

4. *Beelden van de handel, kooplieden, handelsnederzettingen en steden*

Dit hoofdstuk gaat over de beeldvorming met betrekking tot handel, kooplieden, handelsnederzettingen en steden in een aantal vroegmiddeleeuwse teksten. Omdat de aard van de contacten tussen geestelijken en kooplieden de wijze waarop de geestelijken schreven over handel en kooplieden kan hebben beïnvloed, eerst iets over de omstandigheden waaronder deze beeldvorming ontstond.

De kloosters moesten de agrarische overschotten die op hun grondbezit geproduceerd werden, van de hand doen. Soms fungeerden handelaren die in dienst van de geestelijke instelling stonden daarbij als tussenpersonen. In andere gevallen werd dat door de monniken zelf gedaan en waren kloosterlingen dus rechtstreeks betrokken bij handelsactiviteiten.¹

De grote kerkelijke instellingen speelden een belangrijke rol in de handel in luxewaren. Bisschop Meinwerk van Paderborn (1009-1036) betaalde blijkens zijn *vita* voor landerijen en horigen die aan zijn kerk overgedragen werden, onder andere met kostbare pelzen.² Deze waren afkomstig uit Noord- en Oost-Europa. Irsigler acht het waarschijnlijk dat de bisschop nauwe betrekkingen met de kooplieden in zijn stad onderhield. Sommige kloosterlingen moeten goede klanten van de handelaren in luxewaren geweest zijn. Richer vertelt hoe bisschop Adalbero op een aan het eind van de tiende eeuw in Reims gehouden synode fulmineerde tegen monniken die kostbare bontmutsen droegen, zich hulden in dure, modieuze getailleerde hemden, en schoenen met opkrullende punten droegen. Sommige monniken hadden zelfs linnen lakens. Verder signaleerde de bisschop broeken van indecent doorzichtige stof.³ Hier kondigen zich de door Platelle beschreven veranderingen in kleding en haardracht aan, die in de elfde eeuw voor zoveel opschudding in de wereld van de geestelijken zullen zorgen.⁴ Deze schandaal verwekkende modieuze vernieuwingen werden doorgevoerd door de wereldlijke bovenlaag, maar uit Richers tekst blijkt dat ook sommige kloosterlingen daarvoor gevoelig waren.

1. Verhulst en De Bock-Doehaerd, 'Nijverheid en handel', 1981, p. 194. 2. Irsigler, 'Divites und pauperes in der Vita Meinwerki', 1970, pp. 466-469; over Meinwerks contacten met kooplieden aldaar p. 469. 3. Richerus Remensis, *Historiae* lib. 3 c. 37-41, ed. en vert. Latouche, 1964, II, pp. 44-49. Men vindt een vergelijkbaar verontrust geluid over luxe gewoonten van monniken bij Otloh van St.-Emmeram: Othloh, *Visio quinta*, ss 11, pp. 378-379. 4. Platelle, 'Le problème du scandale', 1975; op p. 1074 signaleert Platelle een passage waarin Richer vertelt hoe de jonge koning Lodewijk V lichtzinnige kleding uit den vreemde prefereerde boven de in zijn land gebruikelijke kleren (Richerus Remensis, *Historiae* lib. 3 c. 95, ed. en vert. Latouche, 1964, II, pp. 120-121). Ook dit vond al plaats aan het eind van de tiende eeuw.

Deze extravagantie kan uitzonderlijk en daardoor economisch onbelangrijk geweest zijn. Veel belangrijker is dat er in en om de grote abdijen veel mensen dicht opeen woonden; deze concentraties van bevolking vormden afzetmogelijkheden van betekenis. Zo werd het klooster te Nijvel verzorgd door kooplieden die in een kleine, bij het klooster gelegen nederzetting woonden en tot de *familia* – de leefgemeenschap van afhankelijken – van het klooster behoorden.⁵ Soms werden jaarmarkten gehouden in de nabijheid van een klooster op de jaardag van de patroonheilige van dat klooster. Dit was onder andere het geval in Gent.⁶ De kloosters hadden belang bij de aanwezigheid van veel mensen op cultische hoogtijdagen. Marktbezoek leidde tot kerkbezoek, en dit weer tot vrome giften.

Er bestonden dus allerlei contacten tussen de geestelijken en de kooplieden. Daarom konden de kloosterlingen ten opzichte van de wereld van de handel geen volstrekte afzondering bewaren.

Nu pleegt een effect van veelvuldig contact tussen verschillende groepen te zijn dat starre stereotypen met betrekking tot ‘de anderen’ weinig kans op voortleven hebben. Een geringe sociale afstand tot de buitenstaanders leidt in het algemeen tot een gedifferentieerde en flexibele beeldvorming. Daarom zou men kunnen verwachten dat de verhalende bronnen een genuanceerd beeld van de kooplieden en hun bedrijvigheid bieden.

Daar staat tegenover dat deze bronnen geen regelrechte weerspiegeling van de werkelijkheid zijn. De *vitae*, *translationes* en *miracula* waren in de eerste plaats bestemd voor een geestelijk publiek.⁷ Ze werden geschreven door auteurs wier oordelen in hoge mate bepaald waren door de kerkelijke traditie. Het kerkelijk denken over de handel wordt gekenmerkt door een zekere vrees, omdat de clerici meenden dat handeldrijven gevaarlijk kan zijn voor het zieleheil.

In veel kerkelijke geschriften speelt de angst voor *avaritia*, de hebzucht, een grote rol. Dit heeft sommige auteurs tot de conclusie gebracht dat er zoiets als een ‘tabou de l’argent’ zou hebben geheerst.⁸ Hebzucht is inderdaad een der hoofdzonden; soms wordt zij zelfs gezien als de gevaarlijkste van alle.⁹ Monniken horen te leven zonder persoonlijk bezit; hebzucht dient hun vreemd te zijn. In het begin van de vijfde eeuw wijdt Cassianus in de *Institutiones*, zijn invloedrijke handleiding voor monniken, een uitvoerige beschouwing aan de hebzucht.¹⁰ Monniken moeten deze neiging, die onvermijdelijk tot verderf van de ziel leidt, met alle kracht in zichzelf bestrijden. Benedictus laat in zijn *Regel* weliswaar toe dat produkten die in of bij een klooster vervaardigd zijn en die men niet nodig heeft verkocht worden, maar hij maant daarbij tot voorzichtigheid.¹¹ Monniken kunnen beter een lagere prijs vragen dan leken gedaan zouden hebben, teneinde niet te vervallen in *avaritia*. Bisschop Ghaerbald van Luik (ca. 787–ca. 809) verbood de parochiepriesters in zijn diocees om handel te drijven en geld tegen rente uit te lenen.¹²

