'The council of Poitiers', 330.

¹⁰⁵ 'The acts of the council of Elne-Toulouges (1027)', in: Head, Thomas en Richard Landes, *The Peace of God. Social violence and religious response in France around the year 1000* (Londen 1992) 335.

Evenals de vredesconcilies benadrukken de capitulare uit 802 de noodzaak om kerken en de zwakkeren van de samenleving te beschermen:

“That no one is to presume to defraud, rob or otherwise harm God’s holy churches or widows or orphans or *peregrini*; for the lord emperor has himself been appointed their protector and defender, after the Lord and His saints.”¹⁰⁶

Een duidelijk verschil treed naar voren in de beantwoording van de vraag wiens taak het is om deze bescherming te bieden. Hoewel ook in de capitulare wordt beschreven dat armenzorg een verantwoordelijkheid van de kerk is, is het, in tegenstelling tot in de tijd van de godsvrede, aan de keizer om de daadwerkelijke bescherming te bieden en te waarborgen.¹⁰⁷ Dit verschil komt verder naar voren in de middelen die aangegrepen werden om de gemaakte afspraken te handhaven. Waar vredesconcilies overtreders van gemaakte afspraken dreigen met excommunicatie (Charroux, Poitiers en Elné-Toulouges) en soms de afspraken met een eed bekrachtigden (Poitiers), stond tegenover het niet naleven van de wetten uit de capitulare de *bannus* en was iedereen verplicht zich aan de uitgevaardigde wetten te houden omdat ze een eed op de keizer hadden afgelegd.¹⁰⁸ In het vorige hoofdstuk hebben we reeds gezien dat deze verandering alles te maken heeft met de decentralisering van de macht in het voormalige Frankische rijk.

In het verlengde hiervan hoeft het ons niet te verbazen dat er in de capitulare niet gesproken wordt over *malae consuetudines*, waar in Charroux wel over gesproken werd.¹⁰⁹ We hebben reeds in navolging van Head geconstateerd dat een verklaring hiervoor kan liggen in het groeiende zelfbewustzijn van de kerk. Opvallend genoeg wordt er in de latere concilies van Poitiers en Elné-Toulouges niet meer gesproken over de *malae consuetudines*. Met name de eerste van deze twee concilies, Poitiers in 1000/1014, vertoont opvallende verschillen met het concilie in Charroux en juist overeenkomsten met de capitulare uit 802. Waar het concilie van Charroux voornamelijk gericht was op de bescherming van kerkelijk bezit en onbewapende geestelijken, lijkt het concilie van Poitiers meer gericht te zijn op hervormingen van de kerk zelf. Tijdens het concilie werd wel verwezen naar de gemaakte afspraken in Charroux, maar de drie ‘nieuwe’ punten die besproken worden behandelen respectievelijk de rechtspraak, een verbod op betalingen voor geestelijke diensten en

¹⁰⁶ Programmatisch capitulare van 802, c. 5.

¹⁰⁷ Ibidem, c. 5 en 14.

¹⁰⁸ Ibidem, c. 9.

¹⁰⁹ ‘The acts of the council of Charroux (989)’ in: Head, Thomas en Richard Landes, *The Peace of God. Social violence and religious response in France around the year 1000* (Londen 1992) 330.

een verbod op de inwoning van vrouwen in de huizen van priesters en diakenen.¹¹⁰ In soortgelijke bewoordingen wordt ook in de capitulare uit 802 gesproken over rechtspraak en de verplichte heilige levenswandel van geestelijken.¹¹¹

Tot slot staat er nog een opvallende passage in de capitulare die de eerdere constatering, dat bloedvergieten in zichzelf als iets slechts werd beschouwd toen de godsvrede zich verder ontwikkelde, in een nieuw licht zet:

“We command and in every way admonish men to abandon and shun homicide, by which a multitude of the Christian people perish; for the Lord Himself forbade hatreds and feuds to His *fideles*, and much more the killing of men.”¹¹²

Van de drie vredesconcilies komt het concilie van Elne-Toulouges nog het meest in de buurt van een dergelijke afwijzing van bloedvergieten. Tijdens dit concilie werd een verbod gelegd op het gebruik van geweld op zondagen en in het algemeen tegen de kerk en ongewapende mensen.¹¹³ Hoewel een algemene afwijzing van geweld tussen christenen onderling wellicht pas later in de godsvrede binnensloop kunnen we het dus in ieder geval niet als iets nieuws beschouwen.