Paus Leo de Grote (440–461) verklaarde al dat het moeilijk is om zonder

een zonde te begaan te kopen en te verkopen.¹³ Een uitlating van de negende-eeuwse kloosterling Christianus van Stavelot in zijn commentaar op het evangelie van Mattheus, waarin hij tekeergaat tegen misstanden in zijn eigen tijd,¹⁴ heeft dezelfde strekking: 'Er zijn handelsactiviteiten die niet bedreven kunnen worden zonder dat men zondigt, namelijk als iemand goud of zilver koopt, er geen werk aan besteedt, er geen reis voor hoeft te maken, en de waar voor de dubbele prijs verkoopt.'¹⁵ Alleen de moeite die een koopman doet, wat hij aan de waarde van zijn koopwaar toevoegt door deze te bewerken, of de risico's die hij loopt door met zijn waren te reizen kunnen een hogere prijs rechtvaardigen. Dat wijst meer op een heel kritische houding ten opzichte van de handel dan op een volstreekte afwijzing. Daar komt bij dat kloosterlingen ondanks alle contacten er in het algemeen toch op uit waren afstand te bewaren tot de hen omringende buitenwereld. Wanneer zij in contact kwamen met leken, dienden zij voortdurend een innerlijke distantie te betrachten.¹⁶

81

Nu werd de kerkelijke beeldvorming met betrekking tot handel en kooplieden maar tot op zekere hoogte bepaald door de kerkelijke doctrine. Ook de

5. Petri, 'Die Anfänge des mittelalterlichen Städtewesens', 1973, p. 732. 6. Verhulst en De Bock-Doehaerd, 'Nijverheid en handel', 1981, p. 199. 7. De Gaiffier, 'L'hagiographe et son public au XI^e siècle', 1967. 8. Le Goff, 'Métiers licites et métiers illicites', 1977, vooral p. 94. 9. Little, 'Pride goes before avarice', 1971; Idem, *Religious poverty and the profit economy*, 1978, pp. 35-41. Vgl. Idem, 'Monnaie, commerce et population', 1984, pp. 559-572. Little ziet een geleidelijke verschuiving inzake de kerkelijke preoccupatie met *superbia* (de trots) en *avaritia*. In de vroege Middeleeuwen wordt vooral geageerd tegen de trots, vaak in verband met het feodale geweld, maar wordt daarnaast ook de inhagheid veroordeeld. Vanaf de elfde eeuw komt, in samenhang met de opkomst van de stedelijke geld-economie, de nadruk meer te liggen op de *avaritia* en wordt vrijwillige armoede gepredikt. Zie in verband hiermee alhier hfst. 7, p. 212, over Werimbold, een twaalfde-eeuwse koopman in Kamerijk, die zo onder de indruk van de kerkelijke argumenten tegen *avaritia* raakte dat hij de handel vaarwel zei en een leven van ascese en goede werken ging leiden.
10. Johannes Cassianus, *De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis* lib. 7: 'De spiritu filargyriae', ed. en vert. Guy, 1965, pp. 290-333. Voor deze zonde, die meestal met *avaritia* aangeduid wordt, gebruikt Cassianus de term *filargyria*. Men vindt de relevante bijbelteksten, synodesbesluiten, kanoniek-rechtelijke en theologische teksten in: Le Goff, *La bourse et la vie*, 1986; Ned. vert. *De woekeraar en de hel*, 1987, pp. 17-33: 'Het geld en de woeker'. Een mooi overzicht van de kerkelijke wetgeving tegen woeker in de periode van ca. 750 tot ca. 1175 ook bij Noonan, *The scholastic analysis of usury*, 1957, pp. 15-20. 11. Caput 57, De Vogüé en Neufville (eds. en vert.), *La règle de saint Benoît*, II, 1972, pp. 624-625. Vgl. het commentaar van De Vogüé in: ibidem, VI, 1971, pp. 945-949. 12. Derde capitulare van Ghaerbald c. 16 en c. 14, in: Brommer (ed.), *Capitula episcoporum*, I, 1984, p. 41. In een elfde-eeuws, waarschijnlijk Noordfrans boeteboek staat een tot alle gelovigen gerichte boetebepaling over woeker: *Paenitentiale Parisiense compositum* c. 35, in: ed. en vert. Meens, 1994, pp. 490-491. 13. Little, 'Pride goes before avarice', 1971, p. 30. In het begin van de negende eeuw schrijft bisschop Halitgar van Kamerijk mensen die boete moeten doen voor, zich te onthouden van handel *quia difficile est inter ementis vendentisque commercium non intervenire peccatum*, 'omdat bij de handel tussen koper en verkoper gemakkelijk gezondigd wordt'; Halitgarius, *De vitis et virtutibus et de ordine poenitentium*, lib. 3 c. 6, in: ed. Schmitz, 1958², p. 276. 14. Zie hfst. I, p. 42. 15. Christianus Stabulensis, *Expositio in evangelium Matthaei* c. 22, Migne, PL 106, kol. 1335. 16. De Jong, 'Clastrum versus saeculum', 1981.

feitelijke interactie tussen geestelijken en leken was hierop van invloed. Daar komt nog iets anders bij. De geestelijke auteurs waren er niet op gericht te schrijven over handel en kooplieden; hun bewust gekozen onderwerpen bestonden uit de wederwaardigheden van heiligen, bisschoppen, abten en relieken. Als in hun geschriften onderwerpen van niet-sacrale aard ter sprake komen gebeurt dat meestal alleen terloops. Het is dit terloopse, toevallige, onwillekeurige, dat hun mededelingen over de wereld van de handel vaak een verrassende directheid geeft. Zulke onbedoelde en ongecontroleerde reacties verschaffen ons een rechtstreekse toegang tot de mentaliteit van de vroegmiddeleeuwse schrijvers. Het wordt tijd hen aan het woord te laten.

In de tiende-eeuwse *Virtutes Eugenii Toletani* wordt beschreven hoe een monnik uit Brogne te paard naar de markt in Dinant ging. De Maas was dichtgevroren, de oversteek per boot niet mogelijk; dus ging hij over het ijs. Nadat hij alles gedaan had waarvoor hij gekomen was, wilde hij op dezelfde manier terugkeren, maar nu begaf het ijs het. Door de tussenkomst van de heilige Eugenius werd hij gered. Vervolgens werd hij aan wal gehaald ‘door hen die op elk van beide oevers stonden om handel te drijven’.¹⁷ Deze vertelling, opgetekend met de bedoeling een heilige en diens vermogen om wonderen te verrichten te verheerlijken, heeft als decor een markt. Het feit dat een monnik daarheen gaat, vermeldt de auteur zonder enig commentaar; blijkbaar is dit voor hem een vanzelfsprekend en acceptabel feit. Dat geldt ook voor de aanwezigheid van handeldrijvende lieden bij het wonder. Zij spelen zelfs een positieve, zij het bescheiden rol in het verhaal.

Nog kleiner is de afstand tussen het sacrale en de commercie in een in de *Miracula Bavonis prima* opgenomen verhaal. Een koopman was door schipbreuk tot de bedelstaf gebracht. Op een moment dat er verder niemand in de kerk was leende hij, na de heilige Bavo om toestemming gesmeekt te hebben, een gouden miskelk, en beloofde het geleende, en meer dan dat, terug te zullen geven. Zijn zaken liepen goed en hij deed zoals hij beloofd had. In het klooster onthulde hij wat hij gedaan had en maakte allen deelgenoot van zijn vreugde.¹⁸ Misschien hebben we hier te doen met de hagiografische verhulning van een puur zakelijke transactie, waarbij de koopman van het klooster krediet kreeg en dit met interest terugbetaalde. Uit de tekst blijkt in elk geval dat de diefstal waarmee het verhaal begint niet door het in dergelijke gevallen gebruikelijke strafwonder gevolgd wordt; zijn daad is volgens de schrijver ingegeven door *fidelis temeritas*, dat wil zeggen dat de koopman erop vertrouwde dat de heilige zijn stoutmoedige daad zou honoreren, en de goede afloop – het zakelijk succes van de koopman – wordt aangevoerd als een blijk van de macht van de heilige om wonderen te bewerkstelligen.

In een ander wonderverhaal vormt een handelstransactie een onmisbaar onderdeel van de hagiografische vertelling. De heilige Eugenius verscheen ’s nachts in Maastricht aan een koopman en wekte hem op de volgende dag naar de markt te gaan, daar het eerste wat hem aangeboden werd te kopen en dat naar het klooster Brogne te brengen. ‘Aarzel niet de prijs die de koopman

en jij overeenkomen te betalen.¹⁷ De man doet wat hem opgedragen is, koopt een klokje en brengt het naar het klooster, waar het in het refectorium opgehangen wordt.¹⁹ De markt, de koopman, het onderhandelen over de prijs en de koop – al deze elementen worden moeiteloos geïntegreerd in het wonderverhaal.

De drie hier weergegeven verhalen zijn vastgelegd door kloosterlingen. Zij wijzen erop dat de wereld van het klooster en die van de handel elkaar heel dicht konden naderen, zowel in fysiek als in mentaal opzicht: een monnik uit Brogne gaat naar de markt in Dinant; een schipper-koopman doet in het Sint-Baafsklooster het relaas van de wonderbaarlijke keer die zijn zaken nemen; het vermogen van heiligen om wonderen te verrichten doet zich gelden tijdens handelsreizen en op markten.

Maar er zijn ook andere geluiden. Eén vorm van handel wordt onveranderlijk afgekeurd, die in mensen. In de hagiografie vindt men beschrijvingen van de bevrijding van slaven door heiligen, hetzij door koop, hetzij door een wonder. Amandus en Eligius kochten slaven vrij. Gaugericus verzocht eens een koopman die met slaven onderweg was, dezen vrij te laten. De koopman weigerde, maar toen hij sliep konden zij dank zij Gaugericus' tussenkomst ontsnappen.²⁰ Frontale aanvallen op de slavenhandel zijn dit niet, maar het is wel duidelijk waar de sympathie van de auteurs lag.²¹

Onverbloemde afkeer van mensenroof en slavenhandel wordt uitgesproken door de auteur van de *Vita Winnoci secunda*. Hij beschrijft hoe in het begin van de elfde eeuw de onderhorigen van een zekere Adalard gevluucht waren uit Sint-Winoksbergen; mogelijk had een hongersnood hen hiertoe gedreven. In de omgeving van Boulogne nam Mirolf, een *potens pauper*, dat wil zeggen een machtige die niet veel bezit had, gedreven door hebzucht, deze lieden gevangen, zeer waarschijnlijk met de bedoeling hen aan een Engelse of Ierse slavenhandelaar te verkopen. Als Adalard hen achterna gaat wordt ook hij gevangengenomen, maar hij ontsnapt door tussenkomst van de heilige Winnocus.²² Behalve inheligheid wordt Mirolf ook wreedheid verweten. Hier vermengt zich de kritiek op een laakbare vorm van handel met de talloze malen verwoorde kritiek op machtsmisbruik en fysiek geweld door de wereldlijke bovenlaag.²³

Nog een andere vorm van handel werd door de kerkelijke auteurs gedeceideerd afgewezen: het tijdens hongersnoden verkopen van graan tegen exorbitant hoge prijzen. Zo lezen we in het vervolg op de *Gesta abbatum Gemblacensium* dat omstreeks 1095 edelen tijdens een hevige hongersnood veel

17. *Virtutes Eugenii Toletani* c. 25, in: ed. Misonne, 1966, pp. 272-274. 18. *Miracula Bavonis prima* lib. 3 c. 4, ss 15, 2, p. 592. 19. *Virtutes Eugenii Toletani* c. 10, in: ed. Misonne, 1966, pp. 264-265. 20. *Vita Amandi* c. 9, SRM 5, p. 435; *Vita Eligii episcopi Noviomagensis* c. 10, SRM 4, p. 677 (dit verhaal speelt in Marseille); *Vita Gaugericus episcopi Cameracensis* c. 12, SRM 3, p. 656. 21. Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger*, 1965, pp. 298-299. 22. *Vita Winnoci secunda* c. 20, AASS Nov. 3, p. 274. Zie over deze tekst Huyghebaert, 'Le cas de Mirolfe', 1973. 23. Zie hfst. 2, pp. 51-53.

geld moesten uitgeven om de hunnen in leven te houden, en dat schulden die niet op de afgesproken tijd afgelost konden worden door toedoen van woekeraars verdubbeld werden.²⁴ Daarentegen voorzag bisschop Reginard van Luik (1025-1037) tijdens zo'n crisis genereus in het levensonderhoud van driehonderd behoeftigen die van elders naar Luik gevlucht waren.²⁵

Dat kooplieden hebzucht verweten werd, ben ik – afgezien van de berichten over slavenhandel en woekerhandel in graan – in de verhalende bronnen niet tegengekomen. Iets daarvan lijkt op het eerste gezicht door te klinken in de elfde-eeuwse in het klooster Florennes geschreven *Miracula Gangolfi*. Twee kooplieden uit Huy zijn onderweg naar een markt, die waarschijnlijk ergens in Noord-Frankrijk gehouden werd. Als zij in de buurt van Gangolfs heiligdom komen wil een van hen daar gaan bidden, maar de ander weigert mee te gaan omdat hij tijdig op de markt wil zijn. Dat bekomt deze haastige zakenman slecht. Als zijn metgezel terugkomt en zij hun tocht willen voortzetten kan hij niet overeind komen.²⁶ Het strafwonder dat degenen treft die een heilige niet voldoende eerbiedigen is een veel voorkomend hagiografisch motief. In het agrarische milieu bijvoorbeeld worden mensen die op de feestdag van een heilige op het land werken of hout sprokkelen getroffen door strafwonderen. Hier is dit motief getransponeerd naar de wereld van de handel. Het feit dat de kooplieden onderweg zijn naar een markt wordt zonder enig blijk van afkeuring vermeld. Het is dus niet de handel die veroordeeld wordt, maar het veronachtzamen van de heilige.