Eigentijdse schrijvers over de godsvredeweging

Een belangrijke bron en groot aanhanger van de godsvrede was Adhemar van Chabannes (c. 988-1030). Adhemar was een monnik in Chabannes die naast zijn geschiedkundige werk *Historia Francorum* menig preek heeft nagelaten. Vanwege de apocalyptische inslag in zijn werken en bewuste geschiedvervalsing is het lastig om de werken van Adhemar op waarde te schatten. Daarnaast was Adhemar een vurig verdediger van de heilige Martialis, die de eerste bisschop van Limoges zou zijn geweest. Door de Amerikaanse historicus Richard Landes wordt Adhemar niet voor niets als volgt gekarakteriseerd:

“He understood, as should we, the power of relics at times of apocalyptic fear, and he provided his fictional literature, forged at the climax of the millennial generation of clerics who, if 1033 was not the end, would surely need them.”¹¹⁴

¹¹⁰ ‘The council of Poitiers’, 330-331.

¹¹¹ Rechtspraak: Programmatisch capitulare van 802, c. 2. Heilige levenswandel geestelijken: Programmatisch capitulare van 802, c. 10-24

¹¹² Programmatisch capitulare van 802, 32.

¹¹³ ‘The council of Elne-Toulouges’, 334-335.

¹¹⁴ Landes, *Relics*, 330.

Bij het bespreken van de werken van Adhemar met betrekking tot de godsvrede is het dan ook voornamelijk nuttig om kijken naar de bewoordingen van Adhemar. Hoewel de letterlijke beschrijvingen van gebeurtenissen wellicht niet betrouwbaar zijn kunnen we wel op zoek gaan naar terugkerende aspecten die we ook in de concilieverlagen tegenkwamen.

De belangrijkste bron die Adhemar met betrekking tot de godsvrede heeft nagelaten is zijn beschrijving van het concilie in Chabannes. Hoewel Adhemar zelf niet aanwezig was en de tekst wellicht beïnvloed is door latere concilies wordt deze beschrijving als behoorlijk betrouwbaar beschouwd door historici.¹¹⁵ In zijn beschrijving van het concilie in Limoges in 994 stelt Adhemar dat het concilie een reactie was op het uitbreken van een epidemie. Opvallend hierbij is dat het concilie dus niet primair de godsvrede voor ogen had. Pas nadat de epidemie beëindigd was door een periode van drie dagen vasten en boetedoening ging men over tot het sluiten van een pact van vrede en gerechtigheid. Dit pact, dat overigens werd gesloten door de aanwezige hertog en zijn heren, was volgens Adhemar dan ook een reactie op de genezingen.¹¹⁶ Zoals we eerder hebben geconstateerd beschouwdt Head het bijeenroepen van het concilie in Limoges in 994 en de epidemie uit die tijd als een toevallige samenkomst van gebeurtenissen. Het concilie in Limoges past in de rij concilies gehouden in Aquitanië tussen 989 en 1036 met steeds tussenpozen van circa vijf jaar. Hier valt tegen in te brengen dat er voor het concilie in 994 in Limoges nog maar één ander vredesconcilie in Aquitanië was gehouden, namelijk het concilie van 989 in Charroux. Er kon dus nog niet veel ritme zijn aangebracht. Daarnaast was het concilie van 994 het enige concilie uit dit rijtje vredesconcilies dat in Limoges werd gehouden, terwijl de epidemie 'toevallig' vooral in Limousin, met als hoofdstad Limoges, uitbrak. Tenslotte hebben we kunnen zien dat het concilie begon met drie dagen van vasten en boetedoening naar aanleiding van de uitbraak van de epidemie. Al met al kunnen we concluderen dat er wellicht ook zonder de epidemie een vredesconcilie rond deze tijd plaats had kunnen vinden in Aquitanië, maar hoeven we het feit dat het concilie precies in Limoges in 994 bijeengeroepen werd ook niet af te doen als een toevallige samenloop van omstandigheden.

Een andere belangrijke auteur en tijdgenoot van Adhemar was Rodolfus Glaber (c. 980-1047). Deze Bourgondische monnik beschreef de godsvrede ook als een reactie op chaos en ellende. In zijn *Historiarum libri quinque* beschrijft hij hoe er in 1033, duizend jaar na het sterven en opstaan van Jezus Christus, in Aquitanië concilies bijeen werden geroepen om vrede te waarborgen.¹¹⁷ Opvallend

¹¹⁵ Frassetto, 'The writings of Ademar of Chabannes', 249.

¹¹⁶ 'Ademar of Chabannes on the first council of Limoges (994).', in: Head, Thomas en Richard Landes, *The Peace of God. Social violence and religious response in France around the year 1000* (Londen 1992) 329-330.