In het voorgaande gebruikte ik de termen 'handel' en 'koopman' gemakshalve in de betekenissen die tegenwoordig gangbaar zijn, als aanduidingen van een professioneel specialisme. Maar we moeten ons realiseren dat de handel vaak alleen maar een nevenactiviteit was van mensen die in de landbouw, de veeteelt of de nijverheid werkzaam waren.²⁷ In het elfde-eeuwse gedicht *Versus de Unibove* wordt beschreven hoe boeren naar de markt in een naburige stad gingen om er hun ossehuiden te verkopen, en hoe schoenmakers de huiden direct van hen afnamen, dus zonder dat daar een professionele handelaar aan te pas kwam.²⁸ Zelfs intensieve commerciële activiteiten konden gecombineerd worden met een stevige worteling in de agrarische wereld. Zo woonde Werimbold, een welvarende twaalfde-eeuwse Kameerijkse koopman, in een huis dat voorzien was van een graanschuur, een hofstede en een stal.²⁹ De mate waarin handel bedreven werd naast het agrarisch bedrijf kon overigens met de tijd veranderen. Een sprekend voorbeeld daarvan vinden we in het gebied der Friezen. Lebecq heeft aannemelijk gemaakt dat de Friese handel in de zesde eeuw opkwam als een nevenactiviteit van veeboeren, maar daarna uitgroeide tot een beroep, waarnaast werk in de veeteelt niet meer mogelijk was. Het scheren van de schapen en het hooien moest nu eenmaal in de zomer gebeuren, en dat viel midden in het seizoen waarin de noordelijke zeeën bevaarbaar waren.³⁰

Voordat ik overga tot de beeldvorming met betrekking tot handelsneder-

zettingen en steden is nog een tweede relativering noodzakelijk. Zeker vond men, zoals we zullen zien, in sommige nederzettingen en steden een opmerkelijke concentratie van mensen die zich (al of niet full-time) met de handel bezighielden. Maar ook daarbuiten werd handel gedreven. Zo is door opgravingen in het Friese gebied aangetoond dat in veel terpdorpen nogal wat inwoners betrokken waren bij de handel op lange afstand.³¹

In de mediterrane wereld van de Oudheid waren de steden de centra van politieke macht, economische bedrijvigheid, cultuur en prestige. In de steden kreeg het christendom zijn eerste aanhang; een tijdlang bestond er in het Romeinse rijk een tegenstelling tussen de reeds gekerstende steden en het nog heidense platteland.³² Na de val van het Romeinse rijk zette de Kerk in veel opzichten de antieke, stedelijke cultuur voort. Ook wanneer vroeg-middeleeuwse geestelijken schreven over steden, werkten niet zelden antieke tradities door.³³

Onze streken vormden in de Oudheid een overgangsgebied tussen de verstedelijkte wereld van het zuiden en het stadloze noorden. De ineenstorting van het Romeinse rijk ging weliswaar gepaard met verval van wat er hier aan stedelijk leven bestaan had, maar betekende geen totale cesuur. Gebleken is dat er op veel meer plaatsen een zekere mate van continuïteit met Romeinse vestigingen was dan men vroeger aannam.³⁴ Behalve materiële blijkt er ook mentale continuïteit werkzaam te zijn: een aantal vroegmiddeleeuwse auteurs is zich bewust van het Romeinse verleden van een stad of een nederzetting. En ook als de continuïteit in de bewoning doorbroken is registreren zij dat. Zo wordt in de *Miracula Bertini* gezegd dat Cassel eens de zeer

24. Godescalcus Gemblacensis, *Gesta abbatum Gemblacensium, Continuatio* c. 61, ss 8, pp. 546-547. 25. Anselmus, *Gesta episcoporum Leodiensium* c. 37, ss 7, pp. 209-210. Vgl. Vercauteren, 'Marchands et bourgeois dans le pays mosan', 1958, p. 662. 26. Gonzo Florinensis (?), *Miracula Gangolfi Florinensis* c. 23, AASS Maii 2, pp. 649-650. Over deze tekst: Joris, *La ville de Huy au Moyen Âge*, 1959, p. 100. Vergelijkbare verhalen in de negende-eeuwse *Miracula Gaoris* cc. 27-28, ss 15, 1, p. 370. 27. Verhulst en De Bock-Doehaerd, 'Nijverheid en handel', 1981, pp. 194-195. Zie ook hfst. 7, pp. 211-212. 28. *Versus de Unibove* str. 12-15 en 48-66, ed. en vert. Welkenhuysen, 1975, pp. 4-5 en 12-17. 29. Zie ok hfst. 7, p. 211. 30. Lebecq, *Marchands et navigateurs frisons*, 1983, 1, pp. 249-254: 'Marchands/paysans ou marchands professionnels?' 31. Samenvattend Lebecq, ibidem. Lezenswaard blijft Niermeyer, 'De Friese handel', 1977². 32. Jones, 'The social background of the struggle between paganism and Christianity', 1963. Deze tegenstelling tussen de al gekerstende steden en een nog heidens platteland verklaart hoe het komt dat het woord *paganus*, dat oorspronkelijk 'plattelander' betekende, daarnaast de betekenis 'heiden' kreeg. 33. Over de doorwerking van antieke tradities met betrekking tot steden en over sacrale beelden van steden: Schmidt, 'Societas christiana in civitate', 1993, pp. 312-327. Veel van de hierna geciteerde teksten vindt men bijeen in: Martens (ed.), 'Recueil de textes d'histoire urbaine belge', en Van de Kieft (ed.), 'Recueil de textes d'histoire urbaine néerlandaise', 1967. 34. Men vindt de stand van zaken in Verhulst en De Bock-Doehaerd, 'Nijverheid en handel', 1981, in het bijzonder pp. 197-210. Van de daar geciteerde literatuur zijn voor het continuïteitsprobleem vooral van belang: Petri, 'Die Anfänge des mittelalterlichen Städtewesens', 1973, en Verhulst, 'An aspect of the question of continuity', 1977.



Vroegmiddeleeuwse handelsnederzettingen

welvarende hoofdplaats van het gebied der Menapiërs was,³⁵ en karakteriseert Folcwin Terwaan als een eens zeer rijke stad, waar in zijn tijd niet meer dan een vrijwel verlaten ruïne van over is.³⁶ Aan het eind van de elfde eeuw wordt in de *Tractatus de ecclesia sancti Petri Aldenburgensi* verhaald over de afbraak van bouwwerken in Oudenburg enige tijd daarvoor. De spookachtige vergane glorie van deze nederzetting – de ommuring, de stenen woonhuizen, het kostbare huisraad dat men daarin vond – wordt uitvoerig beschreven. Oudenburg, aldus de schrijver, was ooit een aanzienlijke plaats; nu is het een onheilspellend oord.³⁷ Uit deze teksten spreekt een besef van verval; de schrijvers weten dat er in hun streek vroeger welvarende steden bestonden en dat daar in hun tijd nog maar weinig van over is.

In het elfde-eeuwse Kamerijk realiseerde men zich zeer wel dat de steden een schepping van de Oudheid waren. Er moet daar een sentiment van continuïteit met het antieke verleden geleefd hebben. De schrijver van het oudste gedeelte van de *Gesta episcoporum Cameracensium* knoopt in de aanhef van zijn werk heel bewust aan bij een antiek-stedelijke traditie. De steden zijn, zo schrijft hij, volgens gezaghebbende auteurs gesticht opdat de mensen niet langer als wilde dieren zouden leven: niet beteugeld door recht en rede, en onderworpen aan hun begeerten. Maar na op deze wijze aangeknoopt te hebben bij het antieke beeld van de *polis* brengt de auteur van de Kamerijkse *Gesta* een belangrijke nuance aan: de stichting van steden door heidenen was een voorbereiding op de komst van het christendom, want de door heidenen gebouwde steden werden de zetels van de Kerk.³⁸ In het voetspoor van een laat-antieke, christelijke herinterpretatie van het antieke stadsbeeld wordt hier de religieuze functie van de stad centraal gesteld. Het heidense verleden wordt niet gelochend, maar gereduceerd tot een fase van voorbereiding, tot iets voorlopigs dat pas door de kerstening zijn definitieve betekenis krijgt.³⁹

De geschiedenis van Kamerijk wordt in de *Gesta episcoporum Cameracensium* beschreven op een manier die karakteristiek is voor dit type bron. In zijn fraaie verhandeling over dit genre zegt Sot dat het historische materiaal er op twee manieren geordend wordt: er is een chronologisch kader, de openvolging der bisschoppen, en een ruimtelijk kader, het bisdom met zijn kerken en kloosters.⁴⁰ In de *Gesta episcoporum Cameracensium* worden deze ordeningsprincipes op een heel heldere manier gehanteerd. Het eerste boek

35. *Miracula Bertini* c. 10, ss 15, 1, p. 516. 36. Folcuinus Lobienensis, *Vita Folcuini* c. 5, ss 15, 2, p. 427. 37. *Tractatus de ecclesia sancti Petri Aldenburgensi* c. 19, ss 15, 2, pp. 871-872; ibidem c. 5, p. 868. 38. *Gesta episcoporum Cameracensium* lib. 1 c. 1, ss 7, p. 402. 39. Deze interpretatie ook bij Thomas, *Studien zur Trierer Geschichtsschreibung*, 1968, pp. 155-157. 40. Sot, *Gesta episcoporum, gesta abbatum*, 1981. Zie ook Idem, 'Organisation de l'espace et historiographie épiscopale', 1977. Hoezeer de ruimtelijke ordening van woonplaatsen de herinneringen van collectiviteiten structureert en ondersteunt is uiteengezet door Maurice Halbwachs in *La mémoire collective*, 1968², pp. 130-167: 'La mémoire collective et l'espace'. Zie ook Geary, *Phantoms of remembrance*, 1994, pp. 124-125.

van de *Gesta* is een poging tot reconstructie van de geschiedenis der bisschoppen vanaf de stichting van het bisdom, omstreeks 500, tot en met het episcopaat van Erluinus († 1012). Het tweede boek handelt over de sacrale geografie van het bisdom; hier vindt men beschrijvingen van de kloosters en kapittels. In het derde boek wordt de chronologische lijn weer opgevat; het bevat de uitvoerige biografie van bisschop Gerard I (1012-1051). In vervol-
gen op de *Gesta* worden de daden van zijn opvolgers beschreven.⁴¹

88

De verschillende onderdelen van de *Gesta episcoporum Cameracensium* zijn geschreven door lieden die hoorden tot de onmiddellijke omgeving van de bisschop. Zij vormen een officieel geschrift, dat diende ter legitimering van het bisschoppelijk gezag. Er zijn documenten en berichten over schenkingen aan het bisdom in opgenomen, waardoor de *Gesta* als een juridisch instrument ter verdediging van het bisschoppelijk bezit gebruikt konden worden. De vaak heftige conflicten die de bisschoppen hadden met de burggraven van Kamerijk, met naburige dynasten, met oproerige vazallen en met de inwoners van Kamerijk worden beschreven vanuit het bisschoppelijk gezichtspunt. Maar wie het tweede boek van de *Gesta* doorleest, met zijn beschrijvingen van kerken en kloosters en de verhalen over wonderen die zich daar voltrokken, waant zich in een conglomeraat van sacrale ruimten, ver van de profane wereld. Het centrum van dit geheel wordt gevormd door de bisschopsstad en haar kerken.

Ook uit andere bronnen blijkt dat de religieuze functie van bisschopssteden, zoals te verwachten is, voor de kerkelijke schrijvers vaak vooropstaat. Zo betitelt Liudger in zijn *Vita Gregorii* Utrecht als *civitas antiqua*.⁴² Deze formulering krijgt meer reliëf als men haar vergelijkt met Liudgers kwalificatie van de handelsnederzetting Dorestad: *vicus famosus*.⁴³ Beide uitdrukkingen zijn lovend, maar terwijl de handelsplaats vermaard genoemd wordt is het bij de bisschopsstad de ouderdom, een in de kerkelijke traditie hogelijk gewaardeerde eigenschap, die als positief ervaren wordt.

Op de religieuze functie van Utrecht legt ook Alpertus de nadruk wanneer hij beschrijft hoe het in 1007 door de Noormannen bedreigd werd. De Utrechtenaren hadden de *portus*, de handelsnederzetting, platgebrand om te verhinderen dat de vijand van daaruit het *castellum*, de burcht, zou kunnen aanvallen. Toen verzochten de Noormannen om toegang tot de burcht om er, zo zeiden ze, de kerken te eren met hun offergaven. Dit werd geweigerd. 'En hoewel ze de burcht gemakkelijk hadden kunnen veroveren, zijn ze, in het besef dat de heilige plaats en de zo roemrijke bisschop [Ansfried] hun bij een andere gelegenheid ongeluk zouden kunnen bezorgen, toch weggetrokken zonder enige schade aan de stad toe te brengen.'⁴⁴ Men mag aannemen dat de Utrechtenaren hun beslissing op militaire gronden genomen hebben, dat zij de handelswijk als onverdedigbaar opgaven en zich terugtrokken in het versterkte stadsdeel, maar in Alpertus' verhaal geven het sacrale karakter van het *castellum* met de daarbinnen gelegen kerken en het ontzag dat de bisschop inboezemde de doorslag.