¹¹⁷ 'Rodolphus Glaber on events in the year 1033.' in: Head, Thomas en Richard Landes, *The Peace of God. Social violence and religious response in France around the year 1000* (Londen 1992) 338.

genoeg wordt in de meest gangbare vertaling van deze tekst, de vertaling van John France uit 1989, gesteld dat Glaber over een beweging sprak:

“It was then [circa 1000] that the bishops and abbots and other devout men of Aquitaine first summoned great councils of the whole people, to which were borne the bodies of many saints and innumerable caskets of holy relics. The *movement* spread to Arles and Lyons, then across all Burgundy into the furthest corners of the French realm. Throughout the diocese it was decreed that in fixed places the bishops and magnates of the entire country should convene councils for restabilising peace.”¹¹⁸

Richard Landes laat de term ‘beweging’ in zijn vertaling uit 1992 achterwege:

“At that point, in the region of Aquitaine, bishops, abbots, and other men devoted to holy religion first began to gather councils of the whole people [*populous*]. At these gatherings the bodies of many saints and shrines containing holy relics were assembled. From there through the provinces of Arles and Lyon, then through all of Burgundy, and finally in the farthest corners of France [*ad ultimatius partes Franciae*], it was proclaimed in every diocese that councils would be summoned in fixed places by bishops and by the magnates of the whole land for the purpose of reforming both the peace and the institutions of the holy faith.”¹¹⁹

Hoewel ook de tweede vertaling ruimte over laat voor het beschouwen van de godsvrede als een beweging, lijkt het er toch op dat John France zich in zijn vertaling heeft laten leiden door heersende ideeën omtrent de godsvrede als beweging. Gek genoeg haalt Thomas Head in zijn artikel ‘The development of the Peace of God in Aquitaine (970-1005)’ uit 1999 niet de toen reeds geschreven vertaling van Landes aan, maar citeert hij de vertaling van France uit 1989.¹²⁰

Hoe het ook zij, zowel Adhemar van Chabannes als Rodolfus Glaber zagen de godsvrede als een religieuze reactie op de chaos en wanorde in het land. Dergelijke beschrijvingen hoeven geen afbreuk te doen aan eerder gedane constatering dat de godsvrede politieke aanleidingen kende en resulteerden in een consolidering van macht en bezit van grootgrondbezitters. Wel maakt het ons bewust van het feit dat hoe politiek geladen de concilies ook mochten zijn, er altijd voldoende mensen waren die religieus gemotiveerd waren. Zelfs als we de concilies als machtsmiddelen van geestelijke leiders beschouwen die het volk onder de duim wilden houden, kunnen we niet

¹¹⁸ Rodolphus Glaber, *Historiarum libri quinque* 4.5.14, in: John France, *Rodulfi Glabri. Historiarum libri quinque: The five books of the histories*. (Oxford, 1989) 194-195.

¹¹⁹ ‘Glaber on events’, 338.

¹²⁰ Head, ‘The development of the Peace of God’, 657.

ontkennen dat de aanwezigheid van relieken en zoveel volk bij de concilies lijkt te wijzen op enig religieus benul.

Conclusie

Kunnen we aan het eind van dit onderzoek concluderen of er sprake was van een eenduidige godsvredebeweging in de tiende en elfde eeuw in het huidige Frankrijk? In het eerste hoofdstuk hebben we gezien dat het onder historici in feite onomstreden is dat er aan het eind van de tiende eeuw een beweging is ontstaan die wij de godsvrede noemen. Hoewel historici van mening verschillen over de antwoorden op vragen als of er ook sprake was van een eenduidige beweging, hoe de beweging te verklaren valt en hoe effectief de beweging daadwerkelijk was, spreekt elke aangehaalde historicus van een beweging. Daarbij kan wel de kritische noot geplaatst worden dat menig historicus er niet in is geslaagd te omschrijven wat de beweging inhield en waarom het een beweging zou zijn geweest. Het lijkt dan ook verstandig om met Thomas Head te concluderen dat we beter van een groep verwante, regionale bewegingen kunnen spreken. In de Franse provincies Aquitanië en Bourgondië lijkt de godsvrede het meest wortel te hebben geschoten. Ook wat betreft een antwoord op de vraag of we de godsvrede als iets nieuws kunnen beschouwen lijken historici het met elkaar eens te zijn. In het algemeen kan gesteld worden dat niet de inhoud van de gemaakte afspraken tijdens de concilies nieuw waren, maar dat vooral de vorm nieuw was. Nieuwe elementen die door historici zijn aangedragen waren het gezamenlijk bijeenkomen van bisschoppen, edelen, monniken met relieken en grote massa's; de combinatie van het afleggen van een eed en excommunicatie als strafmiddel en tenslotte de verscherping en systematisering van de bestaande wetgeving rondom de bescherming van kerkelijk bezit.