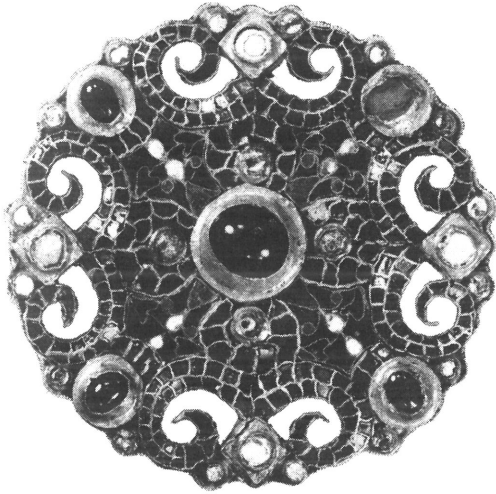
Er staan in de verhalende bronnen ook beschrijvingen van plaatsen waarin hun religieuze status en economische voorspoed in één adem genoemd worden. In de op Rainerus' *Vita tertia Gislei* volgende mirakelverzameling wordt Kamerijk getypeerd als een bisschopsstad, een *civitas*, die zich mag verheugen in de genade van God en Maria, maar die tevens rijk is aan verschillende takken van bedrijvigheid: *diversis commerciis opulentam*.⁴⁵ De Gentse auteur van de *Miracula Bavonis prima* begint zijn werk met een lofprijzing van de streek waarin Bavo's heiligdom gelegen is. Hij noemt de overvloed aan vis die men er aantreft en de grote hoeveelheden koopwaar die er aangevoerd worden. Dit en de wonderbaarlijke macht van de heilige verklaren volgens hem waarom de bevolking van Gent zo talrijk is.⁴⁶ Blijkbaar worden deze twee componenten, de religieuze en de economische, niet als strijdig met elkaar ervaren.

Op een al even vanzelfsprekende manier deelt Einhard in de *Translatio sanctorum Petri et Marcellini* mee een geschrift over de aankomst van relieken van deze heiligen in Maastricht ontvangen te hebben van de 'broeders van het klooster van de heilige Servaas aan de oevers van de rivier de Maas op ongeveer acht mijl afstand van de Akense palts gelegen in de *vicus* die heden ten dage Traiectus genoemd wordt en veel inwoners, vooral veel kooplieden herbergt'.⁴⁷ Hier valt, zonder dat er enig waardeoordeel uitgesproken wordt, het volle licht op de *vicus*, de handelsnederzetting; de kooplieden worden als een aparte groep genoemd, en het is volgens Einhard vooral hun aanwezigheid die maakt dat Maastricht een dichtbevolkte plaats is. Deze beschrijving van Maastricht, maar vooral Liudgers lovende karakterisering van Dorestad als *vicus famosus* wijst erop dat handelsnederzettingen naar het oordeel van sommige vroegmiddeleeuwse auteurs waarde konden ontleen aan zuiver wereldlijke, economische kwaliteiten.

Natuurlijk zijn er ook andere geluiden over steden, markten en handelslieden. Plattelandsbewoners die naar een stad gingen om er op de markt iets te kopen of verkopen, raakten gedesoriënteerd door de wirwar van straten en stegen en door de mensenmassa's. In die anonimiteit konden zij gemakkelijk bestolen worden. Zo raakte een boer die hoorde tot de *familia* van het klooster Saint-Hubert en naar een stad gekomen was 'om wat te verdienen ten behoeve van de zijnen en om zijn verplichtingen tegenover de boven hem ge-

41. *Gesta episcoporum Cameracensium* lib. 1-3, ss 7, pp. 402-489; *Gesta episcoporum Cameracensium, Continuatio, Gesta Lietherti et Gerardi*, ss 7, pp. 489-500. Over de datering van de *Gesta* zie Van Mingroot, 'Kritisch onderzoek omtrent de datering van de *Gesta episcoporum Cameracensium*', 1975. Zie ook hfst. 7, p. 190. 42. Liudgerus, *Vita Gregorii abbatis Traiectensis* c. 5, ss 15, 1, p. 71. 43. *Ibidem*. Dorestad wordt 'zeer beroemd' genoemd: *irruerunt pagani in vicum nominatissimum Dorestatum*, in: *Annales Xantenses*, op het jaar 834, in: ed. en vert. Rau, 1972, p. 342. 44. Alpertus, *De diversitate temporum* lib. 1 c. 10, in: ed. en vert. Van Rij, 1980, pp. 22-23. 45. Rainerus Gandensis, *Inventio et miracula Gislei Hanoniensis* c. 12, 1886, p. 260. 46. *Miracula Bavonis prima* lib. 1 c. 1, ss 15, 2, p. 591. 47. Einhardus, *Translatio sanctorum Petri et Marcellini* lib. 1 c. 13, ss 15, 1, p. 261.

stelden te kunnen nakomen', door diefstal zijn paard kwijt.⁴⁸ In dit geval liep het goed af. De heilige Hubertus zorgde er namelijk voor dat de dief's nachts in een kringetje rondreed, de volgende dag weer op de markt belandde en ingerekend kon worden. Ook boer Eenos maakte op een onaangename manier kennis met het stedelijk milieu. Toen zijn enige ploegos gestorven was, wilde hij het beest en ging met de huid naar de markt in een naburige stad. Hij



Kostbare broche uit het eind van de achtste of het begin van de negende eeuw, gevonden in Dorestad. Onbekend is of dit sieraad aan een particulier toebehoord heeft, dan wel deel uitmaakte van een kerkschat. Rijksmuseum van Oudheden, Leiden

dacht dat het vel wonderveel waard was, maar op de markt zag men dat anders; hij kreeg er maar een paar stuivers voor.⁴⁹ Nog slechter verging het zijn drie tegenspelers. Eenos had onderweg naar huis een schat gevonden en maakte de proost, de meier en de pastoor wijs dat dit de prijs was die hij voor de ossehuid had weten te krijgen. Zij slachtten daarop hun ossen, gingen met de huiden naar de markt en vroegen daar veel geld. Ze werden uitgelachen, raakten aan het vechten met de schoenmakers, werden voor het gerecht gesleept en moesten een fikse boete betalen.⁵⁰

Negatieve beeldvorming met betrekking tot de inwoners van een stad vinden we in de bronnen ook als er spanningen waren tussen de stedelijke bevolking en de lokale kerkelijke machthebber. Kamerijk met haar krachtige communale bewegingen is daarvan een sprekend voorbeeld. We horen daar voor het eerst van een tegen de bisschop gerichte opstand in 959, op-

nieuw in 1077 en daarna nog herhaaldelijk in de twaalfde eeuw. In hoofdstuk 7 komen deze langdurige en uiterst gecompliceerde conflicten uitvoerig ter sprake. Daarop vooruitgrijpend hier vast een enkel woord over de vraag of er enig verband is tussen de in Kamerijk krachtig ontwikkelde handel en de vaak bloedige conflicten tussen de inwoners van deze stad en hun bisschoppen. Er bestaat, meen ik, een evident verband tussen de opbloei van de handel en het streven naar zelforganisatie van de Kamerijkers. Dit laatste leidde tot strijd met de bisschop/stadsheer. Niets wijst er echter op dat de bisschoppen tegen de handel gekant waren. Het tegendeel was eerder het geval. Niet de handel, maar de nieuwe stedelijke rechtsgewoonten en organisatievormen veroorzaakten keer op keer een clash met de bisschop. In de verhalende historische teksten over Kamerijk komen dan ook geen negatieve stereotypen voor met betrekking tot de handel, maar wel uiterst negatieve karakterisering van de stedelijke opstandelingen. Niet de handel, maar de politiek was het breukpunt.

Ook Alpertus keert zich kort na het jaar 1000 in zijn beroemde beschrijving van de Tielse kooplieden niet tegen de handel.⁵¹ In de zin waarin hij deze beschrijving aankondigt wordt de handel niet genoemd: hij zegt dat hij een paar woorden wil inlassen over de gewoonten en instellingen waarmee de Tielenaren zich onderscheiden van de inwoners van andere handelsplaatsen. Het zijn deze gewoonten en instellingen die hij kritiseert. Hun rechtsvormen wijken af van het gewoonterecht; vonnissen worden geveld *non secundum legem sed secundum voluntatem*, ‘niet volgens het overgeleverde recht maar volgens zelfgemaakte regels’. Het woord *voluntas* heeft hier de lading van hoogmoed, menselijke willekeur die ingaat tegen de door God gewilde orde. In dit recht, dat uitdrukkelijk door de kooplieden zelf geschapen werd, is het gerechtelijk duel vervangen door de eed. Dit is een vroeg voorbeeld van wat later in de elfde eeuw een van de centrale doeleinden zal zijn van de stedelingen die streven naar eigen rechtsvormen.⁵² Alpertus voorziet deze vernieuwing van een negatief stereotype: het nodigt uit tot bedrog en leidt tot de verdoemenis van degenen die eraan meedoen.⁵³ Afwijkingen van bestaande rechtsregels en gebruiken worden door veel kerkelijke auteurs als gevaarlijk en goddeloos beschouwd.

Dan is er ook nog het afwijkende huwelijksrecht: als een man overspel pleegt kan niet langer iedereen wie dat ter ore komt hem bij het bisschoppelijk gerecht aanklagen, maar alleen nog zijn eigen vrouw. Daarmee wordt de collectieve verantwoordelijkheid voor de goede zeden zoals de Kerk die voorstaat buiten werking gesteld, en blijft uitsluitend het recht van de beleedigde partij om verhaal te halen bestaan. Alpertus zal dit gezien hebben als verwerpelijke toegevendheid tegenover seksuele losbandigheid, maar zijn verontwaardiging zal ook en misschien wel vooral gewekt zijn omdat hierdoor de invloed van de kerkelijke rechtspraak teruggedrongen werd.⁵⁴

Ten slotte noemt hij de drinkgelagen van de kooplieden. Zij blijken daarvoor een gemeenschappelijke kas te hebben, die ook dient als handelskapitaal voor de leden van het koopliedengilde. Alpertus zegt dat zij zich op de belangrijkste feestdagen overgeven aan dronkenschap ‘als was het een ritueel’: *quasi sollempniter* (middeleeuwse spelling van *solemniter*). Het laatste woord wijst erop dat het een ritueel was; *quasi* geeft Alpertus’ negatieve oordeel daarover weer. Men heeft wel gedacht dat dit een heidens ritueel was, maar dat is niet te bewijzen en zelfs onwaarschijnlijk.⁵⁵ Alpertus was

48. *Miracula Huberti Leodiensis* c. 3, AASS Nov. 1, pp. 819–820. Vgl. Schmidt, ‘Societas christiana in civitate’, 1993, pp. 299–300. 49. *Versus de Unibove* str. 12–15, ed. en vert. Welkenhuysen, 1975, pp. 4–5. 50. *Versus de Unibove* str. 27–66, ibidem, pp. 6–17.

51. Alpertus, *De diversitate temporum* lib. 2 c. 20, in: ed. en vert. Van Rij, 1975, pp. 80–81.

52. Oexle, ‘Die mittelalterlichen Gilden’, 1979, pp. 217–218; Joris, *La ville de Huy au Moyen Âge*, 1959, pp. 120–121. 53. Zie Lebecq, ‘Aelfric et Alpert’, 1984. 54. Onder anderen Hincmar van Reims (806–882) was de mening toegedaan dat de verwanten van overspeligen dit misdrijf bij de kerkelijke autoriteiten dienden aan te geven; zie Poschmann, *Die abendländische Kirchenbusse*, 1930, pp. 125–127; over het bisschoppelijk gerecht in dit verband aldaar p. 127. 55. Akkerman, ‘Het koopmansgilde van Tiel’, 1962. In

zowel een goed geïnformeerde als een zeer partijdige getuige en hij zegt niets over enigerlei vorm van heidendom. Als hij daar lucht van gekregen had, zou hij deze kans om de Tielse kooplieden nog zwarter te maken zeker niet hebben laten lopen. Bovendien vielen de Tielse kooplieden onder een speciale officiële rechtsbescherming van de Duitse keizer. Dat deze een manifest heidense groepering geprotegeerd zou hebben, is ondenkbaar. De organisatie van de Tielse kooplieden was dus niet heidens, maar stond wel – en dat is in die tijd uitzonderlijk – los van de Kerk en had een zuiver wereldlijk karakter. Dat verklaart mogelijk waarom er in dit milieu ruimte was voor deviante religieuze opvattingen, zoals blijkt uit het hiervóór aangehaalde verhaal van Alpertus over de Tielenaar die niet geloofde in het voortbestaan van de ziel na de dood.⁵⁶ Zeer zeker – om terug te keren naar het thema dat ons hier bezighoudt, de houdingen van de geestelijkheid ten opzichte van de handel – beschrijft Alpertus deze kooplieden met grote afkeer. Toch wijst hij hiermee alleen de afwijkende rechtsgewoonten en cultuurpatronen van de Tielenaren af en niet hun commerciële activiteiten.

Als we ons even losmaken van het klerikale perspectief van onze zegsman en pogen ons een voorstelling te maken van de gedachten- en gevoelswereld achter de gedragscodes van deze elfde-eeuwse handelaars, dan mogen we bij hen een sterk ontwikkeld besef van groepsidentiteit en een krachtige solidariteit binnen de eigen groep veronderstellen.