Naast deze uiterlijke elementen van de godsvrede kunnen we met Thomas Head concluderen dat het zelfbewustzijn waarmee de kerk optrad en de, in haar ogen, *malae consuetudines* aan de kaak stelde lijkt te wijzen op een nieuw element. In het tweede hoofdstuk hebben we gezien dat deze verandering enerzijds valt te verklaren vanuit een algemene hervormingstrend binnen de kerk in deze tijd. Anderzijds ligt er een verklaring in de decentralisering van de seculiere macht in het voormalige (West-)Frankische rijk, waardoor de kerk in dit gebied ook de ruimte had om meer naar voren te treden op het politieke toneel. Tevens hebben we gezien dat het bijeenroepen van concilies door bisschoppen, en de aldaar gemaakte afspraken, voor een deel valt te verklaren vanuit het gegeven dat de kerk in deze tijd een grootgrondbezitter was. Gemaakte afspraken omtrent boeren en armen kwamen dan ook lang niet altijd voort uit religieuze motieven, maar golden veeleer ter bescherming van het eigen bezit. Op de langere termijn hebben de verschillende regionale godsvredebewegingen dan ook vooral een consoliderend effect gehad voor de toenmalige machthebbers.

Tegelijkertijd hebben we in het derde hoofdstuk aan de hand van enkele primaire bronnen kunnen zien dat religieuze motieven zeker niet uitgeschakeld kunnen worden. Zelfs als we er van uitgaan dat de vredesconcilies een instrument in de handen van geestelijken was om hun rechten te waarborgen, kunnen we niet voorbijgaan aan de interpretatie van overige aanwezigen. De aanwezigheid van zoveel volk lijkt te duiden op een diep religieus besef en verlangen naar vrede.

Literatuurlijst

Bronnenuitgaven

'Programmatic capitulary: Aachen, March 802', in: P. D. King, *Charlemagne: translated sources* (Indiana, 1987) 233-242.

'Selected documents on the Peace of God in translation' in: Head, Thomas en Richard Landes, *The Peace of God. Social violence and religious response in France around the year 1000* (Londen 1992) 327-342.

Rodolphus Glaber, *Historiarum libri quinque* 4.5.14, in: John France, *Rodulfi Glabri. Historiarum libri quinque: The five books of the histories*. (Oxford, 1989).

Literatuur

Barthélemy, Dominique, 'Debate: the "feudal revolution" I', *Past and Present* 155 (1996) 196-205.

Brown, Warren, *Violence in medieval Europe* (Harlow, 2011).

Cowdrey, H.E.J., 'The Peace and the Truce of God in the eleventh century', *Past & Present* 46 (1970) 42-67.

Frassetto, Michael, 'The writings of Ademar of Chabannes, the peace of 994, and the 'terrors of the year 1000'', *Journal of Medieval History* 27 (2001) 241-255.

Goetz, Hans-Werner, 'Kirchenschutz, Rechtswahrung und Reform. Zu den Zielen und zum Wesen der frühen Gottesfriedensbewegung in Frankreich', *Francia: Forschungen zur westeuropäischen Geschichte* 11 (1983) 193-239.

Head, Thomas, 'Peace and power in France around the year 1000', *Essays in Medieval Studies* 23 (2006) 1-17.

Head, Thomas, 'The development of the Peace of God in Aquitaine (970-1005)', *Speculum* 74.3 (1999) 656-686.

Head, Thomas en Richard Landes, *The Peace of God. Social violence and religious response in France around the year 1000* (Londen 1992).

Hehl, Ernst-Dieter, 'War, peace and the Christian order', *The New Cambridge Medieval History c.1024-c.1198* 4 (2004) 185-228.

Hoffmann, Hartmut, *Gottesfriede und Treuga Dei* (Stuttgart, 1964).

Huberti, Ludwig, *Studien zur Rechtsgeschichte der Gottesfrieden und Landfrieden, Vol. 1: Die Friedensordnungen in Frankreich* (Ansbach, 1892).

Kluckhohn, August, *Geschichte des Gottesfriedens* (Leipzig, 1857).

Landes, Richard, *Relics, apocalypse, and the deceits of history. Ademar of Chabannes, 989-1034* (Londen, 1995).

Semichon, Ernest, *La paix et la trêve de Dieu: Histoire des premiers développements du tiers-état par l'église et les associations* (Parijs, 1857).

Wadle, Elmer, *Landfriede, Strafe, Recht. Zwölf Studien zum Mittelalter* (Berlijn, 2001).

White, Stephen D., 'Debate: the "feudal revolution" II', *Past and Present* 155 (1996) 205-223.