Ondanks het fragmentarische karakter van het hier bijeengebrachte materiaal lijkt het mij dat enige lijnen zich duidelijk aftekenen. Uit de door geestelijken te boek gestelde verhalen over handel en kooplieden blijkt dat er in de belevingswereld van de auteurs geen scherpe grens bestond tussen het sacrale en de handel. Deze twee werelden konden elkaar kennelijk zeer dicht naderen zonder dat er bij de auteurs gevoelens van onbehagelijkheid opkwamen. Dat de kooplieden in sommige gevallen een aparte beroepsgroep vormden die zich onderscheidde van de meerderheid van de bevolking, de boeren, wordt in de verhalende bronnen geregistreerd. De beeldvorming met betrekking tot kooplieden is in het algemeen zeker niet negatief. Afgezien van de slavenhandel en de woekerhandel in graan wordt geen enkele vorm van handel veroordeeld. Geen van de hier geciteerde teksten wijst er op dat er op geld een taboe gerust zou hebben.

De vroegmiddeleeuwse verhalende bronnen bevatten verschillende beelden van stedelijke nederzettingen, karakterisering van steden waarin het kerkelijk element overheerst, beschrijvingen van nederzettingen waarin de handel op de voorgrond staat, en mengvormen van beide, waarin de kerkelijke en de commerciële component naast elkaar genoemd worden. Daarnaast staan beelden van de stad als een plek waar het voor outsiders gevaarlijk toeven was.

Niet de handel was voorwerp van kritiek, maar de uit de handel voortkomende nieuwe rechtsgewoonten, cultuurpatronen en vormen van politieke

organisatie. In de hier beschreven periode konden die nog niet in het kerkelijk maatschappijbeeld geïntegreerd worden.

Ik kom nog even terug op mijn conclusie inzake de kerkelijke houdingen tegenover handel en kooplieden. Die houdingen bleken gevarieerder en over het geheel genomen positiever te zijn dan men over het algemeen aanneemt. Zo schilderde Goerjewitsj nog onlangs de middeleeuwse koopman als iemand die door iedereen gewantwoord en geminacht werd.⁵⁷ Hoe valt dat verschil te verklaren? Ik kan daarover hoogstens vermoedens uitspreken.

93

Verschillen tussen de literaire genres die in het onderzoek gebruikt zijn kunnen een rol spelen. Mijn bevindingen inzake een flexibeler beeldvorming met betrekking tot handel en kooplieden zijn uitsluitend gebaseerd op verhalende bronnen. Nu waren de auteurs van deze teksten, zoals gezegd, weliswaar enerzijds onderhevig aan invloed van de kerkelijke doctrine, maar anderzijds ervoeren en registreerden zij de feitelijke, veelvormige en lang niet altijd conflictueuze interactie tussen de geestelijkheid en de wereld van de handel. In theologische en moraliserende werken lijken daarentegen de negatieve beelden van handel en kooplieden te overheersen.⁵⁸ De geschriften van deze prominenten hebben in het onderzoek tot nu toe meer aandacht gekregen dan de betrekkelijk onbekende hagiografische werken die ik onderzocht, en dit terwijl de *vitae* en *miracula* mogelijk dichter bij de alledaagse belevingswereld van de geestelijken stonden dan de theologische en moraliserende werken uit die tijd.

Wat moeten wij ons overigens voorstellen bij een vroegmiddeleeuws kerkelijk denken over economie op een 'officiële' niveau? In de literatuur over de middeleeuwse economische en sociaal-ethische denkbeelden valt de nadruk steeds weer op de theologie en rechtsgeleerdheid van de dertiende eeuw en uit nog later tijd. Dat was al zo bij Troeltsch en is sindsdien zo gebleven.⁵⁹ Men krijgt daardoor de indruk dat er vóór die tijd niet zoiets als een economisch denken van de Kerk bestond. Dit zal in grote lijnen juist zijn, hoewel ik me afvraag of er met gericht zoeken bij de vroegmiddeleeuwse

diezelfde geest: Hauck, 'Rituelle Speisegemeinschaften im 10. und 11. Jahrhundert', 1950, p. 613, maar op pp. 615-616 geeft hij ook voorbeelden van christelijke rituele heilsdronken en maaltijden. Kritisch en genuanceerd hierover: Lebecq, *Marchands et navigateurs frisons*, 1983, I, pp. 258-263; 'Les Frisons et l'origine des ghildes', en Oexle, 'Die mittelalterlichen Gilden', 1979, pp. 212-214. Ik heb het hier alleen over de betekenis die in het begin van de elfde eeuw aan dit ritueel toegekend werd, maar wil daarmee niet zeggen dat het niet van heidense oorsprong kan zijn, zie bijvoorbeeld de in hfst. 2, p. 57 en noot 48 aldaar geciteerde tekst. Overigens moet men daarnaast rekening houden met mogelijke oud-christelijke wortels en ontlening aan de mis. Een probleem blijft verder dat de plechtige dronk en de feestdis zulke voor de hand liggende sociale vormen zijn. Ze kunnen voortdurend opnieuw 'uitgevonden' worden en zijn daarom nauwelijks bruikbaar als aanwijzingen voor religieuzen of culturele continuïteit. 56. Hfst. 3, p. 73. 57. Gourevitsch, 'Le marchand', 1989. 58. Voorbeelden daarvan hierboven, pp. 80-81. 59. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen*, 1922; Noonan, *The scholastic analysis of usury*, 1957; De Roover, *La pensée économique des scholastiques*, 1971.

theologen niet toch wat meer te vinden zou zijn.⁶⁰ Een gevolg van dat sterke accent op de kerkelijke economische ideeën uit de dertiende eeuw en de late Middeleeuwen is dat er tussen de kerkvaders en de scholastiek een volstrekte leegte lijkt te zijn. En een gevolg dáárvan is weer dat de debatten over woeker van de scholastieke theologen en de canonisten wel heel sterk op de voorgrond zijn komen te staan.⁶¹ Mogelijk heeft de scherpe kritiek op woeker van deze dertiende-eeuwers te veel het totaalbeeld van het hedendaags onderzoek naar het middeleeuwse economische denken bepaald en is deze kritiek als het ware teruggeprojecteerd op de daaraan voorafgaande periode.

En ten slotte werkt misschien het beeld dat Pirenne van de middeleeuwse koopman ontwierp toch nog door. Zeker, dat beeld is bezweken onder de kritiek. Niemand gelooft meer in die ontwortelde outcast die buiten en tegenover de agrarische maatschappij stond. Maar sluipt deze schim in sommige hedendaagse beschouwingen over middeleeuwse kooplieden zo nu en dan niet toch weer binnen langs een achterdeur?

60. Zie bijvoorbeeld Adam, *Arbeit und Besitz nach Ratherius von Verona*, 1927, en Devisse, *Hincmar, archevêque de Reims*, 1975-1976, pp. 489-495. Ik heb de indruk dat het boek van Noordman, *Economie en filosofie*, 1996, niet het laatste woord over deze materie is.

61. Woeker overigens in de middeleeuwse betekenis van dat woord: in principe *alle* vormen van lening waarbij rente gevraagd werd, en niet alleen, zoals in het hedendaags taalgebruik, die gevallen waarin een als onrechtmatig ervaren hoge rente bedongen wordt.